**מאמר**

**אנוסים מפורטוגל – מודלים ונתיבים קוטביים: בין דונה גרציה מנדס לבין אוריאל דה קוסטה**

*Marranos from Portugal - models and polar paths: between Dona Gracia Mendes and Uriel da Costa*

פרופ' יוסף שרביט, המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו, ע"ש ישראל וגולדה קושיצקי, אוניברסיטת בר אילן

Prof. Yossef Charvit, Israel and Golda Koschitzky Department of Jewish History and Contemporary Jewry, Bar‑Ilan University, Ramat Gan

1. **מבוא**

באופן פרדוקסלי ואמביוולנטי, "הנוצרים החדשים" בני המאה הט"ז והי"ז הם השחקנים הראשיים של תולדות ישראל של העת החדשה המוקדמת, במובן הרחב, האינטנסיבי והדרמטי של המילה, כלשונו של פרופ' יוסף חיים ירושלמי.[[1]](#footnote-1) בהקשר לכך, מעניינים קורותיהם הקוטביים של אנוסים יוצאי פורטוגל – מיציאתם-בריחתם מפורטו וליסבון עד להשתלבותם – מי בנחת ומי בסער גדול – בקהילות שונות בפזורה הספרדית. הנתיבים הקוטביים של דונה גרציה מנדס-נשיא (1569-1510) ושל אוריאל דה קוסטה (1640-1585) עשויים לשפוך אור על תהליכים מהותיים של העת החדשה המוקדמת, שלמעשה היוו שורש לתהליכים מרכזיים של העת החדשה – מהתהוות הרעיון המשיחי ובבואתו הציונות[[2]](#footnote-2) עד להתגבשות הלמדנות היהודית ובבואתה, האסכולות לחכמת ישראל ומדעי היהדות בברלין, בירושלים ובפריס.[[3]](#footnote-3)

ברצוני להראות, כיצד במאה השש-עשרה דונה גרציה מנדס חברה לרעיון המשיחי והלמדנות היהודית הנורמטיביים – יחד עם עמיתיה באימפריה העות'מאנית, תוך שהיא מבססת אותם; ומנגד, כיצד במאה השבע-עשרה אוריאל דה קוסטה חבר להלוך רוח ספקני באשר לאמונות ודעות וללמדנות יהודית[[4]](#footnote-4) לצד המהלכים הכאוטיים שהיו קשורים לרעיון המשיחי השבתאי. ההשוואה בין שתי הדמויות ובין שתי המאות האמורות, תסייע בידינו לחדד את הקורלציה שבין הקו המנחה של המאה השש-עשרה לפזורה הספרדית עד העת החדשה, לעומת הקורלציה שבין הקו המנחה של המאה השבע-עשרה לפזורה האשכנזית עד העת החדשה; לבסוף, אנו נבאר את סיבותיה ונסיבותיה של אותה קורלציה.

1. **המוצא האנוסי, הרעיון המשיחי והלמדנות היהודית**
   1. **דונה גרציה מנדס נשיא בנתיב של מאה נורמטיבית**

דונה גרציה, הגבירה הגדולה של המאה הט"ז, ילידת ליסבון (1510) למשפחה שהגיעה לפורטוגל מקסטיליה, בעקבות גירוש ספרד ושנאלצה להתנצר ב-1497 יחד עם כמאה אלף יהודים, נולדה לתוך זהות אנוסית שכל ימי חייה, ביקשה להיחלץ ולחלץ את בני קהילתה בחצי האי איברי, ממנה.

בשל כך, היא לא רק מילאה תפקיד ראשון במעלה בהעברת זיכרון העבר היהודי מדור לדור, בהמשך שמירת אורח החיים היהודי ובנאמנות בשמירה על הסודות המשפחתיים, כשאר נשים בחצי האי האיברי,[[5]](#footnote-5) אלא, מתוך מנהיגות נשית יוצאת דופן, חתרה לעתיד מזהיר לבני עמה, על יסוד רגש משיחי אקוטי שאפיין את הנוצרים החדשים בפורטוגל[[6]](#footnote-6) למען חזון מדיני וחידוש קוממיות ישראל בארצו.[[7]](#footnote-7)

חוט שני משוך מילדותה ובחרותה בליסבון, בחוויה פרדוקסלית של גדולה ותפארת לצד מצוקה קיומית – ליסבון, הנמל התוסס של פורטוגל, בירת המעצמה הימית המתעצמת, בירת המסחר הבינלאומי וגילויי ארצות, בירת היצירתיות הרנסנסית, בעידן שבו גדולתן של נשים מעצבת את הילדה והנערה דונה גרציה דה לונה לבית נשיא, אף תוך שוויון מגדרי,[[8]](#footnote-8) זו אותה ליסבון שבה התוודעה דונה גרציה למצוקה החריפה של תופעת האניסות שהחלה את ימיה כאמור בליסבון ב-1497, שעלתה לגבהים מאיימים במיוחד בטבח חג הפסחא בליסבון (21-19 באפריל 1506), בו נרדפו ונטבחו כ-3000 אנוסים, בידי אספסוף קטולים ומלחים זרים שספינותיהם עגנו באותו זמן בנמל. הגם שהמלך מנואל הראשון, שנחרד מאותו טבח, הוציא להורג 500 פורעים ונעל את שעריו של מנזר האחראי להסתה, לעולם תיחרת בתודעתה של דונה גרציה הצעירה תובנה יסודית, לפיה ההטבלות לנצרות של הנוצרים החדשים לא תמנענה את טביחתם שכן, לדידם, היהודים סיבת האסונות והמצוקות הפוקדים את פורטוגל – מצוקה שאך תגבר, עת תוקם האינקוויזיציה הפורטוגזית ב-1536, אחותה הצעירה והאכזרית יותר מבכורתה בספרד (1480).[[9]](#footnote-9) מכאן הירתמותה לתובנת יסוד נוספת – היחלצותה ללא חת למען האנוסים של חצי האי האיברי, שהיוו נתח משמעותי של העם היהודי ושהצלתם נעשתה למשימה קריטית, שכן לדידה, אובדנם היה עלול להשפיע נחרצות על עתיד העם היהודי.[[10]](#footnote-10)

בד בבד, דמותה של דונה גרציה נישאה על גבי רחשי לב יהודיים ומשיחיים, שהיו בכוחם להבטיח את "נצח ישראל" ולהפיח תקווה בימים האפלים שפקדו את פורטוגל – דמותם של טולוזנה (Tolosana) ודוד ראובני, היו למקור השראה למחויבות קהילתית ולמאוויים היסטוריים-משיחיים, שניסרו בחלל ההיסטוריה של יהודי חצי האי האיברי, במפנה המאות הט"ו-ט"ז.[[11]](#footnote-11) טולוזנה (Tolosana), הנחשבת לסבתא רבתא של דונה גרציה, אלמנתו של דון בן בנבנישתי דה לה קוולריה מעשירי חבל אראגון, היוותה דגם לשמירה על יהדות קהילתה למרות אירועי השמד והאניסות של גזרות קנ"א (1391). היא ציוותה בצוואתה, בשנת 1443, שאם בית הכנסת שייסדה יוסב לכנסייה – דבר שבשגרה באותם ימים – הכספים הקשורים בו יופנו לקהילות יהודיות אחרות בחבל אראגון. מורשת אקטיביסטית זו תהיה נוכחת עד מאוד במשפחתה של דונה גרציה.[[12]](#footnote-12)

בעידן בו, על פניו, עובר הרעיון המשיחי תמורה, ממשיחיות מאגית למשיחיות היסטורית, לפיה זירת ההתרחשות המשיחית לא עוד בעולמות העליונים, כדברי המקובל אברהם בן אליעזר הלוי,[[13]](#footnote-13) כי אם בזירת ההתרחשות ההיסטורית[[14]](#footnote-14) – דמותם של דוד הראובני ושלמה מולכו נתפסה כמענה היסטורי ממשי למצוקה שנתקבעה בפורטוגל ובכוחו להדוף אותה. המפגש הדרמטי בין הראובני למלך פורטוגל ז'וּאָאוּ השלישי, ארע ב-1525 וסחף את ליבותיהם של האנוסים, לרבות של דייגו פירס העתיד לשאת את השם שלמה מלכה, אבל לא פחות ליבה של דונה גרציה – רעיון כיבוש ארץ ישראל וקיבוץ גלויות נגע בנימים עדינים של אנוסי פורטוגל.[[15]](#footnote-15) ארכיוני האינקוויזיציה מאשרים את האקלים המשיחי בקרב האנוסים, עם הופעתו של דוד הראובני ולמשך כמה עשורים שלאחריו.[[16]](#footnote-16) יתר על כן, הטלטלה הדרמטית מזרחה, מארצות הנצרות לארצות האסלאם, שעוברים יהודי חצי האי האיברי, סיציליה, סרדיניה, פרובנס ונפולי כפי שנחזתה בידי דון יצחק אברבנאל, תוך נפילת האימפריה הביזנטית בידי האימפריה העות'מנית מתרגמות את הטלטלה המשיחית של אותם ימים.[[17]](#footnote-17)

זהו הרקע למוטיבציה הרבה ולגישה האקטיביסטית והמיליטנטית של דונה גרציה במישורים רבים, בנתיביה ובמנהיגותה הבלתי נלאים – הברחתם של האנוסים מחצי האי האיברי לחוף מבטחים באימפריה העות'מאנית ובצפון אירופה, בכלל[[18]](#footnote-18) ונקמתם של 25 אנוסי אנקונה שהועלו על המוקד בפרט, תוך נקיטת חרם כלכלי על נמל אנקונה (1556), על היבטיו המדיניים חובקי עולם;[[19]](#footnote-19) הקמת מפעל יישובי בגליל התחתון עידוד העלייה לארץ באמצעות צי אניות, בשיתוף אחיינה המבטיח, הדוכס מנקסוס, דון יוסף נשיא;[[20]](#footnote-20) ולבסוף, הקמת ישיבות, תמיכה בתלמידי חכמים, הקמת בתי תמחוי באימפריה העות'מנית ובארץ ישראל, בזיקה לרבנים יוסף ן' לב ויוסף קארו.[[21]](#footnote-21)

כל אלה נרשמים כרכיביו של הרעיון המשיחי הנורמטיבי, שכן הרעיון המשיחי, במקורו, אינו אלא תבנית היסטורית נורמטיבית, שהוראתה כינונה המחודש של ממלכתיות יהודית בארץ ישראל. פרדיגמה, שהרמב"ם הניח ב"הלכות מלכים ומלחמותיהם",[[22]](#footnote-22) לפיה מלך המשיח הנו דמות פוליטית, אשר בכוננה ממלכתיות ישראלית מחודשת, הוא פועל מתוך מהלכים ארציים, רציונליים וקונקרטיים. אין צורך להזכיר, שהרמב"ם בז לאלו התופסים את הרעיון המשיחי כרעיון מופשט ואוטופי, הקשור לנסים ולמופתים.[[23]](#footnote-23) רעיון זה, שהיה לרכיב מרכזי בתולדות ישראל ובסיס לשאיפה לגאולת ישראל, כווקטור לגאולה אוניברסאלית, בא לידי ביטוי בחוזקה, מאז גירושי ספרד ופורטוגל – דונה גרציה ודון יוסף נשיא מיישמים רעיון זה הלכה למעשה באופן קוהרנטי.[[24]](#footnote-24)

לצד הנתיב המשיחי האמור נתיב הלמדנות היהודית של המאה הט"ז, באימפריה העות'מאנית, בהובלת צפת המעטירה, עליו פוסעת דונה גרציה, מסמן צומת דרכים של העת החדשה המוקדמת.[[25]](#footnote-25) בעניין זה מעניינת הערתו של מרדכי ברויאר, המחזקת את דבריי: "בתולדות הישיבות – ואם תמצי לומר, אף בתחומים אחרים של תולדות ישראל – מצטיירת המאה הט"ז כראשיתה של העת החדשה. מרכזי התורה נפוצו באזורים שבהם לא פעלו ברציפות בימי הביניים, ודמות הישיבה קיבלה גוונים חדשים, הן בצורתה הן בתבנית לימודיה. במאה זו התרבו הישיבות בארץ ישראל, כלומר בירושלים ובצפת, ותופעה זו הייתה חלק מתנועת הישיבות שקמה בין גולי ספרד בארצות האימפריה העות'מאנית שבהן מצאו מפלט. עם כל גל של עלייה לארץ נפתחו ישיבות ובתי מדרש בייחוד לאחר הכיבוש העות'מאני (סביב 1517), שכן האידאל של לימוד תורה 'בקדושה ובטהרה' בארץ הקודש היה מניע חזק לעצם הרצון לעלות ולהתיישב בה".[[26]](#footnote-26)

אכן, דונה גרציה מצטרפת לנשים וגבירות שהקימו ישיבות והחזיקו אותן וגם כאן הקדימה יהדות ספרד את יהדות אשכנז, כלשונו של מרדכי ברויאר.[[27]](#footnote-27) דונה גרציה הקימה ישיבות בקושטא, בראשות הרב יוסף ן' לב ובסלוניקי, בראשות הרב שמואל בן משה די מדינה (המהרשד"ם). היא רכשה זיכיון על אדמות טבריה השוממות כדי להקים גם שם ישיבה.[[28]](#footnote-28) כן תמכה בישיבת הרב שמואל די אוזידה, בעל "מדרש שמואל", על מסכת אבות, בצפת. חכמי ישראל בני זמנה הזכירו אותה בכבוד מלכים, "הגבירה גראסייא ירום הודה".[[29]](#footnote-29)

הביוגרפיה של דונה גרציה מתאפיינת, אפוא, בראשית סוערת למדי ובאחרית שיש בה כדי לבסס את הרעיון המשיחי והלמדנות היהודית הנורמטיביים וכדי להחזיר את יציבותן של הקהילות היהודיות בפזורה הספרדית בכלל ובאימפריה העות'מאנית, בפרט.

* 1. **אוריאל דה קוסטה, בנתיב של מאה כּאוטית**

אוריאל דה קוסטה (1640-1585), לעומת קודמהּ, סימן נתיב שלכל אורכו היה לוט בערפל ובספקנות מטלטלת. בעוד קודמהּ גילמה את הרעיון המשיחי הנורמטיבי במלוא עוזו ובשוליו הלמדנות היהודית הנורמטיבית, הרי שאוריאל דה קוסטה גילם את הסערה שפקדה את הלמדנות היהודית במלוא עוזה במאה הי"ז – כשהסערה הגדולה שפקדה את הרעיון המשיחי, עתידה להתרחש 26 שנה לאחר התאבדותו, בדמות התאסלמות משיח השקר שבתאי צבי (1666). בחייו הקצרים של אוריאל דה קוסטה שני עוגנים היו לו בדרך לשיבתו ליהדותו: אמו ואוניברסיטת קוֹאִימְבּרַה – אולם ייתכן שגם בהם טמונה סטייתו מליבת עיקרי האמונה של היהדות הנורמטיבית בת המאה הט"ז – זו קוממה עליו התנגדות נחרצת של רבני ונציה, אמסטרדם וקברניטי אותן קהילות.[[30]](#footnote-30)

אילן היוחסין של אוריאל דה קוסטה מצד אמו, כפי שמשתקף במשפטי האינקוויזיציה של קוֹאִימְבּרַה, מצביע על מגמה עקבית של השאיפה לחזור ליהדות בסתר,[[31]](#footnote-31) כאשר הנשים שבאותו אילן יוחסין הן הווקטור העיקרי במסירת המסורת היהודית, לרבות אמו שרה-ברנקה דה קוסטה – ואין זה אלא המשך המגמה המגדרית, שצוינה לעיל ביחס לדונה גרציה.[[32]](#footnote-32) השפעתה של אמו עליו תכה גלים על כל הסובבים אותו, באשר רבים ציינו את חותמו על שיבתם אל יהדותם בסתר, כך חושפים שוב ושוב משפטי האינקוויזיציה.[[33]](#footnote-33) אמו תהא לצדו בתמיכה בלתי נלאית לכל אורך חייה, מפורטו עד אמסטרדם.

לעומת זאת, באוטוביוגרפיה שלו מעיד אוריאל דה קוסטה שאביו, בנטו דה קוסטה, היה נוצרי אדוק ומעורה באצולה הפורטוגזית של אותם ימים – יש לראות בפטירתו של האב ב-1608 ציון דרך לשינוי הדרמטי שחל בהלכי הרוח של רוב המשפחה, בדרך לשיבה ליהדות ולמנוסה מפורטו בדרך לאמסטרדם. בהחלטה זו היו משולבים שיקולים כלכליים, הקשורים באמסטרדם הלב הכלכלי של העולם של אותם ימים, בניסיון להציל את העסקים הבינלאומיים של משפחת דה קוסטה, בזיקה למטרופולין ההולנדית ושיקולים של זהות המבקשת לשוב לדת האבות הרחוקים תוך מנוסה מפני אימת האינקוויזיציה לאמסטרדם, סמל החרות, הדרור, הפתיחות ואף פריקת העול.[[34]](#footnote-34) באותו כרך סואן החלה לקרום עור וגידים קהילה יהודית, שקלטה אנוסים אשר ביקשו לשוב ליהדות גלויה.[[35]](#footnote-35)

האוניברסיטה עתיקת היומין של קוֹאִימְבּרַה, שנוסדה ב-1289, ונדדה מספר פעמים בין ליסבון לקוֹאִימְבּרַה עד שקבעה מושבה סופית בקוֹאִימְבּרַה ב-1537,[[36]](#footnote-36) העניקה לאוריאל דה קוסטה את יסודות לימודו במדעי היהדות, בשנים 1608-1601, במסגרת הקתדרה לעברית שבפקולטה לתאולוגיה ולימודי כתבי הקודש. הוא למד בה לסירוגין משפט קנוני ושימש בתפקיד כנסייתי בפורטו. שמו של אנטוניו הומֵם (Antonio Homem), פרופסור למשפטים, נחשד כמי שלימד בעיר זו אנוסים לימודי יהדות בסתר והוא הועלה על מוקד ב-1624, הגם ששמו של אוריאל (גבריאל) דה קוסטה לא מופיע במשפטי האינקוויזיציה כמי שניזון מאנטוניו הומֵם בדרך לאניסותו, יש להניח שדה קוסטה היה מקורב לחוג אותם אנוסים, שכן בריחת בני משפחת דה קוסטה מפורטוגל (1615) הולמת את תאריך זימונו הראשון של הומֵם לחקירות האינקוויזיציה (1614).[[37]](#footnote-37) אוניברסיטת קוֹאִימְבּרַה הייתה המוסד היחיד בפורטוגל אשר העניק תארי דוקטור במאה הט"ז וזהו המקום שבו רכש את לימודי היהדות כמאה שנים קודם לכן, האנוס דייגו פירס הוא שלמה מלכו.[[38]](#footnote-38) בתקופת לימודיו נחשף דה קוסטה ללימודי תנ"ך והחלו לנבוט במוחו הרהורי כפירה בקריאה הנוצרית של התנ"ך ובאמונה בנוצרית בכללותה, ואט אט החל לגבש לעצמו תודעה יהודית עצמאית.

מכל מקום הייתה אוניברסיטה זו עוגן נוסף בנקודת המוצא של המטען הלימודי שלו למסע החתחתים שאפיינה את מהלך חייו – מהקתוליות, לאניסוּת,[[39]](#footnote-39) ליהדות אורתודוקסית, ליהדות "צדוקית" עד לדיאיזם נטורליסטי, כדבריו באוטוביוגרפיה שכתב לפני מותו-התאבדותו "דוגמא של חיי אדם",[[40]](#footnote-40) מסע המביא אותו לכפירה באחדים מעיקרי האמונה היהודית – שאלת הישארות הנפש, סגולת עם ישראל, ההשגחה האלוקית ומעמדה של התורה שבעל פה[[41]](#footnote-41) – והופך אותו לאחד ממבשרי האתיאיזם, החילוניות וביקורת המקרא.[[42]](#footnote-42) יצירתו הרוחנית של דה קוסטה מגלמת את המשבר של אנוסים שחזרו ליהדות בפזורה הספרדית-פורטוגלית במערב אירופה במאות הט"ז-י"ז – שנשתכחו מהם שלשלת הקבלה וההלכה היהודית וניצבו בפני פערים, בלתי נסבלים מבחינתם, שבין היהדות שבדמיונם לבין זו שבמציאות הנוקשה כפי שעיצבו אותה קברניטי הקהילות המתחדשות בצפון מערב אירופה. דה קוסטה נמנה על האנוסים שהושפעו מפילוסופיות שהעמידו במרכזן את הספקנות ותורת ההכרה, בשונה מאנוסים לשעבר שבשובם ליהדותם הזדהו לחלוטין עם העולם היהודי החדש על פרטיו ודקדוקיו או שבחרו לנהוג בגישה של ציות סלקטיבי לנורמות ההלכתיות והאמוניות של הקהילה. שלושת חיבוריו שנכתבו זה אחר זה, תוך כדי חרמות והתקפות בלתי מרוסנות עליהם, מסמנים את דרכו והשקפתו הנפתלות של דה קוסטה בנבכי הלמדנות היהודית של דורו: "אחת עשרה התזות", "בחינת מסורות הפרושים" ו"דוגמת חיי אדם", היוו התקפה רבתי על התורה שבעל פה, על ההלכה היהודית – עד לרזולוציות הכי מינוריות כמו ייצור התפילין והמזוזות, ה"מציצה" בברית המילה, התרת נדרים, העיקרון התלמודי לפיו "עין תחת עין – ממון" ושמירת יום טוב שני של גלויות – ועל עיקרי אמונה יסודיים, כהישארות הנפש וההתגלות הטרסצדנטלית של בורא עולם ואדון התולדות ("תורה מן השמים").[[43]](#footnote-43)

מהות הדרמה שהתחוללה באמסטרדם הייתה עצם הערעור של אוריאל דה קוסטה על התורה שבעל פה, בניסוח הנוצרי "האנטי פרושי" – דבר שנתפס כאיום קיומי על קברניטי הקהילה המתחדשת באמסטרדם. הללו שקדו על ביצורה של התורה שבעל פה, כי ראו בה הערובה לשיבה שלמה ליהדות הנורמטיבית משכבר הימים.[[44]](#footnote-44)

כללו של דבר, התנהלותו של אוריאל דה קוסטה מסמלת ערעור יסודי על היהדות הנורמטיבית. זו הופכת מושא לחיקוי, בדורו ובדורות הבאים כפי שנראה להלן ולראשית דבר בתהליך הופעת החילון המיליטנטי בפזורה האשכנזית וארצות הנצרות,[[45]](#footnote-45) בשונה מהחילון הפרגמטי בפזורה הספרדית וארצות האסלאם.[[46]](#footnote-46)

1. **בין הפזורה הספרדית וארצות האסלאם לבין הפזורה האשכנזית וארצות הנצרות – בין הזהות לסוציולוגיה של העם היהודי בראשית העת החדשה.**

נקודת הפתיחה שהצבנו בדמות אנוסה מפורטוגל שהשתלבה היטב באימפריה העות'מנית, במאה הט"ז מחד גיסא ובדמות אנוס מפורטוגל שהתקשה עד מאוד להסתגל בקהילת אמסטרדם של המאה הי"ז, מאידך גיסא עשויה לסייע בידינו להציע דגמים שונים ונבדלים בתהליכים היסטוריים שפקדו את אותן פזורות בעת החדשה המוקדמת ולראות בהם יסוד ושורש לתהליכים ההיסטוריים שיפקדו את הפזורות האמורות בעת החדשה.

**3.1 הבחנה טיפולוגית שבין הפזורות השונות במשנת התולדות של הרב י.ל. אשכנזי (מניטו)**

ההתפלגות הגדולה בפרשת הדרכים של הגולה הביאה להולדת שני הענפים הגדולים ביהדות – הענף האשכנזי והענף הספרדי. הרב י.ל. אשכנזי (מניטו) במשנתו, "משנת התולדות", ערך הבחנה טיפולוגית – ולאו דווקא היסטורית – בין שני ענפים אלו ה"נובעים במקורם מפיצול הגלות לפני אלפיים שנה: האשכנזים הם כפי הנראה מצאצאי גלות בבל [גלות בית ראשון], ואילו הספרדים היוצאים לגלות יהודה [גלות בית שני]",[[47]](#footnote-47) על המשתמע מכך, במה שקשור לציפייה לגאולת ישראל: גולי בית ראשון, שנואשו מִממלכתיות ישראלית שכשלה, דחקו את ציפייתם לקץ הימים, לעומת גולי בית שני, שלא נואשו מניסיונות חוזרים ונשנים לחדש ממלכתיות ישראלית על אדמתה.

בטרמינולוגיה של מניטו "ההוויה היהודית" היא במובהק הוויה גלותית, דהיינו הוויה זהותית המתמודדת עם תרבויות האסלאם והנצרות. זוהי הוויה הנאמנה לזהות העברית המקורית, אולם בעצם היותה בהתחככות עם התרבויות השונות היא מחדדת את מרכיביה השונים של הזהות העברית – המהווה את התכלית האחרונה. משנסתיימה פרשיית הגלות בארצות הנצרות והאסלאם והתבהרו מרכיבי הזהות העברית – שיכלו להתגלות רק בתנאים "מאתגרים" אלו – ניתן לשוב לציון ולשוב ולבנות את הזהות העברית ה"מזוקקת" וה"מזוככת". מניטו, ביטא בחריפות רעיון זה בריאיון שבו הצהיר כי: "אנו אחרוני היהודים ואף בשלהי ההיסטוריה היהודית", דהיינו: "אנו עדים למשהו חמור ורדיקלי: זהו קץ ההיסטוריה היהודית.[[48]](#footnote-48) מניטו הבהיר את דבריו, תוך שהוא מדגיש כי מכל מקום, החשוב מכול, בתהליך שיבת ציון הוא שהיהודים יְשַׁמְּרוּ את שורשם העברי, ושהישראלים לא ישכחו את שורשם היהודי:

בעוד שהתרבות היהודית הספרדית היוותה קריאת התיגר החברתית, דתית, רוחנית ותרבותית לתרבות המוסלמית כך בגלות אדום התרבות היהודית איתרה את כלי ההתמודדות וההישרדות אל מול הנצרות השולטת בכיפה. יתר על כן: התרבות העברית, שנדונה לגלות, הפכה לתרבות יהודית. וכשזו שבה לארץ מכורתה חוזרת ושבה להיות תרבות עברית. אנו אפוא אחרוני היהודים של העבר וראשוני העבריים של העתיד, ולפיכך אנו אחרוני הספרדים והאשכנזים.[[49]](#footnote-49)

כשם שהיה מִתאם מוחלט בין שלום האומה העברית ובין שלום האנושות בעת העתיקה, כן שיבת ציון כרוכה במיזוג גלויות ובפלורליזם הרמוני של זהויות שהתעצבו בקרב משפחות האדמה. הביטוי של "עם-עולם",[[50]](#footnote-50) תואם כאן, אפוא, להפליא. יתר על כן עם שיבת ציון, מתבררת הזהות העברית האוטנטית, דהיינו הזהות של ישראל, וכפועל יוצא מכך מתחוורים כל החיקויים של אותה הזהות. הזהות היהודית בארצות הנצרות ובארצות האסלאם התעצבו באורח שונה בשל האתגרים השונים. בעוד שבארצות הנצרות הזהות היהודית הייתה מאוימת על ידי תרבות שהתיימרה להיות "ישראל האמיתי" (Verus Israel), הרי שבארצות האסלאם, מעמד היהודים הוא אשר היה מאוים על-ידי תרבות שהציבה את מעמד הד'ימי (בן חסות האסלאם), כמעמד נחות ונסבל; בעוד שהיהדות נתפסה כדת בארצות הנצרות,[[51]](#footnote-51) וכפועל יוצא מכך אִפיין היסוד הקונפליקטואלי את הסוציולוגיה היהודית הרי שזו נתפסה כאומה בארצות האסלאם, וכך התאפיינה בפזורה זו לכידות מכילה ודרור אינטלקטואלי:[[52]](#footnote-52)

[...] אצל אותם הספרדים שנשארו נאמנים לעצמם יש יותר בהירות בארגון המחשבה והפולחן עצמו; והרי זה מפני שלא נתקלו בהתנגדותם לזהותם מעיקרה. תופעת האנוסים, ככל שהדבר ייראה פרדוקסלי, אופיינית יותר לעולם האשכנזי, שהרי מדובר בנשמה היהודית, המושלכת לנוף של ההתנגדות הנוצרית, בין דתית ובין חילונית [...] חייו של היהודי האשכנזי "טרגיים" יותר, במובן היווני של המונח [...] אמנם הסבל היהודי משותף לשניהם, אך סבלם של האשכנזים נושא גוון קודר יותר [...] במשך כל הזמן בו פיתחו האשכנזים והספרדים את תרבותם העברית, הרי התיאולוגיה האמתית קיימת אצל האחרונים; כאילו התייחס העולם האשכנזי לתיאולוגיה כאל שטח-אסור שיוחד זמנית לדת הנוצרית; ואילו באקלים המוסלמי לא קיים היה איסור מעין זה. למעשה מבינים אנו, האשכנזים והספרדים כאחד, את הדברים בהם אנו מאמינים רק בזכות התיאולוגים הספרדים מימי תור הזהב: הרמב"ם, אבן גבירול, ובעיקר רבי יהודה הלוי, מחבר הכוזרי [...] יהודה הלוי התווה את דרך המלך, הלכו בעקבותיו המהר"ל מפראג ובימינו הראי"ה קוק מירושלים שהיה הכהן הגדול של ארץ היהודים המחודשת [...] נמצא אפוא, שמכלול הבדלי הפולחן והמנטליות [...] נובע מעצם יחסי היסוד עם ישמעאל מצד אחד, ועם עשיו מצד שני. תפילת יעקב אצל עשיו אינה זהה לזו של יצחק אצל ישמעאל, כי בעיות היעודים שהיה עליהם לפתור אינן פונות אל אותם כיוונים [...]".[[53]](#footnote-53)

**3.2 ההבחנה התרבותית שבין הפזורות השונות ושורשיה**

החל מהמאה הט"ז – המאה בה התבססו שתי הפזורות היהודיות האמורות – הסיבה המהותית לשונוּת שבין הפזורה הספרדית לפזורה האשכנזית נעוצה בבכורת לימודי התנ"ך והקבלה בפזורה הספרדית, מחד גיסא ובכורת לימודי התורה שבעל-פה בפזורה האשכנזית, מאידך גיסא.[[54]](#footnote-54) ללימודי התנ"ך והקבלה, אוריינטציה היסטוריוסופית וחינוכית מובהקת המעצבת זהות החותרת ומצפה לגאולת ישראל והמין האנושי, מחד גיסא וקוהרנטיות והלוך רוח של סינתזה בלמדנות היהודית, מאידך גיסא. לעומת זאת, ללימודי התורה שבעל-פה הלוך רוח של אנליזה, המפרק לגורמים את הנלמד מתוך נופך נקודתי, נעדר פרספקטיבה.[[55]](#footnote-55)

על גבי הבחנה מהותית זו מסתעפים ארבעה שורשים – שיידונו להלן – למודלים השונים המאפיינים את הפזורות השונות, מחד גיסא ולתהליכי הרציפות והנתק שבין המאות הט"ז והי"ט, בפזורות השונות, מאידך גיסא. דהיינו, כפועל יוצא ולסירוגין, חלה רציפות בין הרעיון המשיחי הנורמטיבי במאה הט"ז לבין בבואתו הטבעית, הציונות, בפזורה הספרדית וחל נתק בין הרעיון המשיחי הכאוטי של המאה הי"ז לבין הופעת הציונות החילונית בעת החדשה באירופה המזרחית, המרכזית והמערבית. בד בבד ולחילופין, הלמדנות היהודית בת המאה הט"ז הנחתה כל העת את הפזורה הספרדית והתכתבה עמה בלא מפריע, עד העת החדשה – כשהאסכולה של הרבנים קוק והאסכולה הפריסאית לחכמת ישראל, בנות המאה העשרים, ביקשו להדהד אותה ולראות בה עטרה שאותה יש להחזיר ליושנה, בעוד שהלמדנות היהודית בת המאה הי"ז החלה לייצר מוקדי קונפליקט ופיצול מובנים לאורך אותן מאות במיוחד בפזורה האשכנזית – כשהאסכולות הברלינאית והירושלמית לחכמת ישראל בעת החדשה ביקשו להדהד אותם ואף להעצימם במחקריהן. המשברים השבתאי והפרנקיסטי, היחס לג' השבועות, היחס ל"משיח בן יוסף" והמשבר השפינוזאי – הם ביסוד השונוּת התרבותית שבין שתי הפזורות.

**3.2.1 המשברים השבתאי והפרנקיסטי (1666, 1756)[[56]](#footnote-56)**

המשברים השבתאי והפרנקיסטי הוציאו שם רע לרעיון המשיחי התנכ"י והנורמטיבי – הם שיוו לו אנרכיזם, דחפים כאוטיים, שחיתות מוסרית, הרפתקנות מגלומנית וממד אפוקליפטי. המרתם של שבתי צבי ויעקב פרנק הכו בתדהמה את העולם היהודי, וגרמו לרוב מאמיניהם לזנוח את האמונה בהם. עם זאת, רבים נתפסו לייאוש מהמשיח שהכזיב, וידועים מקרים של יהודים רבים שבאלפיהם התנצרו או התאסלמו בעקבות המרתם.[[57]](#footnote-57) ואולם מששככו הדי הפרשיות הללו החלו להסתמן עמדות קוטביות, בקרב הפזורות היהודיות השונות, ביחס למהותו של הרעיון המשיחי. כך הפך, במיוחד המשבר השבתאי לקו פרשת מים, בתולדות ישראל בעת החדשה המוקדמת והמאוחרת. ככלל, מפאת חשיבותו של הרעיון המשיחי הנורמטיבי כרכיב מרכזי בזהות הלאומית, הפזורה הספרדית נקטה עמדה לפיה יש לשקם ולבאר מחדש את הרעיון המשיחי, לאור משמעותו המקראית תוך דבקות בו – כרעיון היסטורי, פוליטי וארצי, שכאמור, משמעותו העקרונית היא שאיפה לחידוש ממלכתיות יהודית על אדמת ישראל.[[58]](#footnote-58) לעומת זאת, בפזורה האשכנזית, הזרם המרכזי ביקש להשכיח את החרפה: ספרי קהילות הושמדו ונמחקו ונאסר להזכיר את שמו של שבתי צבי. כדי למנוע מקרה נוסף של אדם שיכריז על עצמו כמשיח, הוטלו במזרח אירופה בידי "ועד ארבע הארצות" הגבלות על לימוד הקבלה, ורק לאלו הבקיאים בתלמוד ובהלכה הותר ללמוד אותה כדי למנוע מאנשים לבוא לידי טעויות[[59]](#footnote-59). ככלל, הרעיון המשיחי נדחה ל"אחרית הימים" וחדל, מהיות רעיון מוחשי וזאת מפני האימה שאחזה באותה פזורה, פן תשוב ותופיע משיחיות שקר.[[60]](#footnote-60) חרדה מהותית זו, יצרה "מודל של פיצול" והיא הייתה ביסוד הפיצול המובנה שבחברה היהודית בפזורה האשכנזית, בעת החדשה: חילוניוּת לעומת דתיוּת, חסידוּת לעומת מתנגדוּת, אורתודוקסיה, ניאו-אורתודוקסיה ואולטרה-אורתודוקסיה לעומת השכלה, רפורמה והזרם הקונסרבטיבי, מסורת לעומת מודרנה. עולם מפוצל ודיכוטומי זה יחול גם על האנטגוניזם שבין הציונות והאנטי-ציונות. ההשקפה האנטי-ציונית נולדה אפוא במרחב הדתי האשכנזי. מכאן שכדי שהציונות תתממש בפזורה האשכנזית, הייתה עליה למרוד בנורמה הדתית – לא כן בפזורה הספרדית.[[61]](#footnote-61)

###### 3.2.2 שְלוֹש השְבוּעֹות

שלוש השבועות,[[62]](#footnote-62) לפיהן אין לנקוט יוזמה של עלייה המונית לארץ ישראל ("עלייה בחומה" או "כחומה") ובכך "לדחות את הקץ", אף לא אחד מגדולי הפוסקים הביאו אותן להלכה: לא הרי"ף והרמב"ם, לא הרא"ש והטור וגם לא השולחן ערוך, אין לכך רמז בראשונים על הסוגיה במסכת כתובות. לא ברמב"ן, לא בריטב"א ולא במאירי. גם רש"י בפירושו לשיר השירים לא הזכיר את ג' השבועות. שהרי רבי זירא, בעל השמועה של ג' השבועות, חזר בו משמועתו כשעלה לארץ ישראל, כך מבהיר הרב מרדכי עטיה בספרו "סוד השבועה".[[63]](#footnote-63) לדברי הרב עטייה, תורתם של רבי יוחנן וחכמי ארץ ישראל היא שחובה לעלות לארץ ישראל "כחומה", שכן לפי רבי יוחנן יש שבועה המחייבת את עם ישראל לעלות כחומה, כלומר, יחד ובהמון: "אמר רבי יוחנן: אמר הקב"ה, לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה".[[64]](#footnote-64) ועל זה אמר רבי אלעזר [תלמיד רבי יוחנן]: "אמר להם הקב"ה לישראל אם אתן מקיימין את השבועה מוטב ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאיילות השדה".[[65]](#footnote-65) ואכן מור אלטשולר מדגישה במחקרה אודות רבי יוסף קארו שבעלייתו ארצה איש ההלכה הנודע לא הכיר בתוקפן של ג' השבועות.[[66]](#footnote-66) בפזורה הספרדית ג' השבועות אינן מהוות גורם מעכב כלל, בכל התקופות. אדרבא, השבועה היא, כאמור, לעלות כחומה. מנגד, שְלוֹש השְבוּעֹות המשיכו להרתיע את מנהיגי הקהילות החרדיות באירופה מלעלות לארץ, ודברי הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק בעל ה"משך חכמה", בעקבות ועידת סאן רמו (1920), לפיהם "סר פחד[[67]](#footnote-67) השבועות, וברישיון המלכים שבה למקומה מצוות יישוב ארץ ישראל, ששקולה כנגד כל המצוות שבתורה", לדאבון הלב, נותרו קול קורא במדבר.

* + 1. **המונח "משיח בן יוסף"**

קוממיות ישראל הינו תהליך מודרג, דיאלקטי, שבמהלכו שתי קומות נבנות זו על גבי זו.[[68]](#footnote-68) לשתי הקומות חיוניות עצמית ו"שוויון", בפני ההיסטוריה. אמנם, "משיח בן יוסף" מקדים את "משיח בן דוד" ואולם אין זה בגלל היותו עידן משני בחשיבותו לעידן שאחריו, אלא בשל טבעה של התפתחות תהליך התקומה ומהותה: "משיח בן יוסף", הוא העידן בו מתהווה הקוממיות הארצית, הממלכתית, הצבאית, הכלכלית והמוסדית; ו"משיח בן דוד" הוא העידן הרוחני, בו הזהות העברית נעשית שלמה, כלל ישראלית ולה חותם אוניברסאלי:

בארצות הנתונות להשפעת הנצרות, הורגלו היהודים לדבר על דמות משיחית אחת בלבד. לאמיתו של דבר עם ישראל מצפה למשיחים רבים, אך בעיקר לשנים, 'משיח בן יוסף' ולאחריו 'משיח בן דוד'. עיקרים אלה מובאים במדרש, בגמרא וכמובן בחכמת הקבלה, אך שורשם נלמד בספר בראשית סביב תולדות יוסף ואחיו. עבור היהודים שחיו באירופה, שהיו נתונים להשפעה הדתית של הנצרות, המשיחיות הפכה להיות חלק מתורת הנסתר. הדבר נבע מהחלטת חכמי ישראל באשכנז להפסיק ללמד את הנושא, על מנת למנוע בלבול בין התפיסה המשיחית הנוצרית לבין זו היהודית. כתוצאה מכך, סוגיית המשיחיות הפכה תוך זמן קרוב למעין אגדה, עד שבא בנימין זאב הרצל ואמר 'אם תרצו אין זו אגדה'.

לעומת זאת, עבור היהודים בארצות האסלאם, לימוד תורת המשיחיות השתייך לתורת הנגלה. בצעירותי, למדו תלמידי בית המדרש את העניין ממקורות המדרש והגמרא, אף על פי שידעו שקיימים גם מקורות בקבלה. כל בר בי רב ידע בפשטות שעם ישראל מצפה בשלב ראשון למשיח בן יוסף, ואחר כך בסוף התקופה הנקראת 'ימות המשיח', למשיח בן דוד ולתחיית המתים. [...] כל זמן שהיהדות הספרדית בארצות האסלאם למדה תורה בשפה הערבית, המשיחיות השתייכה, כאמור, לתורת הנגלה. אך כאשר החלו ללמוד בשפות של העולם האשכנזי, החלה המשיחיות להיות גם בעולם הספרדי בחינת תורת הנסתר. כאמור, הסיבה העיקרית לכך הייתה הסכנה הגדולה לבלבול מושגים עם המסורת הנוצרית, שהביאה את החכמים לאסור את הדיון בעניינים אלו בפרהסיה. כמו בהרבה מישורים בלימוד התורה. ההסתר הביא לשִכְחַה.

לכן, כאשר החלו המאורעות שנרמזו במקורות להתרחש, לא הייתה לעם ישראל שום אפשרות לזהות את משמעותם ובעיקר את זיקת הציונות אליהם, מחוץ לחוגי המקובלים. הראי"ה קוק הוא הראשון,[[69]](#footnote-69) מאז השל"ה, שמבאר את הנושא. כשהוא נושא את ההספד ביום פטירתו של חוזה המדינה, ד"ר הרצל. הוא מרמז בכך שפועלו משתייך לעניין משיח בן יוסף.[[70]](#footnote-70)

משיח בן יוסף" נתפס על ידי הרב י.ל. אשכנזי (מניטו), כמהלך הקשור לחידוש ההתיישבות היהודית בארץ ישראל (במאות י"ט-כ'). לשם כך הוא נסמך על דברי הרב חיים שבילי:

###### הגמרא מפרשת שהמספד עתיד להיות על מותו של משיח בן יוסף. לכאורה, כי הוא עתיד להיהרג. ובכל זאת, בסידור המקובלים הספרדי, סידור 'תפילת החודש' מליוורנו, בברכת 'בונה ירושלים', מופיעה כוונה להתפלל על משיח בן יוסף, שלא ייהרג. למרות שהמקובלים מכירים את הגמרא, לדעתם ייתכן שאפשר למנוע זאת באמצעות התפילה. [...] על פי המדרש, משיח בן יוסף עתיד להיהרג על ידי ראש צבא רומי, ארמילוס הרשע.[[71]](#footnote-71) ארמילוס הוא השם המדרשי של השם הלטיני רומולוס, דהיינו רומי. כלומר, המדרש צופה כי בתקופת משיח בן יוסף עתידה להיות מלחמת בין רומי וישראל, ובאותה מלחמה ייהרג משיח בן יוסף על ידי ראש צבא רומי. הרב חיים שבילי ז"ל, מקובל ירושלמי מיוצאי גרוזיה שהכרתי, מסביר בספרו 'חשבונות הגאולה',[[72]](#footnote-72) שדווקא בדורנו, במלחמת העולם השנייה, הייתה סכנת חורבן היישוב בידי צבאות גרמניה ואיטליה. והנה, בראש אותו צבא עמד גנרל בשם 'רומל'. הרב שבילי רמז שייתכן כי הסכנה להריגת משיח בן יוסף התגלתה באותה תקופה, וניצלנו ממנה הודות לאלפיים שנות תפילה, על פי אותה כוונה של המקובלים.

###### 

כאשר הרב קוק הספיד את הרצל בתמוז תרס"ד-1904, חידש "חידוש גדול", עבור הפזורה האשכנזית, "חידוש",[[73]](#footnote-73) שהיה בשגרת תפילתם של בני הפזורה הספרדית, זה שנים רבות. הרב קוק בהדגישו את דבר קיומו של "משיח בן יוסף", מרמז לפעילותו של הרצל.[[74]](#footnote-74)מבחינה זו, הרב קוק היוצא מהכלל הבא ללמד על הכלל, נוקט הוא השקפה שהייתה נקוטה, שנים רבות בפזורה הספרדית ונשחקה זה מכבר בפזורה האשכנזית, בעטיו של המשבר השבתאי. מעניין לציין, שהמהר"ל (הרב יהודה ליווא בן בצלאל, 1520-1609) והשל"ה (הרב ישעיהו הלוי הורוביץ, 1558-1630), בני הפזורה האשכנזית ובני המאה הט"ז נושאי הרעיון המשיחי הנורמטיבי, נשארו מאחור ולא חיברו בין המאה שלהם למאה הי"ט.[[75]](#footnote-75) הראי"ה קוק, במאה העשרים, עתיד לינוק מתורתם, כדי לעצב את תורתו – החרו והחזיקו אחריו הד"ר יעקב גורדין והרב יצחק הוטנר, העתידים להנחיל בצרפת ובארה"ב את תורת המהר"ל.[[76]](#footnote-76)

* + 1. **המשבר השפינוזאי**

למשברהשפינוזאי (ברוך שפינוזה, 1677-1632) – המשכו הטבעי של המשבר של אוריאל דה קוסטה ובהשראתו – יש השלכה מכרעת בכל הקשור ללמדנות היהודית בעת החדשה ואף יותר מכך בהטבעת חותם אינטלקטואלי על ההשכלה העברית ועל ההנהגה הציונית. בד בבד, שפינוזה נחשב ל"פילוסוף הפילוסופים"[[77]](#footnote-77) בעיני פילוסופים[[78]](#footnote-78) וסופרים[[79]](#footnote-79) רבים באירופה במאה הי"ט, שראו בו מאבות הספקנות, החילוניות והמודרניות. הגותו כרסמה בְּלִיבּת עיקרי האמונה היהודית והיוותה התקפה רבתי על עקרונות ההתגלות, תוך הגנה ואפולוגטיקה למען הפנתאיזם, ביקורת המקרא, ביקורת התורה שבעל-פה ולמען הנצרות ומייסדהּ. אולם, הרבה לפני שכתב את יצירתו, ברוך שפינוזה בן למשפחת אנוסים מפורטוגל ששבה ליהדותה, תלמיד הרב מנשה בן ישראל בתלמוד התורה והרב שאול מורטירה בישיבת "עץ חיים" באמסטרדם, החל להתרועע עם דמויות וחוגים נוצריים, וחדל מלקיים מצוות. מפגשים אלו היו בעייתיים והיוו איום משמעותי על הקהילה, מנקודת מבטם של קברניטי הקהילה – משום כך בגיל 24 הוחרם בחרם חמור ואף הוצא מכלל ישראל (1656). מספר גורמים השפיעו על עיצוב השקפתו של שפינוזה בטרם החרם – חוג הנוצרים הקולֶגיאָנְטים ([Collegiants](https://www.britannica.com/topic/Collegiants)), הישועי פרנסיסקוס ון דן אנדן (Franciscus van den Enden), הפילוסוף רנה דקארט (René Descartes) – ולאחר החרם – הארגונים המסיונריים קווקר (Quaker) והמנוניסטים (Mennonites). יודגש, כי ספרו של מיסיונר של ארגון הקווקר, סמואל פישר (Samuel Fisher), *Rusticus ad Academicos; or,The Country Correcting the University and Clergy,* 1660, בן 700 עמודים, השפיע רבות על ביקורת המקרא של שפינוזה בספרו "מסכת תיאולוגית מדינית", 1670.[[80]](#footnote-80) בעיקר השפעתם של שניים הייתה מכרעת – האנוס לשעבר ד"ר חואן דניאל פראדו, שהתנגד לקיום המצוות והכחיש את התגלות ה' בהיסטוריה והיה בעל דעות פנתאיסטיות והישועי פרנציסקוס ואן דן אנדן מורה לרטוריקה מנהל אקדמיה ללימודים קלאסיים באמסטרדם. הלה הפגיש אותו עם הפילוסופיה של רנה דקארט, שחידדה בשפינוזה את השקפתו הפנתאיסטית, לפיה אין אלוקות טרצנדנטלית-מתגלה ואין אל פרסונאלי המצווה והמשגיח. יצוין שבלתזר יצחק אורוביו די קסטרו, היה ההוגה היחיד בן זמנו של שפינוזה שניהל פולמוס חריף עמו ועם ד"ר חואן דניאל פראדו.[[81]](#footnote-81) בעוד שהמשכילים היהודיים משה מנדלסון, שלמה מימון ואברהם קרוכמל דבקו בהגותו של שפינוזה הרי שלדעתם של הרבנים אליהו בן אמוזג ואברהם יצחק הכהן קוק שפינוזה ינק מספרי היהדות והקבלה – "הכוזרי", לרבי יהודה לוי, "אור ה'", לרב חסדאי קרשקש ו"שער השמים" לרבי אברהם הירירה – אך הוא עיוותם והגיע למסקנות מוטעות הסותרות את עיקרי היהדות.[[82]](#footnote-82)

הסופר והמשורר גֶתה ראה בשפינוזה,[[83]](#footnote-83) "הנוצרי שבנוצרים"[[84]](#footnote-84) כשחרות האדם היה המוטיב שבעיקר השפיע על גֶתה. לדבריו, "אני מרגיש קירבת-רוח ביני לבין שפינוזה, אף על פי שנשמתו עמוקה מנשמתי. תורתו משרה שלווה ודממה, והריני שלו שלוות אלוהים או שלוות הטבע, אבל איני מעז לחשוב, שעמדתי כראוי על דעתו של זה שהיה תלמידו של דקארט, ועלה דרך התרבות המאתמטית והרבנית עד המעלה העליונה של המחשבה". בד בבד, הסופר והמשורר היינריך היינה היהודי נקט בלשון יותר דו-משמעית, ביחס לשפינוזה, בה הוא מרמז, כדרכו, לרבדים עמוקים יותר למשיכתם של הפילוסופים הגרמניים לפנתאיזם השפינוזאי:

למקרא שפינוזה תעברנו ההרגשה כמו למראה הבריאה הגדולה בשלוותה השופעים חיים [...] יש בכתבי שפינוזה מין נשימה, כולה פליאה, כאילו רוחות עתיד מנשבות עלינו. אולי רוח הנביאים העברים נחה על נינם המאוחר [...]

אבל היינה רואה מיד את הצד השני, המסוכן, של מטבע הפנתאיזם:

בשעה שאצל שפינוזה היה זה עיקרון מטפיזי מופשט, טיפלו בו הרומנטיקאים ברמת ההמחשה, והחלו לראות את האלוהות מתגשמת בצמחים, בבעלי חיים וביתר תפארת בבני האדם. גרמניה היא האדמה הרצויה ביותר לפנתאיזם. הפנתאיזם הוא דתה החשאית של גרמניה.[[85]](#footnote-85)

שפינוזה התייחס ליהדות כחוקה מדינית ולא כאמונה דתית והדבר קסם במיוחד לתומכי הציונות ולתנועה הציונות. הם פירשו את הגותו כהפרדה בין לאומיות ודת ואף הפרדה בין היהדות הדתית לבין היהדות החילונית. דימוי הכופר והמתנגד העומד על דעותיו לנוכח הלחצים הקשים ביותר היה בדיוק הדימוי שחיפשה התנועה הציונית למנהיגיה ומבשריה באירופה. לתפקיד הזה התאים שפינוזה היטב. שפינוזה סבר כי יש מקום לגאולת ישראל גשמית, על ידי פעולה מדינית וקיבוץ גלויות והקמת מדינה. ייתכן שהושפע משבתאי צבי. ואכן רבים ממנהיגי התנועה הציונית והוגיה המזרח אירופאיים במאות י"ט-כ' הושפעו ודבקו במשנתו של ברוך שפינוזה – מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, יוסף חיים ברנר, נחמן סירקין, נחום סוקולוב ודוד בן גוריון. האחרון במאמר שפרסם בעיתון "דבר", בקיץ 1953, קרא "לתקן את המעוות"[[86]](#footnote-86) וביקש לבטל את החרם, תוך תרגום כל כתביו והכללתם בין נכסי התרבות העברית המתחדשת.[[87]](#footnote-87) הקדים את בן גוריון בקריאה לבטל את החרם, היה הפרופ' יוסף קלוזנר, ב-1927: "הותר החרם! סר עוון היהדות נגדך וחטאתך לה תכופר! אחינו אתה, אחינו אתה, אחינו אתה".[[88]](#footnote-88)

1. **מטוטלת האסכולות לחכמת ישראל, במאות הי"ט-כ', בזיקה לפזורות השונות**

**4.1 מטוטלת הגישות למדעי היהדות, בעת החדשה – ברלין, ירושלים, פריס**

הסיפא של הפיסקה הקודמת מובילה אותנו לסוגיה רבת חשיבות – מטוטלת האסכולות לחכמת ישראל בעת החדשה. מאמרי זה מבקש לציין תובנה יסודית, שאמשיך להעמיק בה בהמשך, והיא – הקורלציה שבין הפזורה הספרדית, המאה הט"ז לבין אסכולות הרב קוק והאסכולה הפריסאית לחכמת ישראל, מאידך גיסא ובין הפזורה האשכנזית, המאה הי"ז, לבין האסכולות הברלינאית והירושלמית לחכמת ישראל, מאידך גיסא.

המאה הט"ז ראתה את התהוותן של הפזורות היהודיות הגדולות – בפולין וליטא מחד גיסא ובאימפריה העות'מאנית, בצפון אפריקה ובאיטליה, מאידך גיסא. מאה זו היוותה עידן של התבססות ושגשוג בכל המישורים בשתי הפזורות, עידן של "עדכון, כיול ואיפוס" כל המערכות – בוודאי באשר למדעי היהדות והרעיון המשיחי הנורמטיבי, שכאמור, הוראתו כינון קוממיות ישראל בארץ ישראל – מהמהר"ל מפראג, הרב ישעיהו הלוי הורוביץ (השל"ה), דרך הרב לוריא אשכנזי (האר"י), רבי יוסף קארו, רבי שלמה אלקבץ עד דון יצחק אברבנאל ודונה גרציה מנדס. הרמוניה שרתה בכל המרחב הגדול הזה – מוועד ד' הארצות עד לצפת המעטירה. רבי משה איסרליש ראה ברבי יוסף קארו, המרא דאתרא של ארץ ישראל ולו הבכורה באשר לו תורת ארץ ישראל ועל כן הניח את "המפה" על ה"שולחן הערוך", לאות של כבוד והוקרה.[[89]](#footnote-89)

אלא שהמאה הי"ז בסערה גדולה חוללה דיסהרמוניה באותה שלווה – מ"המבול" של גזרות ת"ח-ת"ט (1649-1648), דרך המשבר השבתאי והפרנקיסטי עד לתפנית השפינוזאית. אנדרלמוסיה הכתה בעוצמה רבה בשתי הפזורות ללא רחם, בסדרי הלמדנות היהודית והרעיון המשיחי. עיקרי אמונה נעקרו ממקומם והרעיון המשיחי הפך לכאוטי, תוך משבר אמון באליטה הרבנית וראשיתו של חילון מכרסם. המאה הי"ז הייתה בבחינת קו פרשת המים בעת החדשה המוקדמת – מסיבות היסטוריות וסוציולוגיות הפזורות השונות הגיבו באופן שונה: בעוד הפזורה הספרדית התגברה על כל אלה והחליטה לשקם את ההריסות, תוך עיצוב "דפוס של אחדות", הרי שהפזורה האשכנזית התעמתה עם כל אלה, תוך עיצוב "דפוס של פיצול". הנצרות שאיימה על הזהות היהודית והאסלאם שאיים על המעמד של היהודי השליכו על התגובות השונות. הריהביליטציה של הלמדנות היהודית והרעיון המשיחי הנורמטיבי התנכ"י וה"דפוס של אחדות" נבעו מאקלים שיש בו דרור אינטלקטואלי, המאפיין את ארצות האסלאם, מיניקה מחודשת בתורה של המאה הט"ז ותפיסת היהדות כאומה, מחד גיסא; העימות הרעיוני וה"דפוס של פיצול" נבעו מאקלים פולמוסי המאפיין את ארצות הנצרות ותפיסת היהדות כדת, כנזכר לעיל.

במאות הי"ט-כ' האסכולות הברלינאית (1819) והירושלמית (1919) לחכמת ישראל, שביקשו לנסח מחדש את יחסן ללימודי היהדות, בפריזמה של אמנציפציה ולאומיות לחילופין, החלו להתכתב בטבעיות עם המאה הי"ז הספקנית, הכאוטית והמערערת עיקרי האמונה – זו הייתה אותה גברת בשינוי אדרת, שלבשה אצטלה מדעית. באופן זה פרופ' גרשום שלום ביקש לערוך ריהביליטציה ללימודי הקבלה ולשבתאי צבי "אבי התמורות של העת החדשה", כלשונו, תוך הכתמת הרב יעקב ששפורטש הלוחם הגדול בשבתאי צבי כ"אינקוויזיטור יהודי". באופן זה פרופ' יוסף קלוזנר (1923) וראש הממשלה דוד בן גוריון (1953) ביקשו לבטל את החרם על שפינוזה ולגלות כלפיו גילויי אחווה בלתי תלויים.

לעומתן, האסכולות הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1904) והפריסאית (1946) לחכמת ישראל, שביקשו לקרא תיגר על המשבר וההרס התרבותיים של המאה הי"ט ושבין שתי מלחמות העולם ולאחר מלחמת העולם השנייה, ולשוב אל יהדות מאוזנת, אל נורמליות הגוברת על קוטביות, החלו להתכתב עם המאה הט"ז הנורמטיבית המבקשת לשוב אל יסודותיה ועיקריה – כך עדנה מחודשת הייתה למהר"ל ולשל"ה, כך הקבלה הלוריאנית הייתה ל"אם כל תובנות היסוד" של מדעי היהדות והרעיון המשיחי הנורמטיבי.[[90]](#footnote-90)

האסכולה הברלינאית לחכמת ישראל (*Wissenschaft des Judentums*), נשאה מגמה אמנציפטורית. כוונת אותה אסכולה הייתה להמשיך ולהתאים את מנהגי היהודים לאלה המקובלים בחברה הנוצרית, להראות לחברה הגרמנית והאירופאית את יופייה של חכמת ישראל העתיקה ולהקהות את זרותה בעיני אותה חברה; אבן הנגף שבמהלך זה הייתה בכך, שלדידה, תרבות רבת יופי זו איבדה כל רלוונטיות ואקטואליות; באופן זה, ביקשו הם לשאת את האזרחות הגרמנית, מתוך גאווה בתרבות עתיקת יומין, שאבד עליה כלח;[[91]](#footnote-91) באופן זה, ביקשו לערוך "הלוויה מפוארת של תרבות מפוארת", כדברי משה שטיינשניידר (*Steinschneider Moritz*),[[92]](#footnote-92) אבי הביבליוגרפיה העברית.[[93]](#footnote-93) לימים, חברי האסכולה הפריסאית לחכמת ישראל יעשו שימוש במטפורה זו, כדי לומר בדיוק את ההיפך: לדברי הפרופ' אנדרה נהר, אין היהדות "מוצר ארכיאולוגי" או "בית עלמין של ארכיונים"; ועמנואל לוינס, בעקבות יעקב גורדין אבי אותה אסכולה, אמר כי האסכולה הברלינאית הניחה 5000 שנות היסטוריה יהודית על גבי כרטיסיות כדי להגיע לבסוף ל"אפיגרפיה עברית ענקית ולליקוטן של מצבות".[[94]](#footnote-94)

האסכולה הירושלמית למדעי היהדות, בת המחצית הראשונה של המאה העשרים, ירשה רכיבים מרכזיים של האסכולה הברלינאית למדעי היהדות, אולם היות וזו הפיחה לאומיות יהודית,[[95]](#footnote-95) מיתנה[[96]](#footnote-96) היא את הפרובלמטיקה המובנית שבאסכולה הגרמנית. מכל מקום, שתי אסכולות אלה, בכותבן פרק היסטורי והיסטוריוגראפי של העם היהודי בעת החדשה, ליוו את מעבר הזהות היהודית מהמישור ההלכתי למישור ההיסטורי.[[97]](#footnote-97)

בהתמודדה עם מאורעות כה קוטביים – המודרנה, השואה ותקומת ישראל – האסכולה הפריסאית לחכמת ישראל חוללה רהביליטציה של חכמת ישראל העתיקה, אלא שלעומת קודמותיה, סברה היא שאותה חכמה מחייבת, רלוונטית ואקטואלית לימינו, יותר מתמיד.[[98]](#footnote-98) ברצות האסכולה הפריסאית לחכמת ישראל להבהיר את תוחלת אותה חוכמה – ומבחינתה מגמה זו אינה סותרת את מדעיוּת מהלכיה אלא מעצימה אותה – מרחיבה היא את ספקטרום חקר חכמת ישראל, באמצעות מסכת כלי מחקר, אנליזה ומתודולוגיה, בהכוונת החוקר לתובנות מחקריות שבלב הגיון לבם של מדעי היהדות, כפי המשגתה, בהשגת דיוק מושגי של תכני מדעי היהדות, שלהבנתה, נטשטש מובנם המקורי; אנו נראה כי, לדעת אותה אסכולה, חכמת ישראל אינה מסתכמת במדע הניתוח הטקסטואלי-פילולוגי-היסטורי אלא מחייבת תובנות מקדימות, שמבלעדיהן המושא המחקרי – מדעי היהדות – משובש ולוקה בחסר: בשל כך ניתן יהיה להצביע על "מסלול שלישי" שעוצב בידי האסכולה הפריסאית, שנע בין עולמות למדנות האקדמיה ועולם הישיבה; בד בבד, אין האסכולה הפריסאית מתעלמת מההישגים הגדולים של אותם תחומי מחקר, אלא מוקירה אותם ולחילופין מבקרת אותם, למען חתירה אל יעד, שלדידה, חותמו אמת.

חדשנותה של גישת האסכולה הפריסאית נעוצה בנקיטת עמדה בוטחת, מתוך מסורתיוּת צרופה. זו סירבה לנוסחה המזהה את חכמת ישראל עם חילוניוּת מיליטנטית ואף רפורמטורית והניחה את הממד האוניברסאלי, את המגמה הכוללת והמחוקקת, את מרכזיות התנ"ך, את רלוונטיות המסורת הנבואית-קבלית.[[99]](#footnote-99) לדידה, לחכמת ישראל הייתה תכלית – לא רק התכלית המחקרית הטהורה, שלכשעצמה ראויה, כי אם לעצב זהות יוצרת בעידן של תמורות רדיקליות.[[100]](#footnote-100) הורחב ספקטרום העקרונות המחקריים: לא עוד, רק הניתוח הטקסטואלי-היסטורי-פילולוגי העומד ברשות עצמו והמצוי בלבו של חקר חכמת ישראל, אלא מחקר הנשען על יסודות המסורת הנבואית העברית, זה כולל – לשם דוגמא – חקר ההיסטוריה הכללית והיהודית וחקר הפילוסופיה היהודית והכללית: "מכאן חשיבות לימוד כתבי ריה"ל והמהר"ל, המעניקה את היכולת להבין אירוע היסטורי או להעריך הגות מסוימת";[[101]](#footnote-101) זה כולל חקר התפילה, שלדעת מניטו, מצויה בהלימה עם הנבואה; וזה כולל חקר המדרש, שבו, לדידו, טמון צופן היסטורי אוניברסאלי.[[102]](#footnote-102)

האסכולה של הרבנים הראי"ה וצבי יהודה הכהן קוק[[103]](#footnote-103) חוללה מהפיכה מחשבתית בכל הקשור לפזורה האשכנזית ואכן שחו הם "נגד הזרם", כלשונו של שמואל אבידור הכהן,[[104]](#footnote-104) שכן "דגם הפיצול" בפזורה האשכנזית יצר דיכוטומיה בהרבה מישורים, שאיש לא הצליח ליישב זולת הרבנים קוק: החילוניות, החרדיות, תהליך הכניסה למעגלי ההיסטוריה הכללית והחיצונית – הסוציאליזם, הליברליזם והתנועה הלאומית והציונות – לכל אלה נדרשו הרבנים קוק, וראו בהן תופעות מודרניות המחייבות פשר והסבר. פרידריך ניטשה מחד ומיכה יוסף ברדיצ'סבקי, מאידך – היוו ציוני דרך למגמה החילונית בעולם הכללי ובעולם היהודי והן היוו אתגר אמיתי של אסכולת הרבנים קוק, במשנתם הדיאלקטית. תפיסתם לא הייתה רק מנוגדת לתפיסת העולם החרדית, האורתודוקסית והנאו-אורתודוקסית – שראתה את החילוניות כמין הרחבה כמותית של האפיקורסות הישנה וראתה בחילונים תינוקות שנשבו ושלא ראתה בציונות ובהקמת מדינת ישראל מפנה היסטורי המחייבים חשיבה מחודשת – אלא הייתה גם מנוגדת לפילוסופיה היהודית במאה חמישים השנים האחרונות. שיטתם הייתה היחידה הרואה בציונות גילוי חיובי וחשוב ביותר בתולדות עם ישראל בעת החדשה. בכך נבדלה שיטתם של הרבנים קוק משיטתם של הוגי הדעות חשובים כמו הרמן כהן ופרנץ רוזנצוויג, שראו בציונות עניין שבשולי ההיסטוריה. נושא המודרניות בתורת הרבנים קוק התבטא ביחסם אל המודרניות בפילוסופיה, במדעי הטבע, במטפיסיקה, תורת ההכרה ובאתיקה. יניקתם מתורת הקבלה ומתיחת קו ישיר ממשנת רבי יהודה הלוי, המהר"ל מפראג עד ליצירתם – אפשרו לרבנים התמודדות רבת עומק אל מול זרמים פילוסופיים תוך עיצוב מחודש של "דגם מאחד", שגבר על "דגם הפיצול" שאפיין את הפזורה האשכנזית – בין קודש לחול, בין קודש לקודש קודשים, בין משיח בן יוסף למשיח בן דוד, בין ציון ל"דגל ירושלים", בין ארץ ישראל כארץ מקלט לארץ ישראל כארץ ייעודה, כמניין הסוגיות שנידונו באסכולה זו.[[105]](#footnote-105)

1. **דברי סיכום: "ופחד ורחב לבבך"[[106]](#footnote-106)**

בשני המקרים – האסכולה של הרבנים קוק (1925)[[107]](#footnote-107) והאסכולה הפריסאית לחכמת ישראל (1957)[[108]](#footnote-108) – נדרשו לאינטראקציה שבין עולם הישיבה לעולם האקדמיה, הביעו את חששותיהן באשר לתכני היהדות היוצאים מרשות היחיד לרבות הרבים, אל הפרהסיה הכלל אנושית: לדידו של הרב קוק, לצד רוחב הלב המשובב נפש קיים פחד, רתיעה מפני ניסיונות העבר: "כשאנו באים לידי חשבון עתה, אחרי התקופות אשר עברו, רואים אנו שלא לחנם היה הפחד, אף על פי שלא לחנם היה גם רוחב הלב. הרווחנו מהזרמים הללו במובנים ידועים, אבל גם לא מעט הפסדנו על ידם", כך הצהיר בנאומו על הר הצופים בחנוכת האוניברסיטה העברית.[[109]](#footnote-109)

לעומתו, לדידו של הרב אשכנזי-מניטו:

[...] יש לאחד את הכוחות: עלינו להודות כי התורה אחת, שה' אחד ועם ישראל אחד והבנה מחייבת לשים קץ להסתגרות. [...] יש לומר באומץ את האמת. התנ"ך לא היסס לעשות כן. [...] רצוי כי חכמי הישיבות יפגשו פרופסורים למדעי היהדות, מאמינים אם לאו, כדי לנסח יחדיו שפה חיונית לדורנו ולדור העתיד. הללו מאמינים בה' שחותמו אמת והללו מאמינים ב"אמת" שלהם – שתי מגמות כנות אלו, מן הראוי שתתקרבנה, האחת לשנייה. מן הראוי שחוקרי האוניברסיטה, השוקדים על טקסטים ומוצאים בהם עניין מדעי וספרותי רב, יתוודעו לכך שרבני הישיבות חווים את הטקסטים באמונה ויודעים מדוע הם מאמינים בהם [...] יש הרבה מה ללמוד מהם. הדבר מחייב הרבה אהבת ישראל – וזו מצויה בחֶפֶץ החיים הנטוע בעם ישראל. [...] הגיעה העת לקרא באמת את תורתנו. ויש לומר לרבותינו: 'הגיעה זמן קריאת שמע של שחרית'.[[110]](#footnote-110)

חששותיהם ודאגתם, המהולים בנכונות כנה לפתיחות, לא היו בלתי מבוססים. אכן, הסינדרום השבתאי והשפינוזאי חִלחלו לתוך הממסד האקדמי בארץ ובעולם – יורש האסכולות הברלינאית והירושלמית לחכמת ישראל.

בעקביות טושטשה ההבחנה שבין הרעיון המשיחי הנורמטיבי לבין זה הכאוטי והאפוקליפטי, תוך סירוס הרעיון המשיחי הנורמטיבי באופן מניפולטיבי והבלטת הנרטיב הכאוטי על פני זה הנורמטיבי.[[111]](#footnote-111) באופן זה נבנה כוח פוליטי של המחקר, בייצרו כלי ניגוח המתייג חוקרים כ"משיחיים",[[112]](#footnote-112) מחד גיסא ובהקימו "בית יוצר" של תזות היסטוריות "החפות מכל משיחיות", והמובילות למחוזות של "נורמליזציה של ההיסטוריה", מאידך גיסא.[[113]](#footnote-113) המחקר האקדמי הישראלי מתאפיין במגמה דיאלקטית ופרדוקסלית: מחד גיסא, הוא הופך את הרעיון המשיחי למיתי, אלגורי, אבסטרקטי ומטפיזי[[114]](#footnote-114) ומאידך גיסא, הוא מנרמל את הרעיון הציוני ומְחלן אותו, תוך נטילת כל עוקץ גאולי ממנו. בכך המחקר האקדמי מבקש לטשטש את הדואליות שבין המשיחיות הנורמטיבית לכאוטית ומבקש לנרמל את תולדות המפעל הציוני ולשוות לו צביון של תנועת שחרור לאומי – אחת מני רבות בעת החדשה.[[115]](#footnote-115) אין ספק, שמי שהוביל את המהלך הזה הוא גרשום שלום,[[116]](#footnote-116) שכל תפיסתו המשיחית הינה "תפיסה משיחית משברית".[[117]](#footnote-117) עבודתו של גרשום שלום זכתה לביקורת חריפה מצד אנשי מחקר ואנשי רוח כאחד. בולטת ביקורתם החריפה במיוחד של שבתי בן דב, שעיקרה הוא דבר סילוף רעיון הגאולה בכתבי גרשום שלום ומשיכתו למיסטיקה אנרכיסטית ורתיעתו ממשיחיות פוליטית[[118]](#footnote-118) וביקורתו של פרופ' אליעזר שבייד שעיקרה פסילת שלום את הפילוסופיה וראיית הקבלה כזרם המרכזי, שהניע את גלגלי ההיסטוריה.[[119]](#footnote-119) החרו החזיקו אחריו חוקרי הקבלה וההיסטוריה, בתואנה של מחקר מדעי טהור,[[120]](#footnote-120) כשלמעשה הסינדרום השבתאי מזנב בזהותם היהודית[[121]](#footnote-121) והפוליטית.[[122]](#footnote-122) יצוין כי לברוך קורצוויל הבכורה בפולמוס עם גרשום שלום[[123]](#footnote-123) – כבר בשנות החמישים של המאה העשרים זיהה נקודות תורפה במחקרו של שלום: היומרה האובייקטיבית של חקר מדעי היהדות המסתירה היסטוריוגרפיה חדשה של היהדות, לפיה החילון אימננטי ליהדות המסורתית. לדעת קורצוויל, באמצעות הריהביליטציה של דמותו של שבתאי צבי השנויה במחלוקת, מבקש שלום להציג את שבתאי צבי כמנהיג לגיטימי ולייחס לו דעות של קדמה. ומנגד מוצגת דמותו של הרב יעקב ששפורטש, האופוזיציונר המובהק לשבתאי צבי, כ"אינקוויזיטור יהודי". נמצא שמי שתקף את האפולוגטיקה של האסכולה הברלינאית לחכמת ישראל, נגוע באפולוגטיקה של זהותו החילונית הצרופה, מי שמבקש לשוות למחקר ההיסטורי סמכות עליונה באשר למציאות ההיסטורית "מסיח את הדעת ממעיינות הרוח האמתיים של האדם, הלא הם הדת מחד והשירה והאומנות מאידך וגורם לו לשקע את נפשו בדקדוקי עניות בעולמות הרחוקים מעולם הנפש שלו".[[124]](#footnote-124)

בהמשך לכך, בשיח האקדמי מצויה לגיטימציה ואף סובלימציה למשיחיות הכאוטית השבתאית וללמדנות הכאוטית השפינוזאית, תוך הדגשת את היות שבתאי צבי וברוך שפינוזה גיבורם של זלמן שז"ר, יצחק בן צבי, דוד בן גוריון ונחום סוקולוב. ראשי הציונות וההיסטוריונים ראו בשבתאות דגל וכיוון דרך."לבם נמשך אחר דמויות הֶרֶטיות. הם תפסו את התנועה השבתאית כתנועה משיחית פרוטו ציונית, שבין מרד בר כוכבא למרד הציונות", כלשונם. לדבריהם, משיכתו של גרשום שלום לשבתאות נבעה מאנרכיזם רוחני: "זהו אנרכיזם התורם להתחדשות החברה הישראלית – שכן זהו כאוס החותר תחת הסדר והסטרוקטורות של החוק, אלה מי התהום המאיימים להחריב את העולם, זו האש המשיחית שהמסורת היהודית נושאת בחובה. מ'תוהו ובוהו' עד 'ויהי אור' – זהו המהלך המצוי בתוך המשיחיות היהודית. זו הדיאלקטיקה שבין בניין והרס."[[125]](#footnote-125)

כללו של דבר – דונה גרציה ואוריאל דה קוסטה בישרו תהליכים קוטביים ונבדלים בפזורות היהודיות הגדולות בעת החדשה המוקדמת, שהיו בבחינת שורשיהם של תהליכים עמוקים הבאים לעצב את תולדות ישראל בעת החדשה ואף את החברה הישראלית המתהווה, באשר לרחשי הלב המשיחיים והלמדניים שבה ושל הדורות הבאים. דומה כי ידיעה זו עשויה לסייע בקידום תהליכים נורמטיביים ומְאזנים, לבל יתגברו תהליכים מקטבים ומשסעים, עד כאוטיים. יש שיראו בזה פסיכו-אנליזה היסטורית, יש שיראו בכך היסטוריון המתריע בשער. דומני שזו עשויה להיות תרומה צנועה להעמקת הפרספקטיבה ההיסטורית, הנדרשת לעתיד טוב יותר.

1. Y. H. Yerushalmi, ‘Introduction’, in S. Usque, *Consolations aux Tribulations* *d’Israël* *1553* (Paris: Editions Chandeigne, 2014), pp.7-8.

   [↑](#footnote-ref-1)
2. Y. Charvit, "The Sabbatean Syndrome, Messianic Idea and Zionism", *Journal of Jewish Studies* (in press).

   [↑](#footnote-ref-2)
3. Y. Charvit, "Hokhmat Israel in France in the Twentieth Century, through the Prism of R. Askénazi: Between Berlin and Jerusalem" *Jewish Studies – Forum of the World Union of Jewish Studies,* 51 (2016), pp. 131-156. [↑](#footnote-ref-3)
4. החרה החזיק אחריו ביתר שאת ברוך שפינוזה (1677-1632), אף הוא מפורטוגל. נדון בו להלן. [↑](#footnote-ref-4)
5. ע' מיוחס ג'ינאו, "נשים בקהילת המומרים לנצרות בספרד של המאה הט"ו", פעמים, 47-46, (תשנ"א), עמ' 189-169; Renée Levine-Melamed, "Sixteenth Century Justice in Action: The Case of Isabel Lopez", *Revue des Etudes Juives*, 145 (1986), pp. 51-73. [↑](#footnote-ref-5)
6. ###### D. M. Gitlitz, *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, (Albuberque: University Of New Mexico Press, 2002), pp. 99-134, 217-242, 507-522.

   [↑](#footnote-ref-6)
7. צ' סחייק, דונה גרציה מנדס-נשיא, מנהיגות פוליטית וכלכלית במאה הט"ז, דיסרטציה לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תש"ע; גל של תקוות משיחיות שטף את קהילות ישראל, בעקבות מפלת האימפריה הביזאנטית וכיבוש קונסטנטינופול בידי התורכים העות'מאנים (1453). ראה: ע' מיוחס ג'ינאו, "נשים בקהילת המומרים לנצרות בספרד של המאה הט"ו", פעמים, 47-46, (תשנ"א), עמ' 184;

   Meyuhas Ginio, "Las aspiraciones mesianicas de los conversos en la Castilla de medidos del siglo XV", *El olivo,* XIII/29-30 (1989), pp. 217-233*.* [↑](#footnote-ref-7)
8. נשות פוליטיקה וכלכלה בינלאומיות נודעות כמו איזבלה מלכת ספרד, לוקרזיה בורג'יה (Lucrezia Borgia), איזבלה ד'אסטה (Isabella d'Este), מארי טיודור (Mary Tudor) וקטרין דה מדיצ'י (Catherine de Medici) ונשות רוח יהודיות שזכו לשיוויון מגדרי בקהילות יהודיות אירופאיות כגון פומונה דה מודנה (Pomona da Modena), בינבנידה אברבנאל (Bienvenida Abravanel), אחיינית מנהיג מגורשי ספרד הרב יצחק אברבנאל, שחנכה את ליאונורה (Leonora), בת המשנה למלך נאפולי ולימים הייתה היועצת שלה. בינבנידה אברבנאל פדתה שבויים שנשבו על ידי פיראטים ונועדה עם דונה גרציה בפרארה. ראה:A. A. Brooks, *The Woman Who Defied Kings, The Life and Times of Dona Gracia Nasi – a Jewish Leader During the Renaissance*, (Minnesota: Paragon House, 2002), pp. 25-29. [↑](#footnote-ref-8)
9. A. A. Brooks, *The Woman Who Defied Kings, The Life and Times of Dona Gracia Nasi – a Jewish Leader During the Renaissance*, (Minnesota: Paragon House, 2002), pp. 37-46; Y. H. Yerushalmi, ‘Introduction’, in S. Usque, *Consolations aux Tribulations* *d’Israël* *1553* (Paris: Editions Chandeigne, 2014), p. 22. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibid, p. XVIII. [↑](#footnote-ref-10)
11. A. David, *A Historian in Turmoil: The Personality and Character of the Historian Joseph Ha-Kohen, Author of* Vale of Tears*, as Reflected in a Collection of his Personal Letters* (in Hebrew) (Jerusalem: Beit David, 2005); J. Ha-Kohen, *Vale of Tears* (Genoa: n.p., 1575). [↑](#footnote-ref-11)
12. A. A. Brooks, *The Woman Who Defied Kings, The Life and Times of Dona Gracia Nasi – a Jewish Leader During the Renaissance*, (Minnesota: Paragon House, 2002), pp.28-29

    [↑](#footnote-ref-12)
13. ע' ישראלי, "ארץ ישראל – בין קדושת המקום לטהרת האדמה: גישות ומגמות במיסטיקה היהודית בימי הביניים", דרך אגדה ט (תשס"ו) 141-117. [↑](#footnote-ref-13)
14. M. Benmelech, *Shlomo Molcho: The Life and Death of the Messiah Don of Joseph* (in Hebrew) (Jerusalem: Yad Itzhak Ben Zvi, 2016), pp. 91–120, 187–228, 267–306.

    [↑](#footnote-ref-14)
15. D. M. Gitlitz, *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, (Albuberque: University Of New Mexico Press, 2002), pp. 99-134, 217-242, 507-522:

    ככלל האמונה של היהודים הנסתרים הייתה מבוססת על חמישה עקרונות: אל אחד, המשיח טרם בא ועתיד לבוא, אמונה בתורת משה כמטרימה הגאולה האישית, נדרש קיום מצוות לצד אמונות, היהדות היא הדת העדיפה. חמישה עקרונות שליוו את ה-250 השנים לאחר הגירושים, לצד התבוללותם של מרבית האנוסים.

    באשר לרעיון המשיחי, על פי רוב הנוצרים החדשים דחו את משיחיותו של ישו. האמינו שעתיד לבוא המשיח, שאינו בן האלוהים כי אם בן דוד, שבכוחו יהיה למנוע מהאינקוויזיציה לפעול את פעולתה, תוך כדי מהלכים אפוקליפטיים, כמו תחיית המתים והענקת צעירוּת מחודשת לחיים וגאולת העולם כולו. מפני חטאיהם של ישראל התעכב המשיח מלהופיע ויופיע עת יכפרו על חטאיהם. החטא הכי גדול הוא בכך שהמירו דתם, כלשונם. השינויים שיתחוללו בסדרי הטבע יהיו רדיקליים – עד לבניין ירושלים וחזון השלום העולמי שבראשו האומה הישראלית. מלך המשיח יהיה דמות מופת שיקבץ נדחי ישראל ויעמוד בראש מדינה משגשגת, הרמונית ושומרת תורתה. רבנים קוננו על שעם ישראל עדיין אינו ראוי לבואו. אחרית הימים נתפסו כימים סוערים ואלימים מהבחינה החברתית – גזרות קנ"א, ויכוח טורטוזה, נפילת קונסטנטינופול (1453), ייסוד האינקוויזיציה, גירוש ספרד, ביקור דוד הראובני בפורטוגל ב-1525, נפילת המלך הפורטוגזי הכריזמטי המלך סבסטיאן ב-1578 – כל אלו שיוו למאורעות להט משיחי. מלך המשיח יוביל לשחרור מדיכוי האינקוויזיציה ולארץ המובטחת. יתגשם חלום כפול – השתחררות מארצות הדיכוי לארץ הדרור שבמרכזה ירושלים הבנויה, בעבור היהודים והאנוסים, כאחד. כאשר האנוסים יעזבו את ארצות דיכויים תשרור בהן בצורת למשך שבע שנים. [...] מלך המשיח היושב על כסא מוזהב מוקף בקדושים מעונים של האינקוויזיציה, ידאג לקחתם לארץ המובטחת. האמונה הייתה בתהליכים מידיים. גירוש ספרד הביא בחובו אמונה בגאולה כפולה – עזיבת חצי האי האיברי לעבר ארץ ישראל. המשיח יביא לפרנסה טובה שגשוג, תוך ביטול הרעב. התקיימה ציפייה לגאולת עשרת השבטים האבודים. הציפייה המשיחית חלה על ההיסטוריה ועל הקהילה – היא עשויה להתגשם בעולם הריאלי, בניגוד למשיחיות הנוצרית המדגישה את גאולת הנפש והעולם האינדיווידואלי. ישנם, שהגם שדחו את משיחיות ישו, נטשו את האוריינטציה הפוליטית והאנושית של הרעיון המשיחי ופנו גם אל הממד הנסי והרוחני של המשיח שאינו רק מחדש ממלכתיות יהודית בארץ ישראל אלא גם מושיע את נשמות ישראל. ראו בו האנטי-כריסטוס, שבכוחו להחריב את הכנסייה הנוצרית. דמותו של אליהו הנביא הינה לצד המשיח בגאולת ישראל מארץ שבייה לארץ המובטחת. בדרך לארץ המובטחת יהיה נהר הזורם בו חלב ונהר הזורמים בו מים. השחייה בנהרות אלו תהפוך את השוחים לצעירים בני 25. הארץ תרעד מאחוריהם. אליהו יחולל סערות ורעידת אדמה בעבור הנוצרים הישנים. האנוסים יישאלו האם נשארו נאמנים והאמינו בתורת משה ולא נטשו אותה וזה יהיה תנאי לשיבת ציון. הוא ילבישם שני לבן בבגדים ונעליים לבנים. באמצע הדרך אליהו ייקח את הבנים עם הבנות במערה, תוך שיאכלו מצות. עם בוא אליהו הנביא תחשך השמש ויחשך הירח ויהיו שלושה ימי האפילה [...]. כדי לזרז את הגאולה על היהודים להקפיד על הצומות והתעניות. לא במקרה צצו משיחים בעיני עצמם בספרד, בפורטוגל ובאירופה כשבתאי צבי, שהיה הבולט שבהם.

    [↑](#footnote-ref-15)
16. Y.H. Yerushalmi, ‘Introduction’, in S. Usque, *Consolations aux Tribulations* *d’Israël* *1553* (Paris: Editions Chandeigne, 2014), pp. 31-32, 36-43. [↑](#footnote-ref-16)
17. י' הקר, "יוצא ספרד באימפריה העות'מנית במאה ה-18-15", הפזורה הספרדית אחרי הגירוש, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ג, עמ' 72-27;

    B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998), pp. 195–260. [↑](#footnote-ref-17)
18. M. Orfali, "Doña Gracia Mendes and the Ragusan Republic: the Successful Use of Economic Institutions in 16th Century Commerce" E. Horowitz and M. Orfali (eds), *The* *Mediterranean and the Jews* – *Society, Culture and Economy in Early Modern Times* II, (Ramat Gan: 2002), p. 179; A. di Leone Leoni, *The Hebrew Portuguese Nations in Antwerp and London at The Time of Charles V and Henry VIII. New Documents and Interpretations,* (New York: ktav Publishing House, 2005), pp.88-96. [↑](#footnote-ref-18)
19. צ' סחייק, דונה גרציה מנדס-נשיא, מנהיגות פוליטית וכלכלית במאה הט"ז, דיסרטציה לקבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תש"ע, עמ' 211-190. [↑](#footnote-ref-19)
20. שם, עמ' 252-212. [↑](#footnote-ref-20)
21. י' הרוזן, "דון יוסף נשיא בונה טבריה", סיני ל' (תשי"ב), עמ' קעז-קפב; הנ"ל, דון יוסף נשיא: נסיך נקסוס, מושל האיים ושליט ים התיכון, מסדה תש"ך, עמ' 117. [↑](#footnote-ref-21)
22. משנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים ומלחמותיהם פרק י"א: "א. "המלך המשיח עתיד לעמוד, ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה הראשונה, ובונה מקדש, ומקבץ נדחי ישראל.  וחוזרין כל המשפטים בימיו, כשהיו מקודם:  מקריבין קרבנות, ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה". ראה: ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות ימי הביניים, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תשס"ה;

    D. Berger,"Some Ironic Consequences of Maimonides’ Rationalist Approach to the Messianic Age" (in Hebrew). *Maimonidean Studies 2*(1991): 1-8 (Hebrew section). English translation in The Legacy of Maimonides: *Religion, Reason, and Community*, ed. by Y. Levy and S. Carmy, New York, 2006, pp. 79-88. [↑](#footnote-ref-22)
23. ישראל קנוהל, מחלוקת המשיח. למי מחכים היהודים?, דביר תשע"ט, עמ' 170-182: "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם, או מחייה מתים, וכיוצא בדברים אלו שהטפשים אומרים" (ספר שופטים, הלכות מלכים ומלחמותיהם, פרק י"א, הלכה ג').

    [↑](#footnote-ref-23)
24. דון יוסף נשיא פנה לקהילת קורי באיטליה: "כי הוא מבקש אנשים יהודים בעלי מלאכות כדי ליישב ולתקן את הארץ ביישובה [...] שמאת ה' הייתה לו היות נתונה בידו ארץ טבריה אשר בה בחר הא-ל יתברך לעשות אות ומופת על גאולתנו ועל פדות נפשנו, **כמו שפסק הרמב"ם**. ויצוו דון יוסף נשיא ויטעו מעצי התותים לרוב מאוד להאכיל את תולעי המשי וגם צמר ציווה להביא מספרד לעשות בגדים [בטבריה] כבגדים אשר יעשו בוונציה. הכרוניקן ר' יוסף הכהן, "עמק הבכא". [↑](#footnote-ref-24)
25. על הזיקה שבין הרעיון המשיחי והלמדנות היהודית ראה: ר"י צ' ורבלובסקי, "רבי יוסף קארו, שלמה מולכו, דון יוסף נשיא", מורשת ספרד, מאגנס האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 523-513.

    [↑](#footnote-ref-25)
26. מרדכי ברויאר, אוהלי תורה. הישיבה תבניתה ותולדותיה, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ד, עמ' 38-39. [↑](#footnote-ref-26)
27. שם, עמ' 304, 306, 327. [↑](#footnote-ref-27)
28. הרב אליעזר בן יוחאי ראש ישיבה בצפת עמד כפי הנראה בראשות הישיבה בטבריה. הישיבה בטבריה הטביעה חותם למשך זמן רב – הרב זכריה אלצאהרי העיד שהישיבה בטבריה הייתה פעילה ובה חכמים בעלי תלמוד וקבלה עיונית; רב החיד"א מדבר במאה הי"ח על הקמת הישיבה בטבריה. דונה גרציה עמדה בקשרים עם הרב יוסף קארו, כשספרו יצא לאור בווניציה ושהיה על שולחנה לבקשתה. ראה: ש' שבא, ארץ ישראל אוטוביוגרפיה, דביר תשס"א, עמ' 271-250; צ' סחייק, דונה גרציה מנדס-נשיא, מנהיגות פוליטית וכלכלית במאה הט"ז, דיסרטציה לקבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תש"ע, עמ' 229-228. [↑](#footnote-ref-28)
29. שו"ת המהרשד"ם, אבן העזר סימן י"ז, חושן משפט סימן רס"ו. [↑](#footnote-ref-29)
30. לימים, דה קוסטה יתקוף את ה"פרושים" "שלדידו היו רבני אמסטרדאם וראשי הישיבה שהוזמנו ללמד יהדות לציבור אנוסי ספרד ופורטוגל ולאחות בלבם את הקרע העמוק שהתהווה במשך כמה דורות בינם לבין שאר עדות ישראל לפזוריהן [...] לדיבורו האנטי פרושי היה אופי נוצרי מובהק, בסגנון אותה ספרות אנטי-יהודית, שבה מילא תלמיד אוניברסיטת קואימברה כרסו בנעוריו, כאשר התעתד להיות נושא משרה בכנסייה הקתולית." (ראה:

    מ' דורמן, מנשה בן ישראל, ספריית "הילל בן חיים", הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשמ"ט, עמ' 24). [↑](#footnote-ref-30)
31. I.S. Révah, "La religion d'Uriel da Costa. Marrane de Porto (d'après des documents inédits)", *Revue de l'Histoire des Religions*, 161/1 (1962), pp. 55-56, 59. [↑](#footnote-ref-31)
32. המדובר ב-Dionisa de Vitoria, האחות החורגת של שרה דה קוסטה, Guiomar Rodrigues ו-Margarita Dinis דודותיה של אם אוריאל דה קוסטה. (*ibid*). [↑](#footnote-ref-32)
33. *ibid,* P. 63, 73. [↑](#footnote-ref-33)
34. מ' בנמלך, "אוריאל דה קוסטה, אנוס בין יהודים", אתר סגולה, מגזין ישראלי להיסטוריה, (תשע"ט), עמ' 13-2; פרופ' מיכאל הר סגור מדגיש כי "הולנד הצליחה לשבור את האימפריה הספרדית שעדיין לא שקעה עליה השמש – הדגל ההולנדי התנוסס באמריקה הצפונית, ניו-אמסטרדם העתידה להיות ניו-יורק, בכף התקווה הטובה בדרום אפריקה, בסרי לנקה, בסיילון, באינדוניזיה (ג'קרטה) ובסורינאם וקוראסאו. רפובליקה של מליון תושבים ניצחה אימפריה ספרדית שכללה את ספרד, פורטוגל, הולנד, מילאנו, נאפולי, בלגיה, שהייתה בברית עם גרמניה, ממקסיקו עד 'ארץ האש' קבוצת אייפ בקצה הדרומי של אמריקה הדרומית. הייתה זו כח כלכלי ימי לפני אנגליה, אימפריה כלכלית קפיטליסטית, שאיש לא שאל על דתו של זולתו. פשוט עשו עסקים בה, כדברי וולטר. מי שרצה להדפיס ספר נסע להולנד. היהודים השתלבו היטב בקהילה היהודית הגדולה בעולם – אמסטרדם. זו הייתה קהילה מיוחדת במינה. כל היהודים היו קטולים לשעבר, אנוסים. יכלו הם להסתכל על העולם מנקודת מבט יהודית ונוצרית, כאחד" (שעה היסטורית 24 גלי צה"ל). [↑](#footnote-ref-34)
35. קרוב משפחה של אוריאל דה קוסטה מצד אמו, יאקוֹם רודריגס, כבר התגורר באמסטרדם בשנת 1598. (ראה: מנחם דרומן, מנשה בן ישראל, ספריית "הילל בן חיים", הוצאת הקיבוץ המאוחד תשמ"ט, עמ' 25). [↑](#footnote-ref-35)
36. מ' בנמלך, שלמה ומלכו. חייו ומותו של משיח בן יוסף, מכון בן צבי, ירושלים תשע"ז, עמ' 130-129. [↑](#footnote-ref-36)
37. I.S. Révah, *Uriel da Costa et les Marranes de Porto: Cours au Collège de France, 1966-1972*, (Lisbonne et Paris, 2004), p. 3.

    [↑](#footnote-ref-37)
38. מ' בנמלך, שלמה ומלכו. חייו ומותו של משיח בן יוסף, מכון בן צבי, ירושלים תשע"ז, עמ' 131; יצוין שרווח, החוקר המובהק של אוריאל דה קוסטה, מזהה עוד אדם שהשפיע עליו בלימודי היהדות, הלא הוא המלומד פרנסיסקו רודריגס ווילריאל (Francisco Rodrigues Vilareal) (ראה:

    I.S. Révah, *Uriel da Costa et les Marranes de Porto: Cours au Collège de France, 1966-1972*, (Lisbonne et Paris, 2004), p. 4. [↑](#footnote-ref-38)
39. אוריאל דה קוסטה בעוזבו את הקטוליות לא שב ליהדות תנ"כית או ליהדות רבנית כי אם למראניזם-אניסות, שאותה לימד והפיץ אחריו. עיקר רכיביה הוא התייחסות סימבולית לשבתות, יום הכיפורים, חג הסוכות, חג הפורים (שלושה ימים כבקשת אסתר, מופת לאנוסים), חג הפסח (שבו אכלו מצות, דגים וביצים ולא אכלו בשר), צמו צומות י"ז בתמוז וט' באב, הנהיגו ליטורגיה מיוחדת, צומות שבועיים בימי שני וחמישי ובסוף אותם צומות לא אכלו בשר, בליל חג המולד, הפרשת חלה, מאכלים אסורות, הכשרת בשר, איסור גיד הנשה, הלכות הלווית המת ואמונה בבוא משיח האמת. ראה:

    I.S. Révah, "La religion d'Uriel da Costa. Marrane de Porto (d'après des documents inédits)", *Revue de l'Histoire des Religions*, 161/1 (1962), pp. 67-76. [↑](#footnote-ref-39)
40. אמינותה מוטלת בספק: *Exemplar humanae vitae*

    [↑](#footnote-ref-40)
41. מ' אורפלי, "אמונה ושררה במאבק על היהדות הרבנית בוונציה בתקופת הברוק", פעמים, 80, (תשנ"ט), עמ' 59-44. [↑](#footnote-ref-41)
42. Y. Yirmeyahu, "Uriel da Costa: Au delà de Toute Identité" in *Spinoza et Autres Hérétiques*, (Paris: Edition du Seuil, 1991), pp. 66-76.

    [↑](#footnote-ref-42)
43. מ' אורפלי, "אמונה ושררה במאבק על היהדות הרבנית בוונציה בתקופת הברוק", פעמים, 80, (תשנ"ט), עמ' 49. [↑](#footnote-ref-43)
44. מנחם דורמן, מנשה בן ישראל, ספריית "הילל בן חיים", הוצאת הקיבוץ המאוחד תשמ"ט, עמ' 31-30. [↑](#footnote-ref-44)
45. א' רוזנק, זהויות מתנגשות (Clash of Identities), נישואי תערובת: ניתוח פילוסופי, תיאולוגי ומחשבת החינוך, הוצאת כרמל תשפ"ג, "עידן ההשכלה החילון וההתבוללות", עמ' 174-171; "על החילון: השגבת הדת וריקונה", עמ' 180-175. [↑](#footnote-ref-45)
46. ש' פיינר, שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה הי"ח, מרכז זלמן שז"ר תשע"א, עמ' 13; א' רוזנק, זהויות מתנגשות (Clash of Identities), נישואי תערובת: ניתוח פילוסופי, תיאולוגי ומחשבת החינוך, הוצאת כרמל תשפ"ג, "אנוסי ספרד: קריסת של תור הזהב ועודף רציונליזם", עמ' 170-169;

    L. Poliakov, *L'Histoire de l'Antisémitisme. De Mahomet aux Marranes*, (Paris: Calmann-Lévy, 1961), pp. 246-277. [↑](#footnote-ref-46)
47. י.ל. אשכנזי, "ישראל בגלות האסלאם והנצרות", שבט ועם, סדרה שנייה א (ו), ירושלים תשל"א, עמ' 85–87. [↑](#footnote-ref-47)
48. Y. Charvit, *Le Judaïsme algérien – Reflexions*, (Jérusalem: Editions Eliner, 1997), p. 71. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Ibid*, p. 72. [↑](#footnote-ref-49)
50. "דברי ימי עם עולם" (*Weltgeschichte des Judischen Volkes*), היא סדרה מאת ההיסטוריון שמעון דובנוב (1860–1941), העוסקת בתולדות עם ישראל. [↑](#footnote-ref-50)
51. L. Batnitzky, *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*, (New Jersey: Princeton University Press, 2011);

    א' מלאך, "חקר הלאומיות והמקרה היהודי-ישראלי", עיונים בתקומת ישראל כרך 26 (2016), עמ' 151-152. [↑](#footnote-ref-51)
52. # Charvit Yossef, "From Monologues to Possible Dialogue, Judaism’s Attitude towards Christianity According to the Philosophy of R. Yéhouda Léon Askénazi (Manitou)", in *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art, and Literature, Jewish and Christian Perspectives Series*, Volume 17, Edited by the Board of the Quarterly David Golinkin, Marcel Poorthuis, Joshua Schwartz, Freek van der Steen, (Leiden & Boston: Brill, 2008), pp. 319–336; Ibid, "The moral problem in Islam and its resolution according to the philosophy of Rabbi Yéhouda Léon Askénazi (Manitou)" in Bernard Dov Cooperman & Zvi Zohar (eds), *Jews And Muslims in the Islamic World*, (Maryland: University Press of Maryland, 2013), pp. 145–158.

    [↑](#footnote-ref-52)
53. י.ל. אשכנזי, "ישראל בגלות האסלאם והנצרות", שבט ועם, סדרה שנייה א (ו), ירושלים תשל"א, עמ' 89–90. [↑](#footnote-ref-53)
54. הדבר בא לידי ביטוי בלימוד היומיומי ב"חוק לישראל" בפזורה הספרדית ובלימוד "הדף היומי" בפזורה האשכנזית. הנהגות אלה נעוצות בתהליכים היסטוריים עמוקים מימי הביניים, בספרד ובאשכנז.

    [↑](#footnote-ref-54)
55. Y. Charvit, *Hebraism and Beyond, An Intellectual Portrait of Rabbi Y. L. Askénazi (Manitou)*, (1922-1996), (Tel Aviv: Idra Press, 2019), pp. 152-160; Z. Zermati, *Une Kabbale de Vérité, La transmission du Sod en Algérie et Afrique du Nord. Un dernier entretien avec le Rav Léon Yéhouda Askénazi (Manitou)*, Jérusalem 2002. [↑](#footnote-ref-55)
56. Y. Charvit, "The Sabbatean Syndrome, Messianic Idea and Zionism", *Journal of Jewish Studies* (in press). [↑](#footnote-ref-56)
57. רחל אליאור, ישראל בעל שם טוב ובני דורו - מקובלים, שבתאים, חסידים ומתנגדים, א-ב, ירושלים, כרמל תשע"ד. רחל אליאור מדגישה את צמיחת הרעיון המשיחי מבינות למאורעות ת"ח-ת"ט, בו מופיע משיח הנקמה הנלחם בגויים שרדפו את עם ישראל. רעיון, שלדבריה, מבוסס על הזוהר. נימה זו מאפיינת את הרטוריקה של שבתאי צבי (ראיון עם פרופ' רחל אליאור, ירושלים, תש"פ); הנ"ל בהקדמתה לספרה שלרבקהש"ץ-אופנהיימר, הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד, מאגנס תשס"ה. [↑](#footnote-ref-57)
58. "משהגיע שמעה של התנועה הציונית החדשה לארצות המזרח, הצטרפו אליה ללא היסוס אותם חוגים, אמנם מצומצמים למדי, שכבר יצרו קודם לכן קשר עם אנשי ההשכלה וההתעוררות הלאומית החדשה באירופה, אף שלא היו מודעים כלל וכלל לאידאולוגיה הציונית החדשה מבית מדרשם של הרצל וחבריו. חוגים אלו, וכמותם אף כל יהדות המזרח, התייחסו אל הציונות המדינית כאל תנועה יהודית מסורתית שמטרתה הגשמת חזון הנביאים מאז ומקדם". (טובי יוסף, "שורשי יחסה של יהדות המזרח אל התנועה הציונית", בתוך: ש' אלמוג ואחרים (עורכים), תמורות בהיסטוריה היהודית בעת החדשה, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 169-192. הציטוט מעמ' 170); ראה: ח' שרקי, "התודעה הלאומית של חכמים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, תשפ"ב. [↑](#footnote-ref-58)
59. ###### י' היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות: ליקוטי תקנות, כתבים ורשומות, (מבוא: שמואל אטינגר, מהדורה שנייה מתוקנת ומורחבת: ישראל ברטל), ירושלים, מוסד ביאליק, תש"ן; רחל אליאור, ישראל בעל שם טוב ובני דורו - מקובלים, שבתאים, חסידים ומתנגדים, א-ב, ירושלים, כרמל, תשע"ד.

    [↑](#footnote-ref-59)
60. ###### ש' המבורגר, משיחי השקר ומתנגדיהם, מכון מורשת אשכנז, בני ברק תשס"ט.

    [↑](#footnote-ref-60)
61. Y. Charvit (2023) Uncompromising Zionism in North Africa, *Israel Affairs*, 29:3, 602-617, DOI: [10.1080/13537121.2023.2206231](https://doi.org/10.1080/13537121.2023.2206231)

    [↑](#footnote-ref-61)
62. תלמוד בבלי, מסכת כתובות, ק"י ע"ב-קי"א ע"א.

    [↑](#footnote-ref-62)
63. סוד השבועה, ירושלים תשכ"ה.

    [↑](#footnote-ref-63)
64. מסכת תענית דף ה' ע"א. [↑](#footnote-ref-64)
65. לפי דברי הרב מרדכי עטיה, נרמזת כאן השואה. עיין בהרחבה, מרדכי עטייה, סוד השבועה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 15-20; אברהם לבני, שיבת ציון נס לעמים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 308.

    [↑](#footnote-ref-65)
66. מ' אלטשולר, חיי מרן יוסף קארו, אוניברסיטת תל אביב תשע"ז, עמ' 173-169. [↑](#footnote-ref-66)
67. סר "פחד השבועות" ולא "איסור השבועות", שכן לא היה כל איסור הלכתי כי אם ריחפה עננה פסיכולוגית על עלייה קולקטיבית; א' פיצ’ניק, "הגאון רבי מאיר שמחה זצ"ל על חיבת הארץ ופחד השבועות", ברקאי א' (תשמ"ג), עמ' 37–41.

    [↑](#footnote-ref-67)
68. הפסוק "ואולך אתכם קוממיות" (ויקרא כ"ו, י"ג) מרמז לשתי קומות אלה.

    [↑](#footnote-ref-68)
69. ###### הראי"ה הכהן קוק, חזון הגאולה, ירושלים תשל"ד, עמ' קע"ו.

    [↑](#footnote-ref-69)
70. י' ל' אשכנזי, מספד למשיח?, מכון מניטו תשס"ו, עמ' 36-35. [↑](#footnote-ref-70)
71. תלמוד בבלי, מסכת סוכה, נ"ב ע"א.

    [↑](#footnote-ref-71)
72. ח' שבילי, חשבונות הגאולה, ירושלים, מהדורה רביעית תשכ"ח, עמ' 63

    [↑](#footnote-ref-72)
73. שיטות סאטמר ולובביץ' סוברות, שלהלכה ישנו רק "משיח בן דוד", כך הן לומדות מנוסח "הלכות מלחמות ומלחמותיהם", לרמב"ם. (ראה: מנחם מנדל כשר, התקופה הגדולה, ירושלים תשכ"ט).

    [↑](#footnote-ref-73)
74. הראי"ה הכהן קוק, מאמרי הראי"ה, "המספד בירושלים", חלק א' תשד"ם, עמ' 99-94. [↑](#footnote-ref-74)
75. B. Gross, *Le Messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague*, Paris, 1994, ("Le 'sionisme de Maharal'", pp. VI-XIV.

    [↑](#footnote-ref-75)
76. J. Gordin, *Ecrits – Le Renouveau de la pensée juive en France***,** Editions Albin Michel, Paris, 1995 (Textes réunis et présentés par Marcel Goldman). [↑](#footnote-ref-76)
77. י' בן שלמה, שפינוזה – פילוסוף הפילוסופים, משרד הבטחון תשמ"ג. [↑](#footnote-ref-77)
78. הבולטים שבהם: גוטפריד וילהלם לייבניץ, בן זמנו, פרידריך הגל, פרידריך פון הרדנברג-נובאליס, פרידריך היינריך יעקבי, יוהאן גוטפריד הרדר, קרל וילהלם פרידריך שלגל וסמואל טיילור קולרידג', בני המאה הי"ט. [↑](#footnote-ref-78)
79. הבולטים שבהם: יוהאן וולפגנג פון גֶתה והיינריך היינה. [↑](#footnote-ref-79)
80. Y. Yirmeyahu, *Spinoza et Autres Hérétiques*, Paris: Edition du Seuil, 1991; L. Poliakov, *L'Histoire de l'Antisémitisme. De Mahomet aux Marranes*, (Paris: Calmann-Lévy, 1961), pp. 268-277.

    [↑](#footnote-ref-80)
81. י' קפלן, מנצרות ליהדות, חייו פעלו של האנוס יצחק אורוביו די קאסטרו, מאגנס תשמ"ג. [↑](#footnote-ref-81)
82. "יד ה' הייתה על ראשי העדה האמסטרדמית אז להוציא מהכלל את מי שחשב להשכיח את האידאליות של הקריאה בשם ה' על ידי הקריאה המהממת לעצמיות [...] אילו לא הרחיקו את שפינוזה מהחברה היהודית על ידי החרם אז הלה היה נחשב בין חכמי ישראל, ספריו היו נחשבים כספרי חקירה אלוהית נאמנים וראויים לבוא בקהל. [...]" אדר היקר קל-קמא. [↑](#footnote-ref-82)
83. לימים, אלפרד רוזנברג, האידאולוג הראשי של הנאציזם, יתמה יחד עם נאצים רבים, כיצד ייתכן שגתה, גאון התרבות הגרמני היה מעריץ נלהב של שפינוזה. (ראה: I. Yalom, *The Spinoza Problem*, Kinneret Zmora-Bitan, 2012).

    [↑](#footnote-ref-83)
84. אכן עזריאל קרליבך מצטט את יעקב קלצקין, חוקר שפינוזה המצטט את "מסכת תיאולוגית מדינית", בו הוא מרעיף שבחים על מייסד הנצרות: "לא הורה להם משה את הדרך הישרה, הוא נתן להם תורת שעבוד ולא תורת חרות. אך ישו עדיף ממשה. הוא לא הבטיח כמשה גמול גשמי אלא גמול רוחני. נביאי ישראל ראו את אלוהים רק במחזה, ואילו לישו נתגלה מתוך עליית נשמה. משה מצווה רק על המעשה, ואילו ישו מצווה גם על הכוונה, על המחשבה הפנימית. משה נתן תורת חיי שעה, אבל ישו נתן תורת חיים. תורת משה איננה תורת מוסר. ורק תורת ישו ראוייה לשם זה [...] לפיכך כל אדם ההולך בדרך הישרה, הוא חי ברוח ישו. (ראה: E. Carlebach, *Profiles*, Maariv Press 1959, pp. 28-29. (Hebrew)). [↑](#footnote-ref-84)
85. Y. Lossin, Heine: *A Dual Life*, Shoken Publishing House 2000, p. 213. (Hebrew)

    [↑](#footnote-ref-85)
86. "נתקן המעוות, החובה להחזיר לחיק עם ישראל את ההוגה המקורי והפילוסוף היותר עמוק שגם בעם העברי". [↑](#footnote-ref-86)
87. E. Carlebach, *Profiles*, Maariv Press 1959, pp. 24-35. (Hebrew). [↑](#footnote-ref-87)
88. י' קלוזנר, מאפלטון עד שפינוזה – מסות פילוסופיות, מדע תשט"ו, עמ' 329; בהמשך לכך, בשנת 1987 הקים פרופסור ירמיהו יובל במכון ואן ליר בירושלים את "מכון שפינוזה", שמטרתו לקדם את המחקר ההיסטורי והפילוסופי של הגותו של שפינוזה.

    [↑](#footnote-ref-88)
89. G. Nahon, *La Terre Sainte au Temps des Kabbalistes*, (Paris: Albin Michel, 1997). [↑](#footnote-ref-89)
90. Y. Charvit**,** *Hebraism and Beyond, An Intellectual Portrait of Rabbi Y. L. Askénazi (Manitou)*, (1922-1996), Idra Press 2019. (Hebrew), pp. 137-162.

    [↑](#footnote-ref-90)
91. א' רוזנק, זהויות מתנגשות (Clash of Identities), נישואי תערובת: ניתוח פילוסופי, תיאולוגי ומחשבת החינוך, הוצאת כרמל תשפ"ג, "על חכמת ישראל: מחקר על 'עץ הדעת' מול מחקר שיש בו גם 'עץ חיים', עמ' 577-568; "מניטו: חובת הזיקה לאוניברסלי וייחוד ישראל", עמ' 678-675; "מניטו: על הקדושה ולשון הקודש", עמ' 689-679. [↑](#footnote-ref-91)
92. בהשראה הגליאנית, יום טוב ליפמן צונץ במאמרו "משהו על הספרות הרבנית", מסכם כי זו שעת כושר לסיכומים; הוא תיאר את התהליך, שבו עוברים היהודים בהמוניהם לתרבות הגרמנית כ"הלווית מתים לספרות העברית" ומשום כך "מופיע המדע ותובע דין וחשבון מדבר שהסתיים". ראה: Y. Lossin, Heine: *A Dual Life*, Shoken Publishing House 2000, pp. 48-65. (Hebrew) [↑](#footnote-ref-92)
93. מסיבה מתודולוגית הצבעתי על קריאת התגר החדה והחריפה ביותר שעוררה חכמת ישראל ואולם יש להעיר כי לא יהיה נכון לראות בתופעת חכמת ישראל מקשה אחת, שכן היו בה כוחות וזרמים שונים – חלקם היו מנוערים מכל גישה חינוכית-תרבותית; חלקם סברו שיש במהלכה האינטלקטואלי של חכמת ישראל השלכות תרבותיות; חלקם סברו שיש כאן "קבורה מכובדת" של מדעי היהדות; ולבסוף, חלקם סברו שיש כאן תרגום של תרבות מסורתית וקלאסית לאוזני המעיין המודרני.

    [↑](#footnote-ref-93)
94. V. Malka, *André Neher, un dur Bonheur d'être juif*, Le Centurion 1978, pp. 91-96; E. Lévinas, *Difficile Liberté*, Paris 1984. p. 372.

    [↑](#footnote-ref-94)
95. לדברי פרופ' יעקב ברנאי, "המונחים הבסיסיים של תפיסת האסכולה הירושלמית הם: 'רציפות', 'ייחוד', 'אחדות ההיסטוריה היהודית' ו'מרכזיות ארץ ישראל'. ראה: J. Barnai, *Shmuel Ettinger, Historian, Teacher, and Public Figure*, (Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 2012), p. 347.

    [↑](#footnote-ref-95)
96. אמנם לביקורתו הנוקבת של גרשום שלום על האסכולה הברלינאית, "הרציונליסטית ואנטי-ציונית שנבעה מהרצון להיטמע בין הגויים, הביאה לסילוף דמותה ההיסטורית ולמיעוט מקומה של המיסטיקה בתרבות היהודית", אין כדי להעלים את עובדת היות האסכולה הירושלמית יורשתה של האסכולה הברלינאית, בשיטותיה המחקריות ובהלוך רוחה. (ראה: ג' שלום , "מתוך הרהורים על חכמת ישראל", דברים בגו, כרך ב', עם עובד תשל"ה, עמ' 385-404). [↑](#footnote-ref-96)
97. א' בן רפאל, זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן גוריון, המרכז למורשת בן גוריון תשס"א, עמ' 8-4, 11. [↑](#footnote-ref-97)
98. L. Askénazi, *Introduction à la pensée juive: Création – Révélation – Rédemption*, Collection *Mayanot* 12*,* Jérusalem, 2006, pp. 12-13.

    [↑](#footnote-ref-98)
99. I. Shouraqui (ed), *Jewish Heritage in Modern Times*, Yediot Sefarim Press 2009, pp. 9-19. [↑](#footnote-ref-99)
100. "אם כן מדובר בשלוש קטגוריות [בריאה, התגלות וגאולה] הטוות אריג משותף של ההיבטים השונים של חכמת ישראל: חכמה המגלה מה מצופה מנברא, המגלה את יסודותיהם של המוסר והמשיחיות. לשלושה מונחים אלה אופי משותף – הם יוצאים מהחוויה המוסרית: המימד האינטלקטואלי שלהם הינו רק משני – אין הם פועל יוצא של של מחשבה אנושית טבעית, כי אם פריה של התגלות. בשל כך, מעוצבת זהות ניפרדת ייחודית בעלת אופי אוניברסאלי, בחיקה של האנושות". (ראה: L. Askénazi, *Introduction à la pensée juive: Création – Révélation – Rédemption*, Collection *Mayanot* 12*,* Jérusalem, 2006, p. 38).

     [↑](#footnote-ref-100)
101. J. Gordin, Ecrits – *Le Renouveau de la pensée juive en France*, (Paris: Albin Michel,1995), p.16.

     [↑](#footnote-ref-101)
102. Y. L. Askenazi, *The Secret of the Midrash. A Hebraic Moral Identity*,(Jerusalem: Miskal, 2009), pp. 147-163.

     [↑](#footnote-ref-102)
103. . א' רוזנק, הרב קוק, גדולי הרוח והיצירה היהודית, מרכז זלמן שזר תשס"ו;

     Y. Ben Shlomo, "*Poetry of Being", Lectures on the Philosophy of Rabbi Kook*, (Tel Aviv: Ministry of Defence, 1989). (Hebrew); H. Shtamler, *Eye to Eye, The Thought of Rav Zvi Yehuda Kook*, (Jerusalem: Binyan HaTorah, 2016). (Hebrew).

     [↑](#footnote-ref-103)
104. S.A. HaCohen, *Against the Stream*, (Jerusalem: Miskal, 2002). (Hebrew)

     [↑](#footnote-ref-104)
105. א' רוזנק, ההלכה הנבואית. הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, מאגנס תשס"ז.

     [↑](#footnote-ref-105)
106. כדברי הנביא ישעיהו ס', ד-ה : "שאי סביב עיניך וראי, כולם נקבצו באו לך, בניך מרחוק יבואו ובנותיך על צד תאמנה. אז תראי ונהרת **ופחד ורחב לבבך**, כי יהפוך עליך המון ים, חיל גויים יבואו. [↑](#footnote-ref-106)
107. A. I. Kook, ‘Speech at the Inauguration of the Hebrew University in Jerusalem, 1925’ (in Hebrew) *Maamarei Hareiayah*, Part II (Jerusalem: Golda Katz Foundation, 1984). pp. 306-308.

     [↑](#footnote-ref-107)
108. L. Askénazi, *La parole et l'écrit, (II. Penser la vie juive aujourd'hui)*, (Paris: Albin Michel, 2005), pp. 315-321 ("L'Héritage du Judaïsme et l'Université"). [↑](#footnote-ref-108)
109. A. I. Kook, ‘Speech at the Inauguration of the Hebrew University in Jerusalem, 1925’ (Hebrew) *Maamarei Hareiayah*, Part II (Jerusalem: Golda Katz Foundation, 1984), p. 307.

     [↑](#footnote-ref-109)
110. . L. Askénazi, *La parole et l'écrit, (II. Penser la vie juive aujourd'hui)*, (Paris: Albin Michel, 2005), pp. 320-321 ("L'Héritage du Judaïsme et l'Université"). [↑](#footnote-ref-110)
111. . בהרצאה המתועדת ביוטיוב "שבתאים, חסידים ומתנגדים והנהגת הקהילה היהודית במאה הי"ח", פרופ' רחל אליאור מאיירת היטב את המגמה הזו, בייחסה לתפיסה המשיחית העדר כל נורמטיביות, ומשבריות מובנית: "המשיחיות פורחת ומשגשגת כשהמציאות היא אבסורדית ובלתי ניתנת להתמודדות [...] משיחיות עוסקת בספקולציות של עולמות חלופיים, עולמות אוטופיים נסתרים"; יתר על כן, גישת גרשום שלום לחקר רבי יוסף קארו מאוד סימפטומטית לעניינו: "המזיגה הפנימית בין הלכה וקבלה בתודעתו של הרב יוסף קארו מבהירה מדוע מיעט גרשום שלום, גדול חוקרי הקבלה, לעסוק בכתביו. לדידו של שלום, הקבלה היא ידע חתרני המאיים על ההלכה ומערער את עולמה הסדור של היהדות הרבנית. לפיכך המקובל הכריזמטי הפועל בחסדי האל, מתנגש תדיר עם סמכותם של חכמי ההלכה". (מ' אלטשולר, חיי מרן יוסף קארו, אוניברסיטת תל אביב תשע"ז, עמ' IX).

     [↑](#footnote-ref-111)
112. . ד' אריאל-יואל, מ' ליבוביץ, י' מזור ומ' ענברי (עורכים), מלחמת גוג ומגוג, משיחיות ואפוקליפסה ביהדות – בעבר ובימינו, ידיעות אחרונות-ספרי חמד תשס"א; מ' פייגה, שתי גדות לגדה: גוש אמונים, שלום עכשיו ועיצוב המרחב בישראל, מאגנס תשס"ב; ג' ארן, קוקיזם, שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה, ציונות, משיחיות בזמננו, כרמל תשע"ג, עמ' 382-332; מ' אוריאל, ממלון פארק ל'מחתרת היהודית'. מקומם של מתנחלי קריית ארבע חברון בעיצוב דרכה האידיאולוגית של ההתנחלות ביש"ע, 1967-1984, דיסרטציה לקבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן תשע"ה.

     [↑](#footnote-ref-112)
113. . י' ברטל, גלות בארץ, יישוב ארץ ישראל בטרם ציונות, מסות ומחקרים, הספרייה הציונית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 236-264; ע' אטקס, "קווים לדמותה של הציונות המשיחית", בתוך: ע' אטקס, ד' אסף, י' קפלן (עורכים), אבני דרך, מסות ומחקרים בהיסטוריה של עם ישראל, שי לצבי (קותי) יקותיאל, מרכז זלמן שזר, תשע"ו, עמ' 363-378; י' הראל, "ציונות של מסורת? לבירור אופייה של הפעילות הציונית בקהילות אסיה ואפריקה", שם, עמ' 321-336; ע' אטקס, "הגאון מווילנא ותלמידי כ'ציונים ראשונים' – גלגולו של מיתוס", ציון שנה פ, א, (תשע"ה), עמ' 114-69; ראה ביתר שאת בספרו: ע' אטקס, הציונות המשיחית של הגאון מווילנה. המצאתה של מסורת, כרמל תשע"ט. [↑](#footnote-ref-113)
114. ###### . ב' עראקי-קלורמן, משיחיות ומשיחים: יהודי תימן במאה הי"ט, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, סדרת ספריית הילל בן חיים, תשנ"ה; ח' סעדון, "הכמיהה לציון והעלייה", בתוך ח' סעדון (ע), תימן, קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים, מכון בן צבי, ירושלים תשס"ב, עמ' 115-125.

     [↑](#footnote-ref-114)
115. . במקרה הטוב. תנועה קולוניאליסטית, במקרה הפחות טוב.

     [↑](#footnote-ref-115)
116. . שלום מבליט את התסיסה המשיחית וההגמוניה של הקבלה הלוריאנית בצפת, בעקבות הטראומה של גירוש ספרד ואולם מחקרו ממעט בעיסוק בנתיבים המשיחיים הפוליטיים של הקבלה הלוריאנית. (ראה: זאב גריס, "סופרו של משיח – אהרון זאב אשכולי", פעמים 100, (תשס"ד), עמ' 147-157; G. Nahon, *La Terre Sainte au Temps des Kabbalistes*, (Paris: Albin Michel, 1997), pp. 129-130).

     [↑](#footnote-ref-116)
117. . M. Jonatan, "Messianic Movements: Unknown Lectures by Gershom Scholem from 1947", *Dehak: Journal of Hebrew Literature 10* (2018), pp. 395-459 (Hebrew). [↑](#footnote-ref-117)
118. . ב' פלח, כתב העת 'סולם למחשבת מלכות ישראל' – בין פואטיקה לפוליטיקה, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בר אילן תש"ע, עמ' 256-264. [↑](#footnote-ref-118)
119. . א' שבייד, מיסטיקה ויהדות לפי גרשום שלום – ניתוח וביקורת, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף ב', תשמ"ג.

     [↑](#footnote-ref-119)
120. . א' רז-קרקוצקין, "חקיקה, משיחיות וצנזורה: הדפסת השולחן ערוך כראשית המודרניות", בתוך: א' באומגרטן, ר' ויינשטיין וא' רז-קרקוצקין (עורכים), טוב עלם: זיכרון, קהילה ומגדר בחברות יהודיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה, ירושלים תשע"א, עמ' 306-335. מ' אלטשולר מבקרת את האנאכרוניזם הננקט על ידי רז-קרקוצקין, באמצו את הפרשנות המאוחרת של האורתודוכסיה לשולחן ערוך: "ברם הפרשנות האורתודוכסית המאוחרת אינה עולה בקנה אחד עם המטרה של הרב יוסף קארו: הוא לא ביקש לכונן בשולחן ערוך 'קהילת חוק' מדומיינת כתחליף לקיבוץ הגלויות בארץ ישראל. להיפך הוא ראה בקיבוץ הגלויות הממשי בזמנו את ראשית הגאולה. מפעל הקודיפיקציה שלו נועד להניח תשתית משפטית אחידה לבני הגלויות המתקבצים בארץ ישראל ואף אלה העתידים להתקבץ בה. [...] בעיני יוסף קארו בשולחן ערוך נשלם תהליך הפסיקה ההיסטורית והתחיל עידן הפסיקה המשיחית. [...] פועל יוצא מהתכלית הלאומית-משיחית של שולחן ערוך היא התפתחות דימוי הסנהדרין [...] בשולחן ערוך הונחה אפוא התשתית לסנהדרין הארצית מתוך תקווה 'ובנייך יהיו סנהדרין בלשכת הגזית', שלא גזה עם חתימת שולחן ערוך אלא התעצמה". (ראה: מ' אלטשולר, חיי מרן יוסף קארו, אוניברסיטת תל אביב, תשע"ז, עמ' 354-355).

     [↑](#footnote-ref-120)
121. . בתוכנית הטלוויזיונית "בקריאה ראשונה –משיחיות" (יוטיוב), מוצגים ספריהם של פרופ' ישראל קנוהל (בעקבות המשיח, שוקן, תש"ס) ושל אלי שי (משיחיות של גילוי עריות: היסטוריה חדשה ובלתי מצונזרת של היסוד המיני במיסטיקה המשיחית היהודית, ידיעות ספרים, ספרי חמד, תשס"ג), שבה ננקטת אותה המגמתיות האמורה.

     [↑](#footnote-ref-121)
122. . מ' אידל, "על אהרון ילינק והקבלה", פעמים 100, (תשס"ד), עמ' 15-22. [↑](#footnote-ref-122)
123. ###### . מאמרו "בעיות יסוד של ספרותנו החדשה" (תשי"ח) המופיע בספרו: סיפרותנו החדשה: המשך או מהפיכה? הוצאת שוקן תשי"ט וספרו במאבק על ערכי היהדות, הוצאת שוקן תשכ"ט.

     [↑](#footnote-ref-123)
124. . א' מלאך, "על הלב של האמת ההיסטורית – קורצוויל נגד גרשום שלום" מוסף שבת מקור ראשון 26.12.2008. [↑](#footnote-ref-124)
125. שיחתם של פרופ' אבי אלקיים ופרופ' צחי וייס (שבתאי צבי, יוטיוב 28.7.2011), מאוד סימפטומטית בעניין זה. [↑](#footnote-ref-125)