

שותפות הגזע והדם והמושג "אומה" אצל היהודים הספרדיים במערב אירופה במאה

ה - 17

(הדפוסים הבסיסיים של תהליכי הסקולריזציה בפזורה הספרדית במערב אירופה במאה ה - 17)

עזר כהנוב

במאמר הנוכחי נבקש להציג את הכיוון הסקולארי של תהליכי השינוי המתחוללים בפזורה היהודית הספרדית במערב-אירופה (להלן: החברה הספרדית המערבית) דרך התייחסות לשתי משמעויות חברתיות והיסטוריות נפרדות, שאותן עשוי לציין המונח "סקולריזציה" בתחומי החברה היהודית.

המשמעות האחת היא "יציאה" או "שחרור" מהשפעת הדת על תחומי פעילות חברתית ותרבותית, שקודם לכן נשלטו על-ידי הדת¹.

המשמעות השנייה מתייחסת ל"העברה" או "תרגום" של סמלים וערכים, שהתפתחו תחת שלטון הדת ובחסותה, להקשר חילוני ולצרכים חילוניים².

בקונטקסט החברתי וההיסטורי הנתון, המונח "יציאה" יציין, בראש ובראשונה, הימנעות מריטואלים דתיים (אשר לפחות בחלקם, סייעו תמיד ביצירת מחיצה חברתית בין יהודים לבין לא-יהודים), ואקולטוראציה, כמו גם צורות שונות של אינטגרציה בחיים החברתיים של החברה-המארחת הלא-יהודית. לכאן שייכים צורות התנהגות, טקסים וקבלת דפוסים תרבותיים של החברה-המארחת, וכמובן כניסה למוסדות ולמעגלים אסורים של פעילות חברתית באותה חברה. המונח "העברה", לעומת זאת, יציין מגמה שונה, אם לא הפוכה: ההתעקשות על המשך קיום דמותה היהודית של החברה, המאוימת גם על-ידי התרופפות הנורמות ההלכתיות וגם על-ידי תכנים, סמלים ודרכי פעילות של התרבות הסובבת (הלא-יהודית).

ההבחנה שהצענו בין שתי המשמעויות הללו של סקולריזציה חשובה במיוחד לניתוח תהליכי השינוי המתחוללים בפזורה הספרדית המערבית במאה ה-17, לאור האפשרות המסתמנת כבר אז, כפי שנראה, שיהודים יסירו מעל עצמם עול תורה ומצוות, בלא שיפרשו זאת כפרישה מתוכן החיים היהודיים או החברה היהודית. אפשרות זו מתבטאת באופן היסטורי בהזדהותם של היהודים הספרדים כ"בני האומה הספרדית" או "כבני-האומה" סתם, ובהדגשות המתרבות והולכות על שותפות הגזע והדם. מאחורי ההזדהות העצמית של יהודים אלה כ"בני-האומה" מונחת התפישה האתנית של פזורה בתוך פזורה (אתנית - במובן היווני של המונח "אתנוס", המייצג "עם" או "אומה". או אפילו המונח המודרני של "קבוצה אתנית", המציין קבוצה שחבריה שותפים לרגש של השתייכות לאותו עם. רגש שהמרכיבים שלו כוללים גזע, היסטוריה, טריטוריה, דת ותרבות, או קומבינציה של חלק מהמרכיבים הללו). העדפה אתנית זו - למרות שאיננה יכולה להיתפש כעיקרון חדש של אחדות, גם לא כמאפיין מיוחד של לאומיות מודרנית - קשורה בוודאי לתפקיד הבעייתי של הדת בחברה זו: הדת כפקטור מאחד מצד אחד, וכפקטור מפלג מצד שני. אחרי הכול, המונח "אומה" (ה nation-בספרדית, וה nacao-בפורטוגלית) מייצג בראש ובראשונה בהקשר החברתי וההיסטורי הנתון כאן שותפות-גורל וסולידאריות חברתית ותרבותית של אנוסים-לשעבר, אנוסים בפועל ולעתים גם "נוצרים חדשים", המפוזרים על פני "ארצות היהדות (terras de judesmo)" ארצות האלילות (terras de idolatria) "בכללן" ארצות השמד" שבחצי-האי האיברי³. שותפות גורל שהיא, כמובן, פרובלמאטית מבחינת ההלכה כשמדובר ב"נוצרים חדשים", וכשמדובר באנוסים ממש שנשארו ב"ארצות האלילות" או ב"ארצות השמד" כשהיה אפשר לצאת מאותן ארצות⁴. אבל לענייננו חשוב אפילו יותר שהשימוש במונח "אומה", או ההזדהות העצמית כ"בני האומה" (miembros de la nacion בספרדית, ו miembros da nacao-בפורטוגלית) מופיעים לעתים קרובות בפנקסי הקהילות הספרדיות ושגורים על לשונם של רבני אותה תקופה כתחליף למושג ה"קהילה הקדושה" וכשם כולל לבני הפזורה הספרדית המערבית ולבני הפזורה הספרדית בכלל (מערב ומזרח)⁵.

יתרה מזאת, למרות שהשותפות שהמונח "אומה" מציין איננה באה מלכתחילה לשרת ערך דתי אלא ערך חברתי, מדיני וכלכלי, ולמרות שמונח זה בהקשר הספציפי של trading nation ובהקשר הרחב יותר של cittadini di un dato paese viventi in paese straniero, אנו רואים שהוא משתרבב גם לתחום הפולחני. כך למשל בתקנה מ' 39 ב-Livro dos Acordos da Nacao e Ascamoto של קהילת אמסטרדם ("תלמוד תורה") מופיעה האזהרה בדבר עשיית ברית-מילה למי שאינו נמנה על "בני אומתנו".⁷ הוא הדין בטשטוש התחומים בין מושג congregacao-לבין מושג ה-nacao-בנוסח איומי חרם (Herem), כפי שהוא משתקף פעמים אחדות, למשל, ב-Livro de Memorias של אותה קהילה.⁸

טשטוש התחומים בין מציאות שניתן לתארה כ"מציאות טבעית", לבין מציאות שיש לה משמעות של "קדושה" דתית מתבלטת גם בשימוש החוזר בפנקסי הקהילות הספרדיות המערביות במושג "שימור" (conservacion) בספרדית, ו conservacao-בפורטוגלית) דרך צירופו השיטתי דווקא למושג Kahal Kados, ולא לעבודת האלוהים, עד שנדמה כי "קדושת" עם ישראל, או "קדושת" הקהילה המסוימת תופסת כביכול את מקומה של "קדושת" התורה, וכי יעודה האמיתי של דת ישראל הוא לשרת את צרכי של האדם, או לחילופין את צרכיה של החברה אליה הוא משתייך.⁹

על אותו כיוון מעידות גם ההדגשות על שותפות הדם והגזע אצל האנוס-לשעבר יצחק קרדוזו בספרו Las Excelencias de los Hebreos, כמו גם דבריו של מנשה בן ישראל ב"איגרת הענווה" שלו, על האצילות וטוהר הדם של העם היהודי. הוא הדין באנוס-לשעבר אורוביו די קאסטרו, המחווה דעה פסקנית בנוגע למצטרפים לאומה זו כגרים, ש"לעולם לא יהיו לישראל ולא לזרע אברהם", גם "אם יהיו אהובים לאלוהים", מכיוון ש"ישראל איננו יש רוחני אלא אומה"¹⁰...

ההקפדה על ייחוס שבדם, האצילות שבגזע, הקשר הביולוגי לחברה, חורגת אמנם הרבה ממושגי העליונות הדתית שמפגינים הרבנים בני הזמן, כמו למשל מורטירה ואבואב.¹¹ ודאי שאינה עולה בקנה אחד עם עמדת מרבית חכמי ישראל ובראשם הרמב"ם, הגורס כי אומה זו היא מלכתחילה (לאמור: משחר ההיסטוריה שלה) (אומה של גרים), וכי אביהם של ישראל הוא אב לכל מי שהולך בדרכי אברהם.¹² אבל ברור שהקפדה זו בענייני גזע ודם משקפת התפתחות רעיונית מסוימת, שבבסיסה מונחת ההכרה בכך שליהדות יש גם תוכן לאומי שאיננו מותנה בקבלת המצוות.

הדברים הללו לא נעלמו מעיני היסטוריונים אחדים, שטענו כי את ההסבר להתפתחות הספציפית הזו בשאלת "מיהו יהודי" יש לבקש דווקא במושגי הכבוד (honra) והייחוס (hidalguia) הספרדיים ובמודל החברתי-תרבותי-אידיאולוגי של טוהר הדם (pureza de sangere) הקיים בספרד כבר במאה ה-15.¹³ האמת היא שהסבר זה הוא הסבר מעניין, נועז מבחינת הפרספקטיבה האנושית שלו, אבל לא לגמרי מדויק מבחינה היסטורית.

אם לא נתייחס לטרמינולוגיה בלבד, הרי שהשייכות הביולוגית ל"זרע אברהם אוהבו", המשמשת מחסום בפני מתגיירים בקונטקסט היסטורי נתון, היא היא המבטיחה והמעודדת בקונטקסט היסטורי אחר את המשך הקשר של האנוסים עצמם לאומה היהודית.¹⁴ כפי שאפשר אמנם ללמוד מעדויותיהם של ר' יצחק פרופיט דוראן, בן המאה ה-14, ר' יצחק עראמה, בן המאה ה-15, ואפילו מדבריו של דון יצחק אברבנאל, היוצא את ספרד עם הגולים.¹⁵ ההבדל בין גרסתו של אורוביו די קאסטרו לבין גרסתו של ר' יצחק פרופיט דוראן, ר' יצחק עראמה ואברבנאל הוא בכך שהאחרונים אינם מקפידים על טוהר המוצא והדם של מי שבא לקבל על עצמו עול מצוות, אלא לגבי טוהר המוצא והדם של מי שמנתק את עצמו מעול זה.¹⁶

ההכרזה הפסקנית של אורוביו די קאסטרו, כי אלה המצטרפים לאומה הישראלית כגרים (דהיינו: הופכים ליהודים מקיימי מצוות) "לעולם לא יהיו לישראל ולא לזרע אברהם", מובילה אותנו לא רק לעברו של די קאסטרו כאנוס, אלא גם להבחנה שבספר במדבר בין הכרזתו של משה: "ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים" (שם, ט"ו, פסוק מ') לבין הכרזתו של קורח: "כי כל העדה כולם קדושים" (שם, ט"ז, פסוק ג').

זכור, במחלוקת משה-קורח, נענש קורח על הדברים שהשמיע למורת-רוחו של משה וכנראה למורת-רוחו של הקב"ה. אבל התפישה של "גוי קדוש" על-פי "מהותו" מופיעה שוב ושוב בהגות היהודית המסורתית אמנם כבעלת מעמד מובדל ומשני ביהדות. זאת, בין שמדובר על ריה"ל, אצלו הגר יכול להתקרב אל האלוהים אבל אינו יכול להפוך לנביא, למשל, מפני שהנבואה היא נחלת זרע יעקב בלבד, ובין שמדובר בזוהר. בזוהר, נשמת הגר איננה נמצאת במדרגה אחת עם נשמתו של יהודי מלידה, חרף העובדה שזו נשמה חדשה היורדת אליו משמים בתהליך הגיור.¹⁷

באורות ישראל של הראי"ה קוק "האבות" (אבות האומה - ע.כ.) מייצגים את הצד הטבעי שבכנסת ישראל ומשה רבנו את הצד הלימודי (התורה, היסוד הרוחני - ע.כ.) "לעתיד לבוא", אומר הראי"ה קוק, "יתחבר לגמרי משה עם האבות ויגלה במשיח.¹⁸..."

תוכנה הלאומי, הפרימורדיאלי כביכול, של היהדות, עשוי להתבלט בהיסטוריה ובהגות היהודית היכן שאין די בהעמדת הניגוד בין עם ישראל לשאר העמים על קיום מצוות. זאת, בין אם על רקע של פילוג עמוק בין חברות ועמים¹⁹, ובין אם דווקא על רקע של התקרבות בין חברות ועמים, והחשש מפני טשטוש תחומים שבין חברת-מיעוט לחברת-הרוב.²⁰

לפחות החברה היהודית בה אנו דנים היא חברה הנתונה עדיין בתהליך בניין ה"מרכזים" שלה, אם להשתמש במונח שמציע הסוציולוג א' שילס, חברה שהמשתייכים אליה, בחלקם הגדול, עושים את צעדיהם הראשונים ביהדות (אם מדובר בקיום מצוות).

באותו הקשר חברתי והיסטורי ידגיש ר' משה רפאל די אגילאר (de Aguillar) את הלבטים והקשיים העומדים בפני אותם יהודים במעבר ממקום שביים (neste captiveyro) שבספרד ובפורטוגל למקומות מושבם החדשים וליהדות, ובכלל זה הקשיים האובייקטיביים בלימוד ה"דוקטרינה הקדושה" (sagrada doctrina)²¹. יצטרפו בתיאור הקשיים גם אחרים, ודי אם נזכיר כאן את הרופא האנוס-לשעבר אליהו די מונטאלטו היושב בפריס, או עמנואל אבואב²².

בחברה הספרדית המערבית במאה ה-17, נועד כמובן תפקיד למגמה של הדגשת המשתייכות הביולוגית-גזעית כביכול של היהדות - היא משרתת צורך חברתי, היא אחד הביטויים של "אמונה לשם האומה".

אמנם כשמדובר על מנשה בן ישראל, המכותבת לסגולותיו המיוחדות של העם היהודי, קרי אצילותו וטוהרו דמו, היא החברה האנגלית של ימי הפרוטקטורט של קרומוול, ולא החברה היהודית. אולם גם די קאסטרו וגם יצחק קרדוזו אינם עוסקים באותן סגולות אלא כחומה ומבצר של קיום יהודי מול קיום נוצרי.

כשמדובר בהיסטוריוגרפיה היהודית על תהליכי סקולריזציה בפזורה הספרדית המערבית במאה ה-17, מדובר בדרך-כלל על "אמנציפציה" או "יציאה" מהשפעת הדת של תחומי פעילות חברתית ותרבותית, שקודם לכן נשלטו על-ידי הדת.

באותו הקשר מודגשת השתלבותם של היהודים הספרדים בעולם היצירה הרוחנית של אירופה המערבית, תרומתם ל"משבר התודעה" האירופית במאה ה-17²³, וחלקם בהתפתחות הכלכלה הקפיטליסטית במרכזים החדשים בצפון-מערב אירופה (המבורג, אמסטרדם ולונדון).²⁴

אבל השאלה שאיננה נשאלת, והיתה צריכה להישאל, היא: מהי המשמעות החברתית וההיסטורית של תהליך ה"שחרור" וה"יציאה"? מה "משתחרר", ולאילו דפוסים חברתיים חדשים בתוך החברה היהודית עצמה מובילה ה"יציאה"?

שאלה זו איננה רלוונטית כנראה בדורו של ר' משה תאגיז, שבספרו: שפת אמת (1707), איננו מבחין בין המגמה החברתית של אינטגרציה בחברת-הרוב הלא-יהודית, לבין מגמות של שינוי שהמכותבת שלהם היא חברת-המוצא היהודית. לכן הוא מכנה את אלה ואלה בשם "חוללים" (מושג שמקורו בשורש העברי ח.ל.ל, הבא לציין ביזוי וזלזול בקדושה, דרך הפיכתה לחול.²⁵ אבל שאלה זו רלוונטית עבורנו, מפני שגם אם קיים קשר היסטורי בין שתי המגמות, יש להבדיל בין מי שעובר מהזדהות עם יחידה תרבותית, חברתית, לאומית או דתית אחת להזדהות עם אחרת, לבין מי שאיננו מקבל את סמכות המסורת ההלכתית, אבל מתעקש על שייכותו החברתית, האתנית, ההיסטורית.

הבחנה זו קיימת אפילו כשמדובר בהטרודוקסים קיצוניים כפראדו (Prado) מצד אחד, ושפינוזה מצד שני. שניהם נטו אמנם לדאיזם ולרציונליזם של ההשכלה המוקדמת, אבל יחסם לקהילה היהודית ולשאלת השתייכותם לאותה קהילה שונה לחלוטין. בשעה שפראדו עשה ככל יכולתו כדי לבטל את החרם ולחזור ולהשתייך לבית ישראל שבאמסטרדם, קיבל שפינוזה, נראה, את גירושו מן הקהילה ללא צער.

העובדה שבתחומי החברה הספרדית המערבית משתמרים דפוסי הארגון וההנהגה הקהילתיים במתכונתם המסורתית לאורך כל המאה ה-17 - רוב-רובה של המאה ה-18 - ודאי דורשת הסבר כלשהו. לא להסבר השלילי מבחינת המתודה שלו, שעל-פיו, בתקופה זו לא בשלו עדיין התנאים ההיסטוריים להתפתחות אידיאולוגיה של שינוי המכוונת לחולל תמורות בדפוסי החברה היהודית.²⁶

חולשתו של הסבר זה נעוצה בהתמקדותו בעיקר בפרספקטיבה של יחסי יהודים-נוצרים, בניסיון לקשר תהליך היסטורי דווקא בנקודתו הסופית לכאורה, של רצף היסטורי נתון (אינטגרציה או התבוללות) ובאופן כללי בהבנת מושג החילון כמושג המציין תהליך של אמנציפציה מעולה של הדת. זאת, תוך התעלמות מן המאפיין העיקרי של החילון בחברה זו, דהיינו: העברה או תרגום של מושגים, סמלים ואמונות ממקורם הדתי (הטרנסצנדנטלי-הישועתי) לשימוש של חול, ובאופן ספציפי יותר: למעגלה של החברה עצמה כישות אוטונומית, הנבדלת מן הדת היהודית.

התעלמות ממאפיין זה של החילון היא התעלמות מכך שבציבור בו אנו דנים קיים יסוד ברור של הנאה שבהשתייכות לקהילה, ולא רק תחושה של כפיפות והקרבה. זאת, גם כשמדובר בבני-העלייה, אנשי המסחר הגדול, הנהנים מן החופש היחסי שבו הם יכולים סוף-סוף לחיות כבני-עלייה, כשהם בקרב עצמם ובקרב עמם.²⁷ העובדה שבמאה ה-18 מתרבים יחסית אלו בין הסוחרים הספרדיים כאלה המסרבים לקחת על עצמם תפקיד בקהילה, או לתרום באופן כספי לקהילה²⁸, קשורה כבר הן בתהליך של יציאה מעולם של הוויה קיבוצית אחת והצטרפות לאחרת, והן בשקיעתה הכלכלית ההדרגתית של שכבה חברתית זו.²⁹

השאלה הנדונה כאן איננה שאלת יציבות המערכת החברתית לכשעצמה, אלא מה מייצגת יציבות זו? מה מייצגת הקונפורמיות של ה"יחידים" בדרך-כלל לסדר החברתי?

ההדגשה על "יחידים", ולא על מוסדות היא הדגשה חשובה, מפני שקרה כבר בהיסטוריה היהודית שארגון קהילתי המשיך להתקיים אפילו כדי לשרת צרכים חברתיים ופוליטיים של חברת-הרוב הלא-יהודית, צרכים שאין להם דבר עם מסורת דתית או אפילו סולידאריות יהודית.³⁰

השאלה היא האם יציבות המערכת הקהילתית מייצגת את המאמץ ההיסטורי המקורי של יצירת ספירה של "קדושה" דתית, שכל מה שנמצא מחוץ למסגרתה הופך חול, או שמא היא מייצגת צרכים חברתיים הקשורים בהבטחת קיום החברה כיחידה אתנית, היסטורית ותרבותית, בהעדר מסגרת חלופית לקיומה.

מי שהיטיב לתאר את דמותה הבסיסית של הסקולריזציה של החברה בה אנו דנים היה לא אחר מאשר שפינוזה, כשקבע, אמנם לא דווקא בהתייחסות לחברה היהודית, כי "כמעט אין עוד להכיר באדם מי הוא, דהיינו אם הוא נוצרי, תורכי, יהודי או עכו"ם, אלא... לפי זה שהוא מבקר בבית-תפילה זה או אחר, או לבסוף לפי זה שהוא מסור להשקפה אחת או אחרת ונוהג לענות אמן על דברי רבו".³¹

שפינוזה אמנם משבח בדבריו על סימני ההיכר הקולקטיביים גם הליכות ולבוש, אלא שמרוח הטקסט שלפנינו ניתן להבין שגם סימני היכר אלה אינם נחשבים בעיניו.³²

מה שעשוי היה להיחשב בעיניו היא כנראה העובדה שה"מעמד" של קהילת קודש אמסטרדם, המבורג או לונדון, יכול היה לתקן תקנות ולחייב את ה"יחידים" בשמירתן *Em nome del Dio Benditto* - para... del Dio Benditto, כשלא היה דבר בין פעילותו לבין הרעיון הדתי של ה"קהילה", זולת המשמעות המבנית של אותו רעיון.³³

אם נלך למשל אל בית היתומים (Dotar) של אמסטרדם, הרי שמוסד זה, הנקרא בשם *Santa Compania* ובעברית: "חברה קדושה", מקיים קשרים הדוקים עם "נוצרים חדשים".

אמנם אליבא דשפינוזה, "סיבת הרעה הזאת" (הפיחות שחל בערכה של ה"קדושה" הדתית - ע.כ.) טמונה בכך, שהכנסייה עצמה "הופכת לו להמון בחזקת דת".³⁴ "אולם בגישתו האריסטוקרטית והמתנשאת ביחס ל"המון" מתעלם שפינוזה מכך שיש ש"הכנסייה" עצמה "הופכת לו להמון בחזקת דת" לא רק מפני שחל פיחות כביכול בערכה של ה"קדושה" הדתית, אלא גם מפני ש"הכנסייה" היא מי שתקבל על עצמה, במצב של משבר חברתי או לאומי, את תפקיד ה"כפיל" של החברה (החברה ה"טובה", ה"אמיתית") המונח ביסוד כל התארגנות חברתית.³⁵

מבחינת הדת עצמה, אחת האינדיקציות לירידת הדת היא כמובן הפיכתה לנושאת-הכלים של החברה והסדר החברתי.

כדוגמה מובהקת למגמה זו אפשר לתת את דבריו של ר' יהודה ממודינא, בספרו מגן וצינה (המתייחס להשגותיו של אוריאל ד'אקוסטה נגד היהדות הרבנית) כי "יסוד ראשי מהכוונה האלוקית בתורה הוא שנשמור אותה וכל פרט כולנו באופן אחד ולא זה בכה וזה בכה, כי אם לא כן לא יהיו ישראל גוי אחד".³⁶

בשפת אמת למשה חאגיז עולה המגמה ההפוכה, המקדימה את "עמודי התורה" לקיומו של עולם או לקיומו של עם ישראל עצמו. "לתכלית זה", אומר חאגיז (העמידה בניסיון וקיום המצוות) "הוא יתברך עשאנו גוי אחד בארץ".³⁷

אחד הביטויים המוסדיים הבולטים לקביעה שהטריטוריה של ה"קדושה" הדתית (ההלכתית-אינסטיטוציונלית, אם לנקוט בלשונו של י. ליבוביץ³⁸) הולכת ומצטמצמת בחברה זו, היא העובדה ההיסטורית שהקהילות הספרדיות והמערביות מתקשות להעמיד לעצמן רבנים מתוכן: לא רק בימים הנפתלים של הקמתן, אלא גם בסוף המאה ה-17 וראשית ה-18.³⁹ זאת, חרף העובדה כי גם כשניתן לדבר על המספר הזעום של אנשים המחפשים לעצמם קריירה של רב (מרבית הצעירים מקדישים את זמנם למסחר), על-פי עדותו של ר' יהודה לייב משליחוב, או על ירידה בפרסטיז'ה של הרב או "התלמיד חכם", כפי שמלמדים גם ר' משה תאגיז וגם רבי יהודה לייב משליחוב⁴⁰, אין לדבר על ירידה משמעותית בכוחם של חכמי הקהילה המשמשים את הקהילה לצד הפרנסים. חכמים המכונים לעתים גם בתואר Haham da nacao.⁴⁰

אפילו קהילת אמסטרדם, למרות מעמדה המרכזי בענייני הלכה בפזורה המאראנית של מערב-אירופה, כבר בראשית המאה ה-17, נזקקת בנושא זה לסיועם של המרכזים הספרדיים שבאימפריה העות'מאנית, צפון-אפריקה ואיטליה. הוא הדין בקהילת "שער השמים" שבלונדון ובקהילת "בית ישראל" בהמבורג, המתחבטות קשות בנושאי הרבנות.⁴²

הפיחות שחל במעמדו של "התלמיד חכם" נובע כמובן לא רק מכך שהצעירים מקדישים את מרצם למסחר, אלא גם מעלייתה של "חוכמה" אחרת או "ידיעה" אחרת, המייצגת מעגל ידיעות לא-תורנית.

לחוכמה זו מתייחס הרב Abraham Pereyra בספרו Espejo de la Vanidad del Mundo הוא טורח להפריד בין טבעו של האדם לחפש את האמת בכל מה שנמצא סביבו (de todas las cosas) ו"להפוך במחקר, (y rebolver investigando) "לבין טבע אחר של הערצת דברים "בשל היותם חדשים (cosas) " (que mas novedad admiran por nuevas). עשויה להוביל, כפי שמלמד רב זה, להתפרקות מן המסורת, מפני ש "מה חדשה גדולה יותר מאשר להפוך חוטה לאלוהים (Que mas novedad?)⁴³ (que mas novedad?).⁴³ המסורת היא הכרה בכך שהמסורת היהודית איננה מתעלמת ממעגל הידיעות הלא-תורנית, ואפילו איננה מתנגדת לידיעות אלה. זאת, בתנאי שאינן סותרות, כמובן, את עיקרי התורה.

הרמב"ם עצמו כפילוסוף מזכיר במורה נבוכים את "הספרדים מבני עמנו" (בני המאה ה-12 - ע.כ.) "שכולם תופשים דברי הפילוסופים ונוטים לסברותיהם כל זמן שאינם סותרים יסוד תורני".⁴⁴

הרבה לפני הרמב"ם אמר מדרש איכה רבתי (ב', י"ג): "אם יאמר לך אדם יש חכמה בגויים תאמין, יש תורה בגויים אל תאמין", ואילו ב"ספרות החוכמה" שבחלקי המקרא המאוחרים קיימת בכלל המגמה לזהות את החוכמה היוונית עם תורה משמים (משלי, ח, כ"א). מה שמלמד כי גם כשמדובר בקונפונטציה של היחיד היהודי עם תרבות שאיננה שלו, אין מדובר בהכרח ביציאה כנגד תוקפה המחייב של המסורת, או לחלופין ב"סטייה חברתית".

הטעות הרווחת אצל היסטוריונים בנקודה זו נובעת בדרך-כלל, כפי שלמדנו מי. כ"ץ, "מתוך היקש עם המאה ה-1", בתקופה בה "החברה המסורתית כבר איננה חברה טוטאלית, אלא יש לה פריפריה של אנשים שפרשו מן המסורת", ובכל זאת, או כנראה בגלל זאת, היא כביכול "מסורתית" יותר מבני התקופה המסורתית בשעתה.⁴⁵

הוא הדין בתחום הכלכלי. אין פגם בהשתתפות יהודים בחיי הבורסה באמסטרדם או בלונדון, כל זמן שהם משיירים לעצמם זמן גם לעיסוק בתורה. אבל יש פגם חמור בהליכתם של יהודים לבורסה המתוארת על-ידי היהודי הספרדי Jose de la Vega בספרו הסאטירי בלבול הבלבולים (Confusion de Confusiones) שנכתב באמסטרדם בשנת 1688, מפני שבבורסה זו "מי שגונב יותר מרוויח יותר".⁴⁶

לא מקרה הוא שאין בספר זה כל דיון במשמעות ההלכתית, או היהודית בכלל, של המסחר בבורסה, למרות שמכותביו הם יהודים ספרדים. זאת, לא רק מפני שיהודים כ Jose de la Vega -ידעו להפריד בין "קדש" ל"חול", אלא ובעיקר מפני שכל עניינו של הספר הוא ל"בדר (entener el ocio) "ולצבוע עם מכחול האמת (pintar con el pinzel de la verdad) "את מציאות הבורסה עצמה".⁴⁷

הדברים הנאמרים כאן בתחום ההגותי והכלכלי יפים גם לתחום האמנויות. גם כאן מכירה ההלכה בדרגות שונות של יציאה אל החול, כאשר קיימת הבחנה ערכית ברורה בין "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר", לבין "זמר יוני לא פסק מביתה", שנאמר על אלישע בן אבויה, המכונה בתלמוד, שלא במקרה, "אחר"⁴⁸.

ברמה של מוסדות, כשם שחובת המשמעת שחבים יחידי הקהל לראשי הקהל איננה נובעת בחברה הספרדית המערבית באופן בלעדי מן הציווי הדתי "לשמוע בקול זקניהם, גודרי גדר ומחזיקי סייג,⁴⁹ כך הנוכחות של ה"יחידים" בבית-הכנסת איננה מותנית באופן בלעדי בשמירת המצוות והחובות הדתיות. עובדה היא שאפילו כופרים בעיקר כשפינוזה שמרו לעצמם מקום בבית-הכנסת הפורטוגלי הגדול באמסטרדם עד קרוב להחרמתם. אולי, כפי שאומר י' כ"ץ אמנם בהקשר היסטורי אחר, מפני ש"משמעות הלואי המסורתית והמושרשת ביותר של התואר יהודי קשורה לדת"⁵⁰.

התקנות והאיסורים על שיחות בבית-הכנסת בענייני מסחר* (coisas de negoco) והצורך בהדגשה חוזרת ונשנית, בנוסח זה או אחר, של הציווי המקראי "ומקדשי תיראו" שבס' ויקרא כ"ו, ב', ולמשל הדגשתו של פיריירה,⁵¹ del respeto y temor conque nos devemos portar Sagrado Templo, אכן מלמדים על שיחות בזמן התפילה. אולם למרות שהתפילה צריכה להיאמר מתוך הלב ובענווה (com humildad)⁵², הלוואי שהיונו מציעים, גם כאן, לתלות יותר מדי קטיגוריות בדפוס ההתנהגות של היהודים הספרדיים בבית-הכנסת.

שיחות חולין, כמו גם שיחות בענייני פרנסה, התנהלו בבית-הכנסת ואף שימשו כנושא לעימותים, כמעט לכל אורך ההיסטוריה של מוסד זה.⁵³ לא בכדי ההבחנה שבין בית-כנסת כמקום כינוס לתפילה וללימוד, לבין מקום שמתכנסים בו הכל, מצויה כבר בתלמוד, במסכת שבת ל"ב, א': תניא רבי ישמעאל בן אלעזר אומר: "בעוון שני דברים עמי הארצות מתים: על שקורין לארון הקדש ארנא ועל שקוראים לבית-הכנסת בית העם".

אין לשער ש"עמי הארצות" עליהם מדובר בברייתא זו נושאים עוון כבד שעונשו מוות (גם אם בידי שמים ולא בידי בית-דין) רק מפני ששפת החכמים ("לשון הקדש") איננה שגורה בפייהם, בהיותם דוברי ארמית.⁵⁴ הללו נושאים עוון כבד בשל טשטוש ההפרדה היסודית ביהדות בין "קודש" ל"חול".

יחד עם זאת, גם כאן האיום בסקולריזציה איננו יונק את כוחו דווקא מן המושגים הסקולריים של החברה או התרבות הסובבת, הלא-יהודית, אלא מן ההקבלה הניגודית שיוצרת המציאות החברתית ההיסטורית בין בית-כנסת וארון-קודש, מצד אחד, לבין "בית עם" ו"ארנא", מצד שני.

אנו מדגישים זאת לא כדי ללמד על כך שמגמות של חילון היו קיימות בחברה היהודית המסורתית הרבה מאוד שנים לפני הפגישה עם התרבות החילונית המודרנית, שהיא עובדה חשובה לכשעצמה. אנו מדגישים זאת כדי ללמד על עצם האפשרות של טשטוש הגבולות שבין ה"קודש" ל"חול" בתחומם של בית-הכנסת עצמו או בתחומה של הקהילה עצמה.

הערות למאמר

1. על משמעות זו של המונח "סקולריזציה" ראה:

R. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926); L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV* (1965); S. Drake (ed.), *Discoveries and Opinions of Galileo* (1957), 157-216.

2. על משמעות זו של המונח "סקולריזציה" ראה:

H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, pt. I, ch. 2, pp. 13-26 and ch. 4, cf. Trelitsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, I, 305-28.; S. Libman, "Religion and Political Integration in Israel", in: *Tewish Journal of Sociology*, 17, (1975), 17-27; S. Sharot, *Judaism: A Sociology*, 172-88.

3. על החלוקה המבחינה בין **ארצות היהדות** לבין **ארצות האלילות** ראה: י' קפלן, *מנצרות ליהדות*, עמ' 286 ואילך.

בקונטקסט הנוכחי נבחין בין **אנוסים** (יהודים במסווה של נוצרים) לבין **נוצרים חדשים** אנשים שנתפסו כנוצרים, בהיותם צאציהם של יהודים מספרד ומפורטוגל שהמירו את דתם לנצרות. לצורך העניין אין זה

משנה אם נאמנותם היתה לדת הקתולית, ליהדות או שהיה להם יחס אמביוולנטי בשאלת הנאמנות הדתית שלהם).

כפי שנראה להלן, חברת-הרוב הנוצרית בספרד ובפורטוגל לא ידעה להבחין בדרך-כלל בין שני הסוגים במשך המאה ה-15 וה-16.

4. ש' אסף, *אוהלי יעקב* עמ' 147-148; י' כץ, *תרביץ*, (1958), 27, עמ' 203-217.

5. ראה למשל:

Livro da Uniao Geral של קהילת המבורג נקרא גם בשם Livro da Nacao המונח מופיע גם

בתקנה מס' 2 של קהילת **שער השמים** של לונדון.

ועיין:

L. D. Barnett, *El Libro de los Acuerdos*. (1931).

6. ראה למשל:

N. Tommaseo, B. Bellini, *Dizionario della Lingua Italiana*, 3:455; *Diccionario de Autoridades*, "N", 644.

7. תקנה מס' 39 (A.P. 334 No. 19) *Livro Dos Acordos da Nacao e Ascamaot*

8. *Livro de Momorias*, 2 Adar 5426, p. 12.

9. ראה לדוגמא: ספר ההסכמות של קהילת **שער השמים** אצל L. D. Barnett, *El Libro de los Acuerdos* ובהסכמות **תלמוד תורה** באמסטרדם.
:ראה: 10.
- I. Cardoso, *Las Excelencias de los Hebreos* (1979), 364; M. Ben-Israel, "Humble Adresses", (1655), fol. 1;23; Ms. Ets Haim 48 D₆, 307r.
11. ראה לדוגמה: דרשתו של מורטיירה על הנושא "בני בכורי ישראל" בספר **הדרשות** שלו, כתב יד, עץ חיים, c₇, 48, אמסטרדם, 5404, עמ' 128-206. השווה: כתב יד עץ חיים, E₇, 48, דרשתו של יצחק אבואב על בחירת עם ישראל.
12. *תשובות הרמב"ם* (הוצאת פריימן, 1934), 42, עמ' 40-42, 256, עמ' 337.
- H. Y. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, 352ff. 13.
14. על "טוהר הדם" ראה: י' בער, *גלות*, עמ' 51-52.
15. *מעשה אפוד*, (הוצ' פרידלנדר, 1925), עמ' 195; *עקדת יצחק*, פרק 97, פרשת "כי תצא", 117ב;
משמיע ישועה (הוצ' אופנברג), עמ' 25ב.
16. ראה למשל: *שבט יהודה*, פרק 7, עמ' 38.
17. *הכוזרי*, ו, עמ' 115; *הזוהר*, "שלך לך", עמ' 168א, (הוצ' י. תשבי)
18. נ' רוטנשטרייך, *המחשבה היהודית החדשה*, עמ' 277.
19. י' כץ, *מסורת ומשבר*, עמ' 38.
20. ראה למשל: ההקדמה לספרה של האנתרופולוגית. M. Douglas, *Danger and Purity*
21. למשל אצל: אגילאר (Aguillar), בהקדמה לספרו של אברהם פיריירה. *La Certeza del Camino*,
22. עיין:
- C. Roth, "Quatre Lettres d'Elie de Montalto", in: REJ, 87 (1929); idem, "Emanuel Aboab's Proselytization of the Marranos," in: JQR, 23 (1932), 121-62.
23. ראה:
- R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (1964), 38 ff, 44ff;
24. ראה:
- D. M., Swetchinski, *The Portuguese Jewish Merchants of the Seventeenth Century Amsterdam: A Social Profile* (1980); J. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750*, (1985); idem, *Studia Rosenthaliana*, 12, (178), 1-61.

25. ראה: י' חאגיז, *שפת אמת*, עמ' 15ב.
26. ראה:
- P. Mendes Flohr and J. Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World* (1980), 47-48.
27. הסבריהם של י' קפלן וי' יובל, *שפינוזה*, ספריית פועלים, (1990).
28. ראה ספרו של J. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750*, (1985)
29. ראה Israel, שם, שם.
30. ראה מאמרו של
- : R. Liberles, "Emancipation and the Structure of the Jewish Community", in: *Leo Baeck Institute Yearbook* (1986), 47-48.
31. ב. שפינוזה, *מאמר תיאולוגי מדיני*, הקדמה.
32. שם, שם.
33. המשפט מופיע גם בהסכמות של קהילת קודש **תלמוד תורה** באמסטרדם (P.A. 334 No 19(5399/1639)).
34. שפינוזה, *מאמר תיאולוגי מדיני*, שם.
35. A. Decoufle, *Sociaologie de Revolutions*, Paris, (1968)
36. *מגן וצינה*, עמ' 4א.
37. י' חאגיז, *שפת אמת*, עמ' 15ב.
38. י' ליבוביץ, *יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל*, עמ' 14.
39. G. Nahon, *Dutch Jewish History*, pp. 157-184.
40. *שירי יהודה*, (עברית ויידיש), אמסטרדם, 1697, עמ' 3-4.
41. מוסד חברתי זה מופיע פעמים אחדות בספר הקהילה *בית ישראל* בהמבורג.
42. ראה לדוגמה:
- L.D. Barnett, Haham Meldola" in: *Transactions* (1968); I. Ben-Ami, "Death Burial and Mourning Customs among Sephardic Jews in London", in: *Studies in the Catural Life of Jews in England*, 11-36.
43. A. Pereira, *Espejo de la Vanidad del Mondo*, 7 (הדפים אינם ממוספרים)
44. *מורה נבוכים*, פרק 74, עמ' 121. (הכוונה כנראה לרשב"ג ורבנו ברחיא).
45. י' כץ, *לאומיות יהודית*, עמ' 160.
46. ראה:
- J. Penso de la Vega, *Confusion de Confusuones* (1688), Dedicatoria, 6.
- במשחק זה מי שגונב יותר מרוויח יותר.
47. שם, שם.
48. *חגיגה* 15, ב, *סנהדרין* 101, א.

49. תשובות רש"י, פרק 70, עמ' 83-84. פרק 247, עמ' 288-289.

50. ראה לדוגמה:

L. S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, 18.

51. י' כץ, *לאומיות יהודית*, פרק 5, עמ' 86, 94.

52. ראה לדוגמה: הסכמות **תלמוד תורה** משנת , במיוחד תקנות 22, 23.

53. *Espejo de la Vanidad del Mundo*, Discurso Quinto, cap. IV.

54. שם, שם, פרק 5.