

'השפעה ספרדית' באשכנז בסוף ימי הביניים ובראשית העת החדשה

מרדכי ברויאר

השפעה חברתית-תרבותית בין-עדתית בעמנו תיתכן כמובנים שונים ובדרכים שונות. יש שההשפעה היא ישירה ויש שהיא עקיפה. יש שמנהגיה והליכותיה של עדה אחת בתחום מן התחומים קוסמים לבני עדה אחרת עד שהם קונים אותם במשיכה, ויש שבני עדה אחת נכנעים ללחץ המופעל עליהם בידי עדה אחרת ומשנים את מנהגיהם ומתאימים אותם לשל העדה ה'שלטת'. וייתכנו תרחישים אחרים ושונים.¹ כאן ידובר מעט בהשפעה מן הסוגים האלה ובעיקר ב'השפעה' שאיננה מופעלת בדרך המופת או הלחץ, אלא באמצעותן של נסיבות חברתיות וכלכליות. בלשון קונקרטי: ידובר בעיקר בתופעות שהיו אופייניות לחברה היהודית בימי ישיבתה בספרד ואחרי כן לחברה הספרדית בפזורותיה, ואשר בדומה להן עלו בחברה האשכנזית, בייחוד המערב-אשכנזית, כאשר נוצרו בה נסיבות דומות לאלה ששררו בחברה הספרדית. עם זאת ידובר בהשפעה בדרך המופת, אך ההנחה היא שגם השפעה זו נפתח לה פתח על-ידי שינוי הנסיבות.

א. ישיבות ובתי-מדרש

בין ישיבות אשכנז וספרד התפתחו מאז המאה הי"ג יחסי גומלין לגבי דרכי הלימוד. תלמידים, שהיו עתידים להיות בין גדולי התורה בספרד, החלו לומדים בישיבות מן הטיפוס האשכנזי בצרפת. רבנו יונה מגירונדי והרמב"ן היו בין הראשונים שבהם והם פתחו את תור 'בעלי התוספות' הספרדיים. הלימוד בשיטות ה'עיון', כלומר הפלפול השנון, שבו התגדרה עד כה דרך הלימוד האשכנזית מן הספרדית, השתלט במאות ה'ט"ו וה'ט"ז על ישיבות ספרד ועל ישיבות הפזורה הספרדית לאחר הגירוש.² במרכזי

פירוט ההפניות הביבליוגרפיות — בסוף המאמר.

1 על השפעות קדומות בין יהודי ספרד וצרפת — ראה: גרוסמן.

2 ראה: ר' יצחק קנפנטון, דרכי הגמרא (יצא במהדורות רבות, חלקן בשם 'דרכי התלמוד'); דימיטרובסקי; בויארין.

הפזורה הספרדית, בסאלוניקי, בקושטא, בצפון איטליה ואחרי כן גם בארץ-ישראל נתקיים מפגש ספרדי-אשכנזי, שמכוחו טופחה השפעת גומלין בין חוגי הלומדים שבשתי העדות. התופעה אולי המעניינת ביותר בהקשר זה היתה זו: ר' ישעיה הורביץ העתיק באריכות בספרו 'שני לוחות הברית' כללים בדרך הלימוד, בדרכי ה'עיון' ובדרכי ההיגיון של הגמרא מספריהם של גדולי הספרדים, ר' מאיר ן' גבאי ('עבודת הקודש'), ר' יצחק קנפנטון ('דרכי התלמוד'), ר' ישועה ב"ר יוסף הלוי ('הליכות עולם') ור' יוסף קארו ('כללי התלמוד'). הווה אומר, תורת אשכנז, לאחר שנקלטה בישיבות ספרד ועברה שם תהליך של עיבוד וגיבוש שיטתי עד שנעשתה למערכת בנויה על אדני ההיגיון, חזרה, כביכול, לאכסניה שלה האשכנזית כשהיא מובנית בקווי מחשבה ברורים ושיטתיים.

ולא עוד, אלא עצם זיקתו של בעל השל"ה אל התוויית 'תוכנית לימודים', 'פרוגראמה פדאגוגית', מעידה על השפעה ספרדית. מעולם לא עסקו באשכנז בתיאוריות של חינוך והוראה ובהצעות מעשיות לשיפורם, והמסמך האחד והיחיד מימיה הביניים הידוע בשם 'חוקי התורה'³ — ספק רב מאוד אם מוצאו מאשכנז, ונראה שהוא מדרום צרפת בסמוך לספרד. אכן קדם לבעל השל"ה בשנות דור אחד המהר"ל מפראג, וברור שגם הצעות הרפורמה החינוכית שלו היו מושפעות מדגם ההוראה הספרדית ומן התיאוריות וההצעות הרבות שעלו בספרי המחשבה הספרדיים מדור לדור.⁴ הוא הדין בר' יוסף יחפא האן, הדיין מפראנקפורט דמיין, שרשם בפירוט רב, בספרו 'יוסף אומץ', הצעות ותוכניות לחינוך נערים ובחורים, והוא עמד תחת השפעת ר' ישעיה הורביץ בימי כהונתו של הרב בפראנקפורט.

על ההבדל המהותי בין ישיבות צרפת ואשכנז ובין ישיבות ספרד, כפי שהוגדר בדברי אחד מגדולי חכמי ספרד בסוף המאה הי"ד, עמדתי במקום אחר.⁵ העליתי שם, כי בישיבה הספרדית הטיפוסית לא היו מתנהלים חיי שיתוף חברתי ורוחני כדרך שהיו רגילים בישיבות אשכנז-צרפת. הפער במידת הלמדנות בין הרב ראש הישיבה ובין התלמידים היה ניכר, ולא היתה בישיבה שיכבה של בחורים שהגיעו לכלל לימוד-גמרא עצמאי. הללו נעשו מרביצי-תורה בשכר, ואם מצאו את מחייתם בפרנסה אחרת, קבעו עיתים לתורה יום יום באחת מקבוצות החכמים שנועדו יחדיו במסגרת של 'חבורה' או 'מדרש'. גולי ספרד נטלו עימם את מסורת ה'חבורה', ובצפת בימי האר"י אנו עדים להתקבצות לומדים במסגרת חבורות, אלא שכאן ניתן השם 'הסגר' לחבורה המאורגנת היטב על-פי כללים נוקשים של התנהגות דתית ושל סדרי הלימודים. לפי מיטב ידיעתי הופיע השם 'הסגר' לראשונה בין השנים ש"ל

3 לאחרונה נדפסו מחדש 'חוקי התורה' (ראה: קנרפוגל, עמ' 106-115) והמחבר מסכם את המחקר על החיבור הזה (שם, עמ' 101 ואילך) וסבור שאכן קיים קשר בין 'חוקי התורה' ובין חסידי אשכנז.

4 ראה: אסף, כרך ב.

5 ראה: ברויאר.

לשל"ב (1570-1572), שנות שהותו של האר"י בצפת, בקשר לחבורת הלומדים שמייסודו של האר"י: 'האר"י עשה הסגר לעשרה חבירים'.⁶ עובדה זו, כמדומני, משמעותית לגבי גלגול מוסד ההסגר ושמו המיוחד — וכן לגבי ההשפעה שיצאה מצפת אל רחבי העולם היהודי. אחרי כן מופיע השם הסגר בשנת של"ז (1577), במכתב מאת ר' שלמה בן ר' יוסף קארו אל קהילת מאנטובה באיטליה, בו היא נתבקשה לסייע לשיבתו של ר' שלמה בצפת 'כמנהגה'. הכספים שייאספו יוקדשו ל'הסגר' מיוחד בתוך הישיבה, כלומר לקבוצת תלמידים מיוחדת, ולא יערבבו אותם בין יתר הכספים של הישיבה.⁷ קשרים אמיצים, של התכתבות ושל תמיכה, נקשרו אז בין ארץ-ישראל ובין קהילות איטליה, ומוסד ההסגר התגלגל לאיטליה ומשם נפוץ על פני שאר המרכזים של יהדות אירופה. בשנת שמ"ז (1587) הופיע ההסגר בירושלים: 'יש השגר' (!) שלומדים יומם ולילה תמיד לא יחשו'.⁸ הדגש על לימוד הנמשך יומם ולילה ללא הרף רומז על כך, שמטרת ה'חבורה' הלוריאנית היתה בראש ובראשונה לא לימודית אלא ריטואלית: הלימוד היה אחד מדרכי ההתעלות הדתית תוך כוונה לקרב את הגאולה. בין האיזכורים של מוסד ההסגר בשנים שאחרי כן: קוניאן (Conegliano) ליד ונציה שס"ה (1605), צפת שע"ו (1616), צפת שפ"א (1621), ירושלים שפ"ו (1626), וינה תמ"ח (1688).⁹

בקהילות הספרדים במזרח וכן בקהילות יהודי איטליה קראו בשם הסגר לבית-המדרש, לישיבה, ולפעמים אף לתלמוד-תורה לקטנים. נזכרים תלמידי-חכמים היושבים בהסגר ותורתם אומנותם, ויש שקראו לחכמים אלה 'רבני ההסגר', 'חכמי ההסגר', 'החכמים הסגורים'. נזכר ראש ישיבה בהסגר פלוני, ונדבן שהקים ישיבה בירושלים בחר חכם פלוני ל'ראש ההסגר'. יש שבמסגרת הסגר אחד מתקיימים מוסדות חינוך שונים, כגון ישיבת חכמים, ישיבת תלמידים ותלמוד-תורה לנערים. מסתבר שהשם הסגר מורה על מקום סגור, שהוא קודש ללימוד התורה, ופעמים רבות הוא הקדש שהוקם בתרומת נדבן פרטי. אפשר שהוא מתורגם מן המלה הלאטינית clausa, ששימשה כינוי לבית או לחדר, שבו הסתגר והתבודד איש-דת או מלומד נוצרי. הובעה השערה שהשם הסגר הוא על שום שאסור לתלמידים לצאת בלי המורה.¹⁰

6 ראה: איגרת, יב ע"א.

7 ראה: סימונסון, עמ' 346.

8 ראה: אסף, ג, עמ' מז ס"ג; ראה גם מראה מקומות בתוך: אלפנביין, עמ' 66 הערה 72 (ושם גם השערות בדבר מוצא השם הסגר); דוד, הערה 75.

9 ההסגר בקוניאן — ראה: אגרות ריא"מ, עמ' 105, ס"ג נט. בצפת שנת שע"ו — ראה: בניהו, עמ' כב. צפת בשנת שפא — ראה: אסף, ג, עמ' כט, מתוך כתב מינוי ששלחו חכמי צפת אל ר' יששכר בער איילינבורג בעל ס' באר שבע והזמינוהו לראש ישיבה: 'וירבך תורה בינינו [...] ותמיד [=שיעור קבוע] של בין הערבים בהסגר הלכה של בקיאות בלתי תוספות'. ירושלים — ראה: רוזן, עמ' 198. ורונה — ראה: אסף, ב, עמ' קנג.

10 ראה: אסף, ב, עמ' קלד; וראה: חיי יהודה, עמ' 68; ושם, הערה 7 על המשמעות האירונית של הסגר בפי המחבר, שהרגיש שהוא 'כלוא' בו בשל העבודה הקשה עם הנערים.

והנה הופיע ההסגר גם בקהילות אשכנז שבאירופה, כנראה זמן לא רב לאחר שהופיע בצפת, אך בשינוי שם: קלויז, וגם הוא מקום 'סגור' שהוקדש ללימוד תורה והוחזק בכספי נדבן. בקלויזים ישבו למדנים שתורתם אומנותם ואליהם נלוו בעלי-בתים שקבעו עיתים לתורה. ראש הקלויז, או אחד החכמים הקבועים בו, אמר שיעור קבוע, ובו במקום נועדו יחד חברותות של לומדים וכיו"ב. בקלויזים רבים ישבו גם בחורים ואברכים והתנהלו לימודים במתכונת דומה למדי ללימודי ישיבה, אך ללא סדרים פורמאליים נוקשים. יש שמתוך קלויז ובתוכו התפתחה ישיבה של ממש. בפולין-ליטא היו קיימים קלויזים בקהילות רבות, ורבים מגדולי התורה ישבו בהם בצעירותם. בתי התפילה של חסידי פולין נקראו בכמה מקומות 'קלויזלעך' ובאחרים 'שטיבלעך', ורבים מהם נעשו מרכזים ללימוד ש"ס ופוסקים.

כנרמז למעלה, יש לשער שהקלויזים הוקמו במידה ידועה עם חדירת רוח הקבלה הלוריאנית. אכן תופעת הקלויזים עלתה גם מכיוון אחר. הם נוסדו במקומות שונים, בחלקם על-ידי הקהילות ובחלקם על-ידי נדבנים פרטיים, נוכח שקיעת מסגרות אחרות של תלמוד תורה, כגון הישיבות, ומתוך מגמה 'להקים עולה של תורה' ולחזק את עמוד התורה. כן, ובמיוחד, הוקמו קלויזים מתוך רצונו של איש אמיד, שאין תורתו אומנותו, ואפשר שאף אינו נמנה עם הלומדים, לקיים מצוות תלמוד תורה באמצעות אחרים המוחזקים בכספיו, על-פי התבנית הידועה של 'יששכר-זבולון'. תבנית זו עמדה כנראה לנגד עיניו של מייסד הקלויז האשכנזי הראשון הידוע לנו בשם זה, הוא מרדכי מיזל (1528-1601) העשיר איש פראג, שהיה מקורב למלכות.¹¹ לאמיתו של דבר מצינו עדות על קיומו של מוסד מעין זה באשכנז, ואולי בצרפת, מכל מקום מחוץ לאזור התרבות היהודית שבספרד, קרוב לשלוש מאות שנה לפני כן. בתשובות רשב"א (המאה ה"ב/ה"ג), ח"א סי' שפן, על שאלה שנשלחה אליו מאשכנז-צרפת ונזכר בה ר' חיים פלטיאל, בן דורו של מהר"ם מרוטנבורג, נאמר: 'זה הנכבד [...] אוהב לומדי תורה כל ימיו [...] והחזיק ידי רבותינו כל ימיו [...] והעמיד ישיבות בביתו כל ימיו והכין טרף לבחורים הלומדים'.

הקלויזים שבפולין-ליטא נוסדו בעיקר אחרי פרעות ת"ח-ת"ט, כלומר בתקופת שפל בהשוואה למצב לימוד התורה לפני הפרעות. בתקנות ליטא משנת תכ"ז (1667) נזכרים 'בני חבורא קדישא חבורת בית המדרש הגדול קלויז שבק' בריסק דליט',¹² ונראה הדבר שקלויז זה היה מייסודו של הקהל. שנים מעטות אחרי כן שומעים אנתנו על הקלויזים הראשונים שנוסדו במדינות גרמניה, גם שם לאחר תקופה ממושכת (מלחמת שלושים השנים), שבה ירדה קרנו של תלמוד תורה בכמה וכמה קהילות, וגם נוסדו קהילות חדשות של סוחרים בעיקר שלא פיתחו עדיין חיים רוחניים ערים. הקלויזים האלה נוסדו כולם על-ידי בעלי-בתים עשירים, ששירתו את שרי המדינות

11 ראה: צמח דוד, שנת שנ"ב, עמ' 146. הריני מודה לידידי ד"ר אלחנן ריינר, העוסק בנושא הקלויזים, על הדברים המאלפים ששמעתי מפיו.

12 ראה: פנקס מדינת ליטא, סי' תריט.

בתור סוכנים, יבואנים ואנשי כספים, ועלו לגדולה כיהודי חצר'. הקלויז בקלונה נוסד על-ידי אליהו גומפרץ בשנת 1689; באותו הזמן בקירוב הקים ליפמן כהן (לפמן בהרנס) קלויז בהאנובר. יששכר ברנד להמן בנה את הקלויז בהלברשטאט בשנת 1703 ובשנת 1708 ייסד לְמֶלֶה משה ריינגאנום את הקלויז במאנהיים.

הצד השווה שבכל המוסדות האלה הוא שנודמנו יחד תנאים ידועים, שלפנים, וגם באותה התקופה, היו אופייניים לקהילות הספרדים יותר מאשר לקהילות האשכנזים. ציבור בעלי-הבתים שבקהילות הספרדים היה עוסק רובו במסחר ובמלאכה ולא התפנה לתלמוד תורה אלא שעות מעטות ביום, שחרית וערבית. ה'הסגר' שבתוך הציבור הזה בא ליחיד מקום ליחיד סגולה לעסוק בתורה רוב שעות היום ובכך לנפות אף את הציבור כולו. היו בעלי-בתים עמי-הארץ שסברו, כי הלימוד המתמיד של אלה ש'תורתם אומנותם' מוציא אותם ידי חובת קיום מצוות תלמוד תורה. אולם הסדר זה היה יכול לצאת אל הפועל רק באחד משני תנאים: או שהקהל היה אמיד דיו כדי להחזיק את המוסד, או שבעל-בית או כמה בעלי-בתים בעלי אמצעים הקימו את המוסד על שמם ובניהולם. בקהילות אשכנז, במאות האחרונות של ימי-הביניים, התפרנס הקהל רובו ככולו מן ההלוואה בריבית ולא מן המסחר והמלאכה. עסקי ההלוואות הותירו לבעלי-הבתים את רוב שעות היום לעסוק בדברי תורה, כעדותו הידועה של ר' שלום מווינה (נפטר אחר שנת קע"ג — 1413): 'מה שהתורה מקוימת באשכנז יותר מבשאר ארצות, אתי [=בא] מכח שלוקחים רבית מן הגוים ואינם צריכים לעשות מלאכה, ומכח זה יש להם פנאי ללמוד תורה, ומי שאינו לומד מסייע ללומדי תורה מן הריוח'.¹³ ודאי שיש כאן אידיאליזאציה והערכה עצמית מופרזת של חכם אשכנזי כנגד תורתם של יהודי שאר העדות. אולם דומה ש'צידוק הדין' המיוחד במינו לגבי הגזירה שנגזרה אז על יהודי אשכנז שיהיו כולם מלווים בריבית, הוא שהעניק להם, בעל כורחם, פנאי ללמוד תורה — יסודו באמת היסטורית. אכן בראשית העת החדשה, עם כינון המשטר האבסולוטיסטי במדינות גרמניה הרבות, התירו שרים רבים ליהודים להתיישב בשטחי ריבונותם בתנאי שיעסקו בענפי מסחר וחרושת ויביאו תועלת למדינה בהתאם לתורת המרקאנטיליזם. התוצאה היתה היערכות חדשה של קהילות אשכנז בתחום הכלכלה והחברה. נוצרו תנאים שהכבידו על רבים מלעסוק בתורה, ועלה הצורך בהקמת בתי-מדרש למעטים שיזכו את הרבים, ממש כשם שדבר זה היה נהוג בקהילות ספרד מקדמת דנא. אותה שעה קנו חזונות הקבלה הלוריאנית שביתה ברחבי העולם היהודי והוסיפו משלהם למגמת ההסגרים והקלויזים.

ג. פילוסופיה וחוכמה

חוקרים רבים עקבו אחר גילויים של יחס חיובי כלפי הפילוסופיה והמחקר, שעלו בחברה היהודית האשכנזית במאות ה-15 וה-16. ראשון חכמי אשכנז, שספרו מעיד עליו שהיה בקי בספרי ההגות של חכמי ספרד, היה ר' יוסף טוב ליפמן ממילהויזן, בעל 'ספר נצחון'.¹⁴ חיים הלל בן-ששון ז"ל הצביע על ר' יוחנן לוריא ועל ר' יוסף איש רוסייה כעל חכמי אשכנז הנשענים הרבה על רמב"ם והמושפעים מתרבות ספרד.¹⁵ ר' יוסף איש רוסייה חיבר בס' 'המקנה' מעין תמצית מתוך 'דרך אמונה' לר' אברהם ביבאגו וכן העתיק לחיבורו פרשה אחת מ'מורה נבוכים' ופיסקה אחת מס' 'הכוזרי'. באותו הזמן בקירוב הגן ר' אברהם הורוביץ בפראג על רמב"ם מפני התקפתו של הרב מפוזנא וכתב פירוש על 'שמונה פרקים' של רמב"ם. בן-ששון הצביע גם על אפשרות של השפעה ספרדית ישירה בקרב תלמידי ר' משה איסרליש, ור' שלמה לוריא התרעם על היותם מעיינים בספרי אריסטו.¹⁶ במאמרו שבאנגלית ביקש בן-ששון לתקן ולטעון, שיותר סביר שהיתה כאן השפעה עוד מימי ר' יוחנן לוריא. מכל מקום ההשפעה הספרדית היתה קיימת, לדעתו. הוא מצטט את 'שו"ת חות יאיר' לר' יאיר חיים בכרך, סי' קכג, על לימוד כתבים פילוסופיים ספרדיים באשכנז. בתשובות אחרות שלו מזכיר המחבר את אריסטו, את סוקראטס, את אפלאטון, את ארכימדס ואת אוקלידס.¹⁷ ובן-ששון מסכם:

כל הדברים האלה, בצירופם יחד, מעלים תמונה של תרבות יהודית במיפנה המאות ה-15 וה-16, לפחות בחלקים אחדים של האימפריה הגרמנית, שספגה השפעה רבה של יסודות התרבות הספרדית. תרבות זו קלטה מבין הדעות והאורחות של סביבתה במידה רבה יותר משהניחו עד כה, ומן הסתם ינקה גם משהו מן הטעם ההומאניסטי. אכן, בסביבות סוף המאה ה-16 אבדה ממנה חיוניותה.¹⁸

המילים האחרונות ודאי טעונות תיקון. מסוף המאה ה-16 ואילך לא ניתקה שרשרת חכמי אשכנז שהמשיכו במה שבן-ששון כינה תרבות שהיתה מושפעת הרבה מיסודות התרבות הספרדית. נזכיר כאן רק את הבאים: חוגו של המהר"ל ותלמידיו, ביניהם ר' יוסף טוב ליפמן הלר (1579-1654) שעסק באורח אינטנסיבי בחיבוריהם של חכמי ספרד בתחום הפילוסופיה ומדעי הרוח; ר' יוסף יוזפא האן (1570-1637), חבר

14 א' קופפר ביקש להוכיח ש'חוגים רחבים' ביהדות אשכנז החלו להתעניין בפילוסופיה העיונית במאות ה'ד-הט"ו — ראה: קופפר. אולם האישים שהוא דן בהם היו בני חוג מצומצם למדי, שמרכזו היה בפראג והתופעה היתה בעלת אופי אפיזודאלי. ראה גם: יובל, עמ' 300 ואילך.

15 ראה: בן-ששון, ויכוח, עמ' 369 ואילך.

16 ראה: בן-ששון, הגות, עמ' 13-14.

17 ראה: חות יאיר, סי' רי ודף רסה ע"ב.

18 ראה: בן-ששון, ויכוח, עמ' 371. התרגום הוא משלי.

בית-הדין של פראנקפורט דמיין, מצטט בספרו 'יוסף אומץ' מחברים בין חכמי ספרד כמעט בכל עמוד; ר' יאיר חיים בכרך (1702-1638) ה"ל; ר' יונה לאנדסופר (1712-1678), חבר בית-הדין של פראג, שהדפיס בסוף ספר השו"ת שלו, 'מעיל צדקה' (פראג תקי"ז), קטעים מתורת הגיאומטריה של אוקלידס בצירוף איורים; ר' דוד אופנהיים (1736-1664), אספן הספרים הגדול; ר' יעקב עמדין (1776-1697), שהעיד על עצמו ששלט בכמה שפות ושהתעניין באסטרונומיה, בפיסיקה, בבוטאניקה, ברפואה ובהיסטוריה; ר' דוד פרנקל (1762-1707), רבה של דסאו ורבו של משה מגדלסון, מחבר פירוש 'קרבן העדה' על התלמוד הירושלמי, יוזם הדפסת מהדורה חדשה של 'משנה תורה' לרמב"ם בדפוס יסניץ הקרוב לדסאו (1742-1739), וידו גם בהופעת מהדורה חדשה — לאחר הפסקה של כמעט מאתיים שנה — של 'מורה נבוכים' (1742) באותו בית דפוס, מייסודו של יהודי-החצר משה בנימין וולף מדסאו. נראה אפוא כי קו רצוף מוביל בנושא הנידון מאמצע המאה ה-16 עד פרוס תקופת ההשכלה.

איתמר שורש חזר לא מזמן על טיעונו של כן-ששון בדבר שקיעתה, כביכול, של ההשפעה הספרדית במרוצת המאה ה-16. הוא כותב:

פעולת הגומלין רבת הפנים בין יהדות ספרד ואשכנז כמאות שלאחר גירוש ספרד הוא נושא המצפה למחקר מקיף [...] המנהיגות הדתית האשכנזית במחצית השנייה של המאה ה-16 החלה לפנות עורף אל מורשת ספרד — על פרשנות התנ"ך, מחקר הדקדוק ומבצע הפילוסופיה שלה.¹⁹

בהמשך מצטט שורש את ר' דוד גאנו מחבר 'צמח דוד' ו'נחמד ונעים', אך במקום לעמוד על נטיותיו ה'ספרדיות' המובהקות של גאנו, הוא מזכיר רק שהוא מעמיד את קידוש השם האשכנזי כנגד המרת הדת בקרב הספרדים. אולם יש להתבונן בגישת גאנו אל נושא ה'חוכמה' ואל הדמות הרצויה של חכם ישראלי. כאן בולטת ההשפעה ה'ספרדית', שכן נמצא בכתבי גאנו העדפה ברורה של טיפוס החכם הספרדי, שהוא 'חכם בכל החכמות' ולא בחוכמת התורה בלבד, מעל החכם האשכנזי, שאין לו בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, ולא כדרך שרמב"ם תפש ביטוי זה.²⁰

ג. סדרי הקהילה והרבנות

בעיצומם של ימיה הביניים לא נודע כמעט בכל יהדות אשכנז מוסד של רבנות ודיינות מקצועית, הווה אומר רבנים ודיינים המתמנים על-ידי הקהילה ונוטלים שכר מקופתה. מוסד זה החל להתפשט באשכנז רק במאה הט"ו, ולפני כן נודעו מקרים

19 ראה: שורש, עמ' 47. התרגום הוא משלי.

20 ראה: צמח דוד, מבוא, עמ' י"ח; רמב"ם, הקדמה לפירוש המשניות, מהד' הרב קאפח, עמ' לט.

יחידים בלבד. אין זאת אלא שבאשכנז נהגו בעניין זה על פי שיטת רמב"ם, שכידוע ביקש למנוע בתוקף רב עשיית התורה למקור פרנסה ('קרדום לחפור בה'), ואילו בספרד היתה הרבנות, ובעיקר הדיינות בשכר, תופעה רווחת בכל ימי הביניים עד הגירוש. גם בחלק מסדרי הקהילה ובארגון שירותיה לחברי הקהילה הלכה יהדות אשכנז, בראשית העת החדשה, בעקבות הדגם הספרדי. לא מצינו באשכנז בימי הביניים התארגנות יחידים בתוך הקהילה במסגרת חברות כגון חברה קדישא וחברות צדקה למיניהן. משימותיהן של הללו בוצעו על-ידי הקהילה כולה, באמצעות פרנסיה ושמשיה וודאי גם בהשתתפות מתנדבים, אך לא במסגרת קבוצות מאורגנות על-פי תקנות קבועות. והנה נתברר במחקר, כי מוצא החברה קדישא וחברות אחרות אינו אלא מספרד. שם נוסדו כבר במאה הי"ג חברות לענייני קבורה, ובמאות הי"ד והט"ו הופיעו שם חברות (hebrut, confratrias) לענייני קבורה, צדקה, ביקור חולים וחינוך ילדי עניים.²¹ בארצות אשכנז הופיעו חברות כאלה, ששירתו את כל בני הקהילה, רק למעלה משבעים שנה לאחר גירוש ספרד. סביר מאוד, אם כי אין הוכחה לכך מן המקורות, שהתארגנות זו הושפעה מגולי ספרד, תחילה באיטליה ואחר כך בגרמניה ובפולין-ליטא. החברה קדישא הראשונה באשכנז נודעה כפראג בשנת 1564, ויוזמה היה כנראה ר' אליעזר אשכנזי. הוא היה בן התרבות הספרדית במצרים וארצות אחרות במזרח, וסביר להניח כי הכיר את סדרי החברה קדישא שהנהיג במצרים הרדכ"ז (ר' דוד אבן אבי זמרא), כפי שמסר על כך ר' יוסף סמברי ב'דברי יוסף',²² ומשם העתיקם לפראג.

הנושא הזה דורש מחקר נוסף, אולם אפשרות ההשפעה הספרדית אינה רחוקה, בייחוד לאור הנתונים בתחומי ההשפעה האחרים.

ד. הרקע ההיסטורי

כאמור בפתח הדברים, עיקר ענייננו במאמר זה הוא בהשפעת הנסיבות ההיסטוריות והחברתיות, ולא בהשפעה בדרך של מגע אישי או ספרותי ישיר. הכוונה היא לטעון, כי באשכנז נוצרו תנאים שדמו בחלקם לאלה ששררו בספרד, והתנאים האלה חוללו תמורות בסדרי החברה האשכנזית וקירבו אותם לדמותה של החברה הספרדית. נפתח בהבט הכלכלי. כל עוד עסקה החברה האשכנזית רובה ככולה, והחכמים והלומדים שבתוכה, בהלוואה בריבית, לא היו רבניה זקוקים למקור הכנסה ייחודי. פרנסתם היתה כפרנסת כל בני הקהילה, והדבר מתועד יפה ובשפע. אולם משנתמעט עסק ההלוואה במאה הט"ו, הפך תשלום השכר לרבנים מקופת הקהילה להיות כורת

21 ראה: מארקוס, עמ' 61-70.

22 ראה: נויבאור, ב, עמ' 157. על ייסוד החברה קדישא בפראג — ראה: בניהו ולאראס, עמ' פג, הערה *23, על-פי משה וואלף ייטליש, זכרון ליום אחרון, פראג תקפ"ח, דף 14ב.

חינוני. אותה שעה חרף הקיטוב החברתי בקהילות. עקב המגפה השחורה והשפעתה השואתית על הקהילות עלתה שיכבה גדולה של עמי-הארץ וגדל מספרם של יישובים שבהם לא היו כלל תלמידי-חכמים. על כן לא היה אפשר להוסיף ולעקוף את הצורך במינוי רבנים שלא מאנשי המקום, הווה אומר, למנות רבנים שרבנותם אומנותם. ריבוד חברתי זה התקרב באורח משמעותי אל הריבוד שהיה בספרד. עם עליית האבסולוטיזם והמרקאנטיליזם בארצות גרמניה, כאמור למעלה, נוסף לחברת הקהילה האשכנזית פן, שגם הוא היה אופייני לחברה הספרדית: גדל הפער בין עשיר לעני ונוצרו מעמדות כלכליים בקהילה. יהודי החצר, שהיו כמעט בכל קהילה וקהילה, הקימו לעצמם בתים מפוארים וניהלו אורח חיים, שאם כי נשמרה בו בדרך כלל בקפידה מסורת הדת והמצוות, נפתח בו יותר מאשנב לנימוסי הגויים ולמנהגי התרבות שלהם. יהודי החצר, משפחותיהם והנלווים אליהם השפיעו על הקהילה במגמה של פתיחות כלפי עולם הגויים, ודבר זה הגביר את ההתעניינות במדעים הכלליים.

ברקע הפתיחות הזאת עמדה תמורה היסטורית כבירה שהתחוללה בעולמה הרוחני של אירופה הנוצרית, צעד אחר צעד, במאות הט"ז-ה"י"ח: ההגמוניה של הכנסייה על חיי הרוח הלכה ונחלשה ולבסוף נעלמה. שחרור מחשבת האדם משלטון התיאולוגיה הנוצרית ניכר במיוחד בתחום הפילוסופיה, אך גם בשאר התחומים של חיי הרוח היו סימני התמורה הזאת נראים לעין כל צופה. בגרמניה עלתה, למשל, המגמה החילונית בספרי ההוגים בהתוויית התיאוריה של המשטר האבסולוטיסטי והמרקאנטיליסטי. לפנים, בימי הביניים התנזרו חכמי ישראל באשכנז מן הפילוסופיה ומן המדעים במידה רבה בשל היותם נתונים תחת כיפת הדת הנוצרית וכוהניה. הרי היתה זאת הסיבה, אם כי לא היחידה, של השוני הרב בין התרבות האשכנזית לזו הספרדית. חכמי ישראל בספרד המוסלמית יכלו לעסוק, שלא כעמיתיהם באשכנז, בפילוסופיה ובמדעים, שכן דת האסלאם שלטה בחוכמת הגויים בספרד המוסלמית יחסית הרבה פחות מאשר הנצרות באירופה הנוצרית. לפיכך, משעלו הוגי דעות 'חילוניים' באירופה הנוצרית כדמותם של בייקון, בודין ומונטיין, שאת הגותם ציינה ההתנתקות מן הכנסייה, נפתחה הדרך לעיון הפילוסופי ולעיסוק המדעי גם לפני היהודים.

מן הבחינה הדמוגרפית חל שינוי בקהילות אשכנז לעומת מצבן בימי הביניים, וגם שינוי זה קירב אותן אל הדגם הספרדי. בימי הביניים לא עלה בשום קהילה אשכנזית מספר המשפחות מעל לכמה עשרות, ואילו מסוף המאה הט"ז גדל מספרן באופן משמעותי בכמה קהילות מרכזיות. גידול זה העלה את הצורך בשינוי כמה מסדרי הקהל ודרכי התארגנותו. שוב לא היה די בסדרים בלתי פורמאליים, שהלמו קהל קטן, אלא צריך היה לקבוע דרכי פעולה קבועות ומחייבות לכמה משירותי הקהילה. במיוחד ניכר צורך זה בתחום ביקור חולים ולוויית מתים וקבורתם, לפיכך החלה להתארגן חברה קדישא וחברות אחרות דוגמת המסורת הספרדית. דברים

מפורשים על השפעת גידולו המספרי של הקהל על מנהגיו וסדריו כתב ר' יוסף יוזפא האן, הדיין בפראנקפורט דמיין במאה הי"ז, בספרו 'יוסף אומץ':

מאז היה המנהג כשהיה מת בר מינן ברחובותינו לא סעדו כל העולם קודם הלווייה להוציאו לחצר בית עלמין [...] אכן בכ"ן? שנה נתבטל המנהג בלי טעם, ואפשר שמתחלה היו בני הקהל מועטין ולעתים רחוקים היה מת בר מינן ואלו אכלו הקהל לא היו מלווין רק מתי מספר ולא היה הכבדה לקהל להמתין באכילתן מאחר שלא אירע כן להיות מת בר מינן בשעת הסעודה רק מעט מזעיר לכן המתינו, אכן עתה שנתרבו הקהל כן ירבה וכן יפרוץ נתבטל הענין.

במקום אחר בספרו פירט המחבר דברים העשויים לאשר מסורת, שהיתה רווחת בקהילת פראנקפורט, שהוא הניח את היסוד הראשון לחברה קדישא שם, וגם הדברים האלה מצביעים על הרקע ההיסטורי-החברתי:

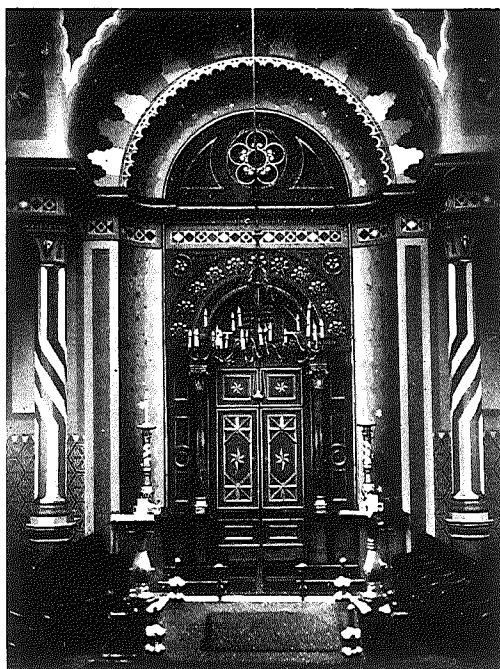
אני הוא הממציא הראשון לכתה [=לקבוצה] הראשונה לדבר שבקדושה היא כת גומלי חסדים טובים עם המתים אשר מאז קודם לקישור [=התקשרות] כת ההיא היו הרבה מתים מוטלים כמת מצוה שאין לו קוברין כגון בימי היריד וסמוך לשבת ויום טוב ואותם העוסקים שנמצאו שמה לא ידעו כדת מה לעשות שאני חזקתי אותם בדברים כמסמרים בל ימוטו [...] ואחרי שכת זו נמשכה בקדושתה ובליםודה זמן מה, אחריה כל ישרי לב ימשכו בכת אחר כת עד כי רבו למעלה ראש.²³

סביר להניח שפעלה בקהילות אשכנז גם השפעה ספרדית ללא מרכאות, כלומר השפעה בדרך של מגע אישי בלתי-אמצעי. במאות ט"ו-י"ז נמצאה יהדות אשכנז במצב של נדודים תמידיים, ורק שתיים מבין הקהילות הותיקות הגדולות, יחסית, נשארו במקומן: פראנקפורט דמיין וזרמס, ואפשר לצרף אליהן גם את פרידברג. כיון שכך, נעשתה מסורת המנהגים העתיקה רפויה בידי רבים מבני הקהילות הנודדים וממילא נעשו נוחים לקבל השפעה ולקלוט מנהגים חדשים. ולא זו בלבד, אלא שבאותה תקופה עצמה יצאה יהדות ספרד לגלותה וספיחיה הגיעו אף אל ארצות גרמניה. רבנים וחכמים ממוצא חוץ-אשכנזי התיישבו ופעלו בקהילות, כגון ר' אליעזר אשכנזי הנ"ל, ר' יצחק חיות, אף הוא בפראג, ויש"ר דלמדיגו מקאנדיה, ששירת כרופא הקהל בפראנקפורט ובפראג. בראשית המאה הי"ז החלה קהילה של אנוסי פורטוגאל להתארגן בעיר האמבורג וזמן מה אף בכמה מקומות נוספים בצפון-גרמניה. מקהילת הפורטוגזים בהאמבורג יצאה השפעה חזקה על יהודי אשכנז, ועוד יותר מקהילת אמסטרדאם הפורטוגזית, אשר רבים מעשירי היהודים בגרמניה קיימו עימה קשרים אמיצים. דוגמה טובה וידועה של ההשפעה הזאת היא התפעלותם של

23 שני הציטוטים האחרונים — ראה: יוסף אומץ, עמ' 328 (הראשון), XII (השני).

אורחים אשכנזים, כגון ר' שבתי שעפטיל הורוויץ (נפטר 1660), בנו של בעל השל"ה, ושל ר' שבתי בס (1641-1718), חלוץ הביבליוגרפים היהודים, מסדרי החינוך של קהילת הפורטוגזים באמסטרדאם.²⁴ אכן לפי שעה לא חוללה התפעלות זו שינוי כלשהו בסדרי החינוך האשכנזיים, אולם אין ספק שהיא היתה גורם משמעותי בבוא עת התמורה בימי ההשכלה.

24 ראה את דבריהם המועתקים: אסף, א, עמ' ע-עא, קנה-קנו.



בית־הכנסת הפורטוגזי בהאמבורג

הפניות ביבליוגרפיות

- | | |
|--|-------------|
| אגרות ר' יהודה אריה ממודינא, ההדיר יעקב בוקסנבוים, תל-אביב תשמ"ד. | אגרות ריא"מ |
| איגרת ר' שלמה שלומיל מיינשטרל, שבחי האר"י, ורשה 1875. | איגרת |
| י' אלפנביין, 'Jewish Education in Palestine under Turkey' בתוך: ברכה למנחם, סי' יובל לר' מ"צ אייכנשטיין, מדור אנגלי, סט' לואיס תשט"ו, עמ' 53-70. | אלפנביין |
| ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, תל-אביב, כרך א — תשי"ד, ב — תרצ"א, ג — תרצ"ו, ד — תש"ח. | אסף |
| ד' בוירין, העיון הספרדי, ירושלים תשמ"ט. | בוירין |

בניהו
 מ' בניהו, 'הנהגות מקובלי צפת במירון', ספונות, ו (ספר צפת, תשכ"ב), עמ' ט-מ.

בניהו ולאראס
 — ו' לאראס, 'מינוי "שרי בריאות" בקרימונה בשנת של"ה', מיכאל, א (תשל"ג), עמ' עז-קמג.

בך-ששון, הגות
 ח"ה בך-ששון, הגות והנהגה, ירושלים תשי"ט.

בך-ששון, ויכוח
 H.H. Ben-Sasson, 'Jewish-Christian Disputation in the Setting of Humanism and Reformation in the German Empire', *Harvard Theological Review*, 59 (1966), pp. 369-390.

ברויאר
 מ' ברויאר, 'לחקר הטיפולוגיה של ישיבות המערב בימי הביניים', בתוך: פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ, ירושלים תש"ס, עמ' מה-נה.

גרוסמן
 א' גרוסמן, 'בין ספרד לצרפת', בתוך: גלות אחר גולה, מחקרים [...] לפרופ' חיים ביינארט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 101-75.

דוד
 א' דוד, 'קווים לדמות הישיבות ובתי המדרש בירושלים במאות הט"ו והט"ז', עינים בחינוך, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת חיפה, 34 (תמוז תשמ"ב), עמ' 139-164.

דימיטרובסקי
 ח"ז דימיטרובסקי, 'בית מדרשו של ר' יעקב בירב בצפת', ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' מא-קב.

חות יאיר
 ר' יאיר חיים בכרך, שו"ת חות יאיר, פרנקפורט דמיין תנ"ט.

חיי יהודה
 ספר חיי יהודה לר' יהודה אריה ממודינא, ההדיר דניאל קארפ, תל-אביב תשמ"ה.

יובל
 י"י יובל, חכמים בדורם, ירושלים תשמ"ט.

יוסף אומץ
 ר' יוסף יוזפא האן, יוסף אומץ, פראנקפורט ע"נ מאין תרפ"ח.

לקט יושר
 לקט יושר לר' יוסף ב"ר משה, ההדיר יעקב פריימן, ברלין תרפ"ד [ירושלים תשכ"ד].

מארקוס
 J.R. Marcus, *Communal Sick-Care in the German Ghetto*, Cincinnati 1947.

נויבאואר
 א' נויבאואר, סדר החכמים וקורות הימים, אוקספורד 1887-1895.

סימונסון
 ש' סימונסון, תולדות היהודים בדוכסות סנטובה, ירושלים תשכ"ג.

פנקס מדינת ליטא
 ש' דובנוב (מהדיר), פנקס מדינת ליטא, ברלין תרפ"ה [ירושלים תשכ"ט].

צמח דוד
 ר' דוד גאנו, צמח דוד, מהד' מ' ברויאר, ירושלים תשמ"ג.

רוזן
 מ' רוזן, הקהילה היהודית בירושלים במאה הי"ז, תל-אביב תשמ"ה.

שורש
 I. Schorsch, 'The Myth of Sephardic Supremacy', *Yearbook of the Leo Baeck Institute*, 34 (1989), pp. 35-47.

קופפר
 א' קופפר, 'לדמותה התרבותית של יהדות אשכנז וחכמיה במאות הי"ד-הט"ו', תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 113-147.

קנרפוגל
 E. Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Detroit 1992.