

צמיחת היהדות החרדית ועיצובו של המעמד הבינוני באירופה: 1883–1649

דוד סורוצקין

המאמר משרטט קווים תאורטיים חדשים לאפיון עלייתה ומשמעותה של היהדות החרדית באירופה, ומברר את זיקותיה לשורה של מגמות תרבותיות וכלכליות בורגניות הנשענות על מגמות סגפניות (אסקטיות) ועל תהליכי תרבות. זאת מתוך בחינה ביקורתית של אפשרויות השימוש בדגמים סוציולוגיים מבית המדרש של מקס ובר, של נורברט אליאס ושל פרשניהם ומבקריהם, בהקשרי ההיסטוריה והתרבות היהודית בעת החדשה. האידאולוגיה הכלכלית והמעמדית של מחברים יהודים למן המאה ה־17 מוארת במאמר על רקע מגמות כלכליות מתנגשות בספרות המוסר וההנהגות של ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת, בפרט על רקע הגישה הסגפנית המתהווה בצפת, המדגישה את חשיבות העבודה הדתית היומית והשוללת צבירת נכסים, ומולה הגישה הסגפנית המרכז־אירופית הפותחת פתח רחב להתנהלות כלכלית רציונלית ולצבירת נכסים. גישות אלו משפיעות, במינוחים שונים, על ההתנהלות הכלכלית היהודית בעידן המודרני. באמצעות תיעוד הערוצים האלו מבקש המאמר לתאר את הבסיס המשותף לתנועות האידאולוגיות והחברתיות השונות שהופיעו ביהדות אירופה למן המחצית השנייה של המאה ה־18 ולאורך המאה ה־19. תופעות אלו מתוארות כנשענות על מסד סגפני משותף המייצר שלושה שלבים עוקבים, אשר למן המאה ה־19 ואילך מתפצלים ומתקיימים זה לצד זה, בתיאום ומתוך

* ד"ר דוד סורוצקין, הקריה האקדמית אונו.
דואר אלקטרוני: sorotzkin@gmail.com

יחסי גומלין: השלב האסקטי (חרדיות), השלב הקוסמופוליטי (השכלה) והשלב הלאומי. במקביל, מאפיינים היסטוריוגרפיים, כגון חילון ואורתודוקסיוציה ("הדתה"), אינם נתפסים כמתנגשים, אלא כתוצרים נלווים של התפתחות דתית, תרבותית וכלכלית אחת.

מילות מפתח: אורתודוקסיה, חרדיות, השכלה, חילון, הדתה, כלכלה, מעמד, בורגנות, אסקזה, סגפנות, תהליכי תרבות, ספרות מוסר, הלכה, הנדסה חברתית, השגרה, משמוע, תיקוף, יהדות אירופה, ימי הביניים, העת החדשה, ספרד, ארץ ישראל, בוהמיה, גרמניה, מזרח אירופה

בדברים הבאים בכוונתי לשרטט ולהדגים קווים תאורטיים חדשים לאפיון של התהליכים שהובילו להתגבשותה וללידתה של היהדות החרדית ושל הגורמים האירופיים שניצבו ברקע של תופעה זאת. במחקר מקובל לתאר "חרדיות" כתופעה היסטורית וחברתית שמקורותיה בהתפתחות האורתודוקסיה של המאה ה־19. האורתודוקסיה, לגווניה השונים, קיצוניים ומתונים, מאופיינת כתגובה רבנית פוסט־מסורתית להתפתחויות המוגדרות כ"מודרניות" בחברה היהודית. בפרט מאופיינת האורתודוקסיה בזיקה להתהוות אידאולוגיות חלופיות מסוגן של ההשכלה והרפורמה היהודית (כ"ץ, 1992; סמט, תשכ"ט, תש"ל), ובשלבם מאוחרים יותר – בזיקה להתהוות הציונות (שלמון, 1990). חלק ניכר מהסתייגויותי מן התמונה ההיסטורית הזאת כבר מצויות בהרחבה בכתובים (סרוצקין, 2006, 2007, 2011, 2019). להבנת, יש לדון בהתרחשויות החברתיות שאירעו במאה ה־19 באמצעות מדדים היסטוריים וסוציולוגיים נוספים, שבחלקם הגדול אינם קשורים כלל למסגרות שעיצב השיח המחקרי על אודות החרדיות. במאמר זה אתמקד בעיקר בשאלת היחס בין חרדיות לבין עיצובה המעמדי של החברה היהודית, ובפרט לנוכח התהוותה של החברה הבורגנית ושל המעמד הבינוני באירופה של המאות ה־17, ה־18 וה־19.

הגדרת היהדות החרדית והגורמים להתגבשותה

בפתח דבריי אבקש להבהיר שיש להבחין בין אורתודוקסיה ותהליכי התקבעותה ביהדות לבין התהליכים הקשורים בהתהוותה של היהדות החרדית. היהדות החרדית היא כיוון מרכזי וחשוב ביצירתה של האורתודוקסיה המודרנית ביהדות, אך תהליך היווצרה אינו זהה עם מכלול התהליכים שהובילו להתהוותה של האורתודוקסיה. לפי גישתי, התהוות האורתודוקסיה, שהמונח אורתודוקסיוציה (orthodoxization) מייצג, היא מכלול של תהליכים שהתרחשו ביהדות בשלבים שונים, מקצתם כבר בימי הביניים (סרוצקין, 2019), וכל שלב טעון הגדרה הן לעצמו והן לקשריו עם השלבים האחרים. אציין, שבאמצעות בסיס מתודולוגי ותיקוף דומה אני בוחר גם תהליכי חילון, הקשורים ושלובים

בתהליכי הדתה (religiofication), הדתה במשמעה כהחלה של יהדות נורמטיבית מתוך המרכזים הרבניים השונים על ציבורים גדלים והולכים (שם, עמ' 140-143). תהליכי האורתודוקסיזציה התרחשו בכל המרכזים היהודיים בארצות האסלאם והנצרות למן ימי הביניים, ואילו היהדות החרדית צמחה באירופה בעת החדשה. לפיכך אתיחס בהגדרות שבסעיף זה בעיקר להתפתחויות ביהדות אירופה.

בעת החדשה המוקדמת תהליכי אורתודוקסיזציה, ביהדות כבנצרות, היו נדבך מרכזי בתהליכי המודרניזציה של כלל החברה האירופית. מדובר במודרניזציה ההולמת את מעמד הייחודי של היהודים במדינות ובערי אירופה. היא קשורה בתהליכים שקבעו את השתנותן והתפצלותן של הדתות באירופה על רקע גורמים מודרניים מוקדמים רבים, ובהם יצירתו של האוסף הקנוני המודפס, קודיפיקציה של הפסיקה והאחדה הלכתית, המיסוד הקהילתי-פוליטי של הנצרות (confessionalization) בחברה האירופית, והשתקפותו במבנים דתיים וחברתיים יהודיים, צמיחתן של מגמות דתיות וולונטריות, העוקפות את המוסדות הפורמליים של הקהילות היהודיות. מגמות אלו כללו תוספות של הנהגות דתיות באמצעות ספרות של הנהגות, עצות, הדרכות והחמרות לפנים משורת הדין, התאגדויות במסגרת חבורות וולונטריות, ומגמות נוספות שחלקן יפורטו בהמשך (סורוצקין, 2011, עמ' 110-117).

את המונח חרדיות אני מגדיר באופן הבא: חרדיות היא שם כולל לתופעה היסטורית חברתית דינמית ורבת זרועות, המיוסדת על דפוסי התנהגות סגפניים (אסקטיים) ועל הרחבה וולונטרית וריטואלית של פונקציית הקודש בחיי היום-יום לעומת פונקציית החול. במלים אחרות, החרדיות היא תופעה דתית מתמשכת המיוסדת על הרחבה הולכת וגוברת של תחום הקודש אל תוך המערך הניטרלי של חיי החולין, הן במרחב הפרטי והן במרחב הציבורי, תוך כדי עיצובם והנדוסם, וזאת עוד בשלבים היסטוריים שקדמו ליצירתן של אידאולוגיות חילוניות. להיבטים השונים של הרחבה זו אתיחס לאורך המאמר.

על מנת להבין כיצד ייתכן שהחרדיות היא תוצר של הגורמים האלו יש להסביר את התפקוד המיוחד של היהודים במאות ה־17 וה־18, בעיקר במרכז אירופה, ומה שחשוב יותר, את אופיים ומקורותיהן של האידאולוגיה ושל ההנהגה הדתית הקשורים בתפקוד זה. קודם לכן יש להוסיף כמה הבהרות על אודות הויקה של החרדיות, הצומחת בהדרגה למן המאה ה־17, אל האורתודוקסיה הרבנית בכללה.

לפי גישתי, מקורותיה של היהדות האורתודוקסית, ובשלבם מאוחרים יותר מקורותיה של היהדות החרדית, נעוצים בשני גורמים עיקריים: הראשון, פולמוסים ותהליכי קנוניזציה וצנזורה שנלוו לחייה של היהדות הרבנית למן שלביה הראשונים וצברו תאוצה רבה למן ימי הביניים התיכוניים ולאורך העת החדשה; השני, התפתחות טיפוסים הסגפנות היהודית למן מקורותיהם האינדיבידואליים בימי הביניים ועד להסדרתם, השגרתם והתקבעותם במבנים חברתיים נורמטיביים בעת החדשה. נסקור בקצרה שני גורמים אלו.

יסודותיה של היהדות החרדית: קנוניזציה, צנזורה וקידוש המנהג

גורם ראשון הוא הפולמוסים נגד המסורת היהודית ותהליכי קנוניזציה וצנזורה שבלו אליהם מתוך המרכזים הרבניים השונים. גורם זה נעוץ בתהליכים היסטוריים ממושכים, בני מאות שנים, של התפתחות האורתודוקסיה ביהדות שאחרי חתימת התלמוד והתפשטותו בארצות האסלאם והנצרות. במסגרות הפולמוסיות שצמחו באזורים אלו הוגדרה היהדות הרבנית כסטייה מן התורה שבכתב, הנובעת מסילוף, מזיוף או מעיוורון, המונעים מן היהודים מלראות את האמת הדתית. טענת עיוורונם של היהודים עלתה בהקשרים נוצריים מוקדמים ונכרכה בטענה על עקשותם ההיסטורית. ואילו טענת הזיוף והסילוף של התורה (גם התורה שבכתב) עלתה בהקשרים מוסלמיים, למשל אצל אבן חזם האנדלוסי במאה ה-11 ואצל סמואל אלמגרי במאה ה-12 (פרלמן, 1996, עמ' 128-142). את טענת הזיוף של התורה שבעל־פה השמיעו כמובן כבר יהודים קראים, למשל יפת בן עלי ויעקב אלקרקסאני במאה ה-10 (ארדר, 2012, עמ' 12-13; Nemoy, 1930, pp. 325-326). המתקפות השונות נגד היהדות הרבנית כוונו אל מוקדיה הספרותיים והריטואליים השונים – ההלכה, האגדה והמנהג.

באשר להלכה ולאגדה – מתקפות גורפות של הקראים כונו אל היהדות הרבנית בתקופת הגאונים בארצות האסלאם, למן המאה ה-9 ועד המאה ה-12. מכמה בחינות אפשר לייחס למתקפות אלו את גיבוש הקנונים והסוגות הספרותיות הרבניות, המאפיין את תקופת הגאונים ואת התקופה הרבנית למן הרב סעדיה גאון ועד הרמב"ם. בארצות הנצרות המערבית, מתקפות כאלה החלו במאה ה-12 (פונקשטיין, 1978) ונמשכו ביתר שאת למן שנות ה-40 של המאה ה-13 (Cohen, 1982), ובזיקה לפולמוסים הנוצריים שכוונו נגד התלמוד וצברו תאוצה במאה זו. מול מתקפות אלו חלו תהליכי קנוניזציה וביצור נוספים בקרב היהדות הרבנית (סורוצקין, 2011, 2019).

באשר למנהג, תהליך קידושו התחיל בקהילות אשכנז וצפון צרפת בימי הביניים (תא־שמע, 1992) ונמשך לאורך העת החדשה. הניסיונות להעצים את המנהג, או לחלופין לנטרלו, ליוו את יהדות אירופה למן שנת 1565, עת נדפסו לראשונה ספרו של ר' יוסף קארו, "שולחן ערוך" ולאחר מכן ספר "המפה", ובו הגהות ופסקי הלכה של ר' משה איסרליש (הרמ"א) לספר "שולחן ערוך", לרבות קביעת המנהג האשכנזי כמחייב, ועד תקופת הרפורמה ביהדות גרמניה והונגריה במאה ה-19, ועד בכלל. בפרק זמן זה היחס אל המנהג התקבע בשני מישורים מקבילים: באמצעות הגחכתו המתמשכת מתוך העולם הנוצרי, ובה בעת, באמצעות הניסיונות מתוך העולם היהודי להעצימו, או מנגד, לנטרל אותו ולזקקו.

הפיצולים האידיאולוגיים ביהדות אירופה במאה ה-19 התרחשו, בין השאר, על יסוד הפנמה חיובית או שלילית של העמדה הביקורתית הנוצרית כלפי היהדות הרבנית והמנהגים היהודיים (סורוצקין, 2011, עמ' 309-315). כלומר, על הצעות לרפורמה, צנזורה, טיהור וזיקוק של היהדות הרבנית, מחד גיסא, או לחלופין קידוש כל הרכיבים

העומדים לביקורת, מאידך גיסא. שיאה של המגמה האחרונה היה בקידוש המנהג במחשבת הרב משה סופר (החתם סופר) במאה ה־19 (ראו גם כהנא, 2010; כ"ץ, 1968). קידוש המנהג המשיג אפוא דגם הלכתי למגמה שהחלה זמן רב קודם לכן. במובן זה היה החתם סופר לחותמה של מגמה זו ולא למייסדה.

מנקודת מבט זו, יצירת היהדות החרדית נעוצה בתהליכים היסטוריים ממושכים שבמהלכם קודשו הקנון הרבני (התלמוד על כל חלקיו, הלכתיים ולא־הלכתיים), הקודקסים הרבניים (שורמו אל תוך "שלחן ערוך", פרשניו וממשיכיו) והמנהגים היהודיים – שלושה גורמים שנתפסו על־ידי נוצרים כ"קליפה" הגורמת ליהודים לסלף את התורה שבכתב ומונעת מהם להכיר באמת הנוצרית – כל אלו שבו וקובעו בדוגמות דתיות נוקשות (סורוצקין, 2011).

יסודותיה של היהדות החרדית: סגפנות והנדסה חברתית

גורם שני, המתקשר ומשתלב עם הגורם הראשון, הוא יצירת טיפוס הסגפנות (האסקזה) היהודית בימי הביניים ותפוצתם. ראשיתו של תהליך זה עם יצירת ספרות המוסר הרבנית במאה ה־13 (דן, 1975; תשבי, 1971), הנספחת לקודיפיקציה של ההלכה, למן "משנה תורה" לרמב"ם בסוף המאה ה־12, דרך "תורת הבית" לר' שלמה בן אדרת (הרשב"א) ו"ספר הטורים" לר' יעקב בן הרא"ש במאות ה־13 וה־14, ועד "שלחן ערוך" לר' יוסף קארו במאה ה־16. בפרקי זמן אלו הפכו בהדרגה ההלכה, האתיקה הרבנית וההנהגה הדתית הוולנטרית לתמהיל חברתי בלתי ניתן להתרה, שהלך וחדר בהדרגה מתוך המרכזים הרבניים אל הפריפריות החברתיות סביבם (סורוצקין, 2019).

מסלול זה התפתח והשתכלל בעת החדשה באמצעות הענפים המודרניים של הספרות ההלכתית, ספרות המוסר וספרות העצות וההדרכות, המכונה "ספרות ההנהגות" (גריס, 1989). כפי שנראה במאמר זה, ענפי ספרות אלו, בעיקר למן המאה ה־17, והתהליכים הקשורים בהם עיצבו היבטים מרכזיים בהתפתחותה של היהדות החרדית, ובמקביל, בלא כל סתירה, שיקפו את הדירתם של תהליכי התרבות (civilizing process) אל תוך החברה היהודית והתגבשותם במסגרתם של משטר חיים ודפוסי התנהגות שעתידיים היו לאפיין את הבורגנות ואת המעמד הבינוני. בנקודה זו החרדיות מצטיירת כהקצנת התשתית הסגפנית והממשמעת שביסוד החברה הבורגנית, ומכאן – כקשורה הן בתהליכי התבדלות דתית והן בתהליכי רציונליזציה וחילון. שני מסלולים אלו – התבדלות מצד אחד ורציונליזציה וחילון מן הצד האחר – הלכו לפרקים יד ביד ולפרקים התפצלו. למסלול הראשון, ההתבדלות, הקדשתי עבודות אחרות (למשל סורוצקין, 2006, 2011). במאמר זה אתמקד בעיקר במסלול השני – הקשרים בין חרדיות, רציונליזציה וחילון (ראו גם סורוצקין, 2011, עמ' 123-125, 246-248, 286-296).

תיקוף היסטורי

מנקודת המבט של התיקוף ההיסטורי, בחרתי לניתוח שלהלן שתי נקודות זמן משמעותיות אך לא מוחלטות. כשנת הפתיחה בחרתי את 1649, זו השנה שבה נדפס לראשונה באמסטרדם הספר "שני לוחות הברית" (להלן של"ה), חיבורו של הרב מבוהמיה שעלה לארץ ישראל, ישעיה הורוביץ (תשנ"ב-תשס"ח; להלן בעל השל"ה), אחד מחיבורי ספרות המוסר וההנהגות המשמעותיים, הנדפסים והמשפיעים על הַנְדוּסָה ועיצובה (מחדש) של יהדות אירופה בעת החדשה. כשנת הסיום בחרתי את 1883, זו השנה שבה נפטר הרב ישראל סלנטר, מייסדה של תנועת המוסר, לאחר הפצת תורתו במזרח אירופה ובמערבה. שנה זאת נושאת משמעות נוספת בהיותה חופפת את הפרעות ביהודי רוסיה "סופות בנגב" ואת התארגנותה של תנועת "חיבת ציון" (1882).

בתווך של תהליכים אלו ניצבות הפונקציות האידיאולוגיות, החברתיות וההתנהגותיות – חרדיות, השכלה ולאומיות – כשלושה שלבים בעיצוב המעמד הבינוני באירופה: השלב האסקטי (עיצוב החרדיות), השלב הקוסמופוליטי (עיצוב ההשכלה) והשלב הלאומי (עיצוב הלאומיות). שלבים אלו מתפקדים באופן דיאכרוני וסינכרוני כאחד, כלומר, אין שלב אחד מבטל את השלב הקודם, אלא מתקיים לצדו מתוך יחסי גומלין מורכבים ומתמשכים.

התקופה שבה אדון מקבילה, בין השאר, לעליית האבסולוטיזם והאבסולוטיזם הנאור, להתפתחות הכלכלה המרקנטלית הקפיטליסטית למן המאה ה־16 (לפחות בשניים משלביה המכריעים), למהפכה התעשייתית ולמהפכות הפוליטיות האנגלית, הצרפתית והאמריקנית. במהלכה נכנס הקיבוץ היהודי הגדול בעולם – יהדות פולין – תחת חזקתן של שלוש אימפריות ריכוזיות – אוסטריה, פרוסיה ורוסיה – ועבר פוליטיזציה מואצת (ברטל, 2002). פוליטיזציה זו נשאה בחובה הבניות חדשות של הפזורה היהודית, ובהן הבניות קדם־מעמדיות ומעמדיות מובהקות. אולם היא נישאה על גבי מסדים מוקדמים יותר שעיצבו את החברה היהודית במרכז אירופה ובמזרחה עוד במאות שקדמו – רבות מהן מגמות דתיות וולונטריות, שבהן כאמור אומצו נורמות דתיות יתרות, שעלו הן על אלו שמחייבת ההלכה והן על מה שמחייבים מוסדות הקהילה הפורמליים, אך היו מעוגנות בארגון חברתי ממשע ובדרישות קולקטיביות. מגמות אלו יעמדו במרכז מאמר זה.

אורתודוקסיה, חרדיות ובורגנות

תהליכי תרבות ומיסוד פוליטי של הדת (קונפסיונליזציה)

המונחים "בורגנות" או "מעמד בינוני", שבהם אשתמש, מורים על גוף חברתי שבמרוצת המאה ה־17 ועד המאה ה־19 עוצב כנמען מרכזי של הכוחות הדתיים, הכלכליים והפוליטיים שפעלו באירופה בפרק זמן זה. גוף חברתי זה הפנים לתוכו דפוסים וצורות

שונות של התנהגות, של טעם ושל תרבות לנוכח העיצוב הגורף של כלכלת הגוף, הנפש והכסף שהתרחש בפרקי זמן אלו.

בגרמניה, במחצית השנייה של המאה ה-18, התבלטו שני טיפוסים של מעמד בינוני. האחד, המעמד העירוני המסורתי (stadt-bürger), קרוי כך משום שהוא נהנה מזכויות עירוניות. מעמד זה הורכב בעיקר מסוחרים, מאנשי עסקים ומאומנים מומחים. האחר הוא טיפוס מעמד בינוני שההיסטוריון פרידריך מיינקה כינה "בורגנות קוסמופוליטית" (weltbürgertum) (Meinecke, 1970). תצורת מעמד זו מתייחסת בראש ובראשונה לחינוך, להשכלה ולמנהגים. בקרב אנשים אלו נפוצו מועדוני התרבות והקריאה שהפיצו תרבות, ובהם נקשרה התפשטות הנאורות ועליית הלאומיות הגרמנית.

עלייתה של בורגנות מהטיפוס הקוסמופוליטי קשורה, לפחות בכמה מהיבטים המרכזיים, לעלייתו של השלטון הריכוזי ברחבי אירופה ולהיסטוריה של המנהגים והנימוסים, שני גורמים הכלולים במה שנובררט אליאס כינה "תהליך התרבות" (the civilizing process) (Elias, 1937, 1978). תהליכים אלו כללו דפוסי האחדה של טעם, של מנהגים ושל גינוני התנהגות שונים. עבודתו של אליאס (Elias, 1937, 1978; Mennell, 1992; Van Krieken, 1998) האירה שניים מן התהליכים המרכזיים שהתחוללו בתרבות האירופית בעת החדשה: האחד, התהוותם של דפוסי התנהגות ורגשות שעברו בהדרגה משטור פנימי, שליטה ואיפוק; האחר, תהליכי מרכזו שהובילו לעלייתה של המדינה המודרנית ולהתהוות המונופולין שלה על אמצעי האלימות.¹

ספרו של אליאס התפרסם לראשונה לקראת סוף שנות ה-30 של המאה ה-20, ובמשך עשורים רבים לא חדר לזרם המרכזי של המחקר הסוציולוגי, ונקרא בעיקר באופן מחתרתי (Van Krieken, 1998). יש להניח שקבלתם ההדרגתית של הכתבים היא שהובילה להעדרם במסגרת הדורות המכוננים של מדעי היהדות, וכתוצאה מכך להתעלמות כמעט מוחלטת מתובנותיהם וממסגרת ההתייחסות של תהליכי התרבות בהקשרים הרחבים של ההיסטוריה היהודית.

ביקורות שונות נכתבו נגד תפיסתו של אליאס. החשובות שבהן כוונו לשאלת החד-משמעיות של תהליכי התרבות, כפי שתיארם, והליכתם בכיוון מוגדר, וכן לבעייתיות שבתפיסת תהליכי התרבות כעידון וריכוך של התנהגויות ורגשות והתגברות על אלימות "ברברית", להצבעה על מנגנונים ועל דפוסי של ברבריות בתוך תהליכי התרבות עצמם (באומן, 2013). כמו כן הועלו ספקות בנוגע למידה שבה חברות היסטוריות נבדלות זו מזו באמצעי הריסון הפועלים על חבריהן (Duerr, 1988, 1994, 1995, 1997). ועוד,

1 בנקודה זו נפרד אליאס מתפיסתו של ובר, שראה את תהליכי הרציונליזציה שביסוד עלייתה של הבורגנות כנשענים על מגמות סגפניות פוריטניות. שלא כמו הרציונליות הפוריטנית שתיאר ובר (1984), הרציונליות החצרנית, זו שהתפתחה בחצרות המלכים האבסולוטיים, שתיאר אליאס אינה מבחינה בין המרחב הפרטי לבין המרחב הציבורי. עם זאת, כפי שהעירו כבר פרשנים שונים, שתי המגמות עשויות להשתלב בכינונם של היבטים שונים של הבורגנות באירופה.

אף שאליאס היה מן הדמויות שקידמו ביותר את הכנסתה של נקודת המבט ההיסטורית לתוך המחקר הסוציולוגי, מחקריו אינם נדרשים להיבטים של השתנות, להתפתחויות מבניות ולמודרניזציה בגבולות הדת, ואף לא לקשרים ההדוקים בין שינויים שהתחוללו בנצרות לבין עלייתה והתחזקותה של המדינה המודרנית ולא לתפקודה של הדת כסוכנת וכמתווכת בין המנגנון הפוליטי לבין החברה באירופה (Turner, 1993, p. 110). מעמדה של הנצרות בחברה האירופית בעת החדשה המוקדמת לא נחלש, אלא דווקא התחזק לעומת מעמדה בימי הביניים, ולנצרות היה חלק גדול בתהליכי התגבשותה של המדינה המודרנית. הנצרות בחברה באירופה שלאחר הרפורמציות הפרוטסטנטית והקתולית עברה ארגון מחדש, הסדרה, השגרה והחלטה על אוכלוסיות נרחבות, ולנוכח המיסוד הקהילתי-פוליטי של הכנסיות השונות (confessionalization) (Brady, 1995; Reinhard & Schilling, 1995; Schilling, 2016).² תהליכים אלו עיצבו מחדש את הדת בויקה לארגון חדש של החברה והמדינה, והם עמדו בתשתית עיצובו של הפרט המודרני, שלימים היה לאזרח הצייתן. תהליכים אלו אף מעניקים משמעות חדשה למונח "אורתודוקסיה", ביהדות כבנצרות, כמבטא צורת ארגון חדשה של הדת על רקע תהליכים פוליטיים, קיבוציים, ריכוזיים והתנהגותיים.

כפי שנראה, מעקב השוואתי אחרי תהליכים מסוימים בספרות היהודית של ההלכה והתנהגות מאפשר לנו להאיר צדדים מרכזיים של התהליך כולו, ולהצביע על הקשר ההדוק בין עיצובו של הפרט, הסובייקט, המודרני לבין התהוותן של מגמות אורתודוקסיות וחרדיות בקרב יהדות אירופה.

סגפנות, רציונליזציה, חילון וכלכלה של חיי היומיום

מקס ובר הצביע על הדחף הדתי הסגפני שעמד מאחורי תהליכי הרציונליזציה והחילון. את המבנים החברתיים המודרניים קיבע ובר בדגם שאותו כינה, באופן מטאפורי, "כלוב הברזל", ביטוי לשלד החברתי שהתרוקן מן התלות בתכנים הדתיים שכוננו אותו, ונע בעיקר מכות יסודותיו הגשמיים, הברוקרטיים והמבניים (ובר, 1984, עמ' 89–90). תפיסת המודרניות של ובר נשענה על הגדרתו את תהליכי הרציונליזציה, המבטאים בין השאר את נטרול היסודות המאגיים ("הסרת הקסם מן העולם"), הבחנה בין המרחב הפרטי לבין המרחב הציבורי והתגבשותן של מערכות חברתיות הנשענות על משמוע, הדתי.

² מחקר הנצרות בכלל והקונפסיונליזציה (המיסוד הקהילתי-פוליטי של הכנסייה) בחברה האירופית בפרט עולה בבירור תמונה של הדתה של החברה בראשית העת החדשה, ולא של חילון. כפי שטען גורסקי (Gorski, 2000), בתקופה זו הדת השתלטה על ממדים נוספים בתרבות האירופית, והקהילות הפוליטיות הדתיות (קונפסיות) שפשטו בעקבות הרפורמציה ומלחמות הדת דווקא מייצגות ליכוד יתר ("דה־דיפרנציאציה") בין המנגנון הפוליטי לבין זה הדתי.

סדר, בירוקרטיה ענפה ומשטור הדוק של חיי היום-יום (Weber, 1922/1978, pp. 399-634, 641-900). בד בבד, ובר היה מהדמויות שקידמו את התפיסה (המוטעית) של המודרניות כעידן שבו מתערער מעמדה של הדת בהדרגה אך בשיטתיות, בעודה הולכת ומופקעת מתוך המרחב הציבורי.

את הסוכנים העיקריים של השינוי המנטלי הכרוך בתהליכי הרציונליזציה הכלכלית וב"הסרת הקסם מן העולם", ראה ובר במגמות של "פרוטסטנטיות אסקטית", כלומר פרוטסטנטיות סגפנית, שכללו את הכתות הקלוויניסטיות, הפייטיזם, המתודיזם והבפטיזם. במרכז ניתוחו המפורסם על מקורותיו של הקפיטליזם – האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם (ובר, 1984) – וכן במסגרת "הסוציולוגיה של הדת" הכלולה בספרו כלכלה וחרבה (Weber, 1922/1978), העמיד ובר טיפוס ייחודי של אתיקה דתית המיוסדת על עמדה סגפנית (אסקזה) הפונה אל תוך העולם (innerweltliche askese). זה טיפוס המממש את דחפיו הדתיים באמצעות פעילות בתוך עולם המעשה. עמדה זו הועמדה כנגד טיפוס הסגפנות הנזירית של ימי הביניים הפונה אל מחוץ לעולם (ausserweltliche askese), בדרך כלל באמצעות פרישה אל המנזר. לצד אתיקה של חסכון קפדני, המגמות הפרוטסטנטיות השונות ביססו מנטליות של עבודה שיטתית וצבירת נכסים ושימורם על תפיסה פטאלית של גורל האדם הנוצרי ושל רעיון הבחירה (ובר, 1984). ובר ראה טיפוס דתי זה כמכונן את פניה המרכזיים של התודעה הבורגנית, זו שעוררה את צמיחתו של הקפיטליזם המודרני.

התזה של ובר התפרסמה בשנים 1904-1905, ושוב בשנת 1920 בגרסתה המוכרת, שהיא שינוי כולל של המאמרים המקוריים. גרסה זו תורגמה לאנגלית בשנת 1930 בידי טלקוט פרסונס. פרסונס היה מהדמויות שתווכו את ובר אל הסוציולוגיה האמריקנית תוך כדי פרשנותו, שהייתה מתואמת עם מחשבתו של פרסונס עצמו ועם התפתחויות אידאולוגיות בחברה האמריקנית ופרספקטיבות מקומיות על אודותיה (ראו למשל: Cohen, Hezelrigg, & Pope, 1975). מאז סוף שנות ה-40 השתנתה בהדרגה דרך ההתבוננות על מחשבתו של ובר, והודגשו בה יסודות הכוח והמשמוע (Wallimann, 1980; Rosenbaum, Tatsis, & Zito, 1980), בעיקר על-ידי צ'ארלס מילס (Gerth & Mills, 1946; Mills, 1956). מנקודת המבט של הארגון הדיסציפלינרי והמשמיע של החברה בעידן המודרני, ניתן אף לאתר קו ברור המוליך מן הסוציולוגיה של ובר, ותפיסת הכוח (macht) במרכזו, אל המתודולוגיה של מישל פוקו (O'Neill, 1986). יש לציין שבניגוד להתפתחות שחלה בקבלתו ובהבנתו של ובר בארצות הברית ומחוצה לה, בישראל נוצר חסר בשל קבלתו המאוחרת יחסית, וחסר זה מקרין על כמה דיסציפלינות עד ימינו – בראש ובראשונה על מדעי היהדות.

כידוע, מאז נתפרסמה התזה של ובר לראשונה, קמו לה עוררין רבים שערערו על רכיבים שונים בה, כגון היחס הסיבתי בין פרוטסטנטיות לבין קפיטליזם או השאלה עד כמה האתיקה ששרטט ובר אפיינה כיוונים פרוטסטנטיים דווקא, או עד כמה רוח הקפיטליזם היא תוצר של מפנה פתאומי שהחל עם ראשית העת החדשה (לדיון תמציתי

ראו (Turner, 1993). אחד הערעורים המוקדמים על תזה זו מצוי בחיבורו של הסוציולוג ורנר זומברט משנת 1911 – "היהודים והקפיטליזם המודרני" (Sombart, 1911/2015), שטען שאתיקה סגפנית הפונה אל תוך העולם, מהסוג שבו טיפל ובר, מאפיינת את הדת היהודית דווקא, וכי יש לראות ביהודים, ולא בפוריטנים, את המקור העיקרי להיווצרותו ולתפוצתו של הקפיטליזם. טיפוס סגפנות זה עמד, לדעתו, ביסוד הפרקטיקה הדתית וספרי ההלכה היהודיים מקדמת דנא. עמדה זו זכתה לתחייה מסוימת בחיבורו של סלזקין (2009), המאה היהודית.

ובר מצדו הגדיר בתחילה, במהדורת 1905 של האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, את היהדות כ"מסורתית", ולא כ"רציונלית". אולם במהדורת 1920 קיבל ובר חלקית את עמדתו של זומברט וטען בתשובה ישירה לדבריו ש"יהודים נצבו לצד הקפיטליזם ההרפתקני בעל האוריינטציה הפוליטית או הספקולטיבית". הקפיטליזם היהודי היה "הקפיטליזם של פאריה [pariah, קבוצה מנוודה (ראו גם Barbalet, 2006)], ואילו הפוריטניזם היה נושא אתוס המפעל הבורגני הרציונלי והארגון הרציונלי של העבודה" (ובר, 1984, עמ' 81, 191–192, הערה 252), כלומר, לפי גרסה זו, בניגוד לקפיטליזם הנוצרי, הקפיטליזם היהודי לא נשען על התפתחות המפעל המודרני המבוסס על חלוקה רציונלית של העבודה (division of labour) שאפיינה את התפתחות העידן המודרני.

יש להעריך שובר תחם בסד זה גם גאונים פיננסיים יהודים, שהיוו זרו להתפתחות הכלכלה המודרנית בתחום האשראי, הבנקאות וסחר איגרות החוב, דוגמת נתן מאיר רוטשילד (1777–1836). רוטשילד, שנולד וגדל בגטו בפרנקפורט בביתו של סוחר עתיקות ומתווך שטרות, הלם באורח חייו, מכל בחינה, את האתיקה הסגפנית של הדמויות הפוריטניות ששרטט ובר – על כך עוד אעיר בהמשך דבריי. בנושא האוריינטציות היהודיות המסורתיות של הרוטשילדים כבר טיפלה ארנדט (2009), שאף קיבלה את ההגדרה הובריאנית של היהדות כקבוצה מנוודה, ופיתחה אותה בין השאר בספרה יסודות הטוטליטריות.

ההיסטוריון והסוציולוג הישראלי המשפיע יעקב כ"ץ קיבל כמה מנקודות המבט של ובר בסוגיה בחברה היהודית המסורתית (כ"ץ, 1958, עמ' 88–92). הגדרות אלו שימשו את כ"ץ בין השאר כדי לדחות את תפיסתו של זומברט. טענתו הייתה שביהדות ההון משמש כאמצעי בלבד למטרות דתיות וכי אין "רכישת ההון וצריכתו עשויות להיפך מטרה לעצמה" (שם). בנוסף טען כ"ץ שהחויב להקדשת הזמן לתלמוד תורה מנע את התפתחותה של גישה כלכלית קפיטליסטית. מצווה זו "תפסה לחלוטין את הזמן שנותר לאדם אחרי סיפוק צרכיו והדאגה לאמצעי קיומו וקיום שאר המצוות הדתיות" (שם). אפיון זה סייע לכ"ץ לבסס את תפיסתו את היהדות בעת החדשה המוקדמת כ"חברה מסורתית" שלא עברה תהליכי מודרניזציה לפני הופעת ההשכלה במאה ה-18 וכמי שלא לקחה חלק משמעותי בארגון המודרני החדש של כלכלת המדינה, הסובייקט והכסף (לביקורת על עמדה זו ראו סרוצקין, 2011, עמ' 25–47).

לדעתי, הפער בין ממון כאמצעי לבין ממון כתכלית הוא דק מן הדק, וקשה לבסס עליו הבדל של ממש בפעילות הכלכלית. תחת זאת, יש להתייחס ליחסים בין האידאולוגיה והפרקטיקות הדתיות לבין צבירת נכסים, תהא התכלית לכך אשר תהא. כמו כן יש לחדד את נקודת המבט ההיסטורית הרחבה, הנעדרת מניתוחיו של כ"ץ, בנוגע ליהדות העת החדשה המוקדמת. תקופה זו צריכה להיבחן במסגרת אפיונם של תהליכי מודרניזציה שהתרחשו בתוך הדת היהודית ובלא קשר סיבתי או הכרחי לשאלת מקורותיו של הקפיטליזם. הארגון השיטתי של הדת היהודית לנוכח הגדרות חדשות של הפעילות בעולם, ומקומה של האתיקה של היחיד בה, היו קשורים לתהליכי אורתודוקסיזציה והדתה בקרב יהדות אירופה בעת החדשה המוקדמת, ובו־בזמן אף לתהליכי משטור וחילון כלכלי ותרבותי. הסגפנות הפונה אל תוך העולם יוצרת חיבור מובחן בין הפרקטיקה הדתית לבין מנטליות רציונלית המיוסדת על משטור וכלכלה של חיי היום־יום. בסעיפים הבאים ניווכח כיצד מגמות דתיות סגפניות ביהדות אירופה נשאו בחובן מגמות יסודיות ביהדות החרדית ובד בבד בישרו על מגמות מנטליות וכלכליות בורגניות.

ברצוני לשוב ולהבהיר את השימוש שאעשה במונח סגפנות (אסקזה). להלן אגדיר שני טיפוסים סגפנות מודרניים: חיובית ושלילית. אולם בכל הנוגע לטיפוס הסגפנות החיובית ולתפקודו ביהדות יש לתקן את העמדות השונות שהשמיעו ובר (ובר, 1984) וזומברט (Sombart, 1911/2015), ומאוחר יותר יעקב כ"ץ (1958).

סגפנות חיובית מתאפיינת בשתי דרכים: דרך אחת, באמצעות האתוס הדתי, שעליו עמדו ובר והבאים אחריו, הרואה בצבירת נכסים ביטוי להצלחה ולצידוק דתי. הדרך האחרת המאפיינת סגפנות חיובית לא הוגדרה עליידי ובר וממשיכיו. דרך זו אני מאפיין באמצעות המונח סקרליזציה (sacralization), כלומר, החלת תחום הקודש על תחום החולין והרחבת משמעותו, בין השאר על ידי קידוש של המרחב הפרטי ושל האינטראקציות החברתיות והמקצועיות, וכן של הפעילות הכלכלית. מגמה זו ומשמעותה החברתית לא הוגדרה עד כה בהקשרי הדיון הכלכלי והמעמדי ביהדות, אף שהיא מאפיינת כמה מן הענפים המרכזיים של הספרות היהודית בעת החדשה. החלה כזו של תחום הקודש על החולין מהווה גם הכנה פסיכולוגית וחברתית לפעילות בעולם המעשה, ובתנאים מסוימים שיודגמו להלן, היא עשויה להוות תמריץ לפעילות כלכלית חיובית.

עניין נוסף שיש להבהיר בנוגע לסגפנות חיובית ושלילית, ומוקד מחלוקת נוסף מול הגישה הווריאנטית: שתי התצורות עשויות להיות מודרניות בה במידה, לא רק סגפנות חיובית, אלא גם סגפנות שלילית, השוללת צבירת נכסים, ובמקביל מקדשת היבטים רבים אחרים של חיי החולין. כשאני מדבר על דפוסים סגפניים בעת החדשה, כוונתי לדפוסים סגפניים שנוצקו לתוך מבנים סדורים ושיטתיים, הפונים לגופים טקסטואליים וחברתיים. גופים אלו עברו האחדה, דוגמטיזציה והשגרה בעקבות התפשטות הדפוס לאורך העת החדשה. תהליך זה חל הן על הסגפנות השלילית והן על זו החיובית.

כאמור, אחת המשמעויות המרכזיות של הסגפנות הדתית המודרנית היא בהרחבה הולכת וגוברת של תחום הקודש על תחום החולין. כלומר, הקודש שואף להתרחב ולבלוע את כל ממדי החול, וכך חיי היום-יום, על כל היבטיהם, הופכים מושא לפרקטיקה דתית צפופה ותובענית. באופן זה עברו חיי היום-יום השתנות ומודרניזציה מבפנים, ונוצקו להם מבנים מודרניים של חוק, הנדסה חברתית, כלכלה ודפוסי התנהגות. כיוון זה הוא כיוון מרכזי בספרות המוסר וההנהגות, בחסידות ואף בהתנגדות הליטאית, והוא מייצג את השינויים החברתיים והמבניים הנרחבים שעברה יהדות אירופה מן המאה ה־17 ועד המאה ה־20. כיוון זה אף מייצג מגמה מרכזית של חילון ביהדות, סוגיה שלא אאריך בה במסגרת מאמר זה, אך אקדיש לה עוד כמה הערות בהמשך דבריי.

ספרות המוסר של ימי הביניים כבסיס להשגרתם של דפוסים סגפניים ביהדות המודרנית

ספרות המוסר היהודית בימי הביניים יצרה דפוס סגפני שבמרכזו, בין השאר, תפיסה של הסתפקות במועט, הקדשת המעשים לבורא, הישענות על מידת הביטחון והימנעות מצבירת נכסים, או לכל הפחות שוויון נפש כלפיה. ביטוי מרכזי של מגמה זו מצוי בספרו של ר' בחיי אבן פקודה מסוף המאה ה־11, "חובות הלבבות" (ראו אבן פקודה, 2003), שנכתב במקורו בערבית ועומד בסימן השפעה ערבית-סופית (Lobel, 2006). החיבור תורגם לעברית בידי יהודה אבן תיבון בשנת 1161. חיבור זה הוא אחד ממייצגיה החשובים ורבי ההשפעה של ספרות המוסר הפילוסופית והמיסטית ביהדות, שקדמה בלמעלה מ־100 שנים להתחלופיה של ספרות המוסר הרבנית ולהתבססותה למן המאה ה־13 (דן, 1975; תשבי, 1971). ההבדל בין האחת לבין האחרת הוא שספרות המוסר הפילוסופית עסקה בשליטה של יחידים על תנועות הנפש והתאוה, ואילו ספרות המוסר הרבנית, שהתבססה בעיקר בעקבות כתבי המוסר של ר' יונה גירונדי, השתמשה בהישגיה של הראשונה, בפרט בחינוך ובאילוף העצמי, ורתמה אותם לצורכי עיצוב דתיותם של ציבורים הולכים וגדלים. זו אחת הדרכים שבאמצעותן החילו המרכזיים הרבניים בימי הביניים דת מצוות נורמטיבית על שכבות ופריפריות חברתיות שאינן רבניות. המאה ה־13 היא אפוא נקודת שינוי חשובה מאוד בכל הנוגע לתולדות ספרות המוסר וההנהגות היהודית. היא קשורה הן בעיצובה מחדש של הרבנות בתקופה זו, לעתים בהתבסס על עלייתן של אליטות רבניות חדשות, והן בהגדוס דתיותם של הציבורים היהודיים, בעיקר בספרד, באשכנז ובצפון צרפת (סורוצקין, 2019). הגדוס זה התבסס הן באמצעים פורמליים, על-ידי תקנות ורפורמות בקהילות, והן באמצעים וולונטריים וחינוכיים, באמצעות סוגות ספרותיות חדשות הפונות לשכבות ביניים עירוניות המצויות בהתהוות ובהתגבשות.

למן ראשית הדפוס העברי זכה "חובות הלבבות" להדפסות רבות מאוד, בין כצורתו ובין בנוסחים מקוצרים. כפתח לדיון ולשם הדגמה כיצד דפוסים סגפניים הופנמו והושגרו

באמצעות ספרות המוסר וההנהגות, נבחן בקצרה את תהליך הדפסתו והפצתו. תהליך זה ממחיש כיצד חיבור מימי הביניים נדפס ונוצק אל תוך מבני התנהגות קדם-מודרניים ומודרניים דיסציפלינריים, ממשמעים ושיטתיים. יש בכך כדי להדגים שמודרניות, אורתודוקסיה, חרדיות ואף חילון, הם בראש ובראשונה נגזרות של הנדסה חברתית ומבנים התנהגותיים הנכונים על בסיס היסטורי וסוציולוגי משותף. זו תשתית חברתית ומבנית הקודמת לכל מחלוקת רעיונית או אידאולוגית.

ספרו של אבן פקודה היה אחד הצינורות העיקריים להחדרתם של רעיונות סגפניים מימי הביניים, מתוך העולם היהודי-ערבי אל תוך העולם היהודי-נוצרי, ומשם אל תוך המהפכות המבניות החשובות של העת החדשה, שנגזרו ממהפכת הדפוס, מתהליכי ההאחדה של הטקסטים ומהחדרת הנהגות שונות לציבורים הולכים ומתרחבים, אם בלשון הקודש או באמצעות שפת היידיש. מאחר שהחיבור עשוי מעיקרו במתכונת נושאת, הבוחנת וממיינת את דפוסי העבודה הדתית, הוא היה לדגם של דתיות השלובה בהמלצות להנהגות שונות, להסרת הפניות כלפי העולם הזה ולהקדשת כלל המעשים לאלוהים. למן ימי הביניים המאוחרים נוצרו קיצורים ל"חובות הלכות" שיועדו להקל על השגרת תכניו (שטיינבערג, 2010).

התפיסה שיש ללמוד ב"חובות הלכות" לפי סדר ימים כבסיס להשגרה של תכניו מצויה בקיצור הראשון של הספר שערך ר' אשר בן שלמיה מלוניל במאה ה-14, בתוספת הקדמה (בן שלמיה, רס"ה; ראו גם גריס, 1989, עמ' 54; תא-שמע, 1982, 2010). בהקדמתו ציין בן שלמיה כי בתחילה הוא קיבל על עצמו לקרוא מן הספר "פעם אחת בשנה, סמוך לעשרת ימי תשובה". בהמשך הוא ראה שאין די בכך, ולפיכך קבע לעצמו לקרוא בנוסח המקוצר "כל העשרה שערים בדרך הקצרה אשר כתבתי בכל שבוע ושבוע, וחילקתי אותם לשבעה חלקים לקראם בשבעה מעמדות" (תא-שמע, 2010, עמ' 144). כלומר, מעבר מקריאה חד-פעמית אחת לשנה להשגרה ולשינון על בסיס יומי ומחזורי. הנוסח המקוצר של בן שלמיה נדפס בקושטא בשנת שי"ב (1552), בפראג בשנת שע"ד (1614) ובוונציה בשנת תט"ו (1655). בין הקיצורים האחרים ל"חובות הלכות" ניתן למנות את קיצורו של מנחם אבן זרח מן המאה ה-14, המובא בספרו "צידה לדרך" שנדפס בפררה בשנת 1554 (אבן זרח, 1992) ואת קיצורו של ר' יעקב צהלון "מרגליות טובות" (צהלון, תכ"ה) שראה אור בשנת 1665. מאוחר יותר הופיע בלבוש קיצורו של דוד שלמה בן בירך "דרך טוב" (בן בירך, 1809).

"חובות הלכות" חדר למשנותיהם ולספריהם של כמה מן הדמויות המשפיעות ביותר ביהדות בעת החדשה, וזאת כאמור לצד התקדמות נוספת בהחלת דת הלכתית על שכבות רחבות, ובאמצעות מיוזגים נוספים עם ספרות המוסר הרבנית ועם ספרות ההלכה. בחיבור "מגיד מישרים" (קארו, תש"ך), מורה המגיד לקארו ללמוד כל יום מ"חובות הלכות" כדי "להכניע היצר הרע ולהשפילו מתקפו" (שם, פרשת בהר, עמ' 132). במקום אחר בחיבורו משדל המגיד את קארו ללמוד כל יום מתוך קיצור "חובות הלכות" על מנת לסיים את הספר פעם בחודש:

ולבך יהא קינא ומשכנא לאורייתא, תדיר לא יפסוק אפילו רגעא חדא ולמוד הני קונדריסייא תרין זמנין בירחא וברייתא דרבי פנחס בן יאיר ומרגניתא דבי רב תרין זמנין בשבוע והאי קיצורא דחובת הלבבות חד זימנא בירחא, בכל יום פורתא ואתה שלום (שם, פרשת צו, עמ' 111).

בשני ההקשרים, ובעיקר בדברים המובאים במסגרת פרשת בהר, מובעת התביעה ללימוד "חובות הלבבות" כחלק מהשגרה של תוכני לימוד שונים הנקראים באופן מחזורי – ובראשם המשנה וברייתות מוסר שונות. הצורך בהשגרה מנומק (שם) מטעמים סגפניים קיצוניים, בין השאר על מנת לקיים עבודת אלוהים טהורה בכל תנועה מתנועות הגוף והנפש, עבודה שאינה נגועה בהנאות העולם הזה: "ודע שסמאל וכל חיילותיו מכניסים בלבך על אותם ההרהורים הזרים... כדי לגדלך לרוממך... ואתה פקח עיניך והשמר מהם מאד בני אל תשמע להם... כי כולם מתייעצים עליך... להביאך לדרך רעה וחשוכא דהיינו תפנוקי העולם הזה ועידוניו" (שם, פרשת בהר, עמ' 133).

קיצור העשוי במתכונת קריאה כמו זו שהציע קארו, לעיל, כזו המחולקת ל־30 ימי החודש, מצאנו בנוסח המאוחר יותר של ר' יעקב צהלון (תכ"ה), "מרגליות טובות", ויש להניח שעד פרסום חיבורו של צהלון כבר הונהג לקרוא בקיצור "חובות הלבבות" אחת לחודש במקומות שונים. בהדפסת הנוסח המלא שבמהדורת מנטובה בשנת שי"ט (1559) ציין המדפיס שנהגו בקהילה ללמוד בספר באופן קבוע פעמיים בשבוע "כאשר שמענו כן ראינו מה יפו ומה נעמו דברי הספר הנכבד הזה לטהר הנפש מכמה פנים" (אבן פקודה, 2003, עמ' קב).

השגרתם של "חובות הלבבות" ויעדיו קיבלה ביטוי בחיבורים מרכזיים נוספים, בחיבורו של אליהו די וידאש (תש"ס), "ראשית חכמה", וכן בחיבורו של ר' ישעיה הורוביץ (תשנ"ב-תשס"ח), "שני לוחות הברית". הורוביץ אף ערך קיצור משלו של "חובות הלבבות" בשם "עשר הילולים", ושילבו במסגרת השל"ה בהמליצו להשלים את מחזור קריאתו אחת לעשרה ימים:

הקצר קצרה ידי בעזרת ה' יתברך מספרי הקודש המיוסדים על תוכחות מוסר... ורב מנין ורב בנין הם דברי קדוש מדברי הרב החסיד בעל חובות הלבבות... ומי האיש החפץ חיים הנצחיים יקרא בלב ולשון שער אחד מידי יום ביומו ויחזור חלילה עד עולם (הורוביץ, תשנ"ב-תשס"ח, כרך ד, עמ' צה).

ר' יונה לנדסופר (1678–1712) ציין את החובה ללמוד ב"חובות הלבבות" בצוואתו: "וצריך להעמיק בו יותר ממה שיעמיק האדם בלימוד נגעים ושיטות העמוקים" (לנדסופר, תרל"ה, צוואות ודרך טובים, סעיף לג, דף ג, עמוד א). ר' יעקב עמדין (1698–1776), שבו נעסוק להלן, במסגרת חלק המוסר של סידורו, המכונה "מגדל עוז", הביא שישה שערים מתוך "חובות הלבבות" וציינו לטובה כמוביל ל"נקודת התכלית" וכ"ש ראדון לכל בעלי ספרי חכמת המוסר". עמדין (בכתובים ארית עמדין) אף כתב הגהות על

החיבור. ר' יחזקאל לנדא מפראג (1713-1793), מחבר "הנודע ביהודה", המליץ אף הוא על לימוד הספר בתשובותיו (לנדא, 1989, אורח חיים, סימן לה). ר' שלום שרעבי (1720-1777) הנהיג ללמוד את החיבור בכל יום אחרי תפילת "עלינו לשבח" וכך נהגו בישיבת "בית אל". ר' חיים דוד אזולאי, החיד"א (1724-1806), קבע בספרו "לב דוד" שכולם מחויבים ללמוד בחיבור זה, כולל תלמידי חכמים ודיינים. ר' שלמה סופר העיד על סבו, החתם סופר (1762-1839), כי הנהיג בישיבתו בפרשבורג את לימוד "חובות הלבבות" דרך קבע ושגרה:

למד לפניהם קדם כל שעור כמו רבע שעה מספר חובות הלבבות כדי להלהיב לבם ביראת ה' ולא הניח מללמוד אפילו הקדמת המתרגם, וכל שכן שער היחוד עם הנהגתו, וכמעט כל מוסריו והנהגותיו היו מדברי הספר הקדוש הזה, וכן הפץ שתלמידיו יעסקו בו בימי בחרותם למן יקבעו להם דרך אחת בעבודת ה' יתברך (סופר, תש"ס, דף פט).

הדרכה זו צוינה גם אצל תלמידו הגדול של החתם סופר, ר' משה שיק (1807-1879) (שיק, תשס"ג, הקדמה).

בשם ר' פנחס שפירא מקאריץ (1726-1791) מובא כי הוא "ציוה לומר לבני העולם שילמדו שלחן ערוך, אורח חיים וספר חובות הלבבות" (שפירא, תשס"ג, עמ' רעט), וכן מצאנו אצל רבים מאדמו"רי החסידות, בהם אלימלך מליז'אנסק (1717-1787), אברהם יהושע השל מאפטא (1748-1825), לוי יצחק מברדיטשב (1740-1810), צבי הירש מזידיטשוב (1763-1831), יצחק אייזיק מקומרנה (1806-1874), מנחם מנדל מקוצק (1787-1859), חיים הלברשטאם מצאנז (1797-1876) ורבים אחרים (לנתונים על ההפניות הרבות לספר, ראו אבן פקודה, 2003). אחרון בסקירה זו אבל ראשון בחשיבותו: יש לציין את מרכזיותו של "חובות הלבבות" אצל אחד מ"מבשרי ההשכלה" במזרח אירופה, ר' ישראל מזמושץ' (1700-1772) - ממוריו של משה מנדלסון - שכתב פירוש על החיבור בשם "טוב הלבנון".

לצד ההדפסות של הנוסח המלא אין ספק שהקיצורים השונים תרמו רבות להשגרת תכניו הסגפניים של "חובות הלבבות" לצד תוספות רבות המאפיינות את רוח הזמן, כל זאת בתקופה שבמהלכה חלה מהפכה בדרכי השגרתן של פרקטיקות דתיות שונות לשכבות רחבות. טיפוס הסגפנות המאופייין ב"חובות הלבבות" ובספרי המוסר, ההדרכה וההנהגה הושרש אפוא היטב בחברה היהודית באירופה ובאימפריה העות'מאנית, באמצעות השגרת לימודו ובאמצעות ריטואלים שונים שמוזגו בכוונותיו ובהדרכותיו. השגרת תכניו של חיבור זה, לצד חיבורים נוספים בעלי מגמות דומות, הייתה אחת המגמות שביסוד התהוותה של החברה החרדית המודרנית באירופה ובארץ ישראל, בפרט, והתהוותה של החברה היהודית המודרנית בכלל. עירוב תוכני הסוגות השונות של ספרות המוסר, הפילוסופית, המיסטית והרבנית, המהולה זה מכבר בהנהגות קבליות ובנטייה להחמרה הסגפנית בדינים (ראו, במאה ה־20,

המרחב הפרטי והציבורי היהודי, לצד התנאים המיוחדים שהתהוו באירופה שבמסגרתם סומנו היהודים כגורם זר (סורוצקין, 2011, עמ' 48-87), הם כמה מן הגורמים המרכזיים שתרמו ליצירתה של היהדות החרדית.

מיקומם הזר של היהודים ואסטרטגיות מודרניות של בידול שהופנו נגדם באירופה, וכפי שנראה, גם מגמות כלכליות שונות, הם הגורמים המבחינים את טיפוס החרדיות האשכנזית מטיפוסי הסגפנות שהתפתחו במזרח וברחבי האימפריה העות'מאנית. טיפוס זה הוא תמהיל ייחודי של המגמות הסגפניות והכלכליות החיוביות שהושגרו בעת החדשה ושל המגמות הבדלניות המאפיינות את יהדות אירופה.

סגפנות וכלכלה – בין חרדיות לבין בורגנות

אחד ההבדלים הבולטים בין ספרי ההנהגות שיצאו מארץ ישראל, ובפרט מן המרכז בצפת, לבין התפתחויות בסוגה מצדם של חלק מן המחברים האירופים או יוצאי אירופה מצוי ברכיב הכלכלי וביחס בינו לבין תלמוד תורה. כאן אנו מוצאים שסע ואף מחלוקת חשובה שעתידה לסמן כמה כיוונים בתולדות היהדות המודרנית. בצפת התהוותה תפיסה סגפנית שהעמידה במרכזה ערכים של עוני והקדשת החיים לתלמוד תורה, ואילו באירופה התהוותה, לצד התפיסה הארץ-ישראלית שאף לה נודעה השפעה רבה, תפיסה מובנית של מקצוע והקדשת זמן שקול, אם לא יותר, לחיים כלכליים ואפילו לאגירת ממון. שניים מן הספרים המרכזיים המסמנים את השסע הזה הם "ראשית חכמה", המייצג את הכיוון הארץ-ישראלי, ו"שני לוחות הברית", הנפרד מכיוון זה וחולק עליו.

כאמור, ההיסט מן הכיוון הארץ-ישראלי, ש"שני לוחות הברית" מייצג, קשור בין השאר במגמות שעיצבו את המעמד הבינוני באירופה, מגמות שלימים עתידות היו לשתף זרמים אורתודוקסיים ולא-אורתודוקסיים כאחד. לעומת זאת, לכיוון שהתבסס מתוך המרכז הארץ-ישראלי נודעה השפעה על ראשית החסידות (פדיה, 1995), על מושג ה"תורה לשמה" שהתבסס בקרב ישיבות ליטא (שטמפפר, 2005), על מגמות דתיות שנקשרו בישיבת ארץ ישראל (ברטל, 1994; פרידמן, 1977), ואף מאוחר יותר, על עיצובה של "חברת הלומדים" במדינת ישראל למן שנות ה-50 למאה ה-20, מגמה שהוותה, כפי שהראה פרידמן (1991), תפנית מכרעת במקומו ובתפקודו של עולם התורה באירופה. השפעתו של הכיוון הארץ-ישראלי, ובכלל זה של "היישוב הישן", על עיצוב החרדיות בישראל, גדולה אפוא ומשמעותית מכפי שמקובל לציין במחקר.

המגמות הסגפניות של ימי הביניים דגלו בהקדשת כל תנועות החיים לבורא ובשוויון נפש כלכלי. גישה מובהקת כזו יוצגה במסגרת "חובות הלבבות" (אבן פקודה, 2003). "חובות הלבבות" – שתהליך השגרתו נדון לעיל – מציג גישה של שוויון נפש לסטטוס כלכלי וחברתי, הטפה לביטחון בבורא, שטבע בטבעו של כל אדם את הנטייה אל מקצועו והמכוון אותו אל תכליתו, וגישה ביקורתית מפורשת כלפי איסוף נכסים לשמו

(אבן פקודה, 2003, שער הביטחון, פרק ד). אבן פקודה הגדיר את מידת הביטחון כרכיב נפשי האמור למתן את צבירת נכסי האדם ולכוונם בעיקר "לצורך סיפוקו ומזונו ולהגיע אל מה שיש בו די מן העולם" (שם, עמ' תקלח). הוא ביקר קשות צבירת נכסים לשמה, שהיא בעיניו לקיחת ממון "על פנים מגונים ורעים". לתפיסתו, נכסי האדם מחולקים לשלושה חלקים, שניים מהם קשורים בפרנסת גופו ובפרנסת האנשים הסמוכים עליו "אישה, בנים, עבדים ומשרתים" (שם, עמ' תקמ). החלק השלישי של נכסי האדם, המכונה "טרף קניין", הוא הנכסים הנצברים. לדברי המחבר, טעותו של הסכל, שהוא סבור כי אגירת הנכסים היא חלק מהותי מפרנסת גופו, אשר על כן הוא נוטה לצבור אותם שלא לצורך. נכסים שנצברו אינם מועילים לאדם שאף אינו יודע לאן יורמו נכסים אלו לאחר מותו, אולי אפילו לגדול שבשונאיו. צבירת הממון מצטיירת ב"חובות הלבבות" כחטא של ממש השואב משיבוש ומאי-הבנה של מקומם ותפקידם של נכסים, ואף מליקוי יסודי במידת הביטחון בבורא.

מגמה נוספת, שהייתה מקור השפעה מרכזי על ספרות המוסר שנוצרה בצפת, היא זו שראתה בעוני ערך מיסטי נעלה ומושא לשאיפה. גישה כזו מצויה ב"ספר הזוהר", בחטיבה הטקסטואלית המכונה "רעיא מהימנא", הרואה בדמותו של העני כמי שקרוב ביותר לקב"ה ולשכינה (ראו בער, 1940, ציון ה, עמ' 1-44). כמו "חובות הלבבות" גם "ספר הזוהר" קושר בכמה מקומות בין הקדשת זמן מופרז לענייני פרנסה לבין העדר אמונה, כמשתקף בדברים הבאים: "אלה שאינם מאמינים בקב"ה אינם רוצים להתבונן בדרכיו, אלא רוצים להטריח את אבריהם כל היום אחר מזונותיהם יומם ולילה, שמא לא יעלה בידם פת של לחם. מה גורם להם זאת? משום שאין הם בני האמונה" (תרגום לעברית מתוך זוהר, בשלח, דף סג, עמ' א).

בספרו של ר' אליהו די וידאש (תש"ס), "ראשית חכמה", אומץ היחס הסגפני השלילי לצבירת נכסים שנקטו "חובות הלבבות" ו"ספר הזוהר", ואף החרף. בהתאמה עם המגמה היסודית של ספרות המוסר המודרנית לבחון את היום כיהידת המשמעות החשובה ביותר, עוצבה ב"ראשית חכמה" תפיסה כלכלית הגורסת שאין לאדם לאגור ממון יותר מכדי פרנסת יומו. די וידאש (שם) הביא מדברי מורו ר' משה קורדובירו פירוש דרשני על מובאה מן התלמוד הבבלי במסכת שבת (דף סט, עמ' ב), שנפסקה להלכה. לפי המובאה, מי שאינו יודע איזה יום הוא בשבוע ואין לו את מי לשאול, סופר שישה ימים מאותו היום ומקדש את היום השביעי באופן שרירותי. ומוסיף התלמוד ואומר כי מאחר וכל יום הוא בגדר "ספק שבת" עבור אותו האדם, עד שידע בוודאות מתי שבת, אסור לו לעשות מלאכה אף לא ביום אחד, מלבד מה שנדרש לכדי פרנסתו באותו היום. קורדובירו הפך מובאה תלמודית זו למשל קבלי וקיומי. לדבריו, הטעם לדברי התלמוד הוא משום "שבכל יום ויום יש בו מקצת שבת" (די וידאש, תש"ס, שער הקדושה, פרק ב, עמ' כד), ולפיכך אין לאדם לעשות מלאכה יותר מכפי הדרוש לו לאותו היום (שם). חיבור זה של נושא המלאכה והפרנסה לנושא השבת על בסיס התלמוד, בא להדגיש שיש בכך איסור מצד תכלית החיים הדתיים וקדושת הנפש. השכחה של יום השבת משוללה לשכחת

“עולם הנשמות”, ולכן על כל אדם לעשות ככל הניתן את ימיו כשבתות, ולא כחולין: “לא יעשה מלאכה יותר מכדי פרנסתו ליומו, כמזדמן לדרך, כי שמא אין לו חיים אלא אותו יום בלבד, ואין ראוי שיטרח וידאג על עולם שאינו שלו” (שם). הפרישות מן המלאכה הוצגה כתכלית לעצמה: “כי מה יתרון לו בכל עמלו שיעמול תחת השמש ואין לו בעולמו אלא מה שהוא מתקדש ופורש מעניני העולם הזה ומתדבק בהשם יתברך” (שם). די וידאש אף הביא אסמכתא לכך מן התלמוד הבבלי במסכת עירובין (דף נד, עמ' א) ומפירוש רש"י על הדף, בדברים המדרבנים את האדם שלא לאגור ממון ולא לדאוג לפרנסת צאצאיו אחרי מותו – “אם יש לך ממון להנות עצמך אל תמתין עד למחר שמא תמות ושוב אין לך הנאה” (תלמוד בבלי, מסכת עירובין, שם). משגדלו הילדים ידאגו הם לעצמם, כך די וידאש (תש"ס, שער הקדושה, פרק ב, עמ' כה), ואין לו לאדם להימנע מלכבדו את כל כספו בגינם.

למעשה, די וידאש הורה להימנע בכל דרך אפשרית מעשיית מלאכה יותר מן הנחוץ, כי תכלית בריאתו של האדם מישאל היא “שיהיו כל ימיו כשבת” ולא כדי שיהיה עיסוקו במלאכה: “הרי שלא נברא האדם להיותו עוסק במלאכות הגשמיות, המבטלות אותו מתלמוד תורה, אלא שיהיו כל ימיו כשבת: עוסק בתורה, ושיעמדו זרים לעשות מלאכתו” (די וידאש, תש"ס, שער הקדושה, פרק ג, עמ' לא). עמדתו הייתה שמאז שחטאו ישראל, ונעקרו מעל אדמתם הם התרחקו מאלוהים והשתעבדו בגופם ובנשמתם לעבודה. לדברי די וידאש, תלמידי חכמים שאינם עוסקים במלאכה “נקראים שבת אפילו בימות החול” (שם, עמ' לד), ובכך הם מתדמים ל“חסידים ראשונים”, שאף הם לא עסקו במלאכה ומלאכתם הייתה נעשית מאליה. לדברי די וידאש בפרשנותו ל“ספר הזוהר”, בעמי הארצות שמקיימים ומפרנסים תלמיד חכם מתקיים הפסוק “אדם ובהמה תושע ה'”. המלאכה מייצגת את ימות החול, את חייו הגשמיים והבהמיים של האדם, ואילו התורה מייצגת את יום השבת, את עולם הנשמות ואת זיכרון הבורא. במסקנת הדיון טען די וידאש כי ראוי ונכון לתלמידי חכמים להימנע מעשיית מלאכה ולהיסמך על שולחן אחרים: “ובזמננו זה שתלמידי חכמים אינם עוסקים במלאכה, והם מתפרנסים על ידי עשירי הדור – יש להם על מה שיסמוכו... ותלמידי חכמים אלה נקראים שבת אפילו בימי חל” (שם, עמ' לב).

זו עמדה קיצונית בהעמדה הדיכוטומית הניגודית של יחסי תורה ומלאכה, בשלילתה הלכה למעשה של תפיסת “תורה עם דרך ארץ”, חרף המקורות התנאיים התומכים בתפיסה זו ואף ברתימתם של מקורות מתנגדים אלו להצדקת חיי תורה ללא מלאכה. בכך הלך די וידאש כנגד תפיסת הרמב"ם (תש"ן, הלכות תלמוד תורה, פרק ג, הלכה י) שהורה שתלמידי חכמים חייבים לעבוד לפרנסתם: “כל המשים על ליבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה, ויתפרנס מן הצדקה – הרי זה חילל את השם, וביזה את התורה, וכיבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא” (ראו גם רמב"ם, תשכ"ה, פירוש המשנה, סדר נזיקין, מסכת אבות, פרק ד, משנה ה, עמ' תמא-תמו). עמדה זו היא קיצונית גם לעומת עמדותיהם של גדולי תורה אחרים שדחו את דברי הרמב"ם,

ראש וראשון להם רבי שמעון בן צמח דוראן (הרשב"ץ. שנות חייו: 1361-1444) בספר תשובותיו (דוראן, תשנ"ח, סעיפים קמב-קמה, עמ' קמב-שכב), ואחריו ר' יוסף קארו מחבר "שלחן ערוך" (קארו, תשנ"ד), אף הוא, כמו די וידאש, מצפת. בדחייתו את דברי הרמב"ם קבע קארו שדברי הרמב"ם תקפים רק עבור מי "שאפשר לו להתפרנס בלא שיטול שכר תלמודו, אבל אם למד לשם שמים ואחר כך אי אפשר לו להתפרנס אם לא יטול שכר, מותר" (רמב"ם, תש"ן, הלכות תלמוד תורה, פרק ג, הלכה י, פירוש "כסף משנה" על הדף).

כאמור, ניתן למצוא קשר ברור בין עמדתו זו של די וידאש, בעל "ראשית חכמה", לבין עמדות קדם-חרדיות וחרדיות שהתהוו בארץ ישראל, בשלבים מאוחרים יותר, במסגרת הישוב הישן ובמסגרת תנועת החסידות. כיוונים אלו הנחו, בין השאר, את הישיבה בארץ ישראל ואת האתוס של החלוקה. למרות השינויים והעזועים שהתרחשו מאז (פרידמן, 1991, עמ' 32-49), הם הוסיפו לשמר את הרלוונטיות שלהם במסגרת "חברת הלומדים". חיזוק להשפעה זו ניתן למצוא בהתקבלותו הרחבה של ספר "ראשית חכמה", מהדפוסותיו והסכמותיו הרבות, וכן מריבוי ההמלצות של גדולי הדורות ללמוד בו באופן סדור (ראו די וידאש, תש"ס, עמ' 13-32, 69-77).

בחיבורו של הורוביץ (תשנ"ב-תשס"ח), השל"ה ("שני לוחות הברית"), מעומתות שתי תפיסות כלכליות שונות השואבות משני מקורות שונים. המקור הראשון הוא המסורת המשפחתית של מחבר השל"ה שקיבלה ביטוי מסוים עוד קודם לכן בצוואתו של אביו - ר' אברהם הורוביץ "יש נוחלין", והאופן שבו פותחה מסורת זו במסגרת החיבור של"ה עצמו. הכיוון השני הוא זה המיוצג ומעובד בחיבור "ראשית חכמה", שנדון זה עתה (די וידאש, תש"ס) המהווה מקור השפעה מרכזי על הורוביץ (תשנ"ב-תשס"ח), כרך א, עמ' לד-לו). הוא אמנם קיבל את תפיסתו של די וידאש שעל האדם להכניס בכל יום טעם מקדושת השבת, אולם הוא תיקן תפיסה זו באופן שהותיר פתח רחב לעיסוק כלכלי ואף חייב עיסוק כזה. בנקודות מסוימות הוא אף חלק על "ראשית חכמה" מן היסוד, אף שבעדינות יתרה. סלע המחלוקת התגלה בשאלה אם מידתם של "חסידים ראשונים" הייתה לעסוק במלאכה ובמסחר, שאלה שדי וידאש ענה עליה בשלילה רבתי. שאלה זו היא חשובה ביותר משום שחסידים אלו ביטאו את הטיפוס הסגפני האידאלי, שהן "ראשית חכמה" והן הורוביץ ביקשו לקדם בחיבוריהם. יתרה מזאת, בחשבון אחרון, השאיפה לקידומו של טיפוס אידאלי זה כטיפוס ראלי בחברה היהודית של העת החדשה המוקדמת היא אף אחד מן הבסיסים ומן המניעים החשובים לתפוצתה של ספרות ההנהגות. עניין זה מקנה חשיבות מיוחדת לאפיון יחסו המדויק של ה"חסיד" לעבודה ולמלאכה בפרט ולחולין בכלל.

לפי פרשנותו של די וידאש, חסידים ראשונים לא נצרכו לעסוק במלאכה, וזאת בניגוד לחכמי המשנה והתלמוד שעסקו במלאכה אבל הייתה מחשבתם "דבוקה בשם יתברך". הורוביץ תיקן דעה זו וגרס שגם חסידים ראשונים עסקו במלאכה שכן "אין זו מעלה לחסידים להנות ממעשה נסים". לגישתו, פירוש דברי התלמוד שהייתה "מלאכתן

נעשית מאליה" הוא שבשעה שהיו ידיהם עסוקות במלאכתם הייתה בכל זאת "מחשבתם דבוקה למעלה" (שם). במלים אחרות, מחשבתם של חסידים ראשונים לא הייתה מתערבת בענייני חולין גם כאשר הם עסקו במלאכה. בכך אפוא גלומה חסידותם, לפי הורוביץ, ולא בהיותם בטלים ממלאכה וסומכים על מעשי נסים. מגמה זו שבדבריו מצטרפת למגמת הסקרליזציה, שאני מבקש להורות עליה, הכוללת עיסוק בחולין מתוך החלת הקודש על החול. כאן גם החיים הכלכליים, שבמסגרת "ראשית חכמה" נדחו כבלתי רלוונטיים לתחום ההתקדשות בחיי האדם, נכללים בתחום הקודש כמו שאר תנועות החולין. לשינוי ולהיסט שבין שני הספרים יש חשיבות רבה, שכן כאמור יש כאן הטויה של מתכון לחיקוי מידתם של חסידים ראשונים, מתכון שהוא כאמור שונה בתכלית אצל השל"ה מזה של "ראשית חכמה".

ואכן בסיכומו של הדיון בספר השל"ה המליץ הורוביץ ל"כל אדם" על התקדשות של ארבע שעות במידת השבת, ובכך הותיר זמן רב וניכר אף יותר מן הדרוש לעיסוק במלאכה ובמסחר. עבור תלמיד חכם, ובשונה מ"כל אדם", המליץ בעל השל"ה על חלוקת היממה לשלושה: שמונה שעות תורה, שמונה שעות מלאכה ושמונה שעות שינה (הורוביץ, תשנ"ב-תשס"ח, כרך א, עמ' יז). גם כאן הזמן שנותר למלאכה הוא רב מאוד ומתואם עם חלוקת הזמן הבורגנית שהתהוותה לאורך העת החדשה ורלוונטית עד לימינו. המצע המשותף של שמונה שעות עבודה רלוונטי גם במסגרות בלתי דתיות שהמירו זה מכבר את שמונה שעות הערות האחרות, מזמן המוקדש לבורא לזמן המוגדר כתרבות, כפנאי או כבילוי.

"דרך ארץ" ו"חולין על טהרת הקודש": השתקפותם של תהליכי התרבות בספרות ההלכה וההנהגות

השגרתן של מגמות סגפניות ביהדות, ובכללן של תהליכי התרבות, התחוללה כאמור באמצעות הרחבת תחום הקודש אל תוך התחום המוגדר חולין. מנקודת המבט של תהליכי החילון, מדובר כאן על מגמה מכלילה (סקרליטיבית), המתרחשת בד בבד עם התבססות מגמת הבידול האינטלקטואלי (הפרדה בין תוכני התורה לבין תוכני השכל), המשפטי (הפרדה בין משפטי התורה לבין משפט הטבעי) והחברתי (הפרדה בין ישראל לבין האומות), כגון זו המיוצגת במובהק בחיבוריו של מהר"ל מפראג (סורוצקין, 2006, 2011). החיבור העיקרי המשקף את המגמה להחלת הקודש על החולין הוא "שני לוחות הברית", השל"ה, שנודן לעיל. חיבור זה נדפס לראשונה באמסטרדם בשנים 1648-1649, ושב ונדפס במתכונות שונות אינספור פעמים אחר כך. תהליך ההשגרה של הסגפנות וחדירתה לתוך החולין משתקף, בין השאר, במסגרת ביאור המונח "דרך ארץ" בשער האותיות לשל"ה וכן במסגרת חלק החיבור המכונה "מסכת חולין". במסגרת הקשרים אלו הרחיב בעל השל"ה את הגבולות של המושגים "חולין" ו"דרך ארץ" והכליל אותם ביסודות בעלי משמעות סקרליטיבית חובקת כל (הורוביץ, תשנ"ב-תשס"ח, כרך א, עשר

מאמרות, הקדמה, עמ' קמו; סורוצקין, 2011, עמ' 299-304). טענותיו של בעל השל"ה במסגרת זו מדגימות היטב את הבסיס המרחיב והמכליל של ספרות הנהגות. בעל הנהגות לא הסתפק בתרי"ג המצוות הנאמרות בפירוש אלא הוסיף עליהן הנהגות רבות התלויות בלב, "שאינן להם מידה ושיעור", על מנת לקדש את סביבתו, את גופו ואת איבריו, הלוא הם "המידות התרומיות, וקדושת אברים חיצוניים ופנימיים". במסגרת זו אף ענייני חולין, על מכלול הפונקציות הכלולות בהם, צריכים להיעשות על "טהרת הקודש". מושג מורחב עוד יותר של "דרך ארץ" מובא במסגרת "שער האותיות":

ונוהג הדרך ארץ בשלשה דרכים. אחד, דרך שלמות הנהגת אדם בעצמו. שני, דרך שלמות הנהגת האדם בביתו. שלישי, דרך שלמות הנהגת האדם בוולתו. ובכל דרך מהדרכים הוא נוהג בשלש שלמיות הכוללים כל השלמיות, דהיינו, שלמות הממון, שלמות הגוף, שלמות הנפש...

עוד הוא מדרך ארץ, יחלוק כבוד לנשמתו, שהיא חלק אלוה ממעל, ויבוש מהנשמה שלו שלא ימרוד בה, אלא יעשה רצונה, ויבטל רצון הגוף נגד רצונה, ויעשה הכל כפי טבע הנשמה, ולא כטבע הגוף שרודף אחר התאוות ואחר המותרות, ואחר הקנאה, ואחר הכבוד וכיוצא באלו, אלא ילך בטבע הנשמה המתנגד לכל זה...

ולא לענין זה בלבד אמרו, אלא בכל פעולה מפעולותיו, וכן בשאר אבריו, להגדיל הלב על שאר אבריו, כי הלב הוא מבין, וכן המוח ששם המחשבה, יגדילם בתנועות עסקיו, ובצרכי מלבושיהו ובטהרתו וכיוצא בזה... ויהיה לו דרך ארץ, שיהיה נוטה מצד הבהמות לצד השכל בכל מעשיו, במאכלו, ובמשקו, ובפעולתו, ובעשיית צרכיו, ובדבורו, ובהלוכו, ובמלבושיו, ובכלכלו דבריו, במשאו ובמתנו, ויהיה כל המעשים האלו נאים ומתוקנים, ומסודרים ביותר (הורוביץ, תשנ"ב-תשס"ה, שער האותיות, אות דל"ת, "דרך ארץ").

המסגרת שהמגמות הסגפניות של בעל השל"ה פונות אליה מוגדרת בחיבור באמצעות המונח "שלם" הרומז לשלמות הגוף, הנפש והממון. כאמור, ניתן לראות כיצד המגמה הסגפנית פונה למונח "דרך ארץ" ומרחיבה את גבולו מתוך המגמה להקדיש את מכלול פעולות החיים שהיו "על טהרת הקודש". מסגרת התייחסות זו מתוארת כביטוי לביטול רצון הגוף כנגד הנשמה, באמצעות ויתור על רדיפה אחר המותרות. בעל השל"ה ציין את הרחבת מסגרת הקודש על העסקים, המלבושים, האכילה, השתייה, הדיבור והכלכלה. כניסתו של האדם אל תוך עולם העשייה, שבמסגרת דתית רגילה נתפס כתחום ניטרלי של חולין, הוגדר בחיבור באמצעות מתיחת הקודש לאין גבול.

מסגרות התייחסות להנהגות של חולין ול"דרך ארץ" מצויות כמובן באופן אקראי כבר בתלמוד, ועובדו בשיטתיות על-ידי הרמב"ם בחיבורו "משנה תורה" (רמב"ם, תש"ן), בעיקר כתביעות התנהגות המופנות ל"תלמיד חכם", שבהיותו ייצוג לתורה

צריך לעשות את כל מעשיו בנקיות ולהפגין קדושה כלפי חוץ. בהרחבה לכך, במסגרת "שני לוחות הברית" הפך הקידוש של חיי היום-יום לתביעה המונחת ביסוד הגדרת האדם באשר הוא. זוהי "תורת האדם" (כשמה של אחת החטיבות החשובות בספר "שני לוחות הברית"). כאמור, מסגרת התייחסות זו אף הפכה כלי להשגרתם של נימוסים והליכות שיש לראותם כחלק מהותי מתהליכי התרבות שהתרחשו בפרקי זמן אלו. במסגרת שער האותיות הביא בעל השל"ה מדברי הרמב"ם בהלכות דעות (רמב"ם, תש"ן, משנה תורה, ה, הלכות א-ב), ועליהם הוא הוסיף "תוספת משלי". דברי הרמב"ם מתפקדים במסגרת החיבור כטקסט בסיסי, והתוספות שהורו בו הערים על הטקסט המקורי חושפות את התהליכים שהוא ניסח:

ואזכיר בקצרה מה שכתב הרמב"ם בהלכות דעות (משנה תורה, ספר המדע, הלכות דעות, פרק ה, הלכה א-ב) מזה, עם תוספת משלי. לא יאכל ולא ישתה מה שהוא ערב לגוף, ומזיק לגוף, אלא יאכל מן המועיל לגוף, ואף מה שהוא מועיל לא ימלא כריסו כבהמה, רק כפי צורך קיומו והמותר יחרים. וזה המעט שאוכל ושותה, יהיה בנקיות ובטהרה, לא יאכלנו אלא בביתו על שלחנו, ויהיה ערוך במפה נקיה, ויאכל וישתה בנחת, לא בגרגרות, ולא יאכל שום דבר בחנות או בשוק, ולא יאכל ולא ישתה מעומד, ולא יקנח הקערה, ולא ילקק אצבעותיו, ולא יאכל כל התבשיל שבקערה, אלא ישאיר בה מעט, שלא יראה כגרגרן. ולא יאכל אצל עם הארץ, ואין ראוי לו לאכול אלא בסעודה של מצוה בלבד, כגון סעודת אירוסין ונישואין, והוא שיהיה תלמיד חכם שנשא בת תלמיד חכם. והצדיקים והחסידים הראשונים לא אכלו מסעודה שאינה שלהם (הורוביץ, תשנ"ב-תשס"ה, שער האותיות, אות דל"ת, "דרך ארץ").

דברי הרמב"ם ב"הלכות דעות" ובמקומות נוספים, הם ביטוי לתהליכי התרבות שהתרחשו עוד בימי הביניים, ובמקביל היו נקודת מוצא לבחינת השינויים, ההטיות והתוספות שנוצקו לתהליכים אלו בעת החדשה. הרכיבים שהוסיף בעל השל"ה לעומת הטקסט של הרמב"ם נותנים ביטוי מובהק לחלחולם של תהליכי התרבות בעת החדשה: מפה נקיה, לא לקנח את הקערה בידיו, לא ללקק את האצבעות, לא לאכול את כל התבשיל. ועוד מוסיף בעל השל"ה על הרמב"ם תביעות לניקיון הגוף הכוללות סילוק ריח רע מן הפה "כדי שלא יהא מאוס אצל בני אדם" (הורוביץ, שם), וכן מדגיש את ניקיון הגוף והשיער וניקיון הפה והאף.

באותו מקום הביא בעל השל"ה מן הברייטא (תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף נ, עמ' ב), "רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו". מקור זה עוסק בנקיות המיועדת לעבודת אלוהים. בעל השל"ה הוסיף בחיבורו שהנקיות היא "בטבע" ומביאה "לידי התערורות נקיות הנשמה", ובאותה נשימה הזהיר "שלא יהא מאוס אצל בני אדם" או "מכוער אצל חברו". מדובר אפוא בתמהיל של נקיות הן לצורך עבודת אלוהים, הן לצורך הסובייקט, קרי ישיבה טובה של הנשמה בגוף, והן לצורך אינטראקציה חברתית

נאותה. המעבר מתביעה לנקיות וטהרה בעבודת האלוהים המובאת ממקורות שונים, כגון התלמוד, "ספר חסידים", ספר "מנורת המאור" וצוואתו של ר' אברהם הורוביץ "יש נוחלין", אל נקיות וטהרה בין אדם לעצמו ולחבריו - כלומר נימוסים והליכות - חשוב כאן מאוד. כלל מסכם בנוגע לצורך הנקיות במלבושים ובכלים, "כל כלי תשמיש האדם", מצוין במסגרת "שער האותיות" בביאור המונח "טהרה", שוב - מתוך מתיחת ההקבלה והקשר בין הגוף והנשמה והכללת החולין בקודש (הורוביץ, תשנ"ב-תשס"ח, שער האותיות, אות טי"ת, "טהרה").

באמצעות מובאות אלו מספר השל"ה, ורבות אחרות, ניתן לראות את התפרים של תהליך הכללת החולין בקודש והחדרתם של מנהגים והליכות לתוך העולם היהודי באמצע המאה ה־17. במהלך המאה ה־18 חלה דחיפה נוספת והעמדה של מושגי "דרך ארץ" ו"חולין" הקרובים ביותר לאלו שלנו. כדי לעקוב אחר התהליכים האלו בדקתי את השינוי ביחס להפרשות גופניות בציבור, ובפרט את היחס לרוק, ליריקה ולקינוח האף, למן התלמוד הבבלי, דרך טקסטים מימי הביניים ומן העת החדשה המוקדמת ועד לטקסטים מעידן הנאורות (סורוצקין, 2011, במיוחד עמ' 304-309). דיוני זה מורה על תהליך שבמסגרתו תביעות שהופנו בימי הביניים להתנהגות במרחב המקודש של בית הכנסת, ושם בלבד, הלכו והועתקו מבית הכנסת אל המרחב הפרטי והציבורי ואל חיי החולין בתהליך הדרגתי שהגיע לשיאו בעידן הנאורות, ואלהן נוספו הנהגות רבות נוספות שבאמצעותן חדרו תהליכי התרבות אל העולמות היהודיים.

לסיום סעיף זה אציין את סידורו של ר' יעקב עמדין (על דמותו בִּתְר הרחבה ראו בסעיף הבא). הסידור נדפס ושב והוגה בשנות ה־40 של המאה ה־18, קרוב ל־100 שנים לאחר הדפסתו הראשונה של ספר השל"ה וקרוב ל־200 שנה לאחר הדפסתו של "בית יוסף". חיבור זה מעניק לנו מבט על כשרת הדרך שנעשתה בשנים אלו, בכל הנוגע לתהליכי התרבות והפנמתם של ערכים כלכליים מודרניים, בתחום כלכלת הגוף, הנפש והכסף, ועל משמעותו של התהליך כולו (סורוצקין, 2011, עמ' 307-308; עמדין, 1993, הנהגת מוסר ודרך ארץ בסעודה, עמ' תקמח).

בקצרה ייאמר שרכיבים רבים של נימוסים והליכות המצויים בסידורו של עמדין דומים לאלו המוכרים לנו כיום. רכיבים אלו עוסקים ביחס לעישוש, לליחה ולרוק, לגריפת החוטם, לפיהוקים, לשיהוקים, לגניחות ולהשמעת קולות. אחד הרכיבים הבולטים הוא כמובן היחס המתורבת במלואו, זה מכבר, לרוק ולהפרשות. תהליכי התרבות מתבלטים במיוחד לנוכח השוואה בין דברי עמדין לבין התייחסויות קודמות להפרשות הגוף (להרחבה ראו סורוצקין, 2011, עמ' 304-307).

סידורו של עמדין מייצג את סגירתו של תהליך הרחבת ההנהגות כלפי הפרשות הגוף מבית הכנסת אל חיי החולין, והכללתן במסגרת נימוסים והליכות הכלולים במונח "דרך ארץ". במסגרת ספר השל"ה, תהליך התרבות קיבל משמעות סקרלטיבית־דתית מתוך תפיסה שתנועות הגוף, מלבושיו, הליכותיו וכלי תשמישו של האדם צריכים להיות טהורים ונקיים ("טהרת הגוף יעורר טהרת הנפש", הורוביץ, תשנ"ב-תשס"ח,

שער האותיות, אות טי"ת, "טהרה"). ואילו במסגרת סידורו של ר' יעקב עמדן הצטייר התהליך כחובתו של האדם הן כלפי חבריו והן כלפי עצמו "כי הוא עשוי בצלם אלהים" (עמדין, 1993, הנהגת מוסר ודרך ארץ בסעודה, עמ' תתקמח). התהליך שבמסגרתו הועתק תחום הקודש ובית הכנסת אל תחום החולין וחי היום-יום מקבל כאן ביטוי תמציתי ומודע: "כללו של דבר צריך ליוהר במסכה ובישיבה וחברת בני אדם, בכל מה שנוהר כשעומד בתפלה בבית הכנסת כי גדול כבוד הבריות" (שם). כאן תחום החולין הוא כבר המרחב החברתי והתרבותי המוכר לנו, תחום של אילוף ואינספור הנהגות מוטמעות, בושה מפני הפרשות הגוף ופונקציות טבעיות, ועוד כהנה וכהנה רכיבים רבים היוצרים את הפסיפס של האדם הבורגני "בן התרבות". מן הדיון עד כה עולה בבירור שספרות המוסר וההנהגות הדתית הייתה הנשאת העיקרית של תהליכים אלו, שהיוו בין השאר גם ביטוי לתהליכי חילון. כאמור, חילון זה התרחש על-ידי סקרליזציה, שהיא במקרה זה החלה מובנית של תחום הקודש על תחום החול, תוך כדי משטר ואילוף החולין. מסגרת כזו של חילון, המתרחשת על-ידי תוספת הנהגות והחלתן על תחומים שנחשבו קודם לכן ניטרליים, היא במובן מסוים ייחודית לספרות היהודית הסובבת סביב ציר הריטואל. החלת הסגפנות הדתית על תחומים ארציים מצטיירת כתהליך המרכזי שבמסגרתו האדם מושטר ואולף, על מנת להפיק פן אחד ממכלול פניו של הפרט, הסובייקט המודרני הממושמע, שהיה לנמענה העיקרי של המדינה המודרנית והמסגרות התרבותיות שנוסחו במסגרתה.

ר' יעקב עמדן: הביקורת החברתית והתמורה הכלכלית והמעמדית

המחלוקת בין הורוביץ, בעל השל"ה, לבין די וידאש, בעל "ראשית חכמה", שעליה עמדתי בסעיפים הקודמים, מאירה את ההתפתחות הכלכלית הגלומה בצדדיה השונים של ספרות המוסר וההנהגות, ואת הקשר ההדוק בין התהוות מגמותיה של היהדות החרדית מתוך מגמות ספרותיות וחברתיות סגפניות לבין יצירתו של טיפוס האדם העירוני המודרני. אחת הדמויות החשובות המייצגות את התהליכים המשותפים, שמהם הופקה הן היהדות החרדית, הן הבורגנות והן מעמד הביניים היהודי, הוא ר' יעקב עמדן, רב ותלמיד חכם גרמני שחי בשנים 1697–1776. עמדן היה אחת הדמויות הביקורתיות שהצמיחה יהדות גרמניה, מגדולי הלוחמים בשבתאות ובשחיתות שפשתה בקהילות. הוא חי בשולי הקהילות ורוב ימיו לא החזיק בתפקיד פורמלי כלשהו.

כתביו של עמדן משקפים את התמורות הכלכליות הגדולות שעברה גרמניה בכלל, ויהודיה בפרט, במאה ה-18, עם דעיכתן של הצורות הפאודליות (ושל ההלוואה בריבית כתחום עיסוק כמעט בלעדי בקרב יהודים) וההתרחבות הניכרת של המסחר הבינוני והגדול. כתביו רוויים בתכנים ובתיאורים כלכליים, בין אם באמצעות תיאור מפעליו הכלכליים שלו, של מקורביו, של עשירי הקהילות או של בני דורו האחרים. קריאה באוטוביוגרפיה הנוצרת שלו "מגלת ספר" (עמדין, 1979) מגלה עושר בלתי רגיל של

תכנים מעין אלו, הקיימים אף בשאר ספריו ובחיבוריו הפולמוסיים כנגד השבתאות וספיחיה (למשל, שם, עמ' 121-123, 187-188, 202-204, 221-222).

כתביו של עמדה אף עשירים ביותר בתיאור אורחות החיים, הטעם, המנטליות והתרבות של היהודים בני זמנו. במסגרת דיוניו באופנות שונות שהתפשטו בחברה היהודית, עמדה דן בהן בפירוט ותיאר מתוך מיקוד רב את ההיבטים הגשמיים ואת צורות הלבוש בקרב שכבות שונות בקהילות היהודיות. הוא האריך בייחוד במאפייני הלבוש, באימוץ מנהגי הנכרים ובלימוד החיצוני, שהוא כינה "הקישוט הנכרי והלימוד החיצוני" (עמדין, 1993, שערי שמים, עמ' קצו). עמדה אף ציין לרעה את השכבה האצילה של יהודי החצר ועשירי הקהילה שנהגו במנהגי אצולה: פיזור, גנדרנות, חינוך ילדיהם בלשון צרפתית תחת היידיש המקובלת, וכן לימודי מוזיקה וריקוד. גדרי ההתבדלות מן התרבות החצרנית הדקדנטית מוגדרים כאן על דרך השלילה, וכוללים: איסור קיצור הזקן והפאות, איסור לבישת בגדים מנקרי עיניים ("בגדי צבעונין"), חיוב ההקפדה על החינוך היהודי הנבדל של הילדים וחיוב השיחה בלשון "יהודית", היידיש.

הביקורת החברתית של עמדה ורבנים מרכז אירופים נוספים נסבה אפוא סביב מנהגי לבוש, בילוי, ביקור בתאטרון ובמקומות בילוי אחרים, שהוצגו כחידושים המאיימים על המסורת. אולם רבות מן התופעות שעברו את שבט ביקורתם של הרבנים לא היו תופעות חדשות במאה ה-18, כפי שסבר עד לאחרונה המחקר (פיינר, 2010; שוחט, 1960), והן אף עברו תמורות משמעותיות בפרק זמן זה (לביקורת עמדות אלו ראו סורוצקין, 2014, עמ' 304-309). נשאלת אפוא השאלה: מהי הסיבה למתקפות החריפות האלו? מענה ראשוני לשאלה זו הוא השינוי באופיים של כתבי המוסר וההנהגות עצמם, בעיקר למן המאה ה-17. שינוי זה הוא שהכתיב יחס חדש כלפי מה שהתהווה כמושאי הביקורת שלהם (שם).

מענה נוסף ניתן לדלות מתוך מציאת הקבלות לכתבים אלו בספרות הפרוטסטנטית והפוריטנית באנגליה, בהולנד ובגרמניה, המבקרת את אותן תופעות גופן. ובר (1984) תיאר באריכות את המגמות הפרוטסטנטיות והפוריטניות השונות כביטוי לרציונליזציה של אורחות החיים, את המאבק במותרות ובדפוסי לבוש ובילוי הנתפסים כהשחתה, את היחס לכלכלה ולחובת שמירת הרכוש שניתן לאדם, ואת התהוותו של היומן הדתי כבסיס לרציונליזציה של חיי היום-יום (ובר, 1984, עמ' 83).

מכלול שלם של הגורמים מחוללי הרציונליזציה שתיאר ובר הולם אפוא לחלוטין את דמותו של עמדה – שכתביו היו, כאמור, מן המקורות המרכזיים לתהליכים שאירעו במרכז אירופה במחצית הראשונה של המאה ה-18, בכפוף, וללא סתירה, לגורמים נוספים המגדירים את כתביו כשלשלת חשובה בהתהוותה של היהדות החרדית (סורוצקין, 2007, 2011). כתביו של עמדה רוויים בהתנגדות ל"הנאת החיים היצרית" (ובר, 1984, עמ' 83), למשחקי חברה למיניהם, לריקוד, לתאטרון ולנכסי תרבות "שאין להם ערך דתי מפורש" (שם). גם התייחסותו לכמה מן המדעים נבדלת במוצהר מיחסו לפילוסופיה ולסכולסטיקה שהיו "תועבת נפשם" (שם) של הפוריטנים. עמדה היה מעורה

בהשכלת הרנסנס ובהשכלה בכלל, בספרות מסעות ובדיונים הבראיסטיים (Hebraism) ואתנוגרפיים. כפי שהעיד הוא על עצמו, הוא למד את הלשונות הגרמנית, הלטינית וההולנדית כדי להשתמש בידיעותיו אלו בוויכוחים תאולוגיים ("עלתה בידי על-ידי כך לידע ולהשיב, וגם שלא להיחשב סכל בעיניהם" [עמדין, 1979, עמ' 126]). הוא שפך את חמת זעמו על קישוטים ארכיטקטוניים גנדרניים, על תופעות של עירום באמנות ועל ביגוד אופנתי. כל אלו נתפסו בעיניו כסותרים את רוחה של היהדות האותנטית. עמדתו גם כתב אוטוביוגרפיה יחידה במינה, חושפנית במידה שהיא ללא אה ורע בספרות הרבנית, ובאמצעותה הוא השקיף על חייו ואמד את מאורעותיהם. אף אין זה מן הנמנע שיעוד קודם לכן, ולאורך חייו, הוא ניהל יומן.

כפי שהראיתי, ואראה להלן, סידור התפילות של עמדתו מייצג הכלה גורפת של סדר יום והנהגות בורגניות ויחס סגפני חיובי לחיסכון כלכלי, וזאת במקביל, וללא כל סתירה, ליסודות חרדיים מוצקים. כמו כן, התנגדותו של עמדתו לתנועה השבתאית, ובפרט לתאים ההרטיים [הכופרניים] הקיצוניים של המאה ה-18 (ברוכיה מסלוניקי, יעקב פרנק, ר' יהונתן אייבשיץ וחוגו), מייצגת אף היא רציונליזציה של התהליך ההיסטורי המשיחי (סרוצקין, 2014, עמ' 304). יש להניח שזאת אף הסיבה לכך שבמהלך המאה ה-19, עמדתו הפך מקור השראה למשכילים מחד גיסא ולחרדים, ואף חרדים רדיקליים, מאידך גיסא.

למעלה כבר ציינתי את דמותו של נתן מאיר רוטשילד, כמתאימה אף היא לרבים מן האפיונים שהעלה ובר (1984). רוטשילד, חלפן מגטו פרנקפורט, בן למשפחת סוחר, העיד על עצמו במכתב לאחיו: "אני לא קורא ספרים, אני לא משחק בקלפים, אני לא הולך לתיאטרון, התענוג היחיד שלי הוא עסקי" (Rothschild, 1816). עמדתו נולד בגרמניה כ-80 שנים לפני רוטשילד, וניתוח כתביו מעניק לנו אפוא נקודת מבט רבת חשיבות להבנת התשתיות המנטליות והמעמדיות של יהדות גרמניה ערב עליית ההשכלה ולידתו של בית רוטשילד.

סידורו של עמדתו, שראה אור בשנות ה-40 של המאה ה-18, ושב ונדפס מאז פעמים רבות, מבטא ניהול דייקני של מחזור החיים ברוח פוריטנית מובהקת. הוא מפנים לתוכו יסודות של משטר וכלכלת חיים, סגפנות עולמית ותהליכי תרבות. סידורו של עמדתו, וחיבור המוסר הנספח אליו, "מגדל עוז", מכילים את כל רכיבי התרבות והסגפנות המצויים בספרות הפוריטנית, לרבות אצל מחברים נאורים כגון בנג'מין פרנקלין, ומבטאים, למעשה, באופן מגובש את הבסיס המעמדי וההתנהגותי הרציונלי שעליו נכון מעמד הביניים היהודי. הבורגנות הייתה למעמד הדומיננטי ביהדות מרכז ומערב אירופה במאות ה-19 וה-20, למרות ובמקביל לכך שהיהודים, משום גידולם, יצרו מבחינות מסוימות מעמד נפרד ולא נמהלו בתוך אחד מן המעמדות הקיימים (ארנדט, 2009).

הרציונליזציה של הדת אצל עמדתו חדרה למרבית הסוגיות הרלוונטיות: איסוף מזון והאיסור להשחיתו, סדר, שקט ונקיות, שלילה חריפה של מאגיה ושל הדוניזם ומשטור הדוק של הגוף, המיניות וסדר היום. יש לציין שגם שלילת הפילוסופיה אצל עמדתו חברה

למגמות רציונליות אלו, שכן היא חברה לשלילת הגישה הפילוסופית השלילית (מימי הביניים) לנכסי העולם הזה. ביטוי מזוקק לסלידתו של עמדה מכל גילוי של גנדרנות ופזרנות מצויים במקומות רבים בכתביו. בין השאר בדברי הלעג והביקורת שהוא שפך על ראשו של וולף אייבשיץ – בנו של יריבו השבתאי ר' יהונתן אייבשיץ:

ויהי בבואו הנה בשובו מחתונה של בתו, הביא עמו המקולל הנ"ל [וולף אייבשיץ], והתראה עם עשירות מופלג וסגולת מלכים, ומיד קנה אחוזת נחלה באלטונא בעד כמה אלפים ר"ט ואמר שרוצה לייסד בה"מ [בית המדרש] לפרוצי"ם. גם עשה לו מרכבה גוהרקא דדהבא [מרכבת זהב], כאשר תראה להלן, וקנה בית עם גן חשוב אצלו, מלא אילני פירות טובים וחשובים... והנער אייבשיצר הארור כשקנה הגן צוה ועקר כל אילני המאכל הרבים ההם, לעשות במקום נטיעה של אילני סרק שקורין דאקסין, מחותכים בדמות צורות שונות לטיול ואבורניקי [עץ המעוצב על מנת לתת צל] של מלכים. על ערוגות מטעה במקום הזריעה שם שבחי כלי חרס הצבועין (שקורין פורצלין) היפים למראה, כדרך הנכרים המפזרים ומאבדים מעותיהם בהבלים כאלה; גם קנה פסילי אבני שישא ומרמרא בכמה מאות ר"ט ואתם הציג בגן, ורצה לעשות גם בריות מים לשחוק ולתענוג. ועשה הכנה גדולה בפזור ממון רב על חומר הבנין המצטרך לפלטיין מלך, וסוסים שרוקים ולבנים יקרים מושכים בקרון מוזהב שהוא היה יושב בו ורוכב ברחובות קריה באלטונא והמבורג, וסוסיו מכוסים בעורות נמרים יקרים (עמדין, תרל"ז, עמ' כו-כז).

סלידתו הברורה של עמדה מאייבשיץ חברה כאן לרתיעה עמוקה ממותרות, מדברים בטלים ומגנדרנות הבל. בדבריו חוזרת שוב ושוב הקביעה שהייתה כאן הוצאה כספית מופרות על דברים בטלים, המלמדת מצד עצמה על אופיו המושחת של אייבשיץ – מושא ההתקפה. אכן, יחסו של עמדה להתנהגות כלכלית תאם אף הוא את האתוס החסכני המאפיין מגמות פוריטניות. בכך גישתו הייתה מנוגדת בתכלית לגישות כלכליות שנודעו מתוך חיבורים סגפניים בימי הביניים, כגון זו שבספר "חובות הלכות" ובקיצוריו, וכגון הגישות הקבליות מצפת שקיבלו ביטוי, כפי שראינו, בספר "ראשית חכמה". בגישתו הכלכלית וביחסו להנהגות חולין ודרך ארץ, עמדה ניצב בהתאמה עם המגמה שהתגלתה אצל הורוביץ בחיבור "שני לוחות הברית" – מגמה שפתחה פתח רחב לפעילות כלכלית רציונלית. בדיונו של עמדה ניכרת התרוצצות מסוימת בין שתי המגמות, אך גם הוא, כמו הורוביץ, ציין את המגמה הסגפנית השלילית רק כדי לדחותה לחלוטין בהמשך דבריו, כמשתקף בדברים הבאים:

אם השפיע לך השם יתברך מטובו אל תבעט בברכתו. שמור אותו כגזבר נאמן ואל תשחיתוהו כי ברכה בו... ולא תהא סכל כפילוסוף שהשליך כל כליו וקניניו והפקירם כדי למעט דאגתו. לא זוהי דרך תורת ה' מחכימת פתי...

ברח מהלואה כל מה שתוכל... אל תאכל לחם עצבים לסמוך על שלחן אחרים. ולצפות על מתנת בשר ודם. לחם עצלות לא תאכל...

איזהו שוטה המאבד מה שנותנים לו [מתוך: תלמוד בבלי, חגיגה, דף ד, עמ' א]. שנינו: "אפילו לגבוה אין אדם רשאי להחרים נכסיו" [מתוך המשנה, ערכין, פרק ה, משנה א]. מכאן שצריך אדם להיות חס על נכסיו. וצדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם... אפילו רואה מחט מונח בארץ אל יבו בעיניו להגביהו. אף אם אדם חשוב הוא. למדונו דעת רבותינו ז"ל (באגב) לחוס על דבר קטן כגדול... ונמצא בספרי דברי הימים לאומות על מלך גדול ראה פרוטה מושלכת בדרך בלכתו עם חבריו שריו ויועציו ושחה והגביה בעצמו. לא אמר לאחד מעבדיו שיגביהנה. ללמד מוסר ודרך ארץ לבני אדם. ואפילו פחות משהו פרוטה לא יניחו ללכת לאיבוד ולהפסד...

ישגיח אדם על נכסיו, כליו וקניניו שיהיו שמורים מכל הפסד וקלקול... לכן יהא לו עת קבוע לבקר ולבדוק נכסיו (עמדין, 1993, בית נתיבות, הנהגת דרך ארץ ומשא ומתן, עמ' רלג).

עמדן הלך בדרכו של הורוביץ בספר השל"ה, אולם הדגיש הרבה מעבר לאחרון לא רק את חשיבות המלאכה, אלא גם ובעיקר את חשיבות אגירת הממון, החיסכון הכלכלי והאיסור להשחיתו. לדבריו, אדם צריך לשמור על כספו ואסור לו לאבדו ולבזבזו. אל לו לאבד אפילו דבר של מה בכך ואפילו פחות מ"שווה פרוטה", ואת כספו עליו לחסוך ולהורישו לילדיו. גישתו של עמדן לחיסכון ולאגירת ממון מצטרפת לסלידתו הנוכרת ממותרות, ולביקורתו על היבטים של גנדרנות, בזבזנות והשחתת זמן לריק, בשרטטה את דמות דיוקנה של הבורגנות הפוריטנית שפשטה בתקופה זו ברחבי אירופה והעולם החדש. המשטר הפרוטסטנטי הסגפני פרש את כנפיו על המדינה הפרוסית המתהווה ועיצב את מוסדותיה החברתיים והתרבותיים השונים, למן המשפחה ועד הצבא, הפקידות וכמובן מעמד הביניים (Gawthrop, 1993). עמדן התגלה כמייצג המובהק של מגמות אלו בחברה היהודית המסוכסכת, שהלכה ורכשה לעצמה מאפיינים תרבותיים ומעמדיים מודרניים מובהקים.

אחרית דבר: כלכלת הקודש והחול בחרדיות, בהשכלה ובבורגנות במאה ה־19

בבסיס השינויים העמוקים שהתרחשו בעולם היהודי באירופה בעת החדשה המאוחרת עומדת חלוקת פולין – האירוע הפוליטי הגדול של העשורים האחרונים למאה ה־18. פולין, שהכילה את הקיבוץ היהודי הגדול בעולם, נכבשה וחולקה בין שלוש אימפריות ריכוזיות: אוסטריה, פרוסיה ורוסיה. מיד לאחר החלוקה הראשונה בשנת 1772 וב־100 השנים הבאות, הפכה יהדות פולין למושא לאינספור חקיקות ומניפולציות פוליטיות

ששיקפו את האינטרסים הפוליטיים, הכלכליים והדמוגרפיים של האימפריות השולטות ואת השינויים שעברו עליהן במרוצת הזמן. כתוצאה ממסכת אירועים זאת, הגוף החרדתי היהודי המזרח אירופי, כפי שעוצב בעת החדשה המוקדמת, עבר פוליטיזציה והתפצל למגמות אידאולוגיות שונות ומתחרות. עם זאת, בבסיס כל אחת מן המגמות ניצב אותו מסד של חיי היום-יום וארגון הקודש והחול, על ההיבטים הכלכליים, הסובייקטיביים והקהילתיים שביסודם.

התהליכים שהתרחשו למן שלהי המאה ה־18 הולידו בפזורה היהודית המתאזרחת בקרב האומות את החברה המעמדית ואת המחולל שביסודה – הבורגנות. התביעה שהופנתה כלפי יהודים עם ויכוחי האמנציפציה ותהליכי ההתאזרחות, לאמץ נורמות חינוכיות והתנהגותיות בורגניות, התקבלה על קרקע של הנדסה חברתית מוקדמת, שתוארה בסעיפים הקודמים. הפיצולים האידאולוגיים עיצבו את הגבולות שבין המגמות שעתידות היו לאפיין את מעמד הביניים לבין המגמות החרדיות שהיו שותפות להן והתחרו בהן. בבסיס המחלוקת עמדה שאלת שימור המסורת היהודית ומידת האוטונומיה החינוכית של הקהילות השונות. בפועל, הבורגנות, על מגמותיה השונות והסותרות לעתים, על תמהילים שונים של מבניה הסגפניים והממשמעים, ועל הכלכלה של חיי הנפש והגוף שביסודה, לקחה חלק משמעותי בעיצוב כל התנועות היהודיות המודרניות באירופה.

הקשרים בין התנועות היהודיות המודרניות לבין עליית החברה המעמדית כמעט ולא נחקרו במסגרת ההיסטוריוגרפיה היהודית של המאה ה־19, אלא כרסיסים שאינם מצטרפים לכדי תמונה היסטורית שלמה. המחקר נטה להדגיש את יצירתן של האורתודוקסיה וההשכלה, זו מול זו, בבחינת קשת התגובות היהודיות לנוכח חדירתה של המודרנה אל העולם היהודי. במקביל נחקרה הבורגנות היהודית במאה ה־19 – לצד מעמד הפועלים – כתוצר ישיר של תהליכי האמנציפציה, הסיגול התרבותי, התיעוש, העיור והחילון. כאמור, השפעתו של המעמד הבינוני על כלל החברה היהודית חרגה משאלת השיוך הכלכלי והוא היה לנקודת הכובד שביסוד תהליכי הרציונליזציה והתרבות. שאלת הקשר בין הגוף החרדתי, הסופח אל תוכו מנהגים ודפוסי התנהגות, לבין שתי התנועות היהודיות הגדולות, מחד גיסא, ולבין יצירתם של מעמדות יהודיים, מאידך גיסא, לא נחקרה ואף לא עלתה לדיון.

בהודמנות אחת עלה במחקר הקשר בין מגמת ההשכלה לבין המגמה האורתודוקסית, ללא ניסיון להעניק הסבר כולל לתופעה. כוונתי לקשר בין הספר "חשבון הנפש", למשכיל הגליצאי מנדל לפין (תר"ה), לבין תפיסותיו של מייסד תנועת המוסר, ר' ישראל סלנטר (אטקס, 1984; Sinkoff, 2000). שם ספרו של לפין לקוח מאחד משערי הספר "חובות הלבבות" – "שער חשבון הנפש". סלנטר קבע את 13 המידות על־פי ספרו של לפין, שהושפע מצדו מיומניו של המדינאי והמדען האמריקני בנג'מין פרנקלין. ספרו של לפין עצמו נדפס בהמלצת סלנטר ושב ונדפס במאה ה־20 על־ידי ישיבת סלובודקה, עם הקדמה של ראש הישיבה, הרב יצחק אייזיק שר (לפין, תרצ"ז, עמ' ד-ט).

הדיון שהוצע עד כה מלמד על מורכבותה של התמונה בכל הקשור ליחס בין סלנטר, לפין ופרנקלין. ר' יעקב עמדין עצמו היה בן דורו של פרנקלין. שנות חייהם חופפות, ואף שאין הכרח לדבר על השפעות ישירות בין דוברי הבורגנות בעולם החדש לבין עמדין, המזכיר כמובן את העולם החדש בכתביו (למשל, עמדין, 1979, עמ' 110), אפשר בהחלט לקשור את הלכי הרוח שעמדין מייצג לאותן מגמות. כבר חיבור המוסר של עמדין, "מגדל עזו", שנכתב בשנות ה־40 של המאה ה־18 כהשלמה לסידורו, מכיל רבות מן המידות שצינו אצל פרנקלין, וכמובן היחס הקפיטליסטי האדוק והמפותח לאגירת ממון, המשותף לשניהם. השפעתו של עמדין על כיוונים של השכלה וחרדיות כאחד היא גדולה, זאת בדרכים שונות ולא דווקא סותרות. השפעתו על ההשכלה ידועה במחקר, בעיקר בזיקה למלחמתו בשבתאות ולביקורתו את נוסח "ספר הזוהר". ורסס (1988) הציג דיון להשפעתו זו וציין את דביקותה האיטנה של ספרות ההשכלה העברית בעמדין. בכל הנוגע להשפעתו האידאולוגית של עמדין על החרדיות, עמדתי על כך בעצמי בכמה הזדמנויות (סורוצקין, 2004, 2007, 2011), ולא אאריך כאן מעבר למה שכבר נכתב.

מכלל הדיון שהוצע עולה שהן עולם הישיבות הליטאי והן ההשכלה והבורגנות במאה ה־19 הגיחו מארגון דומה של הגוף החברתי, לפחות בשלביהם המכוננים. גוף כתביו של עמדין ושלבי המעבר בין פרנקלין, דרך לפין, לסלנטר מעידים על מגמות דומות שהלכו והתפלגו במאה ה־19 ובראשן האורתודוקסיה לגוניה וההשכלה לגוניה. השפעתה הרבה של תנועת המוסר על העיצוב של כלל ישיבות ליטא בחוץ לארץ ובארץ ישראל היא מן המפורסמות. במאה ה־19 עיצבה התנועה כמה מן הישיבות הליטאיות החשובות ביותר, ובמדינת ישראל ובארצות הברית בולט מקומה בישיבות מרכזיות, ובהן "חברון" ו"פוניבז'", "לייקווד", "מיר" ו"טלז". עניין זה שב וממחיש את הקשר חוצה הגבולות בין הנהגות ומשטור של חיי האדם לבין יצירתם של מכלול התנועות היהודיות במאה ה־19.

כדי להבין את השונות ואת ההתפלגות האידאולוגית בתוך המרחב הממושטר המשותף, יש להשתמש במערכת המושגים הנוגעת לשאלת הסגפנות והכלכלה של חיי היום־יום בקרב התנועות ההיסטוריות. כלומר, לאיזו מערכת המשגות פונות המגמות הסגפניות השונות. בבסיסה, האסקזה המודרנית אינה קשורה בכיוון אידאולוגי מסוים. זו מערכת דיסציפלינרית־ממשמעת, הפונה לגופים טקסטואליים וחברתיים, ומעצבת במקביל, ומתוך זיקות הדדיות, את הגוף הטקסטואלי (הקנון). את הגוף החברתי (הקולקטיב) ואת הגוף האישי (הסובייקט). היא נוצקת אל תוך מבנים חברתיים, ובכך מקבילה לתמונת מציאות העוברת חילון והדתה בד בבד למן ימי הביניים המאוחרים (סורוצקין, 2019). ניתן להיווכח שהגדרה זו שהצעתי תקפה בה במידה למערכות חילוניות ולמערכות דתיות.

כפי שראינו, החילון הדיסציפלינרית־הממשמע המיוצג בספרות ההנהגות עיצב את חיי היום־יום היהודיים בהתאמה עם מגמות תרבותיות וכלכליות שונות. על בסיס זה נולדה התנועה החסידיית שהרחיבה ומשכה את מושגי הקדושה אל תוך חיי היום־

יום, ועיצבה מחדש את המרחב הדתי והציבורי (פדיה, 2005). לעומת זאת, הסגפנות בקרב תנועת ההתנגדות פנתה בעיקרה אל מושג מופשט של תורה ועיצבה מחדש את פרקטיקות לימוד הטקסט. הבסיס העיוני לכך הונח בכתביו של ר' חיים (איצקוביץ) מוולוז'ין, ובעיקר בחיבורו "נפש החיים" (איצקוביץ, תרל"ד; שטמפר, 2005). ואילו תנועת המוסר תיווכה מבנים ממשמעים נבחרים מתחום ההנהגות, ועיצבה אותם בתוך כלכלה רוחנית של חיי היום-יום, שבמרכזה, בהתאם לשיטות השונות, ניצבו מרכזיות האדם או שבירת התאוות. מכאן ניתן לראות זווית נוספת של הפולמוס על המוסר בעולם הישיבות הליטאיות: בין סגפנות תלמודית, שבמוקדה עומד הטקסט הקדוש, לבין סגפנות הנהגתית, שבמוקדה עומדים עיצוב הגוף והנפש (על הנפש בתנועת המוסר הליטאית ראו Garb, 2015, pp. 86-91). בפועל, בחשבון אחרון, שתי המגמות מוזגו ביניהן, ואת פירות המיזוג הזה ניתן לראות עד היום בעולם הישיבות ומחוצה לו. הסגפנות הדתית עיצבה מחדש את מושגי הקודש והחול בהתאם ליחסים שונים שנטוו בין השניים. לפרקים, מושג הקודש פנה אל מכלול חיי היום-יום ועיצבם מחדש. כך היו פני הדברים בספרות ההנהגות, בשבתאות ובחסידות. בהשכלה, כפי שניכר מניתוח משנתו של לפין (תר"ה, איגרת המצורפת לספר) שזכרה לעיל, הסקרליזציה פנתה אל תחום ההנהגות, ובמקביל קידשה את הגילוי המדעי. אצל לפין יש אפוא הרחבה ומתיחה של תחום הקודש אל חיי החולין, בתחומים הכוללים, במקרה זה, מלבד תחום ההנהגות, גם השכלה ומדע. לעומת זאת, בחסידות הרדיקלית במאה ה-19 בוטל האיזון ממערך הקודש והחול, זה שאפיין את מחשבת המהר"ל מפראג והשפיע על חוגים אלו (סורוצקין, 2011, עמ' 349-364), ומכלול של תחומי חולין המזוהים עם תחומה של המדינה וההשכלה הוצבו כמצויים בקונפליקט עם תחומי הקודש. כלומר, מעתה, מכלול של היבטי חול הוגדרו כחילול הקודש. כדוגמה לכך ניתן להביא את האדמו"ר צבי אלימלך שפירא מדינוב - מייסדה של האורתודוקסיה החסידית הרדיקלית (שם), המכונה במחקר "אולטרה אורתודוקסיה" (שלמון, 2012; Silber, 1992). הרחבת הקודש הופנתה אצל האדמו"ר מדינוב לרכיבי זהות ייחודיים, כגון לשון, מנהג והנהגה קהילתית, ואילו צמצום הקודש כוון אצלו לתחומים "בוזיים", כגון ההשכלה הכללית והמדינה.

שתי העמדות - של מגדל לפין ושל האדמו"ר מדינוב - הן אורתודוקסיות, הגם שהאחת נוטה לזרם ההשכלה והאחרת היא חרדית רדיקלית. שתיהן נשענות על הגדרות מודרניות של ממדי הקודש והחול, אלא שצורת הארגון השונה של ממדים אלו מבססת אידאולוגיות הפוכות ונציות. זו כמובן דוגמה אחת. בדרך זו ניתן לארגן את היחסים השונים בין קודש לבין חול בכל התנועות היהודיות במאה ה-19, לרבות ביהדות הרפורמית ובציונות. הארגון השונה של תחומי הקודש והחול יצא מתוך הקשר משותף שעוצב במהלך המאות ה-17 וה-18.

לצד השינויים שחלו בתחום ההנהגות, ולצד תהליכי התרבות וההתנהגות הכלכלית, יש עניין נוסף המדגים את הבסיס המשותף לאורתודוקסיה ולהשכלה. כוונתי לתמורה

בדרכי הלימוד, לרציונליזציה, למידור ולמיון של הטקסט ולחלוקתו לסוגות. את הבסיס לתהליכי הרציונליזציה של הטקסט ניתן לראות בעולם המוסלמי והיהודי, ואף בזה הנוצרי, כבר בימי הביניים, עם עיצובן של סוגות פרשניות, שבמרכזן עמד מושג הפְּשֵׁט המקראי, ומאוחר יותר הפְּשֵׁט התלמודי. הדיונים במושג הפשט מתבלטים למן ראשיתה של הקראות במאה ה־9 ועל רקע דיונים דומים באסכולות משפטיות ותאולוגיות מוסלמיות. במאה ה־10 יש להם ביטויים בולטים בכתביו של ר' סעדיה גאון. במאות ה־12 וה־13 יש ביטויים מרכזיים לכך בכתבי ר' אברהם אבן עזרא, הרמב"ם, הרמב"ן והרשב"א, החותרים להמשגה של הפשט המקראי והמדרשי, בעיקר לנוכח שאלת תקפותם של מדרשי ההלכה והקשר שלהם להתגלות בסיני (הלברטל, 2006; סורוצקין, 2019; שגיא, 2003). במאה ה־16 המהר"ל מפראג עסק רבות בספרו "באר הגולה" ביחס בין מדרשי ההלכה והאגדה לבין הפשט המקראי, לנוכח המתקפה הנוצרית על התלמוד, ולנוכח התמורה ההרמנויטית שהביאה עמה התנועה ההומניסטית (סורוצקין, 2011, עמ' 205–220). המהר"ל, לצד גדולי תורה אחרים בעת החדשה המוקדמת, היה גם מראשי המתנגדים לשיטת הפלפול. ההתנגדות לפלפול התחזקה לאורך המאה ה־18 לצד חתירה להמשגת הפשט התלמודי, עם דמויות כגון ר' יעקב עמדין, הגאון מווילנה ור' יחזקאל לנדא, "הנודע ביהודה", והיא עמדה בבסיס שיטת הלימוד שהונהגה בישיבת וולוז'ין. לאורך המאה ה־19 אנו מוצאים חתירה להמשגתו של הפשט התלמודי בכלל כיווני הלימוד. החתירה אל הפשט – תחילה המקראי ובשלבם מאוחרים יותר התלמודי – מבטאת בין היתר את הרציונליזציה של הטקסט לנוכח תמונת המציאות המשתנה, בכפוף לכללים אורתודוקסיים מוגדרים, ומקבעת שינויים אלו באמצעות מעשה הפרשנות, המתחדש תדיר.

בסוף המאה ה־19, עם עיצובה והפצתה של שיטת הלימוד האנליטית של ר' חיים בריסק, הגיעו לשיאם תהליכי האורתודוקסיוזציה והרציונליזציה של ההלכה. זו נתפסה כגוף טקסטואלי סגור העומד בפני המעיין בו כמושא לחקירה, בדומה לטבע העומד בפני המדען. מעתה, נתפסה ההלכה כסגורה ואילו תכלית הלימוד נתפסה כחתירה לבירור העקרונות המופשטים שביסוד ההכרעה ההלכתית. במסגרת הלימוד הבריסקאי, הניסיון להבין את המניעים ואת הסיבות שהיו ביסוד הדעות ההלכתיות הוחלף בחתירה להגדרה ולמיון. שיטה זו מגלמת, את שיאה של המגמה הנומינליסטית שכתאולוגיה היהודית, שאופיינה בהתבטאויות הנוגעות ליחס ההפוך בין משפטי התורה לבין חוקי הטבע, למן הרב שלמה בן אדרת והרב אשר בן יחיאל (הרא"ש), דרך מהר"ל מפראג, משה מנדלסון ועד ישעיהו ליבוביץ' (סורוצקין, 2019; ראו גם סילמן, 1985), אם לנקוט רק דוגמאות מספר. מגמה זו אפיינתי בעבר כבעלת חשיבות מכרעת בסיומן המעבר מימי הביניים אל העת החדשה (סורוצקין, 2011, עמ' 163–166, סורוצקין, 2019). שיטת בריסק מיוסדת על התבונה שמעשיו של אלוהים קבועים ואינם עניין להבנת האדם, אלא לציות בלבד. הגילוי של העקרונות המופשטים של ההלכה, כמו הגילוי המדעי, הוא

אחד הבסיסים לדבקות ברצון אלוהים, והוא הבסיס לעיקרון הלימוד הליטאי של תורה לשמה (Lichtenstein, 2000, p. 5).

את הניתוח שהצעתי כאן מתבקש להחיל בעתיד על התמורות שהתרחשו בחברה החרדית בפרט ובחברה היהודית בכלל במאה ה-20, וביתר שאת לאחר השואה (ראו הדיונים אצל בראון, 2017; פרידמן 1991). תמורות אלו כללו, בין השאר, התערות של האורתודוקסיה החרדית אל תוך התצורות התרבותיות המאפיינות את המעמד הבינוני בארצות הברית, תוך כדי הפנמה של צורות לבוש, אוכל, מוזיקה ופנאי המאפיינות מעמד זה (על כך ראו Soloveitchik, 1994, pp. 74-76). זאת מתוך תגבור האחיזה בטקסט ובפרשנותו ההלכתית המחמירה ויציאה ידי חובה של כל הדעות ההלכתיות כאמצעי מגדיר זהות ומחולל התבדלות מן הסביבה החילונית, הנוכרית והיהודית כאחד (שם). כלומר, דיאלקטיקה של התערות והתבדלות השלובות זו בזו, המאפיינת את יהדות מרכז אירופה מאות בשנים. בכך נסגר מעגל: ראשיתו בצמיחת החרדיות מתוך מגמות סגפניות ותהליכי תרבות שמהם צמחה גם הבורגנות האירופית, כפי שהראיתי, ואחריתו בהתערותם של הגופים החברתיים החרדיים במסגרות התרבותיות של המעמד הבינוני לאחר חורבן יהדות אירופה בשואה וגלי ההגירה, בעיקר לארצות הברית ולישראל. עד כאן, לסיום, כמה הערות על אופיין של התנועות היהודיות הגדולות במאה ה-19, הנכונות כולן על אותו מסד דיסציפלינרי-ממשמע משותף. בבסיסן עומדות אתיקה ונטיות כלכליות ונפשיות השואבות מן ההחלה של תחום הקדושה על רכיבים חברתיים שונים, כגון הפרט-הסובייקט, הקהילה, החברה, המדינה, הטקסט והפעילות הכלכלית. העיצוב הסופי של ממדי הקדושה בזיקה לארגון הסובייקטיבי והחברתי המסוים הוא המעניק לכל אחת מתנועות אלו את הכיוון האידיאולוגי שביסודה. בד בבד, עיצוב זה גם מעניק לכל תנועה אידיאולוגית את מראית העין הסטטית, המציבה אותה במנותק מן הכלכלה ההיסטורית, החברתית והמעמדית שכוונה ואפשרה אותה, ובמנותק מן הבסיס המשותף שהיא חולקת עם יריבותיה.

מקורות

אבן זרה, מ' (1992). חובות הלכות: בעשרה פרקים לעשרת ימית-שובה מתוך הספר צידה לדרך. ירושלים: מכון חוקי חיים.

אבן פקודה, ב' (2003). תורת חובות הלכות (תרגום: י' אבן תיבון). ירושלים: מסורת ישראל.

אטקס, ע' (1984). ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר. ירושלים: מאגנס. איצקוביץ (מולוז'ין), ח' (תרל"ד). נפש החיים. וילנה. (לא צוינה הוצאה) ארדר, י' (2012). דרכים בהלכה הקראית הקדומה. תל אביב: הקיבוץ המאוחד. ארנדט, ח' (2009). יסודות הטוטליטריות. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

באומן, ז' (2013). מודרניות והשואה (תרגום: י' פרקש). תל אביב: רסלינג.
 בן בירך, ד"ש (1809). דרך טוב. לכוב. (לא צוינה הוצאה)
 בן שלמיה, א' (רס"ה). חובות הלכות (נוסח מקוצר). פאנו. (לא צוינה הוצאה)
 בער, י' (1940). הרקע ההיסטורי של ה"רעיא מהימנא". ציון, ה', 1-44.
 בראון, ב' (2017). מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים. תל אביב: עם עובד.
 ברטל, י' (1994). גלות בארץ: ישוב ארץ ישראל בטרם ציונות. ירושלים: הספרייה
 הציונית.
 ברטל, י' (2002). מאומה ללאום: יהודי מזרח-אירופה 1772-1881. תל אביב: משרד
 הביטחון.
 גריס, ז' (1989). ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם-
 טוב. ירושלים: מוסד ביאליק.
 דוראן, ש' (תשנ"ח). ספר התשב"ץ. ירושלים: מכון ירושלים.
 די וידאש, א' (תש"ס). ראשית חכמה השלם. ירושלים: מכון אור המוסר.
 דן, י' (1975). ספרות המוסר והדרוש. ירושלים: כתר.
 הורוביץ, י' (תשנ"ב-תשס"ח). ספר שני לוחות השלם, כרכים א-ד. חיפה: מכון
 יד רמה.
 הלברטל, מ' (2006). על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת. ירושלים: מכון
 שלום הרטמן.
 ובר, מ' (1984). האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם (תרגום: מ' ברוך). תל
 אביב: עם עובד.
 ורסס, ש' (1988). השכלה ושבתאות: תולדותיו של מאבק. ירושלים: מרכז זלמן שזר
 לתולדות ישראל.
 כ"ץ, י' (1958). מסורת ומשבר: חברה היהודית במוצאי ימי הביניים. ירושלים: מוסד
 ביאליק.
 כ"ץ, י' (1968). קווים לביוגרפיה של החתם סופר. בתוך א"א אורבך, רי"צ ורבובסקי
 וח' וירשובסקי (עורכים), מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, מוגשים לגרשם
 שלום (עמ' 115-148). ירושלים: מאגנס.
 כ"ץ, י' (1992). ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה.
 ירושלים: מאגנס.
 כהנא, מ' (2010). מפראג לפרשבורג: כתיבה הלכתית בעולם משתנה מהנודע ביהודה
 אל החת"ם סופר 1730-1839 (עבודת דוקטורט). ירושלים: האוניברסיטה העברית.
 לנדא, י' (1989). נודע ביהודה. ירושלים: מכון ירושלים.
 לנדסופר, י' (תרל"ה). צוואות ודרך טובים. זיטאמיר: דפוס יצחק משה באקשט.
 לפין, מ' (תר"ה). חשבון הנפש. וילנה, ליטא: דפוס ראם.
 לפין, מ' (תרצ"ז). ספר חשבון הנפש. קייידאן: הסתדרות תלמידי סלבודקה בליטא.
 סופר, ש' (תש"ס). חוט המשולש. ירושלים: מכון דעת סופר.

סורוצקין, ד' (2004). בניין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי מסטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית. בתוך א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים (עמ' 133-167). ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

סורוצקין, ד' (2006). התיאולוגיה של הנבדל - המהר"ל מפראג וצמיחתו של המודרניזם האורתודוקסי המוקדם בהגות היהודית. קבלה, יד, 263-328.

סורוצקין, ד' (2007). קהילת העליון בעידן התמורות: קווים להתהוותן של תפיסות הזמן והקהילה כבסיס להתגבשות האורתודוקסיה היהודית באירופה (עבודת דוקטורט). ירושלים: האוניברסיטה העברית.

סורוצקין, ד' (2011). אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

סורוצקין, ד' (2014). יסודותיה של החילוניות היהודית. תיאוריה וביקורת, 42, 293-312.

סורוצקין, ד' (2019). מה שלא ישיגו העמים בשכלם: הרשב"א והאסכולה הרבנית הקטלאנית ומקומם באפיון ימי הביניים המאוחרים וראשית הזמנים החדשים בתולדות ישראל. דעת, 87, 137-238.

סילמן, י' (1985). היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם - עיונים בפילוסופיה של ההלכה. דיני ישראל, יב, 249-268.

סלוצקין, י' (2009). המאה היהודית (תרגום: כ' פלד). תל אביב: אוניברסיטת תל אביב. סמט, מ' (תשכ"ט). היהדות החרדית בזמן החדש. מהלכים, א, 29-40.

סמט, מ' (תש"ל). היהדות החרדית בזמן החדש. מהלכים, ג, 15-27.

עמדון, י' (תרל"ז). שפת אמת ולשון זהרית. לבוב. (לא צוינה הוצאה)

עמדון, י' (1979). מגלת ספר: קורות חייו וזכרונותיו של הגאון רבי יעקב עמדון (ההדיר: אברהם ביק שאולי). ירושלים: ספרית מורשת ירושלים.

עמדון, י' (1993). סידור עמודי שמים (סידור יעב"ץ). ירושלים: אשכול.

פדיה, ח' (1995). להתפתחותו של הדגם החברתי-דתי-כלכלי בחסידות: הפדיון, החבורה והעלייה לרגל. בתוך מ' בן ששון (עורך), דת וכלכלה (עמ' 311-376). ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

פדיה, ח' (2005). החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות: אינטרוורטי ואקסטרוורטי; אני עצמי ושפת הגוף; המבע התאולוגי והמבע הסיפורי; פרדיגמות ראשונות לדיון. דעת, 55, 73-108.

פונקנשטיין, ע' (1978). התמורות בוויכוח הדת שבין יהודים ונוצרים במאה השנים עשרה, ציון, לג, 125-144.

פיינבר, ש' (2010). שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

פרידמן, מ' (1977). חברה ודת: האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל, תרע"ה-תרצ"ו. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

פרידמן, מ' (1991). החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים. ירושלים: מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל.

פרלמן, מ' (1996). הפולמוס בין האיסלאם ליהדות בימי הביניים. בתוך ח' לצרוס יפה (עורכת), סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות: היהודים בקרב שכניהם המוסלמים (עמ' 119-154). ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

צהלון, י' (תכ"ה). מרגליות טובות. ויניציאה. (לא צוינה הוצאה קארו, ש' (תש"ך). מגיד מישרים. ירושלים: מכון אורה.

קארו, י' (תשנ"ד). שלחן ערוך השלם. ירושלים: מכון ירושלים.

רמב"ם (תשכ"ה). משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון (תרגום: י' קפאח). ירושלים: מוסד הרב קוק.

רמב"ם (תש"ן). משנה תורה לרמב"ם. ירושלים: ח' וגשל.

שגיא, א' (2003-תשס"ג). הטקסט המקראי הקאנוני והאתגר ההרמנויטי: עיון ביקורתי בעקבות הרמב"ן. דעת, 50-52, 121-141.

שוהט, ע' (1960). בין חילופי תקופות: ראשית ההשכלה היהודית בגרמניה. ירושלים: מוסד ביאליק.

שטיינבערג, ד"ד (2010). קיצורי חובת הלבבות. מונרו, ניו יורק: ד. ד. שטיינבערג.

שטמפפר, ש' (2005). הישיבה הליטאית בהתהוותה. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

שיק, מ' (תשס"ג). ספר דרשות מהר"ם שיק. ירושלים: מכון בני משה.

שלמון, י' (1990). דת וציונות: עימותים ראשוניים. ירושלים: הספרייה הציונית.

שלמון, י' (2012). מבשרי האולטרה-אורתודוקסיה בגליציה ובהונגריה: ר' מנחם מנדל מרימנוב ותלמידיו. זהויות, 2, 25-54.

שפירא, פ' (תשס"ג). אמרי פנחס השלם. בני ברק: יחזקאל שרגא פרנקל.

תא-שמע, י"מ (1982). קיצור ספר חובות הלבבות לר' אשר ב"ר שלמה מלוניל. עלי ספר, י, 13-24.

תא-שמע, י"מ (1992). מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון. ירושלים: מאגנס.

תא-שמע, י"מ (2010). כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים: כרך ד - ארצות המזרח, פרובנס ומאסף. ירושלים: מוסד ביאליק.

תשבי, י', בשיתוף דן, י' (1971). מבחר ספרות המוסר: פרקים נבחרים בצירוף ציונים, ביאורים ומבואות, מאות י-יב. ירושלים: מ. ניומן.

Barbalet, J. (2006). Max Weber and Judaism: An insight into the methodology of "The protestant ethic and the spirit of capitalism". *Max Weber Studies*, 6(1), 51-67.

Brady, T. A. (2016). Confessionalization: The career of a concept. In J. M. Headly & B. Nischan (eds.), *Confessionalization in Europe, 1555-1750: Essays in honor and memory of Bodo Nischan* (pp. 1-20). New York, NY: Routledge.

- Cohen, J. (1982). *The Friars and the Jews: The evolution of medieval anti-Judaism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Cohen, J., Hezelrigg, L., & Pope, W. (1975). Deparsonizing Weber: A critique of Parsons' interpretation of Weber's sociology. *American Sociological Review*, 40(2), 229-241.
- Duerr, H. P. (1988). *Der mythos vom zivilisationsprozess (vol. 1): Nacktheit und scham*. Frankfurt-am-Main, Germany: Suhrkamp.
- Duerr, H. P. (1994). *Der mythos vom zivilisationsprozess (vol. 2): Intimitdt*. Frankfurt-am-Main, Germany: Suhrkamp.
- Duerr, H. P. (1995). *Der mythos vom zivilisationsprozess (vol. 3): Obszonitdt und gewalt*. Frankfurt-am-Main, Germany: Suhrkamp.
- Duerr, H. P. (1997). *Der Mythos vom Zivilisationsprozess (vol. 4): Der erotische leib*. Frankfurt-am-Main, Germany: Suhrkamp.
- Elias, N. (1937). *Über den prozess der zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische untersuchungen*. Gräfenhainichen, Germany: C. Schulze & Co.
- Elias, N. (1978). *The civilizing process*. New York, NY: Pantheon Books.
- Friedman, M. (1986). Life tradition and book tradition in the development of Ultra-Orthodox Judaism. In H. E. Goldberg (ed.), *Judaism viewed from within and from without: Anthropological studies* (pp. 235-255). New York, NY: Suny Press.
- Garb, J. (2015). *Yearnings of the soul: Psychological thought in modern Kabbalah*. Chicago, IL: University Of Chicago Press.
- Gawthrop, R. L. (1993). *Pietism and the making of eighteenth century Prussia*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Gerth, H., & Mills, C. W. (1946). *From Max Weber: Essays in sociology*. New York, NY: Oxford University Press.
- Gorski, P. (2000). Historicizing the secularization debate: Church, state and society in late medieval and early modern Europe. *American Sociological Review*, 65(1), 138-167.
- Lichtenstein, M. (2000). What hath Brisk wrought: The Brisker Derekh revisited. *Torah U-Madda Journal*, 9, 1-18.
- Lobel, D. (2006). *A Sufi-Jewish dialogue: Philosophy and mysticism in Bahya ibn paquda's duties of the heart*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Meinecke, F. (1970). *Cosmopolitanism and the national state*. New Jersey, NJ: Princeton University Press.

- Mennell, S. (1992). *Norbert Elias: Civilization, and the human self-image*. New York, NY: B. Blackwell.
- Mills, C. W. (1956). *The power elite*. New York, NY: Oxford University Press.
- Nemoy, L. (1930). Al-Qirqisānī's account of the Jewish sects and Christianity. *Hebrew Union College Annual*, 7, 317-397.
- O'Neill, J. (1986). The disciplinary society: From Weber to Foucault. *The British Journal of Sociology*, 37(1), 42-60.
- Reinhard, W., & Schilling, H. (eds.). (1995). *Die katholische konfessionalisierung*. Gütersloh, Germany: Münster.
- Rothschild, N. (1816). *Nathan Rothschild to his brothers Amschel, Carl and James, 2 January 1816* (a letter). Rothschild Archive, London, England, XI/109.
- Schilling, H. (1995). Confessional Europe. In T. E. Brady, H. A. Oberman, & J. D. Tracy (eds.), *Handbook of European history – 1400-1600 (vol. 2)* (pp. 641-675). Leiden, The Netherlands: Brill.
- Silber, M. (1992). The emergence of Ultra-Orthodoxy. In J. Wertheimer (ed.), *The uses of tradition* (pp. 23-84). New York, NY: The Jewish Theological Seminary Press.
- Sinkoff, N. (2000). Benjamin Franklin in Jewish Eastern Europe: Cultural appropriation in the age of the enlightenment. *Journal of the History of Ideas*, 61(1), 133-152.
- Soloveitchik, H. (1994). Rapture and reconstruction: The transformation of contemporary Orthodoxy. *Tradition*, 28(4), 54-130.
- Sombart, W. (2015). *The Jews and modern capitalism*. London, England: T. Fisher Unwin. (First published 1911.)
- Turner, B. S. (1993). *Max Weber: From history to modernity*. London, England: Routledge.
- Van Krieken, R. (1998). *Norbert Elias*. London, England: Routledge.
- Wallimann, I., Rosenbaum, H., Tatsis, N., & Zito, G. (1980). Misreading Weber: The concept of 'Macht'. *Sociology*, 14(2), 261-275.
- Waxman, C. I. (1991). Towards a sociology of Psak. *Tradition*, 25(3), 12-25.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (E. Fischoff et al. trans., G. Roth & C. Wittich eds.) 2 vols. Berkeley, CA: University of California Press. (First published 1922.)