



---

חסידי אשכנז על חלוקת קניינים חומריים ונכסים רוחניים בין בני האדם

Author(s): ח"ה בן-ששון

Reviewed work(s):

Source: *Zion / ציון*, Vol. ל (תש"ל), חוברת א - ד (תש"ל), pp. 61-79

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70053904>

Accessed: 19/11/2011 13:06

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Historical Society of Israel/* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

## חסידי אשכנז על חלוקת קניינים חומריים ונכסים רוחניים בין בני האדם

### מאת חיים הלל בן-ששון

מורנו ורבנו יצחק בער העלה בגבורות רוחו את הפן החברתי של תורת חסידי אשכנז.<sup>1</sup> אף נתן דעתו והעלה הגות אפוזיציונית ביקורתית של חכמי תורת הסוד ושל ראשי הריפורמה המוסרית בספרד.<sup>2</sup> במאמר זה ברצוני לנסות ולהמשיך בעיון בתורת חסידי אשכנז בסוגיות של תפיסת הצדק שלהם ושל ביקורתם החברתית. העיון מלמד שהיו שני מוקדי התעניינות בשאלות אלו בין החסידים. רוחו של ר' יהודה החסיד סלדה מן העוול החברתי שבחלוקת הרכוש והוא רצה לעשות לתיקונו. נפשו של ר' אלעזר ב"ר יהודה בעל הרקת התרגשה למראה העוול שבמערכות ההנהגה החברתית והוא כאב את כאבו של החסיד העומד מעוט-כשרונות לימודיים-אינטלקטואליים מול המוכשר שאינו חסיד. מדברים שבאו פזורים בספר-חסידים אדם למד, שרווחו ניסוחים ממתנים ומחריפים בסוגיות אלו במסורות תלמידיהם של אלה.

### א

בער כבר עמד על הקפדתו הגדולה של ר' יהודה החסיד בשאלות הצדק החברתי.<sup>3</sup> ממסורות של פירושיו שהיו רווחות בחוגי תלמידיו ובבית בנו<sup>4</sup> אנו למדים, שלדעתו של

1 במאמרו הגדול – המגמה הדתית-החברתית של ספר חסידים, ציון ג (תרצ"ח), עמ' 1–50; תולדות היהודים בספרד הנוצרית,<sup>2</sup> תל-אביב תשי"ט, עמ' 57–58; תורת השוויון הטבעי הקדמון אצל חסידי אשכנז, ציון לב (תשכ"ז), עמ' 129–136; שני פרקים של תורת ההשגחה בספר חסידים, בתוך: מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' 40–44.

2 בכמה מקומות בספרו תולדות היהודים בספרד הנוצרית ובמאמרו – הרקע ההיסטורי של הרעיה מהימנא, ציון ה(ת"ש), עמ' 1–44.

3 ראה בייחוד המאמר המצויין ראשונה בהע' 1.

4 מאלה מצוי עתה לפנינו – נוסף על ספר חסידים בשתי נוסחאותיו שבדפוס (זו של בולוניה במהדורת מרגליות, ירושלים תש"ך, וזו של פרמה במהדורת וויסטינעצקי, פראנקפורט ע"ג מיין תרפ"ד) ונוסף על שאר ספרות החסידים שנותחה במאמרו הנ"ל של בער – הקובץ ספר מושב זקנים על התורה, מהד' סלימאן ששון, לונדון תשי"ט (להלן: מושב זקנים); וכן קבצים שבכ"י: קובץ דברי חסידי אשכנז שבספריה על שם לגין, מס' 1036 (קראתי בסרט המכון לתצלומי כתבי-יד שליד בית הספרים הלאומי בירושלים, סרט מס' 6762. להלן: כ"י 1036); קובץ הנקרא על שם בנו של ר' יהודה, ר' זלטמן, המצוי בכ"י קיימברידג' 669.2 (קראתי בסרט המכון הנ"ל מס' 15890. להלן: קובץ ר' זלטמן); כ"י ספר חסידים שבספרייה הבודליאנית באוקספורד Opp. 340 (קראתי בסרט, כנ"ל, מס' 21834); קובץ כתבי ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא (שממנו נדפס ספר סודי רוזיא) Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Hebr. 81 (קראתי בסרט, כנ"ל, מס' 23120. להלן: קובץ מינכן). בכ"י זה יש נוסחה של ספר 'חכמת הגנש' הנראית בהרבה פרטים יותר מזו שנדפסה; פירוש התפילות של ר' אלעזר שבכ"י Opp. 160.

בקבצי כתבי-יד האלה נשתמרו ידיעות הרבה לתולדות המסורות ודרכי החוגים של חסידי אשכנז. בכ"י Opp. 340 רשום בקולופון: "אני משה ב"ר יצחק סיימתי ספר המצות עם ההגהות מן מוריני רבינו פרץ ז"לה" וספר חיי עולם וספר החסידות יום ג'. . . בשמנה ימים לירח תמוז, שנת חמשים ותשע לפרט לאלף ששי" (דף קנא, א, טור ב, שו' 19–26), כלומר, בשנת 1299. הרי זה בסמוך לזמנה של היצירה המועתקת.

ר' יהודה שליט צדיק קובע סדרים שיבטיחו צדק לעניים; מדיונו בפרשת יוסף במצרים, עולה שהשליט חייב להשתמש בכמה אמצעים כדי לבדוק, מי הזקוק למתיר זול ומי יכול לשלם יותר. פירושו מבוסס על ההנחה, שבמקרה שלא נהגו כך במצרים, אין להבין כמה פרטים בסיפור. על הכתוב לגבי יוסף 'שאל שאל האיש' <sup>5</sup> "הקש' אבי <sup>6</sup>: מה היה צריך יוסף לשאול? <sup>7</sup> וא' ת' — לא שאל כי אם לאחיו ולא לגוים, א' כ' היו מרגישי'... <sup>8</sup>, והרבה היה מקש'. ותיריך: לא מכר תבואה לבני מצרים ולבני כנען כי אם בכתב ובעדים: כמה טיפול <sup>9</sup> יש לכל אחד ואחד וכמ' עשור <sup>10</sup> לכל אחד, וכמה עבדים ושפחות יש לכל אחד, וכמה עניים סומכים על שולחנו של כל אחד ואחד. ולפי זה היה מוכר להם — לעשירים ביותר ולעניים בזול. שאם לא כן היאך תם הכסף מארץ מצרים ומארץ כנען? זה עשיר מק' זקוקי' וזה מאלף, לשיניהם כאחד יש טיפול. עוד, מי יפרנס את עניים? לכך הוצרך לשאול ממשפחתו; והוצרכו להגיד מבנימין ומבניו, כדי לקנות לצורכו. מיד אמ' 'מרגלים אתם' <sup>11</sup> — וקניתם תבואה לצורך ריות. כי זה לא אניה לשום אדם לעשות. כי אם בצמצום, לו ולטיפולים שלו. ואמ' להם: ראו שאתם רמאים — דן אין לו כי אם בן אחד, ובנימין יש לו י' בנים ולא בא' <sup>12</sup>. הדרשה מגלה את דעתו של ר' יהודה, שאין להעלות על הדעת חלוקת מצרך מזון עיקרי במחיר אחיד ובדרך מיכאנית, לכל בעל אמצעים כפי אשר תשיג ידו. הדעת נותנת שלעניים יש לתת בזול או בחנם, לפי יכולתם. הרי זו משמעות השאלה של החסיד: "ועוד, מי יפרנס את עניים?" הדרך הנכונה, שהיא אליבא ידידה הדרך היחידה תמיד (כלומר, זו הדרך בה הוא היה נוקט לו היה מעשה בא לידו),

כ"י 1036 וקובץ ר' זלטמן מעידים על דרכו של ר' יהודה חסיד בדרשנות. ר' זלטמן מעיד: "והנה, כשנה לפני מותו אמרתי לו למ"א: מה דוחקך לזה? [לפירוש מסויים] ואמר לי: הלואי אם הייתה לי כל התורה כולה ברורה לי כזה" (עמ' עד, שו' 27—29). מקבילות לכך, בלשון שונה במקצת, מצויות גם בכ"י 1036, דף עו, ב, שו' 24—26 וגם במשוב זקנים לשמות כ, יט, עמ' קסב—קסג.

כ"י 1036 וקובץ ר' זלטמן חושפים לפנינו כמה תלמידים מפולין ומרוסיה שהיו מצויים עם ר' יהודה החסיד ובנו קבל מהם מסורות על דברי אביו: "ור' יצחק מרוסיה אמ'... " (כ"י 1036 דף פט, א, שו' 38—39); "כך הגיד לי ר' יצחק מרוסיה משם א"מ" (קובץ ר' זלטמן, עמ' לא, שו' 20—21); "כך אמ' ה"ר יצחק מרוסיה משם מ"א, והביא לי ראיה מפסוק... ושבחו ר' יצחק" (שם, עמ' נא, שו' 6—8); "כך הגיד לי ר' יצחק מפולין בשם מ"א" (שם, עמ' סט, שו' 7); "הגיד לי ר' מרדכי מפולין, שאמ' מ"א... " (עמ' עד, שו' 2); הרי זו עדות חשובה הן לתולדות היישוב היהודי בפולין ובאזור אוקראינה במאה השלוש-עשרה והן לאופין של חבורות החסידים ותפוצת השפעתן.

5 בראשית מג, ז.

6 ר' יהודה החסיד.

7 למפרשים שלפניו לא היה עצם עניין השאלה מוקשה כלל וכלל. ו' עזרא, הרד"ק והרמב"ן אינם מתעכבים כלל על כתוב זה; רש"י מביא למקום: "ומדרשו — אפילו עצי עריסותינו גלה לנו".

8 האחים, שיחסו אליהם חורג מהתנהגות כלפי אחרים.

9 כך בכ"י. טפול, יחיד של טפלים — אלה התלויים באדם לפרנסתם על-ידו; כרגיל הכוונה לילדים רכים.

10 ר"ל, עושר.

11 בראשית מב, ט. לשון הכתוב שם: "מרגלים אתם, לראות את ערות הארץ באתם". רק הרמב"ן חש, כמדומה, בבעייה שאותם האשים דווקא בריגול. ראה, סוף פירושו לפסוק זה. לר' יהודה נתפרש הביטוי כנראה במשמעות של 'מוכרים המהלכים ברגל' למכור סחורותם.

12 כ"י 1036, דף עא, א, שו' 5—18.

היא לערוך רגיסטר של הנצרכים שישקף את מצב הרכוש ואת תקציב הצרכים שלהם, ואין הודאה עצמית מספקת. הרשימה נערכת 'בכתב ובעדים', לפי הקשר העניינים הממוקד בחקירת בני יעקב, הכוונה היא לעדים השומעים את ההודאה, ודאי כדי שלא תהא אחרי-כך הערמה עליה. במצב הרכוש מבחין הוא בין עושר סתם לבין 'עבדים ושפחות' הזכאים למזון גם מצד עצמם. הוא מוכן להתחשב גם בגורם של פרנסת עניים על שלחנו של אדם. מצירוף גורמים אלה נקבעת לא הכמות בלבד, אלא, וזה העיקר לגבי ר' יהודה, נקבע מחיר שונה בעד אותה הכמות 'לעשירים ביוקר ולעניים בזול'. שיטה הגונה מעין זו מכוונת לא רק לעשות את מכירת התבואה אמצעי לצדק לעניים — ושמא אף למעט כספם של העשירים, שהרי לפי שיטה זו הובן לו לר' יהודה כיצד אול הכסף במצרים ובכנען — אלא היא מכוונת למנוע רעה חולה בעיר של ימיהיבניים, ולא רק בה בלבד, את צבירת התבואה בידי סוחרים עשירים שהיו מפקיעים מחירה בשנות בצורת. מגמה מוצהרת במדיניות של יוסף = ר' יהודה היא למנוע קניית 'תבואה לצורך ריוח'. כי זה לא אגיה לשום אדם לעשות! מכאן שלפי תכניתו של החסיד לא יורשה העשיר לקנות גם במחיר הגבוה המוטל על קנייתו אלא כפי הפיות התלויים בו, ולא יותר. ברי, יש כאן גם חידודי-קושיות ותירוצים של דרשנות; ברם, הצעה זו מתכוונת בעיקרה למציאות ולתקנת החברה. המציאות היא של המאה השלוש-עשרה בערים. תקנת החברה מוצעת מתוך אידיאלים תקיפים של עשיית צדק וגרימת שוויון בחברה.<sup>13</sup> החסיד אף הוסיף ופירש שעל התנהגות זו נשתבח השליט הזר, כפי שנראה יוסף אותה שעה לאחריו, בפני יעקב על-ידי בניו. לפי גירסתו של ר' יהודה הם אמרו לו: "לא ראינו ירא שמים כמותו. שהרי הוא בעצמו — כמו שהוא שר גדול — מוכר כל התבואה ומפרנס כל העניים שבארץ מצרים ושבארץ כנען בחנם: שהרי משיב יד את העשירים, כמה יש באוכלי שולחנם וכמה הוא עשיר. היה אומ' <sup>14</sup> ק' זקוקי' וק' בני אדם אוכלי שלחנו; וחד אומ': אלף זקוקי' יש לי וי' בני אדם אוכלי שלחני <sup>15</sup>. והיה משיב יד אותו — וגם בני העיר — אם האמת אתו; ולגלות לו מי העשיר בעירם. והיה נותן לבעל ק' זקוקי' וק' אוכלי תבואה בזקוק; ולאף <sup>16</sup> וי' אוכלי' בק' זקוקי' <sup>17</sup>. מתוך שבחו של השר הגדול הנחלץ בעצמו לפעולה של סיוע ולהשגיה על הצדק בא ר' יהודה והעתיק את מושב דבריו, כמעט לגמרי, ממצרים של המקרא לעיר של המאה השלוש-עשרה בה חי. בני העיר הם המושבעים 'לגלות מי העשיר בעירם' בנוסף על-כך ששבועתם היא המאשרת את הודאת הנזק. שליט מצרי זה 'לא ראינו ירא שמים כמותו'. ובמידות מדוקדקות של יראת-שמים מחלק הוא תבואה 'בחנם' (יש להניח למי שנוצרי בן זמנו של ר' יהודה היה קורא pauperes) ואת התביעה הכספית הוא תובע בפרופורציה הפוכה למצב הנצרך.

13 תכנית זו מצוייה, בהשמטת כמה פרטים של התייחסות ריאליט, במושב זקנים, עמ' פ"ד ובקובץ ר' זלטמן, עמ' מה, שו' 19 — מו, שו' 7 (שם כמעט באותה הלשון שבכ"י 1036); בקובץ זה אמור במפורש: "מיד אמר להם: רמאים, 'מרגלים אתם', קניתם תבואה לצורך ריוח". וראה גם: בער הנ"ל, ציון ג, עמ' 34.

14 האדם הנחקר על-ידי יוסף.

15 מן הראוי לציין, שהניסוח של 'התשובות' בא להדגיש פער כלכלי-חברתי: פרופורציה הפוכה בין רכוש לבין צרכים.

16 הכונה, מי שיש לו אלף זקוקים.

17 כ"י 1036, דף ע"א, א, שו' 30—37. מבחינה דרשנית בא ההכרח בהסבר זה כדי להבין למה לא אמר יעקב לבניו: "אני רואה שהוא בעל עלילות כמו שעתה העליל בחנם; וגם כשיבא בנימין יעליל" (שם).

בתנאים אלה עניי 'מצרים' יישארו במצב שהיו בו, והכסף יאזל מכסי עשירה. בנ, ר' זלטמן, שהביא את הדברים בשם אביו, מסר שיוסף נתכנה בפירושו "צדיק וירא שמים", תארו הוא "שר התבואה". את בני העיר משביע הוא בגירסה זו "לגלות לו מי עשיר מחבירו", ואילו שבועת הנצרכים מנוסחת כאן, שהוא "משביע כל העשירים... כמה אוכלי שלחניך וכמה את' עשיר"<sup>18</sup>.

אדם המגלה את לבו, שלו ניתן הכה בידו, כך היה עושה בעירו, להשוואת מצב הרכוש בין העירוניים, למניעת הפקעת השערים, לקביעת שומה צודקת על-ידי ביקורת של הקירה ושל פנייה אל הציבור כולו, והוא נסער למחשבה שמחיר אהיד יידרש וכמות בלתי מוגבלת תימכר לכל דורש, הרי ביטא את מגמתו האיגאליטאריאנית, שהיא מהפכנית ברצונותיה, ואת שאיפתו לפיקוח תקיף, המבחין בין סוגי העירוניים, אפשרויותיהם, עורמתם האפשרית וצרכיהם הריאליים. לו נראה עניין 'מחצית השקל' כדרך אוניפורמית-מיכאנית הסותרת את כל שאיפותיו החברתיות. עול שווה על העני והעשיר, ולו לצורך ספירתם בלבד, אינו עולה על דעתו של ר' יהודה. לכן כרך עניין זה בדרשתו בעניין התרומה בכללה, על הכתוב הפותח את הרצאת התרומה<sup>19</sup>: "הקש' אבי: מהו 'ויקחו'—'תקחו'. ופי': משה, כל מי שידבנו לבו—זה מאה, או כ' או ' זקוקים, כל אחד לפי עשרו—וכן עשו. והלך משה ולקח את כל הכסף שהתנדבו ישר' ותיקן מטבעות: כל מטבע היה שוקל מחצית השקל. ומינה ב' גזברים. ונתן לאחד שק מלא מטבעות, ואמ': תן לכל אחד מישר' מחצית השקל, פי'—מטבע אחד. וכן עשה הגיזבר. והנה הגיזבר השני הולך אחריו ובידו שק ריקן. והנה כל אחד מישר' נותן לו מחצית השקל, אותן שקבלו מן הגיזבר הראשון. וזהו 'ויקחו'—'תקחו': ב' לקיחות היו—הראשונה, לפי טיבת<sup>20</sup> כל איש; והשנייה, מחצית השקל. ועוד היה מקשה אבי: לפי הפשט איך יתכן כשהק' אומ': 'הדל לא ימעיט ממחצית השקל'<sup>21</sup>—למה לא צעקו הדלים: 'אדני משה, אנו אין לנו אפי' פרוטה לקנות צרכינו פה; ואנו היינו ברצון מאחרים מקבלים, ואתה אומ' ליתן? מן הגורן או מן היקב?' אלא כדפי' ש"י. ובכל אלה הדברים היה אומ' לי אבי על פסוק אחר"<sup>22</sup>. עצם מבנה הדברים שלפנינו מלמד, שלא פרשנות לפנינו אלא דרשה. שהרי מצורפים כאן התייחסות לפסוק מפרשת תרומה והתייחסות לפסוק מפרשת כי תשא. מגמת הדרשה היא שצירפה את הדברים יחד. והמגמה היא כנגד האחידות המקפחת. ר' יהודה נוטל את כספי התרומה שניתנו באורח בלתי-אוניפורמי, לפי היכולת והנכונות, ועושה אותם מטבעות לשימוש חד-פעמי. אסימון שאינו במחזור ודבר אין לו עם מצב הרכוש של אנשים, אפשר להבין שהוא אוניפורמי. וזאת בתנאי שהוא ניתן לכל, כדי לקבלו מהם חזרה. העניים צריכים לצעוק כנגד החמס שבשוויון פורמאליסטי. עליהם להצהיר, שאינם יודעים מגין לקחת סכום כל שהוא למתן, ולו יהא קטן שבקטנים, שכן 'אנו אין לנו אפילו פרוטה לקנות צרכינו פה'. אף יש להם להתריס בהצהרה שהם

18 קובץ ר' זלטמן, עמ' מד, שו' 12—25. הגירסה במושב זקנים, עמ' פד קרובה בחלק זה לגירסת ר' זלטמן.

19 שמות כה, ב: "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה, מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי".

20 כך בכה". המשמעות, או: כפי הטובה שיש ביד כל אחד; או: כפי טוב לבו.

21 שמות ל, טו: "העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל לתת את תרומת ה' לכפר על נפשותיכם".

22 כ"י 1036, דף עט, ב, שו' 14—26.

יקבלו ברצון תרומה של עשירים מהם החייבים במתן לפי מעמדם. גם בהמצאה זו של מחצית השקל הניתן כדי להמסר חזרה, החסיד הוא שופרם של העניים המרודים כנגד העשירים.<sup>23</sup>

אף ב'ספר חסידים' נשמעת קריאת-התגר כנגד השוואה של עול. גם שם המוצא הוא כאילו מתופעה הקיימת בימי המקרא, שעה שהפנייה היא לבעיות הצדק בקהילה היהודית במאה השלוש-עשרה. החסיד מסביר כי "התורה נתנה שיעור כנגד דעות בני-אדם: אמרה לעשיר ולעני לתת מעשרות ותרומות ומתנות-כהונה — אם יש עני בישראל וכהן עשיר, איך יתכן שהעני יתן לעשיר? אלא התורה צותה לכל — עשיר ועני — כדי שלא יאמר העשיר: 'עני אני, ואיך אתן לכהן עשיר'. ואפילו לכהן עני יאמרו: 'אתה עשיר'; לכך לא חלק הכתוב". ומיד לאחר הבירור המגלה שבעיני הכותב נודעת מעלה יתרה לצרכי העני על-גבי קדושת הכהן וכמו-כן שעשיר חשוד בעיניו על התחמקות מנשיאה בעול, ממשיך הוא בשאלה האקטואלית: "וכן כשצריכים הקהל לתת צדקה, אף-על-פי שיש עניים בעיר שמתפרנסים בצמצום, נותנין חרם לתת מן הליט' כך וכך — אף-על-פי שזה אינו נכון להיות נותן העני לצורך העני... אלא מפני הרעים, שאם לא יכנס זה העני בחרם גם רבים לא יכנסו. ונמצאו רבים עניים נפסדים וכל עניין הקהל מבוטל". הבעיה לגבי העול שבהווה היא אותה בעיה הקיימת לגבי מתנות כהונה שבעבר. אף החשדת העשירים, שכאן הם מזוהים כ'רעים', קיימת בשניהם. חולשתם של החסידים בקהילות המאה ה'י"ג מתגלית בבירור, כשאנו רואים שר' יהודה מסוגל היה להציע מדיניות מפורטת ועקבית לשליט בעבר, המותאמת להווה ולרגשות של בן המאה ה'י"ג. הוא מצא כח להמציא המצאה שוויונית לגבי מחצית השקל. ואילו כשצריך היה להציע פתרון, לימיו הוא, עצה יחידה שחסיד יכול ליעץ היא — ש"הטובים יחזירו להם לעניים כל מה שיתנו בסתר, שלא ידעו בו הרעים"<sup>24</sup>.

אצל בעלי הלך-רוח זה, המתקומם נגד שוויון פורמאליסטי, נשאלה השאלה כיצד מצות הצדקה חלה בתור מצוה על כל אדם מישראל, כעשיר כעני? ולא נתקרה דעתם עד שלא נתנו לחובת הצדקה הכללית משמעות של סמל לכפיפות פיאודאלית כביכול. לכן "אפי' עני המתפרנס מן הצדקה יעשה צדקה"<sup>25</sup> — צריך לכל אדם, הן עני הן עשיר, כל אחד לפי כחו, להיות משועבד לה'ק'ב'ה — ראנטי'ר בל"ע<sup>26</sup> — פרוטה או מחצה לשבוע, לחוק קבוע ולא יעבור. להראות שהוא עבד למקום, ומה שהוא נותן הוא כפר נפשו. וכל פרוטה ופרוטה מצטרף לחשבון גדול. והעני שאינו יכול להרבות בצדקה יעשה צדקה<sup>27</sup> מגופו. ואסור הפרנס לעשות<sup>28</sup> לעשות צדקה. והעושה כן נראה כגזול, וגזול מזה ונותן לאחר<sup>29</sup>. הצדקה שהעני חייב בה היא 'כופר נפשו', כדי 'להראות שהוא עבד למקום', ריבונו של כל אדם מישראל. אך ככל חובה פיאודאלית של מעוטי אמצעים, מצוה בגופו מבממונו. מכל מקום הרי זו מצוה המסורה בין אדם עני למקום. אסור לראשי הקהילה לכופר על-כך.

23 וראה י' בער ציון ג, ה"ל, ביחוד עמ' 27—28, 42—43.

24 המובאות מספר חסידים (מהד' י' וויסטינעצקי), ה"ל, סי' תתקיד, עמ' 226 עם תיקונים על-פי סי' תתרמו מדפוס בולוניה, מהדורת מרגליות.

25 בבלי גטין, ז, ב. מאמר זה של מר זוטרא נקבע כפסק הלכה על-ידי כל הפוסקים.

26 rentier, בצרפתית.

27 מעל לשו' נוסף בכה"י 'מצוה' בין 'צדקה' ובין 'מגופו'.

28 הניקוד בכ"י.

29 כ"י ספר חסידים שבבדליאנה Opp. 340, דף קמו, א, טור א, שו' 9—20. השווה ספר חסידים (מהד' וויסטינעצקי), סי' תתקיב.

והטעם הוא אותו הנמצא בדברים המיוחסים במפורש לר' יהודה החסיד — שהכופה 'נראה כגזול מזה ונותן לזה'.

החשש מפני קיפוח עניים בידי תקיפים מהם ואי האימון כלפי אלה האחרונים נותנים לדעתו של ר' יהודה החסיד טעם מספיק לאחד מדיני טומאה וטהרה. "טרם יבא הכהן לראות הבית ויטמא כל אשר בבית <sup>30</sup>, הק' מ"א: לישתוק הכהן עד שיוציאו כל הכלים שהרי בלאו הכי אינם טמאים עד שיסגיר בפניו אחרי צאתו מן הבית. ותי': זה היה חגיפות ומשוי פנים <sup>31</sup> — שעל כלי עניים לא חס ולא היה חושש <sup>32</sup> ועל כלי עשירים היה חס. מה יאמרו העולם? לכך אמרה: תעשה דין שוה ולעני ולעשיר" <sup>33</sup>. נמצא ר' יהודה סבור, שתורה העמידה כהנים על חזקת התרשמות ממצב הכלים, והעדפת ענייני העשירים על של הדלים והוא מגלה טפח מחולשת עמדתו בקהילתו. כהן המפלה עני לרעה "העולם" אמנם ירגנו אחריו, והיה החסיד מפרש, שהתורה חייבה את הכהן לעשות בדרך שדעת הקהל אכן תווכה בגלוי שלא נעשה עוול על-ידו. במניעת ההתייחסות למצב האקטואלי של כלי הבית ניתן למנוע שערוריה מעין זו.

בהתייחסותם של חסידים למנהיגות הקהילות בכללה גם מתייחסות מסויימת בשל פגיעה בהלכות הפוטורות חכמים מן המס. חכם ספרדי מאוחר ביחס שח: "מצאתי בגליון אח' קדוש מדבר מראות אל" <sup>34</sup> שמצא בס' החסידים מכתבת-יד, שפעם אחת בא עריכה בקהל, והיו שם ב' ת"ח עשירים, רצו לפטור עצמן מהמס מטעם שהם פטורים, כפי הדין. וכל הקהל היו מרוצים. וקמו עשירי הקהל ומיחו בדבר והעריכו. ולא מלאו חדש ימים שמתו, וערב ר"ה היה. ובלייל הושענא רב' נתנמנם החסיד. וראה את ב' עשירים אלו שהיה חמור אחד נושך לאחד על כתפו וסוחפו, סוחף והשליך, שעור ב' שעות. ואח"כ היה משליכו לאשפה וחוזר ולוקח לאחר, ועשה ע"ד שעשה לראשון. שאל החסיד: מה חרי האף הגדול הזה? מה פשעתם לה' שתוכו מכה אכזרי' כזאת? השיבו לו: על שעכבו ביד המסייעי' לת"ח בענין הערכין. שאל החסיד: על מה תוכו במכה זאת ולא בעונש אחר? והשיבו לו, שהת"ח נמשלים לחמור, כדכתיב 'יששכר חמור גרם', ע"כ" <sup>35</sup>. לסיפור סימני אוטנטיות של סיפורים מחוג חסידי אשכנז <sup>36</sup>. התנגשות זו מלמדת על התעניינות החסידים בדרכי המיסוי האקטואלי בקהילות, ולא רק בהצעות אידיאליות. הגנתם על תלמידי-חכמים, בתחום זה, מלמדת שהדין נוקב ויורד אצלם כאן מעבר למלחמתם בעד העניים.

30 ר' יהודה מתייחס כאן כנראה לכתובים בויקרא יד, לה—לו: "וצוה הכהן ופנו את הבית בטרם יבא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית. ואחר כן יבא הכהן לראות הבית". הוקשה לו — לשם מה לפנות לפני ב' בא הכהן הרי מוטב שהלה יחכה בהצהרתו (הנראית אפוא לר' יהודה לא כהצהרה על מצב קיים אלא בעיקר כאקט פורמאלי-מאגי) לאחר שראה את הבית, ובינתיים יפנו אותו.

31 משמעות המשפט היא כמדומה: לפי טבע היחסים זה היה מביא לידי חנופה ומשוא פנים.

32 מלהסגיר את הבית לפני פינוי הכלים ממנו, כיון שהיה מתרשם שאלה כלים דלים.

33 קובץ ר' זלטמן, עמ' קח, שו" 16—22.

34 כלומר, ברשימותיו של חכם נערץ עליו; לפי הלשונות. מן החוגים של חכמי תורת הסוד, וקדום לו.

35 ר' יוסף ו' עזרא, ספר משא מלך, שאלוניקי שס"א, החלק הרביעי, הדין התמישי, דף לח, א.

36 ראה מעשה בוך, אליר לייא גשיכטי, אמשטרדם שנת מעשי"ך לפ"ק, מעשה ק"ע, דף גג, א ובמנהגים של וורמייזא כ"י ברסלויא, דף סב, ב (לפי Phot. 174 בבית-הספרים הלאומי) סיפור מעשה על עונשם של גוויזי פיאות. "שדים הדומות לפרות" (מנהגי וורמייזא) דורכים על אזני המגלחים.

משנתו של ר' אלעזר ב"ר יהודה בשאלות חלוקת הרכוש בעולם מניחה מערכת גזירות בעניינים אלה, גזירות שבהן כשלעצמן אין הענשה או שכר, אך כתוצאה מהן פעמים האדם מגיע להתנהגות הגורמת להכשלתו או להצלחתו בעיני הבורא. המערכת הזאת פוגעת לפעמים בקרובי מי שנגזר עליו, וזאת כדי שהגזירה לא תופרע, אפילו לא על-ידי נכונות בני-אדם לקיים מצוות. בפירושו לתפילות מפרש הוא פסוקים של 'אשרי' בדרך המעלה תיאוריה זו על עושר ועוני. "פוחת את ידך" — כשה'ק'ב'ה' גוזר על אדם שיהא עני, אם יש לאותו אדם קרוב או אוהב עשיר מה תועיל הגזירה? אלא — יעני אף אוהבו או קרובו, או ימסור עושרו ביד אשתו<sup>37</sup>, כדי שלא יספיק לזה. וכשחפץ<sup>38</sup>, גוזר להספיק לו מזונותיו וצרכיו; או יתן לו שלא יצטרך לבריות; או אם יצטרך יספיק לאוהבו לתת לו וימשיליהו<sup>39</sup> כדי להספיק לו. זהו 'פוחת את' לרבות<sup>40</sup> קרובו או אוהבו. וגם מצוה לשר העני להתרחק ולשר העשיר להצליחו<sup>41</sup>. זהו 'פוחת את ידיך' — 'את' לרבות כל אילו, 'את' לרבות אוצרו הטוב<sup>42</sup>. חריפותו של ר' יהודה החסיד בשאלות חלוקת הרכוש נעדרת מדבריו. ההתייחסות אליה רואה אותה כמעין שיטה של 'גזרה קדומה' לגבי החלוקה, היא נעשית כמות שהיא נעשית משום שה' גוזר', כאשר הוא 'חפץ'. אין זכר להעלאת טעמים של היות האיש כדאי לרכוש או נענש בהעדרו. החלוקה נתפסת במסגרת משפחתית מובהקת ומצומצמת. אשת קרוב או השר עלולים להיות גורמים בהספקת אמצעים למחייה או למניעתם, הכל כתוצאה מן הגזירה הראשונה ביחס לכל יחיד. התפיסה מתחדדת ומתבהרת בהמשך היטיר של הדיון שהובא לעיל: "פוחת את" — כשגוזר עושר לאדם — זכה, יבוא לו העושר בישר, לא זכה יבא לו בעולה ואפילו אם לא יעשה עוולה היה עשיר, אלא לטורדו מן העולם — 'עושר שמור לבעליו לרעתו'<sup>43</sup>. ולא יתן צדקה אפילו לקרובו. 'את ידיך' — לרבות שיתן בלב הבריות להביא לו מנחות ומתנות<sup>44</sup>. הגזירה היא כאן בבירור ללא טעם. זכות או חובה מצטרפות בשעה שמדובר בשיטות השגת העושר, כלומר, בהתנהגות הכלכלית-החברתית הנובעת מן הקשר לרכוש. הרע מוכשל על-ידי כך שהוא משתדל להשיג עושרו 'בעולה', וללא צורך, שכן היה משיג את מה שהשיג בכל דרך שהיה נוקט בה. כיון שנגזר עליו להיות עשיר — 'אפילו אם לא יעשה עוולה היה'. לכל עשיר, גם לעשיר רע ומוכשל מעין זה, ה' נותן 'בלב הבריות להביא לו מנחות ומתנות'. כיבוד העשירים הוא אפוא חלק מדרכי הבורא לתת לאלה שגזר לתת להם. אין משמעות אחת למתן העושר או מניעתו. בפסוק אחר מסביר הוא ריבוי הפנים בנידון: "צדיק ה' בכל דרכיו" — אם תאמר: למה נותן לזה בשפע ולזה בצמצום, הואיל

37 עדות מאלפת 'לפי תומה' על מציאות שכיתה, שבה האשה שולטת בבית בתחום הוצאת כספים בצורה כה תקיפה שהיא נראית בעיני ר' אלעזר ערובה מספקת ומוחלטת לאי תמיכת הבעל בקרוביו העניים.

38 הקב"ה.

39 את אוהבו זה ימשיל ה' בביתו וברכושיו, שהוא יהא המחליט אם ולמי לתת או לאו, ולא אשתו.

40 על משקל דרשות חז"ל — 'את לרבות'...

41 האם יש כאן הרחבת מושג הממונה על האדם לדימויו למושג 'שר של אומה'?

42 מפרשו של ר' אלעזר לתפילות, כ"י הבודליאנה 160, Opp. דף ק"ג, א. טור ב, שו" 22 — ק"ג,

ב, טור א. שו" 2.

43 קהלת ה', יב.

44 כ"י 160, Opp. דף ק"ג, ב, שו" 2—8.



י'משיב' לכל חי רצון? עתה מפרש הוא—'צדיק בכל דרכיו', הוא מצרף אחד בכור עוני, להטיבו באחריתו. 'אל אמונה ואין עול'<sup>45</sup>—יש אדם שמעשירו לטובתו, ליתן צדקה ללומדי תורה ולמחזיקים<sup>46</sup> בה, אפילו יהא דחוק. ויש לרעתו—שישלם לו מעט מעשים טובים שעשה. ויש עני לרעתו, שאיבד עולם הזה כמו עולם הבא; ויש לטובתו, לכפר על עוונותיו"<sup>47</sup>. אף כאן הגישה היסודית היא, הטובה או הרעה הם בשימוש בהון, וה' יודע מה שימוש יעשה האדם. אפשר להשתמש כראוי גם בהון מועט, 'אפילו יהא דחוק' האדם, כשם שהון בידי בעל התנהגות רעה 'שמור לרעתו', בשל התנהגותו לאחר שנגזר לתת לו את הממון. ויש שה' גוזר לתת לו כדי שיכשל בו בהתנהגותו. כשנשמע להלן את חריפות תגובותיו של ר' אלעזר בשאלות ההנהגה הציבורית ולמעלה מזה בשאלת חלוקת הכשרונות, יובהר עוד יותר עד כמה אין לשאלת הצדק החברתי-כלכלי בדבריו אותה משמעות שיש לה אצל ר' יהודה החסיד.

## ב

ר' אלעזר בעל הרקח בנה את שיטתו בשאלות החברתיות שהיו מוקדיות אצלו מנקודת המוצא של השוויוניות, ועליה כבר הורה בער<sup>48</sup>, ומן ההתייחסות לטבע כגורם המעצב ביסודותיו ובכוחותיו את התנהגות היחיד והתנהגות החברה האנושית<sup>49</sup>. ר' אלעזר בנה תורה שלמה על הקשר המהותי שבין טבעה של ארץ מן הארצות לבין

45 דברים, לב, ד.

46 ה'ו' בכ" בדיו אחרת; וכנראה שהנכון 'למחזיקים'.

47 כ"י Opp. 160, דף קיג, ב, טור א, שו" 13—22. וראה בער, ציון ג, הנ"ל, עמ' 27—28.

48 ראה י' בער, ציון לב, הנ"ל, עמ' 129—136.

49 דומה, שלו ולר' יהודה החסיד משותפת תפיסה שמצב טבעי פראי של האדם הוא הרצוי לפני הבורא מכמה בחינות. בכך מוסבר "למה לא נברא האש בששת ימי בראשית?—שאם זכה האדם ה' לו לאכול המאכל בלא בישול, כפראים וחיות שבמדבר. אבל כשחטא אדה"ר נשתנו מעשי בראשית, ואין המאכל נאכל בלא אש" (פירוש ר' אלעזר ב"ר יהודה לספר יצירה, לפרק ג, פרעמישלא תרמ"ג—1883, דף ז, א). אלא שגם לאחר חטאו של אדם הראשון עדיין היות 'פרא' הוא מצב אנושי מעולה. שכן כך "אמ' החסיד: ... כי מאדם הראשון עד שם היו הבנים על זכר אביהם ומעידים על אדם ואנוש על שת ומתושלח על ירד—חוץ מחנוך שנעשה וילדא" (הנקוד בכ"י). ... ולא נודע אנה בא" (קובץ ר' זלטמן, עמ' יב, שו" 21—25). השקפה זו מצויה, בהשמת הציון 'וילדא' גם במסורת אחרת, ש"רי"ח פירש, שמאדם היה כל אחד על קברו של אביו ומעיד על אביו שמת, חוץ מחנוך שלא ידעו אנה בא" (מושב זקנים לבראשית יא, יא, עמ' טו). כיון שרוב מכריע של מסורות על חנוך הן לשבח, ואין דברי ר' יהודה חסיד כאן מדברים במפורש בגנותו, ועניין 'הפרא' משוכח אצלו גם באספקטים אחרים, הרי מצאתי מקור אחד אפשרי לתפיסה זו, הוא באמור בספר "חיי חנוך" כי חנוך הפריד "בחכמתו את נפשו מבני האדם ויטח את נפשו מהם ימים רבים" (ב' בית המדרש' של א' ילינק, כרך ד, עמ' 129), אלא ששם ההנחה היא שחור והופיע בין בני-אדם והנהיגם. ומסורת היא, ש"כך אמ' ה"ר אהרן משם מ"א, גם זה הגיד לי ר' יצחק: ... 'ויהי עשו בן מ' שנה ויקח את יהודית'—מה אנו חוששים בן כמה שנים היה? אלא מגיד שבחו של עשיו: כי אמר עשו לאביו: אני יפה ואני פרא; ואתם תזווגוני במקום המקובל בעיניכם. אבל תדעו משלא עשיתם עתה ולא אמתין יותר, קודם אקח חיתית" (קובץ ר' זלטמן, עמ' לב, שו" 3, 10—14).

חנוך שב אפוא אל המצב הראשוני של פרא, והוא 'שבחו של עשיו' שעה שהיה מוכן להשמע להוריו. וראה: G. Boas, Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages, 1948, pp. 129-153: The Noble Savage; R. Bernheimer, ובמיוחד Wild Men in the Middle Ages, Cambridge Mass. 1952, p. 13.

גטיית יושביה לחטא. הוא צרף לכך, כגורם מכריע, את השפעתם של אנשים מיוחדים שטבעם שונה מטבע הרוב המכריע של בני-האדם, משום שהוא טבע מעידן קודם; מכוחו יש להם מעין 'כאריסמה שטנית', מסוכנת בלהטה התקיף, המושך. לפיכך, שורת הדין נותנת, כי "ארץ שיש בה יצר תקיף, אם חוטאים יותר מן באותה הארץ שאין בה כ"כ יצר"<sup>50</sup>, לפי היצר רק נפש אנשי העיר. שהרי ארץ שאין בה יצה"ר כל<sup>51</sup> נידונית בפורעניות יותר מארץ שאין בה יצר תקיף. וכי המכושף אין חטאו גדולה כמי שאינו מכושף וחוטא"<sup>52</sup>. הנחת היסוד כאן היא שבין הארצות השונות יש הבדלים טבעיים, או טבעיים-מיסטיים, המשפיעים על הנטייה לחטא השפעה של כפייה. לפיכך היושבים בארץ 'שיש בה יצר תקיף' עונשם מועט ביחס, לפי שיש לדון יושב ארץ כזו כדין 'מכושף'. ואילו הגרים בארץ שלא ניטע בטבעה יצר כזה, בדין עונשם רב על חטאם, שהרי אינם 'מכושפים' על-ידי טבע ארצם. ויש עוד דרגה – 'ארץ שאין בה יצה"ר כל' – עונש יושביה גדול יותר מעונשם אפילו של יושבי 'ארץ שאין בה יצר תקיף'<sup>53</sup>. השקפתו של בעל הרקח נתונה בנוסח אחד של ספר חסידים בגישה קצת שונה: "ארץ שיש בה יצר תקיף, אם חוטאין באותה הארץ יותר מאותה שאין בה כל-כך יצר, לפי היצר דן נפש אנשי המקום. שהרי ארץ שאין בה יצה"ר כל-כך נדונית בפורעניות יותר מאותה שיש בה יצר תקיף. וכן המכושף אין חטאו גדול כמי שאינו מכושף וחוטא"<sup>54</sup>.

ההבדלים בין הארצות נובעים מתוצאות המבול בטבע, שנשתנה לאחריו, וכתוצאה 'טבעית' מפעולת שפע המים שזרמו על פני הארץ מן המעינות שנבקעו: "כשבא המבול ערבב המים שבכל העולם והפשיר היצר. כי חלק אחר המבול האויר והמים ע"י מעיינות: יש מים שיושבי"<sup>55</sup> הארץ מלאים זנות<sup>56</sup> נחל השיטים<sup>57</sup>; ויש ארץ שאין בה יושבי<sup>58</sup> זנות; ויש בעלי כשפים. ויש<sup>59</sup> אין יצר כשפים עלי; ויש מגדלת

50 בכ"י ה' Laurenziana של 'חכמת הנפש' הלשון כאן ברורה יותר: "אם חוטאים יותר מן אותם שבארץ שאין בה כ"כ יצר תקיף".

51 ודאי 'כל' במשמעות של 'כלל'.

52 ספר חכמת הנפש, צפת תקע"ג, דף כב, ב. מיד לאחר המובאה שבגוף המאמר בא הביור בדבר התועלת הצומחת לעמים ולמלכויות מהבדלי העונות והאקלים.

53 שמא באה אבחנה אחרונה זו לתת הסבר 'טבעי' לכך שהיושבים בארץ הקודש, בארץ-ישראל, נענשים יותר מן היושבים בארצות אחרות?

54 ספר חסידים נוסח בולגריה, ס"י תתשסו, עמ' תקעז.

55 כ"י לאורנציאנה: שיושבי.

56 שם נוסף לאחר 'זנות' – 'כמו'.

57 מקורם של דברים אלה הוא במדרשים: מדרש תנחומא (מהד' ש' באבער, ווילנא תרמ"ה) לפרשת בלק, פיסקא כ"ו (עג, ב – עד, א) על הכתוב בבמדבר כה, א: "יש מעיינות שמגדלים גבורים ויש שמגדלים חלשים; ויש נאים ויש מכוערים; ויש צנועים ויש שטופים בזימה. ומעיין שטים של זנות היה, והוא היה משקה סדום. אתה מוצא שאמר 'איה האנשים' וגו' (בראשית יט, ה). ולפי שנתקלקל אותו מעיין, עתיד הקב"ה ליבשו, שנאמר 'ומעיין מבית ה' יצא והשקה [את] נחל השטים' (יואל ד, יח). מימות אברהם לא נפרצו בעריות עד שבאו לשטים ושתו מימיו וכיון ששתו מימיו נפרצו בזנות". במדרש רבה (לייפציג 1865) לפרשת בלק, פ"כ (עמ' 494) נמצא המדרש כמעט באותה הלשון, ההבדלים: ברבה הלשון 'מימות אברהם לא נפרץ אחד בזנות'; ו'נתקלקל' במקום 'נתקלקל'. ויש ברבה התוספת: "בוא וראה מה ביציאתן ממצרים 'דבר אל בני ישראל וישבו ויחנו לפני פי החירות', מהו פי החירות, מקום קבוע לזנות היה".

58 בכ"י לאורנציאנה הושמט 'יושבי'.

59 ודאי צריך להוסיף 'ארץ' או 'אנשים', וכן להלן אחרי 'ויש'.

גאווה; ויש ענוה; ויש מלאה חכמה וערמה. ויש תמימות, שקורין בלע"ז אֶלְוִירק<sup>60</sup>; ויש מגדלת אכזריות; ויש בעלי רחמים וחסידים; ויש ביצר ויש בלא יצר; ויש יצר תקיף; ויש ביניה"ן; ויש להיפך. אבל קודם המבול יצר תקיף ובלא בוש<sup>61</sup>. ויש ארץ שמעט מקודמי העולם שיצרו תקיף עיר"ב מהם, ויש שהרבה ביניה"ן<sup>62</sup>. הרי, שלשיטה זו עצמת הנטייה לחטא בעולם שלאחר המבול מתגוונת והערכתה משתנית לפי שלושה קוי פיצול: בין הארצות יש הבדלים במידת היצר הנטוע כעת במעיינותיהן; ומהם שופע הוא בכל המים ובאוויר, וכך חודר אל בני-האדם עם אויר הנשימה ודרך שבירת צמאונם. זאת אף זאת, המעיינות נושאים כיום לא רק עצמה שונה של יצר, כי אם יצרים שונים בהיותם מיוחדים לעברות מסויימות. אף גוצרו שני סוגים בין בני-האדם. ה' אמנם ניהם לאחר המבול על הטבע הרע התקיף שנטע בכל בני-האדם בשווה, אך הוא גם לא העבירו מן העולם. יש עדיין בעולם שלנו אנשים 'אנטה דילוביאניים' מבחינת היצר שלהם, שהוא 'תקיף ובלא בוש', וכוחם ככוח התנור, לשרוף באשם את הנמשך אל החום הנובע מהם. ומכאן התגוונות נוספת, שכן אותם 'מקודמי העולם' שלאחר המבול, הנטועים בארצות, אינם מחולקים ביניהם בשווה. ה' אפוא שינה את מהלך צינורות ההשפעה בעולם, ועשה את האדם שלאחר המבול גוה יותר, ברובו המכריע, לקבל השפעה שכן 'הפשיר היצר' אצלו. הרי זה עולם שהארכאי קיים בו בשרידים הנולדים תמיד בכל דור מחדש והגיוון מובטח בו מפקעת גורמים המשנים כל אחד בכיוון אחר. חטא הרבים, אלה שהם בעלי היצר 'שהפשיר', תלוי בתשלובת התפתות היצר הלאבילי שלהם או עמידתו על הטוב בעימות עם השפעות המעיינות דרך האוויר והמים ועם הרשעים 'הקדמונים', שמעטים הם אבל כחם עמם להרע.

כוח המים בין היסודות הוא לדעת ר' אלעזר כוח של משיכה והתעוררות אירוטית ומפרה גם באמצעות חוש הראייה. כוכב נוגה-יונוס, ש"נחמנה על תאות היצר והמשגל ועל הזרע" הרי הוא "כמו שהם המים בעת שרואי אותו הבריות שמחים וששים וגלי" <sup>63</sup> עליה' ונושא' הן וחסד בלבם ובעיניה'. ומתאו' וחומדי' ועורגי' הבריות והצמחי' לשתות מהם ולהתרוות ולהתקרר ולהתלחלח ולהתרחץ בהם" <sup>64</sup>. והמים הם מעיקרי התמונה שלו

60 הניקוד בכ"י. הכוונה כנראה שהיא מטה לב האנשים לכל הסוגים של Werke טובים.  
61 כלומר, יצר רע זה היה נמצא בכל הארצות בתבל בשוה. היצר היה נטוע לפני המבול באדם ולא בטבע הארץ. האמור על-ידי ר' אלעזר לפני המבואה שבגוף המאמר ובסמיכות של הקדמה להם מבהיר זאת יפה: "ואמר [ה'] לפני הבאת המבול] מה שאין בין כל אלה אפילו אחד טוב, מפני שיותר מדאי בראתי תקיף יצה"ר באילו, שאפילו בתוך הבטן ה' היצר קופץ, ובנולד ה' מדבר וכל יצרו עמו. אמר הבורא: הרי יצר תקיף בראתי בהם. ... אמר: יותר מדאי תקיף, לכך אין טוב בהם. אמר: אברא בני אדם ביצר אחד, יצר טוב, 'ולפתח חטאת רובץ'; ואברא מאלה הדורות שיצרו תקיף עם אלה, ובכריאות הגוף יהיו שוין ביניהם. אם ילכו אותן שאין יצרו תקיף עם אותן שיצרו תקיף, וידמה יצר התקיף לתנור, כלם מנאפים. ... וא"ס יהיו שנים ביניהם שלא ילמדו מדרכי אלה שיצרו תקיף, שהם עזי פנים. כי הראשונים ... אותם שקודם העולם לא היו בהם רעים להכעיס, אלא חורשי רע לעשות תאותם" (חכמה הנפש, כנ"ל, דף י, ב).

62 חכמה הנפש כנ"ל, דף י, ב. וראה י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 210—212, 237—238.

63 או במשמעות: המים מלאים גיל; או: האנשים מתמלאים גיל. היש כאן משחק מילים של 'אתימולוגיה' על "גלים" במשמעות של גלי המים?

64 פירושו לספר יצירה, פרעמישלא תרמ"ג — 1883, דף ט, א.

על מבנה העולמות ומעקרונות המבנה הזה כל כלו. כשהוא פונה אל קוראו "ועתה אשכילך בנסתרות", הוא חוזר שוב ושוב במהלך תיאור 'נסתרות' אלו של הסטרקטורה הקוסמית אל המים. שכן "... המים התחתונים על מי בראשית כמעין קטן על שפת הים; ומי אוקיינו' עומדים על המים הבוכים כמעין קטן על שפת הים... תהום על תהום, תהו על תהו, בהו על בהו, ים על ים, מים על מים...".<sup>65</sup>

אף בין הוגי דעות נוצריים נמצאת בימים הסמוכים וקודמים במקצת לימי היצירה של ר' אלעזר, במאה השתי-עשרה, ובסביבתו, בגרמניה, התעניינות בתוצאות שנועדו מן המבול לגבי סדרי העולם. הילדגארד מבינגן חזתה והעלתה בתזונוניה אף היא קשר מהותי בין יסודות הטבע וחטאי האדם. אף לשיטתה פנו נפשות בני-האדם מאז המבול לצד הטוב; קרקע הארץ מוציא לאחר המבול צמחיה טובה יותר, בהשפעת זרמי המים ששטפוה ומכח להט השמש עליה, כפי שהיו בעת המבול.<sup>66</sup>

התורה על השפעת המעיינות ונטיית בני-האדם בעשייתם לפי מקומות מושבם מבחינת היצר שבמי המקום ובאורו העניקה גיוון ומתח למעמד האדם הפועל במסגרת עימות רב פנים זה. ואילו לגבי מגמות השפעתו של ר' אלעזר בחברה היהודית ולחשיפת העימות שלו בתוכה עם מנהיגים אחרים שלה, מוקדית היא התורה המשולבת במשנת שינוי היצר והשפעת המעיינות לאחר המבול. ההשקפה שבכל דור ודור מאז המבול באים לעולם קצת אנשים שהם ביצורם מן 'הקדמונים', שהם בעלי 'יצר וקיף' המתכוון לסיפוק התאוות ללא מעצור של בוש, ולאנשים אלה נודע כוח השפעה עצום על אנשי סביבתם, היא אצלו נקודת המוצא והענינה לביקורת החברתית החריפה שלו על ההנהגה בקהילות ובלימוד התורה. במרכזה ניצבת השאלה על מעמד החסיד בהנהגת החברה היהודית ועל כשלונו להשיג מעמד עליון בה. יתרה עליה, שכן מופנמת היא, השאלה על הענקת ידיעת התורה, הכשרונות הרוחניים המקנים ידיעתה וההשפעה הרוחנית הנובעת מן הידיעה ומן הכשרונות האלה, לשאינם ראויים לכך מצד מדות החסידות ושיפוטתה. על אי-הצדק שבעשיית אנשים שאינם מהוגנים לאנשי רוח ולמנהיגים בישראל הוא מתרגש. מכאן החשיבות הנודעת אצלו להשאת 'אנשי דור המבול' בקרב ילודי זמנו ואנשי מקומו.

הדינמיקה בעולם המנהיגות היהודית מונעת על-ידי כוחות הדואליות המתמדת בהיסטוריה האנושית בכללה בין רצון הצדיק ושאפת 'הקוף' שבצידו, שהוא אנטה-דילוביאני תמיד, להנהיג את העם. דואליות זו ומאבקה הם מתמידים ברצון הבורא. "וכשאמ' יקוף ודרדר תצמיח לך"<sup>67</sup> נגזר על כל דור ודר <sup>68</sup> שיהא קוף עמו — "ובליעל כקוף"<sup>69</sup> —

<sup>65</sup> קובץ מינכן, דף כ, ב, שו' 24 — כא, א, שו' 28.

<sup>66</sup> ראה — H. Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen, Berlin 1930, S. 124—126. ליבשיץ מצביע (שם, הע' 1, עמ' 125—126) על מקורותיה של הילדגארד בעניין הקשר בין טבע הארץ לבין יחס האדם לחטא ולמעשים טובים. בעיני הילדגארד המים הם היסוד המקודש שבארבעת היסודות; על-ידי מגעם עם יסוד העפר, הם גורמים שאין העולם מתפורר לאבק (B. Widmer, Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik (Hildegards von Bingen, Basel u. Stuttgart 1955, S. 59). כנוצריה, אין אצלה מקום למח' שבה על שינוי לטובה ביצר האדם בעידן שבין 'החטא הקדמון' של אדה"ר לבין בוא ישו.  
<sup>67</sup> בראשית ג, יח. כתוב מדבר באדם הראשון. מכאן שמשנתו של ר' אלעזר מקפת את הסברת ההנהגה בהיסטוריה האנושית מאז חטאו של אדם; אלא שלאחר המבול קיבל המאבק על המנהיגות בחברה אופי שונה. וראה: G. G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism<sup>3</sup>, New-York 1954, pp. 90—91.

<sup>68</sup> כך בכה"י. היש כאן כפילות משמעות מכוונת: על כל דור ועל כל אחד מדרי הארץ? או שמא טעות סופר בלבד כאן, ויש לקרא 'כל דור ודור'?

ושתלן בכל דור ודור: היה אברהם, היה אמרפל קוץ שלו<sup>70</sup>; היה יצחק, היה רועי גרר קוץ שלו<sup>71</sup>; היה יעקב, היה עשו; היה משה ואהרן<sup>72</sup>, היה דתן ואבירם; היה דוד, היה דואג ואחיתופל; שלמה, והיה 'שטן לשלמה', וכו'<sup>73</sup>; חזקיה, היה שבנא ומלך אשור; מרדכי — המן<sup>74</sup>, וכן בכל דור ודור יש קוץ וצדיק, 'ואלה אשר הניח ה' לנסות בם את ישראל'<sup>75</sup>. לעולם, כשיש בעיר צדיק המזכה יש לו קוץ אחד הרשע; היו נביאי ה' — קוץ שלהם נביאי הבעל. וכשזוכי הצבור עושים מה שהנביא אומר, נביאי הבעל יחשבו לאין. ואם לא יזכו לא יחשבו הנביאי ולא יהיו נשמעי דבריהם<sup>76</sup>. הדואליות היא להלכה גזירה קיימת ותקיפה מאז חטא אדם הראשון, ולמעשה אתה מוצא גילוייה מלאחר המבול. מאז היא חלק ממערכת המנהיגות בכל דור ודור. והיא קיימת משום שמול הצדיק שבכל דור ניצב אחד מבעלי 'היצר התקיף', אותם 'אנשי דור המבול', שלאחר המבול, מ'אלה אשר הניח ה' לנסות בם את ישראל', העימות הוא לפעמים בהתייצבות יחיד רע מול יחיד טוב, לפעמים בינו לבין קבוצה שהיא 'הקוץ' שבדור הזה, לפעמים בין קבוצת טובים הניצבת מול 'הקוץ'. הצלחתם של היריבים האלה בשטח המנהיגות נקבעת ביחס הציבור שבדורם אליהם. ואילו זו נקבעת מצידה לפי מה שהיא זכות הציבור הזה. שכן רק לזכאים מגלגלים מנהיגות על-ידי הזכאי, הטוב, ואילו לחייבים מתחייבת מנהיגות על-ידי החייב, הרע, 'הקוץ'. החסיד פותח הרצאתו בהצהרת עקרון 'השתילה' של 'הקוץ' בכל דור ודור, ציור המלמד, שהלה בעיניו זר במהותו לטבע נפשות בני הדור שלתוכו הושתל. הוא מדגיש בעובדות מעולם המקרא התקיימותה של דואליות זו הלקה למעשה. מכאן ואילך הוא גולש אל תחום העיר ולהנהגה הרוחנית-החברתית בה. ההכללה עדיין פותחת במושגים מעולם המקרא, קבוצת 'נביאי ה' עומדת מול זו של 'נביאי הבעל' במאבק על נפש העם. בתורתו של ר' אלעזר מצוי גם ציור העימות בין 'מפלגות' הרשעים והצדיקים, והמונחים

69 שמואל ב, כג, ו. הכתוב הוא 'דברי דוד האחרונים'. לשונו: "ובליעל כקוץ מגד כלהם, כי לא ביד יקחו". וקודם לו, בפסוק ה, שם, דבר המנהיג הטוב, דוד, על ביתו: "כי לא כן ביתי עם אל, כי ברית עולם שם לי ערוכה בכל ושמורה. כי כל ישעי וכל חפץ כי לא יצמיח". הפנייה הדרשנית כאן היא, אפוא, לכתובים של מתח בתוך מערכת המלכות של האומה. הרלב"ג לפסוק ו, שם מתקרב להבנתו של ר' אלעזר: "ובליעל כקוץ מגד כלהם" — ואולם הרשעים כשיקחו ממשלה הם כקוץ מונד, שיוזק אנה ואנה למתקרבים אליו ויגקם בקוציו... והמשילים עוד לקוץ שאינו עושה פרי, וכאילו רמז בזה אל מלכות ירבעם וחבריו".

70 הדוגמאות ההיסטוריות של דואליות זו פותחות אפוא מאחר המבול.

71 מכאן שלשיטתו גם קבוצה יחד היא 'קוץ' בגוף המנהיגות.

72 אף המנהיגות הטובה היא ביותר מדבר אחד לדור.

73 מלכים א, יא, יד. השטן היה "הדד האדמי מזרע המלך".

74 חלק מן הדוגמאות שעד כאן מלמד, שהוא דן בהקשר זה על ניגוד של כח עויין למנהיג טוב, בין שהניגוד בא מבין בני-ברית או מבין שאינם בני-ברית.

75 שופטים ג, א, ד. הוא מעביר כאן בדרשתו את ההשארות מן 'הגוים' שבארץ אל 'הקוצים' שיירי אופי דור המבול, הנשארים בכל דור ודור.

76 קובץ מינכן, דף שן, א, ש' 24—33. העדפתי להשתמש בנוסח זה של חכמת הנפש בכמה מקומות, גם משום שהוא עדיף בחלק מן המקומות (ראה מובאות להלן) על זה של הנוסח הנדפס, וגם משום שהוא טמון עד כה בכה"י. לגבי המובאה לדליל השינויים בנדפס (חכמת הנפש, צפת תקע"ג, דף כג, א) הם: במקום 'המזכה' — 'המזכר'; במקום 'קוץ וצדיק' — 'יש לצדיק קוץ'; במקום 'מה שהנביא אומר' — 'מה שנביא ה' אומר'; במקום 'יחשבו לאין' — 'כאין נחשבו'; מושמט 'הנביאים' מן 'לא יחשבו הנביאים'.

כאן הם של נצחון או מפלה לאחד מן הצדדים. "... כיון שנגזר האדם" <sup>77</sup> 'קוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת' — 'קוץ ודרדר' גזר אז <sup>78</sup> על הרשעים שיהי' דרים עם הצדיקים. אם זכו אנשי העיר נופלין הרשעים מפני הצדיקים; ומזכין הטובים את הרעים ויכולין הצדיקים כל רצון הבורא לעשות, ושמחה לפניו, וזהו 'קוץ': 'ובליעל כקוץ' <sup>79</sup>, 'ואכלת את עשב השדה' <sup>80</sup>, 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי-עד' <sup>81</sup>. ואם לא זכו בני העיר מוסר העיר ביד גאים ואכזרים, ביד עמלנים; ממליך אדם חנף ממוקשי עם ביד לא יוכלו קום; וגם לצדיקים לא יוכלו רצון בוראם ותקנתם לעשות מפני הרעים. ונפקא מיני' לבקש רחמים שירחיקם מן העיר" <sup>82</sup>. פתיחת הדרישה האופוזיציונית הזאת היא בהנחה אופטימית של נצחון הצדיקים בעיר ומפלתם הגמורה של הרעים. אך בהמשך מופיעה ההנחה של אפשרות נצחון הרעים. עצה יחידה שהוא יודע במקרה כגון זה במציאות חייו היא 'לבקש רחמים שירחיקם מן העיר'.

השקפתו זו של ר' אלעזר כלולה גם ב'ספר חסידים'. אלא שכאן נודעת מציאות 'הקוצים' לא מקום טבע רע בעולם שבו הומתק טבע רוב בני האדם; כאן הם נמצאים בעטייה של הדואליות שהיא מהותית לעולם הזה, כשלטוב ולרע מקום הכרחי וקבוע בו. במצב זה הדעת היא היא שגרמה לרצח הראשון: "ואז נגזר שקין הרג את הבל. ולכן גזר 'קוץ ודרדר תצמיח לך', שבכל דור ודור יהיו <sup>83</sup> בעיר ועיר — אם צדיק שם, יהיה גם רשע שם שמצער. ולכך יש אילן שפירותיו מתוקים ומעוטף קוצים. ולכך יש רעים שמצערים אותו, לפי ש ב ש ת י המדות ברא את העולם ולכך התחיל 'בראשית' בב' <sup>84</sup>. הווה אומר, מבראשית הכל דו-ערכי ונתון במתח של מאבק כוחות ולפעמים גם בגיבוש שאין תוכו כבד, במובן שפנימיותו חשובה וטובה ממה שהבריות חשות כשהם באים במגע אתו מבחוץ. הציבור מפולג לשני זרמים שקו התיחום ביניהם אינו ברור, לפחות לא בהשקפה חיצונית. הרי זה גרעין חשוב להבנת דברי ר' אלעזר שנביא להלן על היחס שבין החסידות שבלב לבין העדר החכמה שבהופעה בציבור השכיח בהופעת החסיד בזה העולם.

הסבר קיומה של מערכת פרללית של כוחות חברה ורוח ושל עמידת מנהיגים רעים מול הטובים, חודו מופנה כלפי תורה חריפה אחרת של ר' אלעזר, ושתיהן מתלכדות. אף תורה שנייה זו נתקבלה לתוך 'ספר חסידים', אם כי לא במלוא ההיקף שנודע לו במשנתו של ר' אלעזר. החסיד סבור, שהציבור בישראל נכשל בקבלת הרע על עצמו דוקא משום שמעשיו טובים הם כשלעצמם. לתקיפות מיוחדת מגיע ר' אלעזר כשהוא דן מזווית ראייה זו בתורה, ביצירות בתחומה ובכשרונות אנושיים להשגת ידיעתה. עולמות שלמים, מתנגשים

77 אולי במשמעות של 'נגזר על האדם'; ושמא, לפי תוכן הדברים הקודמים לאלה במקור, במשמעות של 'האדם נגזר מטבע ברייתו' להיות במצב זה.

78 כלומר, לפי הכתוב שהוא מסתמך עליו, 'אז', לאחר חטא אדם הראשון, ולפי תוכן השקפותיו, 'אז', לאחר המבול.

79 ראה למעלה הע' 69.

80 בראשית ג, יח.

81 תהלים צב, ח. צירוף הכתובים האלה בא ליצור את ההקשר 'רשעים מסוכנים, ונועדו כעשב לאכילה'.

82 חכמת הנפש, הנדפס, דף יט, א.

83 אולי יש להוסיף: רעים.

84 ספר חסידים, פרמה כנ"ל, סי' תתרמט, עמ' 263. וראה גם המשך הדברים שם.

ומתלכדים כאחד; עולמות של הערצת האינטלקטואליות התורנית ושלילת נושאי האנושיים נוצרים כאן.

לאחר הדיון המכליל וההיסטורי על הדואליות במנהיגות, המשיך ר' אלעזר וסיכם את הנראה באופקו שלו: "וכן לצדיק בעיר שיהיה מזכה לכל חפצו ויהיה לו קוץ בעיר שמהפך דבריו ומעציבו לכל מה שיוכל הרע לצער את הטוב. ולא עוד, אלא שיהיה הטוב מדבר דברי יושר ודן באמת והרע מטה הדין ואין דבריו נכונים" — אין דברי הטוב נשמעים. וכשמפייס לו, שנכשל הטוב לפני הרע, כל זה נגזר אז — וקוץ ודרדר תצמיח לך: הכל שאין בני העיר ראויין לכך שיהיו נשמעים לטוב, ומטה את לבם אח' הרע, כדי שיכשלו, ומצליח את הרע, כדי שיהיו נמשכים אחריו ויכשלו"<sup>85</sup>. הניגוד בין הטוב לרע וגורמי הצלחת הרע נעשים מופנמים יותר ויהודיים-ימי-ביניים יותר. שכן הציבור נכשל במנהיג שאינו טוב אמנם משום שאין הציבור ראוי להיות מונהג על-ידי הטוב, אבל גורמי הליכת הציבור אחרי הרע נעוצים בכך שהלה דן דין תורה, והוא עושה זאת בצורה איוו שהיא, שהוא 'מצליח' בכך בעיני הציבור הנמשכים אחרי דבריו הבלתי נכונים.

התמונה משורטטת אחרת ב'ספר חסידים' המסביר, ש"אם תראה דור שמנהיגם רע, דע לך, לפי שהיה להם מנהיג טוב והיו מבזים אותו, וכתוב 'עין כי מאס העם הזה את מי השלוח ההלכים לאט'<sup>86</sup>. ולפי שהצדיקים היו נוהגים בענוה, כשהיה להם למחות ביד רעים היו אומרים 'מה אני ראוי להוכיח לו' — כשהיה לאל ידם או לאבותיהם — לכך הרכיב עליהם מנהיג עד שאפילו היו הפצים למחות ביד רעים יראים מפניהם. וגם אם יוכיחום לא יהיו דבריהם נשמעים אפילו לטובה, ויהיו כפופים לפני רעים"<sup>87</sup>. כאן הקולר תלוי בחולשת הדעת והאופי של אלה שהיו חייבים להנהיג ולא הנהיגו. גם אם הענווה הניעה אותם לרפיון זה אין בכך משום הצדקה, שכן התוצאה היא מנהיג רע בפעולתו, המונע השפעת הטובים מכל וכל. מעשיו הטובים באמת אינם גורמים מחובת ההתנגדות להנהגתו.

תורה זו בדבר הכשלת הטובים על-ידי מעשים טובים של רעים, נתאפשרה מכח הקביעה

85 קובץ מינכן דף שן, א, שו' 33—שן, ב, שו' 6. בחכמת הנפש הנדפס, דף כג, א, בחסר ובטעויות.

86 ישעיהו ח, ו.

87 ספר חסידים, פרמה, כנ"ל, סי' רכה, עמ' 79. בס' רכו, שם, ניתנים הסברים להצלחת הרשע, שהיא בשל זכות אבות: "ואם אין זכות בידו דע שלרעתו הוא, כדי להגביהו תחילה ואחר כך להשפילו; ויותר יצטער מפני הבושת". ובס' רכו, שם, ממשיך הוא הסברים אלה. יש אשר רשע מצליח, משום "שיש לו פרקליט אחד טוב — כגון מקבל אורחים או עוסק במתים... וכן המליץ טוב בעבור צבור למלך או לשלטון או אדוק בצדקות ובגמילות-חסדים מרחיקים ממנו פורענות ומאריך ברכתו". הן הן התכונות ואלה עצמם הם המעשים שר' אלעזר מייחס ל'קוץ' המצליח (ראה להלן) בימיו ובחברתו. שלושת הסימנים האלה הם חטיבה אחת של ניסוח תורה בעניין הצלחת הרע במנהיגות, הקרובה ביותר לשל ר' אלעזר, אם כי שונה ממנה בכמה קוים. חטיבה זו נמצאת יחד גם בנוסח בולוניה של ספר חסידים, (כנ"ל, סי' תרצד—תרצו, עמ' תלה—תלו). דעת 'ספר חסידים' על המנהיגות שאינה רצויה ועל המעשים הטובים שהיא עושה אמורה גם באותו ציור של המנהיג התקיף שנהג להתלוצץ על חשבון החסידים, והיה מתגאה בשתדלנות שלו לפני המלך והשרים, והתועלת שהיא מביאה לכלל. הוא נענש ומת "אף-על-פי שבידו מעשים טובים: היה מרחיק ומלביש המתים ומל הילדים ומכניס אורחים ונותן צדקה" (פרמה, סי' תתקמד, עמ' 330—331). וראה בער, ציון ג, כנ"ל, עמ' 42—44.

שהסבירה: "א"ת הרשע למה הוא מצליח והצדיק מטה ידו — רק לידע, כי אין פורענות לעולם הזה לרשע ולא תשלום שכר לצדיק, כי <sup>88</sup> בעולם שכלו ארוך" <sup>89</sup>. העולם הזה אינו מקום הדין. השקפה זו מקפת את כל שבעולם, פשוטו כמשמעו. כי היה חשוב לבעליה להסביר לעצמם ולאחרים למה יש תורה, מתגלית החריפות בה, ויש הצלחה בשימוש, בידי אנשים שאינם ראויים לכך מצד העדר החסידות בהם. בדרך המשטמה לחכמים כגון אלה ולפעלם הספרות, פיתחו חסידים השקפה זו, גם חידדוה. התורה — כרכוש, ככבוד — היא אמנם לא עונש, שהרי זה אינו בעולם הזה, אך היא מכשלה למצליחים בה שאינם ראויים לה ולהולכים אחריהם. וכתוצאה מהכשלתם בה יענשו בעולם הבא. שכן ראו והודו, שלא זו בלבד שהרע לדעתם הוא בעירו מנהיג ודיין מצליח, "ולא עוד, אלא שהרע יעשה ספרים ויהיו לדורו" ויעשו פייטין מאמרו לדורו. והטוב לא יהיה לו כן. כל זה כדי שגם הדורות שעתידים אינם ראויים, וכדי אף הן מניחי' — מן השמים כל זה, ומגלגלין חובה על ידי חייב, לפי שגלוי לפניו שכל הדורות אין ראויין. ומניח לזה שאינו הגון קודם לכן עשות ספרי' ופייטין. שאם זכו הדורות היה מניח אלה ספרים ופייטין לעשותם. 'קו"ץ ודרד"ר' בגי' דורות. וכן מספיקים לאדם רעה שירויה בעולם ויתקן בית הכנסת או בית הקברות או דבר גדול, שאין זוכין לדורות במעשה הטוב. והטוב, אין הקב"ה חפץ שיהא מעשיו לשאינם מהוגני'. ומוטב שיהא מוכשל הרשע, אע"פ שגם הטובי' נהנין" <sup>90</sup>. הרע מוכשל והדורות הבאים נכשלים בו, משום שניתן לו לעשות את המעשים הטובים — בשל פחיתות כל הדורות, בהווה כבעתיד — לשרת את הציבור בדרוש לו, ליצור את היצירות הרוחניות; 'אף על פי שגם הטובים נהנין', והרי ראויים הם שיהיו מיצירות וממעשים של מנהיג ויוצר שהוא טוב. תחושת מיעוט עולה כאן. מיעוט החש בחולשתו שגלוי וידוע לפני האלוהים שההולכים בדרך עתידים להיות מיעוט בכל הדורות. ותחושה זו פורקן הכרחי היא למראה היצירה לדורות, הנתפסת כאן כהשפעה וכהנהגה לדורות, הנעשית לעיני החסידים על-ידי חכמים שאינם ממחנם. העימות קוץ — צדיק מוסט בדיון זה ממישור ההנהגה החברתית-המוסדית אל מישור היצירה ההלכית, אל שדה הפייטנות ואל תחום הקמת המוסדות וההנהגה על העם בשתדלנות.

הדברים אמורים מתוך חולשת האומרים בדורם, אך גם מתוך התחושה של ערכיות הדור לעצמו וזכותו להשפט לפי אמות המידה האימאננטיות שלו, לפי הנסיבות של מציאותו ההיסטורית. גם בעולם האמת יישפט כל דור על-ידי חכמיו, היושבים בישיבה לבדם, בלא צירוף הראשונים. "וכל ישיבה לפי חכמה שבדור ושהם רגילי', הקב"ה מתנהג כפי מה שרואי'. לכך אמרו 'מאן מוכח — רבא בר נחמני', ולא אמרו — משה יוכיח, או אהרן. אלא כל דור ודור לפי שהם נוהגי'. שלא יאמ' <sup>91</sup>: 'נשאל לדורו' הראשונים', כי כשהיו הדורו' הראשונים' שלמים ובריאם היה הקב"ה מתנהג עמם כפי לבם וכפי מה שהיו רגילין. לכך לא אמרו 'נשאל למשה, או לאהרן ולר' עקיבא וחביריו'. ואשר אמרו 'וכל מתיבת' דרקיע' — מה שבאותו דור. אבל לא נתחברו דורו' הראשונים' עמהם. אם האחרונים לא זכו להיות במחיצ' ראשונים', לא יתכן כשיש בין האחרונים' ספקה שיבאו ראשונים ויכריעו. א"כ יליבנו פני האחרונים'... לכן אל תתמה למה לא שאלו למשה, ולאחרונים'

88 כי אם.

89 קובץ מינכן, דף שמט, א, שו' 24—26.

90 שם, דף שן, ב, שו' 6—15. נוסחה לקויה של המובא כאן מכה"י — בחכמת הנפש הנדפס, דף כג, א. וראה הדברים המובאים מספר חסידים, לעיל הע' 87.

91 אחד החכמים היושבים בישיבה של מעלה.



לא היה זכות שיבא משה ואהרן שם ביניה, כי היה להם פסקי אחרים<sup>92</sup>. בלשונות של הערצה לראשונים והכנעה פורמאלית לגדולתם מוצגת כאן איתן תביעת האוטונומיה לכל דור לפסיקה לעצמו, מתוך עולמו ועל-ידי חכמיו לעצמם. יש לשמור על כבוד הדור, שלא יבוייש בהשוואה במישרין עם הראשונים ומכאן שאין להביאם במחיצת פוסקיו. הפן האחר של טיעון זה, שאין לו להישג אינטלקטואלי משמעות אלא במסגרתו ההיסטורית בלבד, כפי מה שהוא הדור.

תקיפות זאת של בני ההווה אמורה במסגרת ציור תמונה של עולם הבא של תלמידי חכמים ודיינים. לפנינו עולם של מרות ופסק, של מתח המשקף את מה שהיה בעולם הזה, ושל ישיבות של דור דור לעצמו, כפי ששמענו למעלה. בעולם זה "ישיבתה של מתים שכבר מתו שואל להם"<sup>93</sup> על דין. מי שהוא ישר הוא דין שם והוא עליהם. אבל מי שהיה מטה עקלתון בזה העולם לא יהיה שם דין...<sup>94</sup> ודע, שאם לב אדם היה כלב שלמה המלך ולא רצה לעסוק כדבעי ליה ולא שמש כל צרכיו, והיה לו ללמוד ולא למד לפני חכם צדיק, ולא רצה להודות כשמתווכחין עמו, ולא כיוון לומר אמת שידור לו בני ישיבה של מעלה, וגם לא יהא ביניהם. וכאשר ראובן ושמעון מתווכחין ויודע ראובן שהאמת עם שמעון, כך יצטרע ראובן בע"ה כשמתווכחין עמו. ואם אדם טרח בזה העולם לדעת, אע"פ שאין לו לב, יהיה לו לב במתיבת' דרקיע"<sup>95</sup>. שקלא וטריא שאינה הוגנת, הסירוב להודות על האמת, ואף ההמנעות מלימוד 'לפני חכם צדיק' דוקא (ומכלל החיוב למד אתה שהנענש אכן ישב לרגלי חכם שאינו צדיק), נענשים בעולם חכמי מעלה, שבו חכם הוא מ'על' חבריו. היכולת השכלית מוגדרת בכך, ש'לב' אדם — כלומר, כשרונותיו הטבעיים וחכמתו האימאגנטית — היתה כלב החכם מכל אדם. ואילו מי שהיה חסר כשרון בעולם הזה, יזכה לזכרון — יהיה לו לב' — בישיבה של מעלה בזכות השתדלותו; וההקבלה מלמדת, שהכוונה היא להשתדלות בלמידה מפני 'חכם צדיק'. מתוך כך מכיר הוא, שיש להסביר את המציאות של הוויית הכשרון הלימודי והופעת הישיגיו בעולם הזה. שכן נמצא, שבו "נוצח מי שאינו צדיק — כדי שיהיה לו העול' הזה, כבוד גדול לאתיתופל. והצדיק עוסק לזכות ולזכות אחרים. והרע עוסק לצער הצדיק לחטא ולחטאיו. ויותר נשמעים לו מלצדיק"<sup>96</sup>, כי הדור אינו זוכה לשמוע לצדיק. אבל כשזוכה הדור מעמיד להם המזכה הרבים ושומעיו לו"<sup>97</sup>. דגם הרע הוא כאן אחיתופל, שאין כעצתו, והוא רשע

92 קובץ מינכן, דף שנה, א, ש' 33 — ב ש' 11; ובשינויים קלים ביותר בחכמת הנפש הנדפס, דף כה, ב.

93 ה'.

94 כאן הדברים שהובאו למעלה על האוטונומיה של ישיבת חכמים של כל דור ודור.

95 קובץ מינכן, דף שנה, א, ש' 31—33 — שנה, ב, ש' 11—17, ובשינויים קלים בחכמת הנפש הנדפס, דף כה, ב. קודמת לדברים אלה ההנחה, ש"עוד אומ' הפסוק 'דמכם לנפשותיכם אדרוש' (בראשית ט, ה) — כי הקב"ה שואל לנשמות למצא דין על עצמם ועל חבריהם, הכל על פי דין תורה ועל פי שהוא דן אחרים, כיצד? ראובן שהיה דן את שמעון, והוא זכאי וראובן מחייבו, ג"כ ככה יעשה לו. כמו שאומר הגביא 'גם את שאי כלימתך אשר פללת לאחותך' (יחזקאל טז, נב) — הרי עקלתון המשפט. או אם היה מכריע לכף חובה את הצדיקים, כך היה מן הדין לעשות לו" (כ"י הנ"ל, דף שנה, א, ש' 25—31, ובחכמת הנפש, כנ"ל).

96 הניקוד בכ"י.

97 קובץ מינכן, דף שנה, ב, ש' 22—25, ובספר חכמת הנפש הנדפס, דף כה, ב. חטיבת דיון זו על תורה וערכיות כשרון מזה וכוונה טובה מזה, נשתמרה בקיצור רב בספר חסידים, בולוניה, כנ"ל, ס' תתשסג—תתשסד, עמ' תקעו—תקעז.

מרושע. לו יתרון מוחלט בכשרון על-פני יריבו החסיד. אלא שגם החסיד מכיר בערך הכשרון. הוא יזכה בו בעולם הבא. הערכיות החיובית היא כל-כולה במישור השכליות והידיעה. הבעיות המפריעות לביטוייה המלא של ערכיות זו אצל בעלי הערך המוסרי-דתי הן הפגימות שבדור ובדורות.

חלוקת הכשרונות שלא לפי האופי, מציאותם אצל שאינם צדיקים והעדרם אצל צדיקים, היו כנראה פצעים טריים בלבו של ר' אלעזר. שהרי ניתנו הרוחני והדרך המעולה להכרת תורת הבורא ולעבודתו ביד שאינם טובים ונסגרה הדרך, או הוצרה, להשפעה ציבורית באמצעים הרוחניים המקובלים אף על החסיד, בפני המשתדלים שאינם מוכשרים. לא נתקרה דעתו עד שעשה תורתם של בעלי כשרונות ומשפיעים שאינם ממחנהו נכס מעין שאר נכסים חומריים של עולם הזה: "כי היותם בחיים, יש שאיננו ירא חטא ויותר מפולפל"<sup>98</sup> וחריף ומחודד לתרץ לו מאותו שהוא ירא חטא. כי זה העולם לכבוד אחד מחביריו. כמו שאחד עשיר ואשר מתאוה יש לו, ולא יעשה רצון ה' כפי עשרו, כי יגזר לו ליהנות בזה העולם מן כבוד עשרו — כדי שיתחתנו בו בן בני הגדולים. וכן בתלמוד-תורה: מכבדים לאחד שאינו ראוי, כי חפצים מן השמים. וכמו שנתן העושר למי שאינו ראוי לו להפילו בגיהנום, כך לת"ח שאינו ראוי, ומחטיא ומטה דינו ומואס בטובים ומקנא ושונא אותם. וידו שולטת עליהם, כי 'צדיק מט לפני רשע'<sup>99</sup>. ויש לו הצלחה, שדבריו נשמעים. ויש לו תלמידי-דים עוזרים לו. והשעה משחקת ומנצח את אויביו הטובים ממנו. אבל העולם של נשמות נותנים לצדיקי' חכמה יתירה — כמו שהוא מעמיק ביראת שמים, כך באותו עולם של נשמות נותנים לצדיק חכמה יתירה לנצח, גם להקשות ולתרץ, ועל פיו נגמר הדיון מה שבזה העולם<sup>100</sup>. דומה, זה אחד המקרים הנדירים של שנאה לגבי חוג שליט של אנשי רוח שלא גלשה ל-ressentiment לגבי הכוחות הרוחניים עצמם. ודאי שבמומו הוא פוסל בדברו עלי-כך שהחכם החריף 'מקנא ושונא אותם', את החסידים. דבריו מעידים עליו כאן כמאה עדים. אלא שההעמקה כה יקרה לו עד שהוא יוצר עבור החסיד שאינו מוכשר בזה העולם מושג 'שהוא מעמיק ביראת שמים', שכמידה כנגד מידה זו יזכה בעולם הבא בהעמקה של 'חכמה יתירה לנצח'. הניצוח בוויכוח ההלכי הכשר, גמירת הדין, הקושי והתירוף — אין לך עדות כנה, מעמיקה ומופנמת יותר מאשר דברי ביקורת מרה ולוחמת זו לתאור שלטון האידיאליים של כשרון שכלי, של ידיעה רבה, של הופעה מנצחת בוויכוח לימודי, של השגת מרות הוראה ברבים ושל שפיטה. בלשון אחרת — של כל הסימנים שמנו דורות של חכמי ישראל בעצמם כשהשיגו מבוקשם<sup>101</sup>. הרי היא מופנית נגד דיין בישראל וחכם תלמודי שגילה כשרונות עצומים, גם לדעת יריבו. דומה, לפנינו ציור פורטריט של ראש-ישיבה שר' אלעזר הכירו וזעם על השיגיו הרוחניים ובעטיין של מדותיו שאינן מעולות. לא היה מקום בעולמה של יהדות אשכנז במאה הי"ג לשלילת

98 ספר חסידים, פרמה כנ"ל, סי' תתתרלח, עמ' 441 רצוף שבח הפלפול בתורה ותועלתו.

99 משלי כה, כו.

100 חכמת הנפש הנדפס, דף כ, א.

101 G. G. Scholem, The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, in: On the ראה 101 Kabbalah and its Symbolism, New-York 1965, pp. 32—86; Major Trends, op. cit.,

p. 91

כשרונות ולולוזל בהישיגים לימודיים ודיאלקטיים. בין עולם זה לעולמם של פראנציסקא-נים-מתונים או Fraticelli תהום מצויה בנידון זה. מה שאפשר לבקר בקהילות וורמס ורגנסבורג הוא את האיש בעל הכשרונות. ברם, המבקר מקווה — ומגיש נימוקים לכך — שאותם הכשרונות ואותה היכולת הלימודית גופם יינתנו לעתיד לבוא לטובים הבלתי מוכשרים בעולם הזה, כגמול על חסידותם וכמידה כנגד מידת המאמץ השכלי שהשקיעו 'להעמיק' בחסידות. בעולם של מעלה ייהפכו הם לראשי ישיבה ודיינים חריפים ומפללים. מצד שני, היתה המרירות הנפשית-החברתית שלו כלפי תלמידי חכמים שבדורו כה גדולה עד שתורת החכם שאינו טוב בעיניו היא מעין 'עושר רוחני שמור לרעתו', להפילו בגיהנום באמצעות תורתו. לשיטתו של ר' אלעזר בעניין הגזירה שבמתן כל דבר לאדם בעולם הזה; לשיטתו שבעולם הזה הכל מבחן, תחרות כבוד וסיכוי — לקראת שכר ועונש בעולם הבא — הרי הכשלת החכם שאינו טוב היא על ידי ההתנהגות הנגרמת לו על ידי 'בעלות' על אוצרות התורה והכשרון<sup>102</sup>.

\*

תורותיהם של ר' יהודה ור' אלעזר מוכיחות, שנכוונות לבקורת חברתית ועיונית, שאיפה לתיקונים, עשויה להתמקד אצל בני אותו החוג במוקדים שונים. הן אף מלמדות את הרדיקאליות הריפורמטורית והאופוזיציונית של כל אחד במערכת העניינים שהיו מרכזיים בהגותו ובתפיסתו המוסרית-החברתית. אנו למדים שהם בקרו והציעו הצעות בהתרוממות הרוח, ובכשרון רב. הכל אמור אצלם מתוך יחס הדוק למציאות החיים החברתיים והדינאמיקה שבקהילות ומתוך תחושת החולשה הריאלית של חוגם בקהילות בהן חיו.

משנתו של ר' יהודה החסיד היא משנת חסיד עירוני; משנת אדם המציע בתמימות ובראדיקאליות הסדרים של מטבע, של מיסוי ושל תיקון חלוקת הרכוש בעולם מתוך הכרה בכוח תקנות בתחומים אלה לשפר את החברה האנושית. מן המסחר ומעולם הכספים הוא רואה את העוול הנעשה לעניים ומהם מציע הוא גדרים ושיטות לתיקון המעוות. הן ביקורתו והן התיקונים שהוא מציע מייצגים בחריפות את השיקול האינדיבידואלי ואת הפעלת הדרכים המביאות לידי תמורות חברתיות-כלכליות, לשם סתירת הפורמאליזם הבא להנציה במיכאניזם הכוללני שלו את המצב הקיים בחברה ובחלוקת הרכוש בעולם. מי שמוכן לעשות צדק במגמה זו צדיק הוא, גם אם הוא שליט עובד כוכבים. כל המונע — רשע הוא, גם אם הוא פרנס המנהיג את הקהילות.

בניסוחים של חסידים אחרים, ובייחוד אלו של ר' אלעזר בר' יהודה, בטלה במידה ניכרת המרכזיות של שאלות הצדק בחלוקת הרכוש. אך עולה מוקד אחר של אותה ראדיקאליות בגישה החברתית. שכן, אנו מוצאים כאן תורתם של תלמידי חכמים חסידים שנפשם מרה — על דרך פעולת הרוחני והתורני ועל חלוקת הכשרונות והסגולות של האינטלקט — במסגרת תולדות האנושות ובהתגלותם ככוחות וערכים חברתיים בימיהם ובסביבתם בקהילות

102 ביקורת ברות זו, אם כי לא באותה הקיצוניות והמרירות מצויה על פני ספר חסידים לנוסחאותיו השונות. וראה למשל, ספר חסידים, פרמה, כנ"ל, טו, עמ' 21. מקבילה לו בנוסח בולוניה, כנ"ל, ס' תקצ, עמ' שפז-שפז; פרמה, כנ"ל, תשמו, עמ' 189; שם, תתיד, עמ' 205; תתרמט, עמ' 263-264; תתתכט, עמ' 397; תתתרטו, עמ' 433; וראה בער, ציון ג, הנ"ל, עמ' 10-14.

ישראל. כשם שהראה בער על הדירת מגמות אחרות מן העולם הנוצרי מחוגיו הראדיקאליים אל משנת חסידי אשכנז; כשם שאנו רואים לגבי מגמות אלו, שהן גם נספגות וגם נחסמות על-ידי כוחות ומגמות אימאננטיים בתרבות ישראל, כך ייתכן שאירע גם בתחום זה. השפעת רוח אנטי-אינטלקטואליסטית ופשטנית, שהיתה רווחת ביחוד בין פראנציסקאנים ברחוב הנוצרי, הביאו לניסוח הדעות על רילאטיביות ההישג הרוחני של כל דור ודור, שהוא הישג רק במסגרת הדור המשיג, ולא במסגרת המוחלטת של ההיסטוריה ושל ההשגחה. אף מרירות הביקורת האקטואלית על תלמידי חכמים המשיפיעים, כמו שהם מצליחים להשפיע, ייתכן שקיבלה התעוררות מהשפעות כגון אלו.

ברם, כפי שלשונות ההערצה ותקוות התגמול שר' אלעזר מעלה מלמדות בבירור, מגמות אלו נתקלו במחסום הגדול של כיבוד תורה ולימודה, הערצת תלמידי-חכמים וחכמתם וכיבוד דיינים ודינים בתרבות ישראל. כך נוצר ומתעצב — מהתנגשויות חברתיות ורוחניות גם יחד, גם מכוחות מבית וגם מהשפעות מחוץ — אותו ציור של עולם הבא של חכמה, לימוד ופסיקת הלכות, שבו החסיד מקבל, כתגמול על העמקה בחסידות בזה העולם — כשרונות אינטלקטואליים הנוספים לנפשו היושבת בישיבה של מעלה. מול שלטונם של 'קוצים' היושבים איתן, 'שתולים' בגוף החברה האנושית, עלה הפיצוי הנפשי של חסידים היושבים בישיבה של מעלה וכשרונותיהם בראשיהם, עטרה המעטרתם בעולם של אמת על מה שלא ניתן היה להשיג לחסיד תמים כמות שהיו כשרונותיו בטבעו הארצי וכמות שהוא העולם הפחות ארצי. ובין שני עולמות נעשתה תורתם של אלה שאינם חסידים והם מוכשרים מנהיגים ומצליחים, לבכס חומרי מכשיל, בהביאו להתנהגות רעה של זה שניתנו לו הכשרונות, התורה וההצלחה בהנהגה כדי להכשילו.