המקבילה של שני יריבים פוליטיים ידועים: הגאון מווילנא (1720–1797) ור׳ שניאור זלמן מלאדי (1745–1812) הוא ה׳אדמו״ר הזקן׳ מחב״ד. שני הכותבים הללו פעלו בסמיכות זמן ומקום להדפסת ׳חידושי הרז״ה׳, האם מחבר קשר השפעה ישיר או עקיף את יצירת רז״ה גם אל המהפכה הזו? מחקר עתידי יודיע.

שמו של ר׳ זאב אולסקר, על כל פנים, לא נקרא על מהפכות הזמן (גר״א, אדמו״ר הזקן) והמרחב (צל״ח) של החברה היהודית בעת החדשה. הקלויז, שהיה מבצרו לעיון חופשי ולמחקר טהור, היה גם לסוג של כלא אינטלקטואלי שאת גבולותיו לא הצליחה יצירתו לפרוץ, גם אחרי הדפסתה.[152] אך בסופו של דבר הוחצנו הזעזועים המתועדים ביצירת רז״ה, הן במידות המרחב והן בחישוב הזמן, והפכו לציוני דרך במהפכת אמות המידה הבסיסיות של הקיום היהודי בשתי מאות השנים הבאות.

באופן אישי דווקא יצא ר׳ זאב את קירות הקלויז אל מרחבי עולם. בשנות השבעים, בהן נדפס ספרו, כיהן ר׳ זאב כמגיד מישרים בז׳ולקווא. גם שם לא שבת מעיין יצירתו. בשנים האלה כתב את כתב היד של ספר ׳דרישת הזאב׳ ובו דרושי מוסר על פרשות השבוע אותם נשא לקהילתו. מעיון בכתב היד הזה מסתבר כי בשנים האלה טרד את מחשבתו גם חישובו של שיעור נוסף. הפעם מדובר היה בחישוב הקץ, זמן הגאולה הסופי, שבחשבונו של ר׳ זאב המבוסס על מקורות גמרא וזוהר, נמצא קשור בפסוקים מספר בראשית, המתארים את נדודי אברהם אבינו בדרכו לארץ ישראל: ׳וכמבואר בזוהר... בן חמש ושבעים שנה[153] בגימטריה אלף תק״מ [1779–1780] שאז יתחיל הגאולה... להורות שאז יהיה הגאולה שלמה...׳.[154]

שנים ספורות לפני מועד הקץ המפורש עזב ר׳ זאב את משרת המגידות המכובדת בקהילת ז׳ולקווא, ועלה בעקבות חישוביו לארץ ישראל, שם אמור היה להתממש באופן אמפירי קץ ההסטוריה שעל חישובו המדוייק עמל. מעט לפני שנת תק״מ –1780, שנת הגאולה המדויקת על פי חשבונו של מחבר ׳ספר השיעורים׳, נפטר ר׳ זאב אולסקר ונקבר, אנונימי כמעט, בהר הזיתים שבירושלים.

מעוז כהנא
האוניברסיטה העברית
ירושלים, ישראל

152. אלמוניותו של רז״ה ניכרת היטב באנונימיות הבבליוגרפית של כתיבתו—מצטטיו היחידים אותם מצאתי עד עתה נמנים על בני חוגו הקרוב—דיונם של בני הקלויז עם הנוב״י שנסקר לעיל; ציטוטו האנונימי בספרו של ר׳ מאיר מרגליות (לעיל, הערה 43), והזכרותיו המעניינות מאוד בספר ההלכה של תלמיד המגיד ממזריטש ר׳ עוזיאל מייזליש: מהורה הטהורה, לבוב תרל״ג. הספר עוסק בהלכות שבת, ויתכן וימצא בו קשר דוגמת זה שלא נמצא בהערה הקודמת. עיונים נרחבים יותר ביצירת בני התקופה והמקום עשוי לקדם באופן משמעותי את ידיעותינו על חוג הלומדים בו עסק דיוננו זה, ואולי למצא גם נתיבי השפעה נוספים לפעילותו.

153. בראשית יב, ד. זה הגיל בו יצא אברהם מחרן אל ׳ארץ כנען׳.

154. דרישת הזאב, י ע״א–ע״ב.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

לא תפסו אותה כפסקה הומוריסטית, וגם לא יכלו בנקל לשמור על יחסי העמימות הריאלית שתיעד הנוב״י, שהרי עצם תיעודה הנדפס שבר באופן הכרחי את רב המשמעות הזו. במצב הזה נדרשה הכרעה מתודית, שיטתית יותר. עשרות רבות של הכרעות כאלה אכן מהוות נושא לוויכוח עד היום הזה, ואימוצן בפועל מפלג את החברה היהודית-הלכתית לגווניה ולפזורותיה.[147] חלק מההצעות (כמו זו המפורסמת ביותר, של ה׳חזון אי״ש׳ בן המאה העשרים שאימץ את שיעור הצל״ח) גוזרות מן הנפח גם מידת אורך חדשה וגדולה יותר, ממש כמו המטר. כמו המטר הפך נושא השיעורים לסוגיית ליבה של החברה היהודית מודרנית, שאוסף אל תוכו מתחים אידאולוגיים וסוציולוגיים שונים ומורכבים; דילמות של מסורת מול קוהורנטיות מדעית, פוליטיקה רגיונלית, ותהליכי עיצוב של זהויות קיבוצית ועוד.[148]

[ה] היכן מונחים שרשי השיבה החריפה אל הטקסט התלמודי ואל השפיטה האמפירית של מסורות הלכה מקודשות בידי חוג חכמי הקלויז במחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה? מה היו מקורות ההשראה ליצירת ספר השיעורים? באיזו מידה אכן התקיימו דמיון או הקבלה בין מניעיהם של שני תהליכי הראציונליזציה הסיסתמטית של מידות העולם שלקחו חלק בחברת הרוב האירופית ובחברת המיעוט היהודית באותן השנים? כל אלה עודם נושא חשוב למחקר ולעיון. בברודי שבגליציה—בריחוק מקום וזמן ממרכזיה המסוקרים של תנועת ההשכלה היהודית, בתוך תנאי הקיום הייחודיים של מוסד הקלויז, עלו לעינינו רגעי היווצרותו של זעזוע פנים תרבותי רב מימדים.[149]

חישוב שיעורי הנפח היה רק פריט אחד מן הפרוגרמה המהפכנית של ׳ספר השיעורים׳. עשרות שנים בודדות אחרי שנדפס הספר החלה תמורה ארוכת שנים ביהדות אירופה גם בחישוב **זמני היום** וכניסת השבת—שיטה קדומה וזנוחה יחסית, אך הגיונית יותר מבחינה אסטרונומית, שגם אליה הטיף רז״ה,[150] החלה לתפוס את מקומה של השיטה הדומיננטית הישנה.[151] המדובר במחלוקת הגאונים ורבנו תם בחישוב זמני היום. ראשית ההפנמה של שיטת הגאונים ברחבי אשכנז, נגד מסורות מנהג בנות מאות שנים כוריאציות שונות של שיטת רבנו תם, מיוחסת בדרך כלל לכתיבתם

147. ראה למשל הרב א״ח נאה, ספר שיעורי תורה, ירושלים תש״ז; הרב י׳ קנייבסקי, שיעורין דאורייתא, בני ברק תשמ״ו; בניש (לעיל, הערה *134*), עמ׳ כג–שיח; לעיל, הערה 143. לדיון מפורט בתגובתו המורכבת של החת״ס ראה כהנא (לעיל, הערה 57), עמ׳ 273–282.

148. ראה למשל Haim Soloveitchik, “Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy”, *Tradition* 28 no. 4 (1994): 64–130; מ׳ פרידמן, ׳מסורת שאבדה: כיצד ניצחה האות הכתובה את המסורת החיה – עיון בפולמוס השיעורים׳, ע׳ ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה; עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, תל אביב תשס״ג, עמ׳ 196–218. נושא זה ראוי למחקר תרבותי – הסטורי ואתנוגרפי רחב.

149. על זיקות בין מפעלו של רז״ה לבין כמה וכמה מבני זמנו הידועים יותר – הגר״א מחד וקבוצת הלמדנים המכונה במחקר ׳משכילים מוקדמים׳ מאידך, שרבים מהם למדו ופעלו, כמו רז״ה והגר״א, באיזורי פולין–ליטא, ראה כהנא (לעיל, הערה 57), עמ׳ 113–130. המיקום המזרח אירופאי של חלק מרכזי מחוג הכותבים הזה נראה כפתח לדיון חשוב. על מקורות השראה בכתיבת רז״ה ראה לעיל, הערות 57, 56, 61. מעניין שגם מסורות ההלכה האלה (מהרש״ל, ו׳הלכתא כבתראי׳ בוריאנט מסוים זה), שמקורן במאה השש-עשרה, הן פולניות באופן ייחודי ומובהק. בנוגע לזיקות הרוחביות ול׳תחיית׳ המהרש״ל יש משמעות רבה למחקריהם של ישראל תא שמע ואלחנן ריינר, שעיונם בחלקים אחרים של תרבות הכתיבה הרבנית במאה השמונה-עשרה העלה תופעות רבות חשיבות מסוג זה. ראה י״מ תא שמע, ׳סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד׳, קרית ספר נ (תשל״ה), עמ׳ 325–336; א׳ ריינר, ׳מעבר לגבולות ההשכלה: תמורות בתבניות הלימוד והידע בחברה היהודית המסורתית בעת החדשה המוקדמת׳, ד׳ אסף, ע׳ רפפורט-אלברט (עורכים), ישן מפני חדש, ח״ב (תשס״ט), עמ׳ 289–311, ובמחקרים נוספים פרי עטם הנזכרים אצל כהנא, שם.

150. ראה לעיל, הערה 29.

151. ראה דיונו של בניש (לעיל, הערה 29). המחבר אסף כמות מרשימה של חומר בנוגע לתופעה, שהקשריה המקומיים–הסטוריים עוד מצפים לעיון ולדיון. לתמורה בשיעורי הזמן הסטוריית התקבלות פלגנית וסוערת שמאפייניה מזכירים במידה רבה את שיעורי המרחב בהם עסקנו. ראה למשל ר׳ חנה הלברשטם, דברי חנה, קרקוב תרפ״ז. על סיטואציה אחת כזו מן המציאות הישראלית בת ימנו ראה ת׳ גרנות, ׳מאבקו של האדמו״ר מקלויזנבורג-צאנז בעד שיטת רבנו תם בזמן בין השמשות: עיונים בפילוסופיה של ההלכה, במנהיגות ובחברה בפסיקת ההלכה החסידית בזמננו׳, נטועים טו (תשס״ח), עמ׳ 95–127.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

ולענ״ד מ״ו [=ולעניות דעתי מורי ורבי] הגאון נ״ע חשב לפי אגודל שלו והוא היה ארוך בדורו משכמו ומעלה גבוה מעל כל גבוהים[142] ואגודלו היה כפול משל אדם בינוני כנודע לכל מי שהיה זוכה להכיר, ובאגודלו היה ראוי לחשוב שיעור כתם. וכדברים האלה אמרתי למ״ו נ״ע [למורי ורבי נוחו עדן] והיה מנענע בראשו ושחק.[143]

ככל הנראה למד גם ר׳ אלעזר על עמדת רבו רק מספרו הנדפס (!), וכשהציע לפניו את הצעתו ההומוריסטית אודות גבהו הלא שגרתי, היה רבו ׳מנענע בראשו ושוחק׳. הנוב״י פרסם את הצעתו בספרו ונוהג לפיה למעשה, אך תגובה הומוריסטית למדידותיו הקפדניות אינה מפריעה לו—אין בכוונתו ללחוץ על אימוץ שיטתו למעשה גם על תלמידו הקרוב.

[ב] מסתבר שבאותה השעה בה קבע הנוב״י בספרו את מחאתו נגד פריצת הגדר—שינוי השיעורים של רז״ה (׳קובע שיעורים אחרים׳),[144] כבר החזיק בעצמו בשיעורים אישיים שונים. הנוב״י באמת לא אימץ את שיעוריו המחודשים של רז״ה, אך שותפותו לאותה תבנית המחשבה והניסוי האמפירי[145] הובילה אותו לשינוי שיעורים עצמאי משלו. בניגוד לרז״ה, שביקש בעקביות גושפנקה מעשית ליישום חידושיו, יישום שכזה הוא בהחלט בגדר יכולתו של הנוב״י, אולי החשוב שבמנהיגיה הרבניים של יהדות אירופה בעת הזו. אלא שדווקא הוא נמנע ממנו. בסוגיית ה׳שיעורים׳ מצטרפים יחדיו שני המוטיבים ה׳בעייתיים׳ של כתיבת רז״ה: סמכות הטקסט התלמודי מחד, והנטיה אל ה׳מופת׳ האמפירי מאידך. שתי הנטיות הללו מופנמות לעומק בכתיבת הנוב״י, אך נתונות בה לקונפליקט ולסכסוך פנימי. אותה ההישמרות העצמית מול מסורת ההלכה הנוהגת שהניעה את פולמוסו מול רז״ה מופיעה גם כאן, אך באופן מורכב ומסוכסך בהרבה. כאן אין תביעותיו של רז״ה עומדות לנגדו, אלא מסקנותיו שלו עצמו. לבטיו רבים, והתוצאה מורכבת מאוד ורחוקה מקוהורנטיות.

[ג] לעומת הפרוגרמות המנוסחות היטב של וילקינס ושל בורטיני או מול החלטת אסיפת המהפכה משנת 1791, בולטת ההודעה האגבית של הנוב״י בעמימותה ובפערים הפנימיים הנוכחים בה. מצבו של הנוב״י משקף את אוסף הלחצים המורכב של מי שעומד בראשה של חברה הלכתית-מסורתית, שמידות העולם שלה אינן קביעות הסכמיות אלא ׳נתונות מסיני׳.[146] בתפיסת עולמו של הנוב״י, כמו זו של ריעיו בקלויז ברודי, דווקא קדושתן זו מחייבת הגעה לאוביקטיוויות אמפריציסטית ולפתרון טקסטואלי מקיף. אך בניגוד לרז״ה שלבסוף מוּצב, לצערו, כמין ׳סוכן ידע׳ כמו אקדמי, הנוב״י נמצא במרכז הכח והאחריות של החברה המסורתית ושל אפשרויות הסיגול שלה. מעמדו זה מעניק לו כח אדיר אך גם מציב אותו בצמתים טעונים של מחויבויות סותרות. [ד] ׳ספר השיעורים׳ השיטתי של רז״ה יצא לאור בזולקווה בשנת 1771. מהדורה נוספת בודדת שלו נדפסה כעבור יותר ממאה שנים, והשפעתו על ספרות ההלכה מאז ועד היום היתה לכאורה זניחה בעליל. ׳ציון לנפש חיה׳ זכה לעשרות דפוסים ודפוסי צילום והיה לחלק מהקאנון הנערץ של פרשנות תלמודית מודרנית. הפסקה הבודדת אודות שינוי השיעורים מתוך ספר הצל״ח על מסכת פסחים ידועה גם היום לכל בן ישיבה. רוב קוראיה, במאתיים ושלושים השנים שחלפו מהדפסתה,

142. גובהו של הנוב״י מתועד יפה גם בהספד תלמידו ר׳ יוסף דייטש על הנוב״י ׳כי היה משכמו ומעלה גבוה מכל העם וברוחו פי שנים...׳ (דברי יוסף, ירושלים תשמ״ט, ׳קול בוכים׳), ובציור שהדפיס תלמידו המשכיל ׳יוסף האפרתי׳ בשער חוברת המספד שלו, שם מופיע הנוב״י, שכובע פרווה לראשו, כשהוא מחבק את משה מנדלסון הלבוש בלבוש ׳אשכנזי׳ קצר. מנדלסון (שאכן היה נמוך) מצויר שם נמוך בכשני ראשים מהנוב״י (יוסף האפרתי מטראפלוויץ, אלון בכות, וינה תקנ״ג, עמ׳ 1).

143. ר׳ אלעזר פלקלס, שו״ת תשובה מאהבה, ח״ג, פראג תקפ״א, תז. בתוך המבוכה הכללית שליוותה את חידושו המרעיש של הנוב״י היה גם מי שביקש לראות ב׳נענוע הראש׳ המתואר של הנוב״י כהודאה בטעותו וחזרה מעמדתו המתועדת לטובת השיעור המסורתי !! ראה שו״ת יהודא יעלה, יו״ד, רה.

144. לעיל, עמ׳ יג. והשווה דבריו המעניינים לרז״ה: ׳אלא שראיתי שבט המושל בידו דמר ונעשה ממונה על המדות להקטין ולהגדיל כרצונו אף בלי שום ראי׳[ה] ומופת ומדידה, כ״א [כי אם] כרצונו׳ (חידושי הרז״ה, לח ע״א). במובן זה, שינוי המידות של הנוב״י אכן התבסס על ׳מופת׳ ועל ׳מדידה׳ אמפירית, אותם תיאר לעיל.

145. ניסויי רז״ה וחקירותיו הוזכרו לעיל, הערות 21–25. ניסוי משותף הוזכר לעיל, הערה 77.

146. לעיל, הערה 139.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

שבזמנינו נתמעטו'. את המסקנה המעשית הנובעת מן השילוב בין נסיונותיו המעשיים לבין הנחותיו הקוסמולוגיות מנסח הנוב"י בסיום הפסקה:

> ולכן אני מזהיר שעל פינט יקח החלה בלי ברכה. כי לא באתי להקל על שיעורא של התוי"ט [='תוספות יום-טוב'], אבל ברכה לא יברכו עד שיהיה שני פינט קמח מחוקים ומעט יותר.
> וכיוון שנתברר שהביצים שלנו נתקטנו על מחציתם, אם כן שיעור זית שהיא חצי ביצה היא כביצה שלנו [!]. וכזה אשער באכילת מצה ומרור בכל שיעורי התורה, ושיעור רביעית של תורה עפ"י מידה זו הוא יותר מרובע זיידל...[139]

הפסקה האחרונה מפתיעה מאוד. לכאורה מחייבת מסקנתו העיונית של הנוב"י אודות התקטנות הביצים להפוך את עולם המעשה ההלכתי לכל רוחבו. אך דברי הסיכום שלו מביעים מגמה מורכבת ומאופקת. נשים לב לניסוחיו: את החלה ימשיכו להפריש לפי המידה הנושנה של ה'תוספות יום טוב' השמורה בבית הקהל,[140] ורק הברכה על המצווה תיקבע לפי השיעור החדש. הנוב"י עצמו, בהתנהגותו האישית, מיישם את חידושו ב'כל שיעורי התורה' הקשורים במידות הנפח: באכילת המצה והמרור, בכוס הקידוש וכדומה. אך בשעה שעל חידושו בהפרשת החלה הוא 'מזהיר', הווה אומר—מודיע לרבים, הרי שאת המשמעות המרעישה הזו, לפיה איש מארבע עשר אלף בני קהילתו אינו יוצא ידי חובה בעשיית המצוות הללו (!), שמר הנוב"י לעצמו !

נסכם:

[א] הנוב"י נוהג למעשה על פי הכרתו המחודשת ובניגוד למסורת ההלכה, אך נזהר מאוד בהוראתו לציבור. הקריטריון המבחין בנושא ההחצנה אינו מידת החומרה ההלכתית של הנושא, אלא היכולת להחצין את המהפך שגילה באופן לא מהפכני, כך שלא יטלטל את החברה סביבו. דומה שמניעת ברכה עד לשיעור קמח מסוים תיתפס כ'חומרה' מקומית של הפוסק, ואילו שינוי שיעורי המצוות יתפס כפי שהוא: פסילה בוטה של מסורת ההלכה הנוהגת.

נוכל להניח שההבחנה האינסטנקטיווית הזו אכן עומדת מאחרי יחסי ההעלמה והגילוי הללו, אך היא אינה ממצה אותם. תיעוד הניסוי והשלכותיו בספר הנדפס, המאוחרת ככל הנראה בשנים רבות למסקנה המדעית ולקביעת ה'הוראה' בקהילה, מבטאת את חוסר הנחת של הנוב"י ממצב הדיסוננס הקשה בו שרוי הפוסק החדשן מול הקהילה (הן הקרובה המקומית, והן הרחוקה) המסורתית. גם ההדפסה הזו אינה פתרון חד משמעי של 'יציאה לאור': לא פסיקת הלכה לפנינו ולא הוראה לרבים. הנוב"י לא הדפיס פסיקה כזו בספר תשובותיו (1776), ולא רשם תשובה למעשה כזו מעולם.[141] בשולי פרשנותו למסכת פסחים, אגב הדיון על עניני ליל הסדר, הוא מרגיש מחויב להודיע לרבים את תוצאותיו, ('צריך אני לברר'; 'שנתברר לי במופת') כתיעוד 'מדעי טהור' של הניסיון ושל מסקנותיו האישיות ממנו, בלי שיוסיף לו לשון הוראה למעשה. כאילו הוא מצפה לאימוץ מסקנותיו בשל ההכרחיות של יישום הוראות התלמוד שמובילות אליהן, בלי שהוא עצמו יהיה מעורב בפירוש כפוסק ומכריע. אין צריך לומר שלא זו דרכם השגורה של פוסקי הלכה להצעת מסקנותיהם ולפרסומן. המבוכה שאוחזת את הלומד למקרא הפיסקה המוזרה הזו אינה רק נחלתו של הקורא המאוחר. עדות תלמידו הקרוב ביותר, ר' אלעזר פלקלס (1754–1826), מתארת מצב מבוכה דומה. אגב הערותיו לשולחן ערוך העתיק ר' אלעזר את דברי רבו, אותם קרא גם הוא בספר ה'ציון לנפש חיה', והוסיף:

139. ציון לנפש חיה, פסחים קט"ז ע"ב, ד"ה 'והואיל'.

140. השימוש בכלי המדידה הקהילתי בן מאתיים השנים שמציאותו מתועדת כאן מזכיר מאוד את הנוהג האירופי הטרום–מודרני להשתמש באמת מידה קהילתית–לוקאלית, הקבועה בפסל בכיכר העיר או במקום בולט אחר, וששיעורה הוא הקובע בעניני עסקה.

141. את ספר תשובותיו השני ('נודע ביהודה תנינא') ערך הנוב"י וסידרו לדפוס, אף שהספר עצמו יצא לאור בידי בניו אחרי פטירתו. והשווה שו"ת נוב"י תנינא, יו"ד, לב.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

מהביצים שבהם דיברה התורה׳ ! את מהלך הניסויים שהוביל אותו למסקנה המהפכנית מתאר הנוב״י בדייקנות, צעד אחרי צעד. בגמרא נמסר השיעור המחייב בהפרשת חלה על פי הנפח: ארבעים ושלוש וחומש (43.2) ביצים.[131] במקום אחר בגמרא נמסר שיעור המקווה (הדורש נפח ארבעים סאה) על פי מידות אורך - אמה על אמה על שלוש אמות.[132] הגמרא גזרה ממידות האורך הללו את ההוראות להכנת כוס שתכיל מידת נפח אחרת: ׳רביעית של תורה׳, ובהגהות הרמ״א לשולחן ערוך הובאו דברי הרמב״ם, שגזר מאותו החשבון את ההוראות להכנת כלי מידה למדידת נפח הקמח החייב בהפרשת חלה. בשולחן ערוך ובהגהותיו ׳נפגשו׳ אם כן שני מסלולי המדידה הללו, שמקור שניהם בגמרא: כלי המחזיק נפח ארבעים ושלוש ביצים מחד, ו׳כלי המחזיק [אורך] עשר אצבעות על עשר אצבעות, ברום שלש אצבעות ותשיעית אצבע בקרוב׳[133] מאידך. הנוב״י ערך בעצמו את שתי המדידות: באחת מדד את מידת הנפח והשווה אותה עם ׳מידה ישנה׳ – כלי מדידה ישן שנשמר בקהילת פראג ושימש בה, מאז הכין אותו ר׳ יום טוב ליפמן הלר (ה׳תוספות יום טוב׳) בשנים בהן שהה בפראג (1625–1597). המידה הישנה עלתה לנפח ׳פינט׳,[134] ומדידתו שלו לקצת פחות. בשניה הכין כלי מרובע על פי חשבון מידות האורך, ומדד את נפח המים שנכנס לתוכו: יותר משני פינט !!

הסתירה הובילה את הנוב״י למבוי סתום: ׳ואם כן שני שיעורים אלה מכחישים זה את זה ושניהם הלכה למשה מסיני [!!]׳.[135] הסתירה הניסויית הזו, חשוב לציין, הייתה ידועה בספרות ההלכה מזה מאות שנים.[136] אך עקביותו המדעית של הנוב״י אינה מניחה לו לקבל פתרונות מזדמנים –פרגמטיים ל׳כשל׳ הנסויי, או להתעלם ממובנה העקרוני-תיאורטי של הסתירה.[137] המחויבויות ההדוקות הללו מובילות אותו להציע ולשנות כליל את נקודת היחוס, בעזרת טענה ל׳שינוי טבעים׳ מקיף:[138] ׳ועל כרחך שנשתנה בזמנינו: או שהאגודלים [מידות האורך] נתגדלו... או שהביצים [מידות הנפח] נתקטנו... וידוע שהדורות הולכים ומתמעטים... על כרחך שהביצים

131. בבלי, עירובין פג ע״ב. ומשם לטור לב״י ולשו״ע, או״ח, תנו א.

132. בבלי, פסחים קט ע״ב.

133. שולחן ערוך ורמ״א, יו״ד, שכד א.

134. ׳פינט׳ פרגאי נפחו כ 2003 סמ״ק. ראה ח״פ בניש, מידות ושיעורי תורה, בני ברק תשמ״ז, עמ׳ רכ–רכא. שיעור זהה דווח על ידי בן זמנו של ר׳ יום טוב, ר׳ אברהם הלוי הורוויץ (אבי השל״ה). ראה יש נוחלין, סלידקוב תקצ״ה, חלק כוונת התפילה, הג״ה, אות יז. ׳פינט׳ עכשווי, אמריקאי או אנגלי, תופס רק כחצי ליטר – כרבע מנפחו הנזכר.

135. ציון לנפש חיה, שם. הקביעה שהשיעורים הם ׳הלכה למשה מסיני׳ בנויה על דברי הגמרא בבבלי, עירובין ד ע״א, יומא פ ע״א, סוכה ה ע״ב. והשווה שו״ת נוב״י תנינא, יו״ד, לב.

136. התיעוד הראשון של הסתירה הזו מצוי, ככל הנראה, במאה החמש-עשרה, בשו״ת תשב״ץ, ח״ג, לג. תיעודים מזדמנים נוספים של אותה הבעיה מופיעים בשו״ת אבקת רוכל, נב, נג; שו״ת מבי״ט, ח״א, קמג; יצחק בן שמואל למפרונטי, פחד יצחק, ליוורנו תקצ״ט, אות מ׳, ערך מקוה; ר׳ דניאל טיראני, עיקרי דרכי טהרה, ירושלים תש״ל, יו״ד, כב אות ח; שו״ת באר מים חיים, ירושלים תשכ״ו, פח ועוד. המקור האחרון ראוי לעיון מעמיק, שכן מתועד בו פולמוס מוקדם בעל מימדים עקרוניים בין מחמירים ומקילים.

137. פתרונות כאלה מתועדים יפה בשלל המקורות שהובאו בהערה הקודמת. ביניהם אפשר למנות טענה לאי אחידות ביצים במקומות שונים, מדידה במים ׳כבדים׳ – עכורים בעפר, וקריאה סתמית, אופיינית, להחמיר במצב של ספק ללא ניסיון לפתור את הסתירה עצמה. ראה בניש (לעיל, הערה 134), עמ׳ סב–סו. היחס בין שינוי קנה המידה של הנוב״י לבין הפתרונות המקומיים של קודמיו מזכיר, במובן מסוים, את הפער בן אוסף התיקונים הרחב שנוסף על גבי תיאורית התנועה התלמאית לבין שינוי נקודת היחוס שהציעה התיאוריה הקופרניקאית במאה השש–עשרה, וראה להלן.

138. ׳מחויבת׳ על פי חשיבתו האמפריציסטית של הנוב״י כמובן, ולא על פי ה׳עובדות׳, אותן אפשר לתרץ גם באופן מקומי יותר או פשוט להתעלם ממשמעויותיהן הרחבות, כדרך שעשו בעלי הלכה בדורות קודמים שנתקלו בסתירה הזו בדיוק. ראה במקורות המצויינים לעיל, הערה 136. וביחוד שו״ת התשב״ץ, ח״א, יז; ח״ג, לג, לו; שו״ת פתח הדביר, ח״ב, ק״צ. שיטה קרובה מאוד מצד פתרונה המתודי, גם אם הפוכה – הן בתוצאות המדידה האקראית והן במסקנתה ההלכתית, יש לזהות בהצעת ר׳ יעקב עמדן – היעב״ץ (1698–1776), אודות ׳התקטנות האגודלים׳ (סידור בית יעקב, אלטונה תק״ה, סדר הנהגת הסעודה, יד, ח, אות ב, דף רצד ע״ב). קרבת הזמן בין שני הפתרונות המקבילים הללו, שאינם מודעים זה לזה, נראית חשובה ומענינת. וראה כהנא (לעיל, הערה 57), פרק [27].

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

חריפותה הרטורית יש בכתיבה זו מבע אמין של תפיסת הנוב״י, ובעיקר של תורפתה המטרידה: במקום ליצור מבנה סמכות טוטאלי עבור פרשני הטקסט (׳ירידת הדורות׳, ׳חיתום תקופות׳ או דומה לו)[125] וכך לחזק את סמכות המסורת, היא משמרת את המתח בין המסורת ובין הטקסט המתפרש.[126]

[ה] כוס הקידוש של הנוב״י

הרחבנו מעט בדיאלוג הממושך, ארוך השנים, של הנוב״י עם רז״ה ועם דמותו הסימלית. המעקב הכרונולוגי הזו העלתה יחס מוטרד ודיאלקטי, ובמובן מסוים גם פרדוקסלי: בסופו של דבר, עיון רחב יותר בכתיבת הנוב״י מגלה כי דווקא הנוב״י, שהיה כה מאוים ממשמעויותיה המהפכניות של דרך העיון החדשה, היה לבסוף גם למפנימה החשוב ביותר אל תוך דרך המלך של ספרות ההלכה – הפנמה שקשורה דווקא בדיאלקטיות המודעת בה נהג.[127] דיאלקטיות זו היתה רחוקה מתכונת נפשו של רז״ה, שחד המשמעיות שלו העניק לשיטת העיון הזו בולטות רבה; אך הספר המהפכני בעליל אותו כתב נשאר מבודד ונשכח, וכמעט אנונימי. סימביוזה מעניינת מעין זו תתגלה לעינינו גם במרכיב המהפכני השני ביצירת רז״ה – אותה תביעה לבחינה נסיונית-אמפיריציסטית של מידות הבסיס הנוהגות בספרות ההלכה, ומסקנתה – העדכון מקיף של חיי היום יום ההלכתי, כנגד כל מסורות המנהג הקיימות.

כזכור, בשנות החמישים של המאה השמונה-עשרה יצא הנוב״י נגד רז״ה בהאשמה חריפה: ׳קובע שיעורים אחרים׳.[128] אך התרחשות מתועדת אחרת, מאותן השנים, מאירה את מחאתו באור שונה למדי:

> בשנת 1783 יצא לאור חלקו הראשון של ספר הפרשנות המקיף של הנוב״י על סוגיות הש״ס. את ספר הפסיקה שהוציא לאור שבע שנים לפני כן קרא בשם אביו, יהודה. הספר הנוכחי נקרא בשם אימו המנוחה: חיה. הכרך שנדפס, ראשון בסדרת ה׳ציון לנפש חיה׳ הוקדש לפרשנות מסכת פסחים. בחידושיו לפרק האחרון של המסכת, העוסק בליל הסדר, הגיע המחבר לדיון אודות שיעור ׳רביעית של תורה׳ הנזכרת בגמרא ונחוצה לשתיית ׳ארבע כוסות׳ של ליל הסדר. בפסקה חריגה, תוך קטיעה של הז׳אנר הפרשני המופשט והתיאורטי, פנה הנוב״י להצהרה מעשית, גלויה ויוצאת דופן:
>
> > והואיל וחביבה מצווה בשעתה, ובלילה זו צריכין לאכול כזית מצה וכן מרור ולשתות מן ארבע כוסות רביעית של תורה, צריך אני לברר שיעור הכזית ושיעור הרביעית מה שעולה לדעתי שנתברר לי במופת שהוא שלא כדברי השולחן ערוך.[129]

את ה׳מופת׳, דהיינו, הניסוי האמפירי שהוביל אותו למסקנה המרעישה הזו, מפרט הנוב״י מייד אחר כך. מול דברי השו״ע שפסק להלכה באופן פשוט את דברי התוספות,[130] כי שיעור הנפח ׳כזית׳ שווה לחצי ביצה, התברר לו עצמו: ׳על פי מדידה׳ ׳שהביצות [!] המצויות עתה בימינו... הוא רק חצי ביצה

125. תבניות שכאלה נסקרו במאמרו של ש״ז הבלין, ׳על ה״חתימה הספרותית״ כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה׳, מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 148–192. וראה גם יובל (לעיל, הערה 61).

126. והשווה לדבריו בתכתובתו עם רז״ה: ׳וכבר אמורה בדורות שלפנינו שאי אפשר לחלוק על גאון כ״א [כי אם] בראיה ברורה מן התלמוד וזה אינו באפשרי׳ (שו״ת נוב״י קמא, או״ח, לז). ומצד שני בהסכמתו לספרו: ׳ואם בקצת דברים הוכחתיו על שחולק על דברי הקדמונים בלי ראיה מפורשת... וכל מי שיראה בספרו אם יש בידו להכריע מה טוב [!] ואם לאו לא יסור מדברי הקדמונים...׳ (חידושי הרז״ה, כתב היד, הסכמת הנוב״י). המתיחות בין סמכות הטקסט וההכרעה האישית לבין סמכות המסורת חורזת את הטקסטים הללו, ופתרונה אינו לגמרי אחיד.

127. ראה לעיל, הערה 108.

128. לעיל, ליד הערה 91.

129. ציון לנפש חיה, ירושלים תשמ״ט, פסחים, דף קט״ז ע״ב, ד״ה ׳והואיל׳.

130. בבלי, חולין קג ע״ב, ד״ה ׳חלקו׳. ומשם לב״י ולשו״ע, או״ח, תפו א.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

לכאורה בשלב זה אמור הנוב"י להפריך את פרשנות הרז"ה, 'הורס יסודותיהם' של דברי הראשונים, לטובת מסורת ההלכה. אך שלא כצפוי, נושא הדיון אופי שונה לגמרי. הנוב"י מציג את קושית הרז"ה ב'סתירת הסוגיא', דוחה את הצעת התירוץ שהציע התלמיד הנזכר, ומסיק שדווקא הבנת רז"ה בגמרא היא הנכונה ! בנקודה מפתיעה זו מגיע תורה של אמירה מתודית גלוית-לב: 'ולא עוד אלא שאני אומר, שאלמלא דברי רבותינו מהר"ם והרא"ש ובעלי התוספות, ולא היה מוטל עלינו רק אחריות שתי הסוגיות דלא ליסתרו אהדדי אז...'. הנוב"י ממשיך לשכלל את דברי רז"ה לכדי פתרון 'תלמודי' מקיף ואסתטי, ומסכם: 'והסוגיא מתיישבת כדת של תורה אין אונס'!![122]

רק עכשיו שב הנוב"י אל 'אחריות' הפוסק למסורת ההלכה: 'אלא אף שיצאנו ידי חובת סתירת הסוגיות עם כל זה חס ושלום להשליך דברי רבותינו הקדושים הפוסקים הראשונים מנגד, וצריכין אנו לתת לב שיהיו דברי חכמים קיימים'. כאן נפתח מהלך שני, הפוך, שמאשש מחדש את דברי הראשונים ואת הרמ"א.

סקירת הפרק הזה ביחסו של הנוב"י לרז"ה מחדדת כמה תובנות חשובות:

[א] בתשובה מאוחרת זו תופס הצורך של הנוב"י בבידול דמותו מזו המאיימת של ידידו רז"ה מקום מופחת - ההפנייה אל דברי התוכחה שבחיבור שכבר נדפס מספקת את היסוד הזה, ובמקומו מובלטת שוב ההערכה הכנה. הגורם לשינוי אינו מפורש: האם הייתה זו פטירת המחבר, הפניה האישית במכתב פרטי אל מיודעיו בברודי, מרחק הזמן, או גורמים אחרים? התוצאה, על כל פנים, היא כתיבה בדגש שונה. ניכר שבמצב המסויים הזה שוב אין הנוב"י מאויים ישירות מדברי רז"ה.

[ב] קשה שלא לקשור את ירידת אבק הפולמוס בעלייתו המפתיעה של היסוד הדומה: בתשובה נדירה זו מצהיר הנוב"י בגלוי על שני מהלכים סותרים: באחד הוא ממצה את מבטו הבלתי תלוי כפרשן וכבעל הלכה שאין לו בעולמו אלא 'אחריות הסוגיות' בלבד. בו הוא יכול להגיע לפתרון אסתטי מושלם, פתרון בו הוא רואה ערך תורני אמיתי: ישוב הסוגיות כדרך התורה ללא 'אונס'. במהלך השני מציע הנוב"י את מהלכו ההפוך, ה'מגויס' לשימור מסורת ההלכה ולהגנתה מפני האיום הצפון במהלך הראשון: 'שיהיו דברי חכמים קיימים'. זיכרון רז"ה משנה את כיוונו: מפולמוס מבדל ומאוים בשנת 1776 מול המחבר החי, אל מהלך מזדהה בשנות השמונים מול המחבר המנוח. כאן מובע בבהירות הקרוב והדומה, ומולו מובהר גם השונה: אותו 'מהלך שני' הממסמס את המחויבות העמוקה למסורת ההלכה, אותו חסר היה רז"ה, ואותו נחוש הנוב"י לשאת.

[ג] ההתרוצצות הפנימית הזו עשויה להשיב אותנו אל המבנה הסכמטי הבהיר שהציע הנוב"י אגב פולמוסו הראשוני עם רז"ה, לפני יותר משלושה עשורי שנים:

> כי ראיתיו עוקר הרים \ והלכות קבועים במסמרים \... הרי"ף ורמב"ם והרא"ש ורש"י ותוספות וכל ראשי המורים \... ולולא הם שהורו לנו חוקים ומשפטים ישרים \ היינו מגששים באפילה כעורים \ וכל הש"ס היה לנו כספר חתום בכל הדברים \.[123]

בתור תפיסה פולמוסית ונאבקת מדובר בתפיסה מורכבת למדי. מול תפיסת הטקסט הפתוח והמאיים[124] מציג הנוב"י את הטקסט התלמודי כמקור סמכות עלום, שאינו נגיש אלא דרך התרבות המעצבת אותו. אך הנוב"י אינו מעתיק את מקור הסמכות מן הטקסט אל 'ראשי המורים'. גם אצלו נתפס הטקסט כמקור המסורת וכשופטה, אלא שהוא עשוי להתקיים רק בתוך המסורת המעניקה לו חיים. המגבלה מוטלת על ידי התרבות על הטקסט המקודש שלה עצמה. למרות

122. שו"ת נוב"י, שם.

123. שו"ת נוב"י קמא, או"ח, לז; חידושי רז"ה, דף יז ע"ב, לעיל, עמ' 17.

124. על תבנית הידע הפתוח ועל האיומים שהיא נושאת בעקבה ראה למשל ע' פונקנשטין וע' שטיינזלץ, הסוציולוגיה של הבערות, תל אביב תשמ"ח; ובאופן אחר סביב ה *'Sola Scriptura'* הפרוטסטנטי. ראה למשל Karen Armstrong, *The Bible: a Biography*, (New York: Grove Press, 2008), 155–182. ובדיון הפולמוסי הרחב שבספרו של Keith A. Mathison, *The Shape of Sola Scriptura* (Moscow, ID: Canon Press, 2001).

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

תולדות חייו של אחד מתלמידי הנוב״י, ר׳ גרשון שמו,[114] הובילו אותו במסלול גיאוגרפי שונה מרבו. אחרי שלמד בישיבת הנוב״י נדד ר׳ גרשון זה דווקא לברודי. שם התיישב בקלויז ומשם גם שלח שאלת הלכה לרבו. מסתבר שכ׳יושב׳ הקלויז, נדרש ר׳ גרשון זה לשאלה ספציפית בהלכות נידה שבאה לפני חכמי הקלויז.[115] לכאורה היה המענה ההלכתי פשוט, סעיף מפורש ברמ״א עסק בנושא. אך עבור חכמי הקלויז הייתה כאן בעיה: בדיוק על דברי הרמ״א הללו עמדה השגה חריפה ומפורשת של רז״ה.[116] מסתבר שגם (ושמא דווקא)[117] בשנות השמונים של המאה, שלושים שנים אחרי שעזב את הקלויז, עלה לארץ ישראל, ונפטר שם; עדיין זכו עמדותיו היחודיות של רז״ה למעמד בלתי מבוטל ב׳סביבת ההוראה׳ המקורית בה פעל. החכמים, שביקשו לפסוק לקולא כדעת הרמ״א, מצאו עצמם בתווך בינו לבין רז״ה. את הפיתרון מצאו בשליחת השאלה אל הנוב״י,[118] שקשריו ההדוקים עם רז״ה היו ידועים להם - אם מפי השמועה ואם מן התיעוד האינטנסיבי ששיבץ רז״ה בספרו. הנוב״י נדרש להתמודד כאן פעם נוספת עם עוד אחת משיטותיו החריפות של ידידו הוותיק. תשובת הנוב״י פתחה בהבהרה מחודשת של יחסו לרז״ה. ממרחק הזמן התאזנה הביקורת החריפה עם ההערכה הכנה לדמות החסיד המתמיד הפרוש, שאחרי מיתתו ודאי ׳משתעשע׳ בגן עדן בהרמוניה מחודשת עם הפוסקים שבדבריהם כה ׳פרץ׳:

> ועל דברי תורה אשר באת והבאת קושיא חמורה שהקשה כבוד המנוח הרב החסיד החריף מוה׳ וואלף אלעסקר בחיבורו אשר הובא לבית הדפוס אחר נסעי ממדינת פולין וקראו בשם חידושי הרז״ה. הנה חבור הזה עדיין לא ראיתי אבל את המחבר הכרתי היטב. ועם כי היה מופלג גדול ועצום בתורה, ועוצם התמדתו היה דבר פלא בצירוף גודל חריפותו ובקיאתו. ידעתי כי כאשר יבואו דבריו בדפוס יפרוץ הרבה בדברי הפוסקים הראשונים. כי אף שהיה איש צדיק יסוד עולם וחסיד ופרוש גדול,[119] היה לו לב אמיץ בגבורים. ולא נשא פנים לגדולי הראשונים, והיה נקל בעיניו לסתור דבריהם ולהרוס יסודותיהם. כאשר תראה אשר הוכחתיו בחיבורי נו״ב חלק אורח חיים סי׳ ל״ח.[120] ואמנם לעת עתה הוא בגן עדן העליון בישיבה של מעלה ובלי ספק הוא משתעשע שם עמהם, אף כי השיג עליהם, כי כוונתו הייתה לשם שמים.[121]

הנוב״י ממשיך ומסביר שהשגת הרז״ה בה מדובר אינה סותרת רק את דברי הרמ״א, אלא גם את ,שיטות ההלכה של ה׳ראשונים׳ כולן: המהר״ם, הרא״ש והמרדכי (שעליהם מסתמך שם הרמ״א), וגם התוספות והרמב״ן.

114. דומני שיש לזהותו עם ר׳ גרשון בן יהודה יאמפולר-מגיד מישרים בברודי, שנפטר שם בשנת 1804 (הוא מוזכר אצל גלבר [לעיל, הערה 6], עמ׳ 69). על פי שמו יתכן שמוצאו מיאמפולי, ושם היה לימודו אצל הנוב״י, וכך יש לדייק מכינויו בפיו ׳תלמידי הותיק׳. אם כך, הרי שבשנות השמונים, סמוך למכתב השאלה המדובר, עבר לברודי, ו׳נתחברי׳ (כלשון הנוב״י כאן) עם יושבי הקלויז. את ר׳ גרשון מצאתי חתום כ׳מסכים׳ עם חכמי ברודי בשנת 1787 (אהל רחל, שקלוב תק״ן, הסכמת הקלויז). לפי צורת החתימה נראה שבשנה הזו עוד לא שימש כמגיד.

115. השאלה דנה במקרה הקיצוני בו ראתה האישה דם באמצע תשמיש, והיא ובעלה פנו לבית הדין בשאלה האם הם מחויבים כפרה. חובת הכפרה העקרונית במקרה כזה מפורשת בדברי הרמ״א: רמ״א לשו״ע, יו״ד, קפה ד.

116. חידושי הרז״ה לשו״ע, טו ע״ב. רז״ה השיג שם על פסק הרמ״א מתוך סוגיית הגמרא בסגנונו המוכר: ׳והוא תימה... על כן נלע״ד שאין לפסק זה ידים כלל, אלא העיקר הוא...׳.

117. השווה לעיל, ליד הערה 51.

118. שאלות מברודי אינן שכיחות בספר הנוב״י. הפעמים המועטות בהן נדרשים אליו ידידיו הרחוקים מהוות פרשות מעניינות לעצמן. ראה למשל שו״ת נוב״י קמא, יו״ד, מה–מו.

119. השווה גם להסכמת ר׳ צבי הירש מייזליש ל׳חידושי הרז״ה׳: ׳ואדמי לן כפרשן מדרש לפירושים ללבן ולברר...׳ זו פרפרזה מחוכמת למשנה בחגיגה (משנה, חגיגה ב ז) על ׳מדרס לפרושים׳. הכותב רומז על חסידותו ועל פירושיו המורכבים ויוצאי הדופן של רז״ה (מדרש– מדרס גם על פי ההמשך ׳ודרישת הזאב בדקות היטב׳ הרומז גם ל**׳דרייסתו׳** רבת העצמה והמאיימת).

120. כוונתו אל ה׳מוסר ללומדים׳, בו דננו לעיל.

121. שו״ת נוב״י תנינא, יו״ד, צו.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

ה'מוסר' יוצא הדופן הזה מופנה אל כתובת חיצונית: תלמיד חכם כמעט עלום שם. אך דומה שיש בו גם הגיון פנימי, הנעוץ דווקא, באופן מפתיע, באופי יצירתו של הנוב"י עצמו. המעיין ביצירתו ההלכתית ה'בוגרת' של הנוב"י ימצא בה עקבות ברורים לתנועת השיבה אל מקורות הידע הראשוניים, ובראשם התלמוד—בדיוק זו אותה פגשנו זה עתה בחוג המלומדים שהקיף אותו בצעירותו, בימי הקלויז.[108] דרך הלימוד המהפכנית הזו, על החיכוך השיטתי שהיא יוצרת עם מסורות הלכה ומנהג, מתועדת בבולטות רבה בכתיבת הנוב"י, ובאופן ספציפי עוד יותר-בספר התשובות הראשון שלו, שעל עריכתו לדפוס הוא עמל בימים אלה ממש, בשנת 1776.[109] מודעותו העצמית של הנוב"י לדרך המחשבה המהפכנית החורזת תשובות שונות בספרו זה מובעת היטב בלשון התשובות עצמן, וגם בהקדמה לספר, שגם היא נכתבת באותם הימים.[110] דומה שכאן, סמוך לסיום החלק הראשון של הספר, מסייג הנוב"י את דרך העיון שלו עצמו, המובעת בספר העומד להידפס, על ידי תוכחת ה'מוסר' המזהירה מפני הפעלה בלתי מבוקרת של ה"שיטה" עד כדי איום על סמכותם של ראשונים ואחרונים.[111] תנועת המטוטלת של הנוב"י מורכבת משל ידידו מן הקלויז. בניגוד לרז"ה מבקש הנוב"י לשלב ולהפנים את דרך העיון הזו 'לאחור'—בתוך מסורת ההלכה ולא כנגדה.

לצד הזיקה הפנימית-ספרותית הזו אין לבטל גם את המובן הקונקרטי של הדיון, בו פועל הנוב"י נגד קבלת עמדתו הספציפית של רז"ה בעניני השיעורים. בהקשר זה יש לראות את הנוב"י כמי שמתגונן נגד ספר חידושי הרז"ה שהודפס בז'ולקווא חמש שנים קודם לכן (בשנת 1771), ובשעה זו הוא כבר מופץ ברבים, כשעמדותיו של רז"ה מעוטרות בו בדיוני הנוב"י ובהסכמתו הנושנה.

ניתן להבין את חששו של הנוב"י, גם לאור מה שלא ידע בעת הזאת:[112] בספר הנדפס מופיע שמו שוב ושוב, כאמור, כ'מחבר שותף' וכמסכים. ואילו ההסתיגויות העקרוניות שלו מהמחבר ומדרכו: הן בהתכתבות ה'שיעורים' והן בהסכמתו לספר,[113] כלל אינן נדפסות.

בשני המובנים הללו הצורך בבידול מובן דווקא לאור הקירבה והדמיון. בפריזמה של כתיבת הנוב"י נראה רז"ה כגלגול פרא לא מרוסן של נטיותיו האישיות של הנוב"י עצמו. המראה המעוותת שמציב רז"ה לנוב"י דורשת, מצדו, הצבת גבולות נחרצים.

[ד] 'אחריות שתי הסוגיות'

גם אחרי נסיונות הבידול, עומדת הקירבה האישית מתקופת הקלויז, מגובה בתיעוד ה'הסכמות' הנדפסות בספר, מתקופת יאמפולי, וידועה לרבים. זיקה מעין זו יצרה את פנית 'יושבי' ברודי אל הנוב"י המתועדת בפרשיה הבאה.

108. זה הוא נושאו של החלק הראשון בעבודת הדוקטורט שלי. ראה כהנא (לעיל, הערה 57), עמ' 14–166, וראה להלן. חלקה השני של העבודה הנזכרת מתאר, בין השאר, את תגובתו המעמיקה של החת"ם סופר (1762—1839) לאיום המטריד הזה על מסורת ההלכה, המשוקע בלב ספרות ההלכה הנערצת.

109. כהנא, שם, פרקים 1,2,4,6,15,26,29. סדר הפרקים עתיד להישמר גם במהדורת הספר שיצא לאור במרכז שלמן שז"ר.

110. שו"ת נוב"י קמא, הקדמת המחבר. לניתוח ביקורתי של הטקסט הזה ראה כהנא, שם, פרק 8.

111. מוטיבים 'חינוכיים' דומים מופיעים בספר התשובות הזה גם בתוכחתו של הנוב"י לר' משה מרויזניץ. ראה שו"ת נוב"י קמא, אה"ע, יג. על שכבת המסרים הפדגוגית של ספר ההלכה הנזכר הזה ראה כהנא, שם, עמ' 102 הערה 94; עמ' 191 הערה 47.

112. כפי שיתברר (להלן, עמ' 25: 'עדיין לא ראיתי') הנוב"י ידע על יציאת הספר לאור, אך הספר עצמו עוד לא היה בידו באותה השעה.

113. בכתב היד: 'ואם בקצת דברים הוכחתיו על שחולק על דברי הקדמונים בלי ראיה מפורשת... וכל מי שיראה בספרו אם יש בידו להכריע מה טוב ואם לאו לא יסור מדברי הקדמונים'. בדפוס הושמטו המילים המודגשות וכך רוכך המשפט מאוד. חשובה במיוחד השמטת המילה 'הוכחתיו', שעולה בקנה אחד עם השמטת קונטרס התוכחה עצמו מגוף הספר ! (לעיל, הערה 79). הן מעשה הטשטוש והן מגמתו הספציפית, סביב אישיותו המוערכת של הנוב"י ברורים כאן למדי. בקשת רז"ה לשימוש ביוקרת הנוב"י ניכרת גם בתמורות קטנות: בכתב היד הראשון מתואר הנוב"י כ'אב"ד יאמפאלי' (כתב היד, יב ע"א, טז ע"ב. כפי שאכן היה אז), ואילו בנוסח המהדורה השניה (דפוס תרמ"ה): 'אשר נתקבל לאב"ד בק"ק פראג יצ"ו'.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

לו. מצד שני, מטעים רז״ה, שמורה לו הזכות לשלוח את דבריו למורה הוראה שיהיה נועז מספיק כדי להסכים עימו, אז יוכל ליישם את מסקנותיו גם ללא ׳הסכמת רוב׳. גם אם לא אמצא ׳בית דין׳ כזה בהווה, מטעים רז״ה, עוד ימצא בעתיד מי שיקבע הלכה כדברי. בשיח הלא-שוויוני שמתקיים ביניהם מופנות תקוותיו של רז״ה גם אל העתיד, אולי אז ימוצה הצדק, ותמומש עמדת המיעוט הדחויה, האלטרנטיבית שהוא מציע.

ההתמדה העקשנית של רז״ה במסקנותיו אמורה גם כלפי דרך הדיון המתודית בה נקט: ׳אבל אני לא אחזיר בי בלא ראיה ברורה מן הבבלי או מן הירושלמי׳. שדה הדיון התלמודי ימשיך להיות המדד הבלעדי לקביעת האמת האחת והיחידה.

בטוח באמיתות השגותיו ואיתן בעמדתו ה׳תלמודית׳ רשם רז״ה בכתב היד של החיבור את השגות הנוב״י ואת תשובותיו עליהן אחת לאחת. בעריכה השניה קיצר רז״ה את הדיון הארוך (׳ולא העליתים על הדפוס מחמת חסרון כיס׳),[103] אך העצים את בטחונו העצמי בתשובותיו, כלשון ההערה שהוסיף שם: ׳ובעזרת השם יתברך השבתי לו תשובות נוצחת [!] על כל אחת ואחת׳. השגות הנוב״י כבר שולבו אל הצעת שיטתו המחוזקת: ׳שעוררני על ידי השגותיו עוד בכמה ראיות ברורות לחזק יסוד בניני׳.[104]

[ג] ׳מוסר ללומדים׳ - 1776

האם נשלח המכתב המפורט הזה? האם התקבל? בכתבי הנוב״י אין הד ברור לקיומו. אך גם מצד הנוב״י לא סיים השיח את חילופי הדברים. הבעיה העקרונית שעלתה מתוך השיח של רב העיר מול ׳עברו׳ הקרוב בקלויז בו עוצב חינוכו המשיכה להטריד את מחשבתו של הנוב״י גם כפוסק בוגר ומפורסם. כעבור כעשרים וחמש שנה, בשעה שערך את קובץ תשובותיו לדפוס בשנת 1776, שילב הנוב״י את קונטרס השאלה הראשון ששלח אליו רז״ה, ואת תשובתו שלו, הארוכה. הנוב״י שחרג כאן ממנהגו המוכרז והעקבי, שלא לצטט את דברי שואליו בספרו,[105] הוסיף בצידם הערת הנמקה שהסבירה את החשיבות הפדגוגית הטמונה בפרסום השיח המצורף, בהיותו ׳מוסר להלומדים׳:

> אמר יחזקאל. הגם שלא היה מן הצורך להדפיס דברי הרבני מוהר״ר זאב וואלף סג״ל הנ״ל ולא תשובתי על דבריו. שבאמת נעלם מן הרבני הנ״ל בעת כתבו פלפול הזה משנה שלימה... אמרתי לכתוב על הספר תשובתי שהשבתי להרבני הנ״ל לסתור על יסודו. לפי שיש בזה כמה פלפולים וישוב על איזה קושיות, וגם מוסר להלומדים בל יהרסו לעלות במחשבתם לחלוק על כל גדולי הראשונים אשר מימיהם אנחנו שותים ומפיהם אנו חיים. ולכן כתבתי תשובתי בארוכה.[106]

דרך תיעוד השיח הנושן בין רבה של יאמפולי לבין ׳הרבני׳[107] יושב הקלויז בברודי מבקש הנוב״י, היושב כבר עשרים שנה על כסאו בפראג, להשתמש בספר התשובות הנדפס עתה כדי לחנך את קהל הקוראים הלמדני אל דרך העיון הנכונה.

בהגות היהודית, באר שבע תש״ע, עמ׳ 223–262. דברי ר׳ זאב, עכ״פ, אינם לגמרי ברורים: האם הוא נחשב במנין רוב החכמים הנחרץ כדי ׳להטות׳, או שהוא אינו כלל ב׳מגרש׳ הפוסקים, ועליו לקבל הסכמה של רב מכהן ?

103. שם, יז ע״א.

104. שם. וכן הוא בעריכה השלישית.

105. עניין זה מנוסח באופן ברור ומפורש בהקדמת הספר המדובר, אותה כתב הנוב״י באותה העת ממש. ראה שו״ת נוב״י קמא, הקדמת המחבר.

106. שו״ת נוב״י קמא, או״ח, לז.

107. כך מקפיד הנוב״י לתאר אותו בסימנים לז– לח של שו״ת נוב״י, שם. ההדגשה הרטורית הזו מבליטה לקוראים את מעמדו הנחות של רז״ה כחסר מעמד רבני.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

תשובה אדירת מימדים, אותה חילק לעשרים ושלש השגות מסועפות. המאמץ הלמדני האדיר הזה מכוון להשיב את רז״ה אל ׳דרך הישר׳ על ידי סתירה של כל פרט ופרט מתוך הבניין הלמדני שיצר. המהלכים הארוכים האלה נושאים בעצמם אופי ׳תלמודי׳, כזה שנקט בו רז״ה.[96] הנוב״י מודע לפער בין השלילה הא-פריורית בה נקט לבין ההתכתשות המפורטת בסוג השיח ה׳בלתי תלוי׳ שאותו כזכור שלל, ובמהלך אחת מהשגותיו הוא מבליע:

> ומה אעשה שאם אבוא להשיב על דברי מר מדברי הרמב״ם לא ישגיח אחרי שכבר הרים יד לחלוק על כל הראשונים ולהרוס יסודותיהם ביסודות הש״ס. אבל מדברי הגמרא עצמה צריך אני להשיב עליו, והרי ביארתי....[97]

שיר קצר חותם את מכתב התגובה הארוך:

> ומעתה מהיום והלאה
> על הראשונים לא יתמרמר \ כי המה עזים מנמר \
> וידע ערכם \ ואז יבחר דרכם \
> ודי בזה לחכם כמותו.[98]

מצידו של הנוב״י, מסיים המכתם הזה את השיח בינו לבין רז״ה. כיצד הגיב רז״ה לתביעותיו הברורות של הנוב״י? כתב היד של רז״ה מספק תשובה חד משמעית לעניין: לצד עשרים ושלושה סעיפי ההשגות רשם רז״ה עשרים ושלושה סעיפי תשובות, מפורטים וארוכים. הפניה החוזרת אל הנוב״י משלבת כבוד לסמכותו עם עקבות של פגיעה אישית שאינה מוסתרת. לצד קבלת התוכחות באהבה[99] התמרמר רז״ה: אתה ה׳ ידעת כי צדיק אני בריבי... ואני על משמרתי אעמודה׳.[100] תחושת הצדק הפנימית של הלמדן המכיר בכוחו ובצידקתו הובילה את רז״ה לתירוץ מפורט ומורכב של עמדותיו, אותו חתם בהצהרה אישית:

> ובזה יש בידי ליישב כל השגותיו של אדוני עלי, ולהעמיד יסוד בניני ולחזק בריחיו ועמודיו... ובאמת שאיני מורה הלכה, ואיני פוסק דין, ואיני עומד על דברי, ואיני אומר קבלו דעתי חס ושלום. אלא אם יסכימו עימי חכמים הגדולים טוב, ואם לאו גם אני בעצמי אפסוק כמותם, כמו שאמרה תורה אחרי רבים להטות... או אשדר אותם למאן דמורי בה להתיר [=אשלח אותם אל מי שיורה על פיהם להתיר!]. אבל אני לא אחזיר [!] בי בלא ראיה ברורה מן הבבלי או מן הירושלמי, ושמא יראו בית דין אחרון את דברי, ויקבעו הלכה כמותי.[101]

רז״ה מבהיר את שייכותו ל׳חוקי המשחק׳ המטושטשים של עולם ההלכה: ׳אחרי רבים להטות׳.[102] כדי לאמץ את חידושיו בפועל נחוצה הסכמת ׳חכמים הגדולים׳, דוגמת זו שציפה מהנוב״י שיעניק

96. על המאפיינים התלמודיים-טקסטואליים יוצאי הדופן של פסיקת הנוב״י עצמו ראה להלן, הערה 108 ואילך.
97. שו״ת נוב״י, שם; חידושי הרז״ה, שם.
98. שם.
99. רז״ה פותח את מכתבו בשיר מחורז נגדי: ׳אקרע בתוכחתו ולא אמאס מוסרות \... אך סהדי במרומים שלא באתי לדון ולהורות \ כי אם כדן לפניו בקרקע בפלפול ובסברות \ כתלמיד לרב למו שואל שאלות \ יאמרו זאב שוחק ובן ר׳ יהודה [כינוי לר׳ יחזקאל, ששם אביו יהודה] כועס תורה מה תהא עליה...׳ (חידושי הרז״ה, יט ע״א).
100. שם.
101. שם, כו ע״ב.
102. שמות כג, ב. הטישטוש האימננטי ב׳חוקי המשחק׳ קשור לאי קיומו של מבנה היררכי מוגדר וכולל שיבהיר את מדרג הסמכויות בין חכמים שונים בהלכה. עניין זה מנוגד להגיון הבסיסי של מערכות משפט רגילות, כמו ההיררכיה הכנסייתית, הפוליטית וכדומה. לעניין זה משמעויות רבות שאין כאן המקום לפרטן. וראה למשל מ׳ כהנא, ׳מקורות הידע ותמורות הזמן: צוואת ר׳ יהודה החסיד בעת החדשה׳, חיים קרייסל, בועז הוס, אורי ארליך (עורכים), סמכות רוחנית – מאבקים על כוח תרבותי

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

> יוצאים בהרים \ יאמר מעלתו מימיכם מי מערה ואפרכם אפר כירה[87] וחוצב לעצמו בורות נשברים[88] \ צלמות ולא סדרים \ ושיעורי תורה אשר מבית דינו של יעבץ באמת נאמרים[89] \ קובע שיעורים אחרים \ הכי עליו כיונו רז״ל במסכת יומא[90] שחשו שמא יעמוד ב״ד אחר וירבה בשיעורים ?[91]

התוכחה הנרעשת מציירת את תנועתו של רז״ה אל הטקסט התלמודי ה׳טהור׳ כמין ׳קראוּת הלכתית׳ שמאיימת על התנאים הבסיסיים הדרושים לקיומה של מסורת ההלכה: היא שוברת את עצם קיומם של מבני הסמכות ההיררכיים מחד, ומבקשת לשנות את ״יסודות התורה׳: מידות הבסיס המעצבות את חיי היום, מאידך. שתי הסכנות הללו מעצבות את המחאות של הנוב״י, אך גם את הצעתו הנגדית. הנוב״י דורש מן הזאב ה׳טורף׳ להיות ׳כשור׳ או ׳כחמור׳ נושא ספרים. רטוריקת הפולמוס מציעה גם תפיסת טקסט נגדית: מול המיצוי הפרובוקטיווי בעיניו של תפיסת הטקסט הפתוח הנתון לדיון חופשי מכל מוסכמה, מציג הנוב״י תפיסה של ׳טקסט סגור׳: הש״ס בפני עצמו הוא ׳ספר חתום׳ מולו אנו ׳כעוורים׳. רק העיצוב התרבותי שהוא מקבל דרך פרשניו הראשונים ׳ראשי המורים׳ הופך אותו לבעל מובן ופשר. מחוץ למרחב הדיון המשורטט בעיצוב הספציפי הזה נמצא רק התוהו: ׳צלמות ולא סדרים׳.[92] דמות ׳פורץ החוק׳ ממשיכה להטריד את הנוב״י גם בהמשך דבריו, ולבסוף היא מתרגמת אל תבנית דמותו המרתיעה של ׳זקן ממרה׳:

> והנה כשהתירו השמן[93] אמר שמואל לרב או אכול או אכרזנא עלך דזקן ממרה את. ואף שרב גדול משמואל היה, אלא במקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב. וכש״כ [וכל שכן] בדורנו שהוא דור יתום, ואין לנו אלא דברי הראשונים. ואם ניתן מקום לחלוק על כולם כבר בטלה התורה בכללה, וכל אחד יהיה בונה במה לעצמו, על כן נערתי חצני לבטל [כל][94] דבריו.

הנוב״י רומז לרז״ה, הגדול ממנו בשנים, שאם ימשיך להחזיק בעמדותיו, עתיד הוא להחשב כ׳זקן ממרה׳![95] למדנותו ושנותיו לא יצילו אותו מן הבידוד השמור למי שמפרק את מנגנוני ההכרעה של התרבות בה הוא פועל. מול תודעת הדיון הפתוח, בו ׳הרשות נתונה׳ ו׳אחרון סותר דברי ראשון׳ שמציע רז״ה מציג הנוב״י רטוריקה של ׳דור יתום׳ המובילה אל סכנת התפרקות תרבותית: ׳כל אחד יהיה בונה במה לעצמו׳.

אך הנוב״י אינו מתכוון להסתתר מאחורי הסמכות המשוקעת במסורת ההלכה המקובלת כדי לפסול באופן א-פריורי את ה׳סטייה׳ שזיהה בדברי ידידו. תגובתו לקונטרס הארוך של רז״ה היתה

87. כוונתו למשנה במסכת בכורות העוסקת בכהן שנוטל שכר עבור עבודות הכרוכות בטהרת הטמאים: ׳הנוטל שכר... להזות ולקדש מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה׳ (משנה בכורות, ד ו. דהיינו: אפר החטאת והמים שנמזגים לתוכו לצורך הזאה על הטמא, הם כאפר שנשרף סתם בתנור וכמי שתיה רגילים, ואינם יכולים לעשות את פעולתם !).

88. על פי ירמיה, ב יג.

89. כוונתו לברייתא במסכת יומא, פ ע״א: ׳תניא נמי הכי: שיעורין של עונשין הלכה למשה מסיני, אחרים אומרים: בית דינו של יעבץ תיקנום׳.

90. בדיון התלמודי בו מובאת הברייתא שבהערה הקודמת. ה׳חשש׳ במקור אינו שלילי. העוקץ בדברי הנוב״י טמון ברמז החשיבות היתרה של רז״ה בעיני עצמו, כאילו הוא שווה משקל לבית הדין של הסנהדרין.

91. שו״ת נוב״י, שם; רז״ה, שם.

92. על היחסים בין קהילה פרשנות וטקסט בהקשר היהודי ראה Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). על ידע פתוח וסגור בהקשר הקבלי ראה למשל הנ״ל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, א׳ ריינר, י׳ תא שמע, ג׳ עפרת (עורכים), יריעות ב , ירושלים תשס״א, עמ׳ 57–69.

93. כוונתו להוצאת שמן של גויים מרשימת הדברים שנאסרו ב׳גזירת י״ח דבר׳ הקדומה. ראה בבלי, עבודה זרה לז ע״ב.

94. כך ברז״ה, ונשמט בנוב״י.

95. ׳זקן ממרה׳ הוא הביטוי הרבני לתלמיד חכם סוטה שמורה נגד דברי בית הדין המוסמך, ועונשו חמור מאוד. ראה למשל רמב״ם, משנה תורה, הלכות ממרים, פ״ב.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

אך מתחת לשותפות הקרובה הזו מונח גם מתח עמוק. מגמתו הברורה של רז״ה לשלב את עוצמת סמכותו של הנוב״י-רב מוערך[78] ומכהן עם ׳נענוע הראש׳ היוקרתי של חכמי הקלויז לתוך ספרו הנדפס, מטשטשת אך אינה מנסה להעלים את תכנה של ההתכתבות הארוכה והמרכזית שבין השניים. זו נדפסה, מקוצצת ומוצנעת,[79] במהדורת תקל״א (1771) של ספר השיעורים; אך תועדה בשלמותה בגירסא המוקדמת יותר של כתב היד,[80] ובמקביל גם בספר התשובות של בן השיח המפורסם.[81]

הדיון נוגע אל ה׳פסק׳ הארוך ששלח רז״ה לנוב״י ובו עיוניו ומסקנותיו אודות שינוי שיעורי המשקל והנפח. תשובת הנוב״י שבידינו ארוכה, עקרונית, ונסערת:

> זאב יטרף ויאכל עד ויחלק שלל \ גבורותיו בש״ס ופוסקים מי ימלל \ אין גומרין עליו ההלל... והנה אף כי אהבתו תקועה בלבי \ כי ידעתיו יגע בתורה ולבו כלב הארי \ ואהבת עולם אהבתיו. הנה בדבר אשר לא דבר נכונה לא אשא פנים ואת אשר אאהב אוכיח ובאהבה מסותרת בתוכחת מגולה אתו אתוכח.[82]

קשר האהבה הקרוב חוזר בפיסקה הקצרה שלוש (!) פעמים. הדגש הזה אינו מבשר את ההרמוניה בין השניים אלא דווקא את היפוכה: הנוב״י נראה כמי ש׳מכין׳ את חברו הבוגר מימי הקלויז אל מימוש מפורש של הפער העקרוני ביניהם: לזאב הנועז, שליבו כאריה, רומז הנוב״י, אמנם יכולת למדנית עצומה, אך לאופיו ה׳טורף׳ והמחריב משמעות מרחיקת לכת, אותה ינסח הנוב״י בליריות מחורזת:

> כי ראיתיו עוקר הרים \ והלכות קבועים במסמרים[83] \ לא נולד בהם ספק מקובלים \ מדור דורים הראשונים \ הרי״ף ורמב״ם והרא״ש ורש״י ותוספות וכל ראשי המורים \ והם הם אשר היו למאורים \ ולולא הם שהורו לנו חוקים ומשפטים ישרים \ היינו מגששים באפילה כעורים \ וכל הש״ס היה לנו כספר חתום בכל הדברים \ על כן חלילה לנו לחלוק על פירושיהם ולבדות מלבנו דברים \ רק להיות להם כשור לעול וכחמור נושא ספרים[84] \ ללמוד ספריהם מפז יקרים \ ועתה קם רמכת״ר כזאב טורף בעדרים[85] \ לחלוק עליהם לא בדבר קטן כי אם ביסודות התורה ושרשי העיקרים \ [86] וכל הבארות אשר חפרו לנו מן הש״ס עינות ותהומות

78. כך כבר בשנות הארבעים. ראה למשל מינויו ל׳גבאי הכוללים דד״א [ד׳ ארצות] פולין ומחכמי נשיאי א״י׳ (י׳ ברטל, י׳ הלפרין, ש׳ אטינגר, פנקס ועד ארבע ארצות, ירושלים תש״ן, תרסה, מתוך פנקס הקהל בלאנצהוט), או הזכרתו הפשוטה באיגרת הממונעת לבעש״ט (י׳ ברנאי, איגרות חסידים מארץ ישראל—מן המחצית השנייה של המאה הי״ח ומראשית המאה הי״ט, ירושלים תש״ם, עמ׳ 42).

79. ׳והרבה להשיג עלי עד כ״ג השגות ובעזרת השם יתברך השבתי לו תשובות נוצחת [!] על כל אחת ואחת, ולא העליתים על הדפוס מחמת חסרון כיס, רק אכתוב מה שעוררני על ידי השגותיו עוד בכמה ראיות ברורות לחזק יסוד בניני׳ (חידושי הרז״ה, יז ע״א).

80. בכתב היד של הגירסא השניה כבר שלט הקיצור, אך דווקא בנקודה זו היתה בידי המוציא לאור הארץ ישראלי התכתובת מהמהדורה הראשונה, ולמזלנו הוא שיבץ אותה ׳על גבי׳ הנוסח המקוצר (שם, יז ע״א: ׳וזה מצאתי בכתיבת ידו׳).

81. שו״ת נוב״י קמא, או״ח, לז–לח.

82. שו״ת נוב״י, שם; רז״ה, שם.

83. פרפרזה על דברי הגמרא: בבלי, חגיגה ג ע״ב.

84. הרמיזה היא סוג של פרפרזה מהופכת על דברי הרמב״ן הידועים בפתיחת השגותיו על ספר המצוות לרמב״ם: ׳והנני עם חשקי וחפצי להיות לראשונים תלמיד, לקיים דבריהם ולהעמיד... לא אהיה להם חמור נושא ספרים תמיד... אשפוט למראה עיני. ובהלכה ברורה לא אשא פנים בתורה. כי ה׳ יתן חכמה בכל הזמנים ובכל הימים...׳.

85. ׳בנימין זאב יטרף בבקר יאכל עד ולערב יחלק שלל׳ (בראשית, מט יז). על פי פסוק זה נוצר צירוף השמות הרגיל בנימין זאב.

86. מכאן עד ו׳בית דינו׳ חסר בהעתקה שבמהדורה הנדפסת של ׳חידושי הרז״ה׳.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

יתוודה רז״ה: ׳ומיום שהכירני והכרתיו קשר ה׳ אהבה בינינו׳.[69] הקשר הקרוב הזה נמשך ככל הנראה בצורה זו או אחרת באחת עשרה השנים הבאות,[70] עד שהנוב״י נקרא לשבת על כיסא הוראה ׳אמיתי׳, ועבר בחורף תק״ה (1745)[71] ליאמפולי, ואילו רז״ה נשאר בקלויז.

בשנים הללו עסק רז״ה בתהליך היצירה של ׳ספר השיעורים׳ הנזכר. כל נושא בו סיים את עיונו נכתב בצורת ׳קונטרס׳[72] ובו ׳פסק׳ מתומצת שסביבו מוצגות הנמקותיו התיאורטיות.[73] לא פחות מארבעה ׳קונטרסים׳ כאלה נושאים לבסוף את עקבות עיונו של הנוב״י:[74] שניים מהם נשלחו אליו במיוחד, בבקשה לתגובה ולהסכמה. במקרה אחד לפחות שימש ׳תלמיד ותיק׳ אחר של רז״ה כשליח מיוחד, ממונה להחזיר את הכתב אל רז״ה היושב בברודי עם הערות הנוב״י. בשני המקרים הללו שיבץ רז״ה את תגובתו הכתובה של הנוב״י כלשונה בגוף הספר הערוך. בשני הנושאים האחרים הייתה ההצעה בעל פה—ככל הנראה יצא רז״ה את תחום הקלויז אל יאמפולי, ושם הציע לפני הנוב״י את מסקנותיו.[75]

את הפרק הארוך שעניינו קביעת זמני היום (׳שיעור בין השמשות׳) הציג רז״ה כתוצאתו של מאמץ למדני משותף וממושך: ׳פה אל פה אדבר בו במעמד אחד, משך שלשה שבועות בכל יום ויום לערך ב׳ או ג׳ שעות. ונענע לי ראשו׳.[76] הנוב״י מוצג פה כ׳מסכים׳ וכמעט כמחבר שותף. במקום אחר חיזק רז״ה את אחד מנסיונות ה׳חברים׳ בתוצאה של ניסוי מקביל שערך ר׳ יחזקאל בעירו.[77]

רז״ה משקפת את מעמדו כ׳חבר מן השורה׳, כפי שמסתבר גם מגילוי בעת הזו. על דפוסי החניכה בקלויז ראה ריינר (לעיל, הערה 6), עמ׳ 319–320.

69. חידושי הרז״ה, כו ע״ב. ובדברי הנוב״י: ׳ואהבת עולם אהבתיו׳ (שם, יז ע״א).

70. אע״פ שמסלול ההתפתחות שלהם בתוך הקלויז, על פי אופיים, היה שונה למדי: בשלב מסוים החל הנוב״י לשמש כאב״ד של אחד מארבעת הרכבי הדיינים בבית הדין של ברודי. (ראה שו״ת נוב״י, הקדמה, ׳דברי ידידות׳). ה׳סידור׳ הזה איפשר לחכמי בית הדין להמשיך ולשמור על רצף הלימוד בקלויז בשלושה שבועות מתוך ארבעה בחודש. לא ידוע לנו על מינוי של רז״ה להרכב שכזה. בזיקה ברורה למעמדו זה התחיל הנוב״י להידרש גם לכתיבת תשובות לשואלים (ראה למשל שו״ת נוב״י קמא, אה״ע, כט שם נדרש הנוב״י, בעודו ׳צעיר שבתלמידים׳ [כלשונו] להתיר עגונה מנמירוב, אותו הביא הרב המקומי לעיונו בימי היריד בברודי) אחת מהשאלות הללו (שם, עב–עג) גם מסבכת אותו ככל הנראה בשערוריה מקומית (ראה השל [לעיל, הערה *8*], עמ׳ 52–56 והשווה וונדר [לעיל, הערה 40], עמ׳ 546). רז״ה אינו שותף בהתרחשויות מסוג זה.

71. על התאריך המדויק השווה שו״ת נוב״י, הקדמה, ׳דברי ידידות׳; מול י״א קמלהאר, מופת הדור, מונקטש תרס״ג, דף ד ע״א.

72. כפי שיעיד הנוב״י בהסכמתו: ׳קצתן שמעתי מפיו וקצתן ראיתי בקונטרסין׳

73. ראה חידושי הרז״ה, ז ע״א, יב ע״א. גם בעניין זה מהווה כתיבת הרז״ה חיקוי לטרמינולוגיה של המהרש״ל הנערץ עליו. בדפוסי ה״ם של שלמה׳ הראשונים מחולקים דבריו ל׳דין׳ (מתומצת) ול׳פסק׳ (דיון והוכחה). אפילו ׳צורת הדף׳ של חידושי הרז״ה, הן בכתב היד והן בדפוס, שמרה על דמיון קרוב לדפוסים הנזכרים של ספרי המהרש״ל.

74. ראה שם יב ע״א; טז ע״ב; כט ע״א; פב ע״ב, ולהלן. וכדברי הנוב״י: ׳קצתן שמעתי מפיו וקצתן ראיתי בקונטרסין׳ (חידושי הרז״ה, הסכמה). ר׳ חיים, אחיו הגדול של רז״ה, ישב עימם בקלויז ברודי, עבר לאוסטראה והתקבל למגיד ברובנה. גם הוא קיים קשר למדני עם הנוב״י בתקופת יאמפולי שלו. ראה צל״ח, פסחים, ה ע״ב; וונדר (לעיל, הערה *14*), עמ׳ 63.

75. כך אני מסיק מצורת סידורם הכרונולוגית של הסימנים בכתב היד, ולפיה קדם ׳פסק נקובי הגולגולת׳, שנשלח ליאמפולי, ל׳תשובת מכירת החמץ׳, בה מדובר. אך אין לשלול את האפשרות ששאלת החמץ, שאינה חלק אורגני מ׳ספר השיעורים׳, התרחשה עוד לפני 1745, ואז לשון ׳וכשנרצו הדברים לפני הרב הגדול המפורסם... שאלני ותמה עלי...׳ (שם, פב ע״ב) אינה כרוכה בנסיעה ליאמפולי, אלא מתרחשת בשעה ששניהם עוד שוהים בקלויז. הדיון ב׳בין השמשות׳ ודאי מתרחש ביאמפולי. השווה הסכמת הנוב״י (׳ובפרט אשר חידש... בין השמשות׳... וכו׳) ללשון רז״ה (שם, כט ע״א). באופן תיאורטי יש לשקול גם את האפשרות שהנוב״י שהה תקופות ארוכות בברודי גם בתקופת רבנותו ביאמפולי, ושם התרחשו דיונים ביניהם.

76. שם, כט ע״א. גם הנוב״י בהסכמתו מזכיר את החוויה המשותפת האינטנסיבית הזו: ׳ובפרט... לברר זמן בין השמשות, ביקש ממני להעביר עין עיוני עליו... לא השיבותיו ריקם׳.

77. ׳העיד שבדק כמו שישים אוזות שאין נוצתן זקופות... ובכולן מצא נקובי הגולגולת׳ (שם, יב ע״א). והשווה לתיעוד המקביל בשו״ת נוב״י קמא, יו״ד, ה. פגישת דיון נוספת בין רז״ה והנוב״י בתקופה המדוברת מתועדת בכתיבת הנוב״י אגב ׳יום השוק׳ בו הגיע לבקר בברודי (שו״ת נוב״י קמא, או״ח, סוף סימן לז).

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

חששנות דומה מתועדת גם מול תביעתו העקרונית והמנומקת של רז״ה ׳דאין לעשות כתרי חומרי [=להחמיר על פי שתי הנחות סותרות]׳. התביעה הזו לקוהורנטיות תיאורטית, רחוקה מרחק רב ממצבה של ההלכה הנוהגת: ׳הטרם תדע כי אבדה חכמת חכמינו וצריכין אנו לעשות על הרוב [=בדרך כלל (!)] כתרי חומרי בספיקא דאורייתא? [=בספקות אודות דינים חמורים, שסמכותם מזוהה עם התורה שבכתב]׳. נאמן לשיטתו, רואה רז״ה בהסתייגות הזו את מגבלות יכולתם האינטלקטואלית של המתנגדים בלבד: ׳ואני אומר שכל אלו הדברים נגד פניהם יגידו ובמצודת שכליהם נלכדים...׳.[62]

ביקורת חריפה יותר, גם אם מצונזרת, על דרכו של המחבר בעיון ההלכה נוכל למצוא בכתב היד בו מתועדת הסכמתו המקורית של ר׳ מאיר מרגליות, שהכיר והוקיר את המחבר: ׳ידעתיו כי הוא בקי לפלפל... אליבא דדינא ומייגע עצמו בזה׳. אך ר׳ מאיר שכותב ׳כסניף׳ למסכימים אחרים, אמנם לא ראה את הספר המדובר, אך הכיר היטב את הלך מחשבתו של רז״ה, כפי שעולה מהצורה יוצאת הדופן בה סייג את הסכמתו: ׳ובתנאי לבל ירים יד במקום שנראה לו לחלוק על הגאונים אשר מימיהם אנו שותים, לכתוב עליהם איזה לשון של שגיאה או [בתמהו?] זולת בלשון כבוד על פי החיוב לתלות החיסרון בקוצר הבנתינו...׳.[63] במהדורת הדפוס היה זה דווקא התנאי הנזכר לעיל שהושמט כליל מן ההסכמה הנדפסת של ר׳ מאיר שנדפסה בראש הספר, ולא השגותיו של רז״ה על ראשונים ואחרונים.[64] רז״ה אינו רואה בסגנון מחשבתו עניין אישי או בעייתי. בדבריו, כפי שהובאו לעיל, יש יותר מקורט של אידאולוגיה. בטחונו ביכולותיו ואופיו גורמים לו שגם בפני גדולים ממנו לא יסוג.

[ב] ר׳ זאב אולסקר והנודע ביהודה—קרבה ועימות, 1734–1753

ככל שניתן לשחזר, כל ההתרחשות המסועפת שנידונה לעיל, מניסויי ה׳חברים׳ והליבון המשותף ועד ל׳הצעה׳, ל׳ניענוע ראש׳ או לתרעומת, לא יצאה מתחומו של חדר הקלויז, אותו ׳בית גדול מלא ספרים׳[65] וסביבתו הקרובה. אך קריאה ב׳חידושי הרז״ה׳ מעלה גם קשר שיטתי אחד, חוץ קהילתי, הקשור במישרין לתהליך חיבורו של הספר ולהצעתו עבור הקורא. כאלה הם קשרי רז״ה עם ר׳ יחזקאל לנדא [להלן: הנוב״י], ששימש באותן השנים כאב״ד ביאמפולי.

הקשרים הקרובים בין רז״ה והנוב״י תועדו בידי רז״ה כבר בסמוך לביאתו של ר׳ יחזקאל בן העשרים אל הקלויז, אחרי חתונתו בשנת תצ״ד (1734).[66] הנוב״י עם שני רעיו, מאניש ור׳ יצחק, בני רב העיר ברודי,[67] נראים בתיאור הזה כחבורת תלמידים צעירים העשויה להעיד כעבור זמן על מעשי חברם הבוגר והוותיק, שיתכן ומשמש עבורם בשעה זו כמדריך או כחונך בוגר.[68] במבט לאחור

62. שם, עא ע״א. והשווה לדברי ידידו לקלויז, הנוב״י: ׳...צריכין אנו להחמיר בתרווייהו. וכמה דברים אנו עושים ככסיל בחושך להחמיר תרי חומרי מספיקא דדינא׳ (שו״ת נוב״י קמא, או״ח, יד). אך השווה שם, או״ח, כא (׳אי אפשר לן למיעבד תרי חומרי דסתרי׳); אה״ע, ו; תנינא, יו״ד, יב ועוד, והשווה לשיח שבשו״ת שיבת ציון, מו, עט.

63. כתב היד, דף ההסכמות, הסכמת ר׳ מאיר מרגליות.

64. על השמטות מחבר דומות—מהסכמת הנוב״י ומציטוט מכתביו ראה להלן, הערות *113*, *126*. ההכרות הקרובה של ה׳מסכימים׳ עם המחבר גרמה לכך שגם הסכמות אחרות יביעו, גם אם בעידון מסוים, את החשש המסוים שהטיל ה׳זאב׳ על סביבתו הקרובה. ראה גם להלן, הערה *119*. באופן כללי יותר, השוואת כתב היד עם המהדורה הנדפסת מלמדת על ניסיון הפחתה ברור בהדי הפולמוס שסבבו את המחבר, ומצד שני, רז״ה גם מעדן מעט את הרטוריקה שלו, שגם היא לא היתה תמיד ׳רכה׳ במיוחד. ראה למשל בכתב היד, דף יב ע״ב: ׳והשבתי עליו׳. על מילת ׳עליו׳ נעשה קו ובמקומה נכתב ׳לו׳, וכן נדפס בחידושי הרז״ה, פב ע״א.

65. בית פרץ, ז׳ולקווא תקי״ט, הקדמה, לעיל, הערה *9*.

66. חידושי הרז״ה, סט ע״א. מדובר בתשובה בעניין היתר ה׳חדש׳, הכוללת יציאה גלויה נגד חלק מחכמי העיר. אגב, תיעוד הפולמוס הזה, בתוך חוג חכמי הקלויז, בשנות השלושים של המאה, מעניק מושב ריאלי לאוסף המסורות הידועות אודות הבעת דעתו של הבעש״ט בנושא זה.

67. עליהם ראה לעיל, הערות 41, 42.

68. הנוב״י העיד על עצמו שעד שנתו העשרים וארבע (היא שנת 1737), כשש שנים אחרי תחילת לימודו בקלויז, לא החל לכתוב תשובות בהלכה. פרק זמן כזה של שנות חניכה מתועד גם במקומות אחרים. אם כן, בשנת תצ״ד (1733–1734) עומד הנוב״י בשנת חניכותו השניה בקלויז, וסביר שגם רעיו עומדים בשלב זה. כתיבת פסק ה׳חדש׳ המעט פרובוקטיווי על ידי

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

לרז״ה דגם חיקוי כמעט גלוי,[57] מבקש רז״ה להשיב את הפסיקה אל מקורותיה התלמודיים. אך בניגוד למהרש״ל, ראש ישיבה ואב״ד מפורסם באוסטראה הסמוכה ובלובלין, רז״ה אינו נושא בשעה זו בתפקיד רשמי כל שהוא. כשרונו ניכר מגוף כתיבתו ומההערכה הכנה הניכרת בהסכמות ידידיו הידועים לספרו. אך גם עשרים שנים אחרי הגעתו לקלויז, ואחרי שארבעה ממכיריו כיהנו זה אחר זה ברבנות ברודי,[58] רז״ה נשאר כשהיה: חכם מבריק ומוכשר, אך כמעט אנונימי.

׳הסכמת החכמים׳, המהווה מוטיב חוזר ומודגש בספר ובהקדמתו, מבקשת להעניק לשיטותיו המהפכניות של המחבר משהו מכוחו הקיבוצי של המוסד היוקרתי העומד בליבה של ׳עיר החכמה׳, שדווקא ניתוקו מחיי המעשה מעניק להסכמה המשותפת של חבריו סמכות מוסרית רבה מסוג מיוחד.[59]

האמנם עברה דרך עיונו המיוחדת של רז״ה ללא התנגדות? האידיליה שמציע בפנינו רז״ה בספרו היא ׳עדות בעל דבר׳, ואינה מתיימרת להציג באופן רציף את קולות שכיניו לספסל הקלויז. אך גם ה׳סינון׳ הזה אינו מעלים כמה ׳רעשים׳ המעיבים על אידילית ההסכמה המתוארת. על אחד ממהלכיו השגרתיים של רז״ה, ולא מהחריפים שבהם, נגד דברי ה׳תוספות׳, מתועדת בספר מחאתו של אחיו, ר׳ חיים: ׳ויש מי שאומר[60] שאין מושיבין את האריות בעלי תוספות אחרי מותן, ובפרט בעיתים הללו בדור יתום להקשות על דבריהם בדבר שצריך עיון בכל הש״ס׳. רז״ה אינו מרכין ראשו בפני רטוריקה מסורתית שכזו: ׳ואני אומר שמי שליבו נוקפו אומר כן׳ בעיניו שלו מבטאת מחשבה שכזו את חוסר בטחונו של הלמדן שאינו יכול לעמוד מאחורי דבריו ותו לא. ׳הרשות נתונה לחקור ולדרוש׳ הוא טוען, ומפנה את השואל אל מסורת קדמוני פולין ׳הקדושים׳ בה ׳אחרון סותר דברי ראשון׳ גם בדבר הלכה.[61]

יכניס ראשו בין הרים גדולים... להכריע, וק״ו אנו יתמי דיתמי... בזה אינני מסכים עמו, כי בודאי יפתח בדורו כשמואל בדורו׳ (יש״ש, ב״ק פ״ב ה). וראה ש״א הורודצקי, לתולדות הרבנות, ורשה תרע״ד, עמ׳ 138–131.

57. הערצת המהרש״ל ניכרת בציטוט העקבי ובדיון השיטתי והמפורט בשיטות ההלכה שלו, החוזרות שוב ושוב ביצירותיו השונות של רז״ה. התבטאות סגנונית מעין זו אופיינית להן: ׳שהרש״ל חרה אפו על הרמ״א שכתב באיגרת שלום משולם בוי״ו ואם דקדק כך באיגרת שלום שם אחרים ק״ו [=קל וחומר] בגופי תורה של עצמו...׳ (חידושי הרז״ה, יא ע״א). על צדדים נוספים של הערצה זו, תכניים וצורניים, ראה לעיל, הערה *17* ולהלן, הערה *73*, ובדומה גם לעיל, הערה *51*. על הזיקה העמוקה בין הנוב״י ליצירת מהרש״ל ראה מ׳ כהנא, מפראג לפרשבורג—כתיבה הלכתית בעולם משתנה, מה״נודע ביהודה״ אל ה״חת״ם סופר״, 1730–1839, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תש״ע, עמ׳ 17 הערה 23; עמ׳ 110–111, ובהערות שם.

58. את ר׳ אלעזר רוקח הוא מכנה ׳מורי ורבי׳ (דרישת הזאב, סא ע״א). אחריו ר׳ יעקב יוקל, אחריו ר׳ נתן נטע, ובסוף בנו של ר׳ יוקל– ר׳ יצחק המבורגר (לעיל, הערות *40*, *41*, *46* בהתאמה).

59. תודעה קיבוצית זו ניכרת בנוסח ההסכמות שמעניק ׳המוסד׳, שאינן חתומות על ידי חכם מסכים בודד, כדרך הסכמות הרבנים, אלא בידי סוללת ׳יושבים׳ ארוכה, או לחילופין, על ידי שני נצ׳גים מובחרים דוגמת הנוב״י ור׳ חיים צאנזר. ראה: ׳ראש חכמי הקלויז עם שמונה נסיכי אדם... חכמי תעודה דקלויז׳ (נפש דוד, לבוב תק״ן); ׳יושבי ד׳ אמות של הלכה קלוז רבתא׳ (וחרב פיפיות, לבוב תקמ״ו). וכדומה. וכפי שניכר גם מבקשת הנוב״י עצמו, בתקופת יאמפולי (׳ויסכימו עוד מופלגי הקלויז, באופן ששבעה לומדים [!] יסכימו בהיתר׳ [שו״ת נוב״י קמא, יו״ד, מו]). וכדברי ריינר: ׳סמכותו של הקלויז לא נשענה על יוקרתו האישית של חכם בודד... אלא על יוקרתה הקיבוצית של החבורה׳ (ריינר, שם, עמ׳ 322).

60. כך אני למד מהקדמתו של רז״ה לקונטרס בדיני חדש: ׳צריך אנו למודעי שבכל מקום שנזכר בתשובה זו ״ויש מי שאומר״ או ״יש מי שרצה לומר״, המה יצאו מפי אחי הגדול... מהור״ר חיים הלוי זלה״ה׳ (שם, סט ע״ב). ההשגה הבאה מוכתרת ב׳יש מי שרצה לומר׳, וגם אותה יש לשייך לר׳ חיים הנ״ל. בכתב היד (דף א ע״א) מוזכר ר׳ חיים בכינוי ׳ער״ו׳ ובדפוס תרמ״ה כבר נקרא בברכת החיים, מכאן שנפטר באזור 1755 (ראה לעיל, הערה *17*). מן הדפוס ה׳רשמי׳ של תקל״א נשמטה פסקת ההקדמה, וזהות המשיג אינה ניתנת לגילוי ללא כתב היד.

61. שם, עג ע״א: ׳וכבר קדמוני הקדושים אשר בארץ המה שהאחרון סותר דברי ראשון אע״פ שקטנו של הראשון עבה ממתני האחרון׳. בהפנייתו ל׳קדושים אשר בארץ המה׳ נאחז רז״ה באמצע המאה השמונה–עשרה במסורת הפולנית הקדומה, המתועדת במאה השש–עשרה, אודות תקפותו האין–סופית של ׳הלכתא כבתראי׳. ראה י״י יובל, ׳ראשונים ואחרונים, *ANTIQUI ET MODERNI* (תודעת זמן ותודעה עצמית באשכנז)׳, ציון נז, ד (תשנ״ב) עמ׳ 369–394; י״מ תא–שמע, ״הלכתא כבתראי״; בחינות היסטוריות של כלל משפטי׳, שנתון המשפט העברי ו–ז (תשל״ט–תש״מ), עמ׳ 405–423.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

מדי פעם נוכל לשמוע בין דפיו של הספר את הדי הדיון בחוג הלומדים,[50] אך תגובתם הסופית של החכמים מתוארת לרוב כפי שצוטטה לעיל: כהסכמה ו'ניענוע ראש'.

אנו, שלא נכחנו בבית המדרש בשעת מעשה, ושידיעותינו באות ממקור מידע יחיד, רשאים לתמוה מה היה טיבו של אותו 'ניענוע ראש': האם הסכמה שלמה לפנינו, או שמא התפעלות כנה מיכולת למדנית מרשימה ומפתרונות מבריקים ומחודשים לישוב סוגיות סבוכות, ללא מחשבה על יישום בפועל. 'הלכה' ודאי, אך שמא לא 'למעשה'? ואמנם, רק במקרה אחד מעיד רז"ה על הצעת הלכה מפיו שאכן אומצה בפועל, בחיי המעשה.[51] מסקנותיו מוערכות, מסקרנות, אך ספק אם מישהו מידידיו אלה חושב ליישם אותן למעשה.

מנקודת המבט שמזמנת לנו עדותו של רז"ה על שנותיו בברודי נראה לנו המוסד היחודי של הקלויז בדמות מסגרת כמו אקדמית.[52] חבורת לומדי הקלויז, אותם יחידי סגולה בוגרים שאינם מחויבים להיות 'כלי קודש' בעלי פונקציה כל שהיא בקהילתם, משוחררים בתוכו לעיון אינטנסיבי[53] ולשיח ('הצעה') למדני טהור, חופשי מלחצי המציאות וההוראה המעשית. דומה שאת מרחב האפשרויות הזה מנצל בעל כישרון ונטיה אישית כרז"ה עד תומו. קולות המציאות כמעט ואינם נשמעים בכתביו הארוכים[54] שענינם אינו ביצירה קבלית או תאולוגית, אלא בהוראת הלכה מעשית מתוך סוגיות הש"ס, ולניסיון יסודי לקבוע מחדש את שיעורי התורה - 'דינים הצריכים לכל אדם בכל יום ובכל עת', כלשונו בהקדמת הספר.

יומרותיו של רז"ה, המתואר על ידי מכיריו כמי ש'תמיד [כל] מגמותיו לברר וללבן בעומק הדין ובליבון הלכה',[55] אינן מסתכמות בהצעת דברים תיאורטית, מוערכת ככל שתהיה. כמו פרשן התלמוד המהפכני בן המאה השש-עשרה – ר' שלמה לוריא (המהרש"ל, נפטר 1573),[56] המהווה

48. ר' חיים כהן רפפורט (1699–1771) אב"ד לבוב והגליל משנת ת"ק (1740) ואילך. ראה עליו וונדר (לעיל, הערה 40), עמ' 363–360; גלבר (לעיל, הערה 6), לפי מפתח השמות. קשריו עם רז"ה עולים מכתב היד (לעיל, הערה *39*).

49. כמו 'אחד קדוש מדבר... מו"ה חיים במו"ה גדליא' הנזכר בהערה על גבי כתב היד (כתב היד, לח ע"ב). הוא והערתו לא 'שרדו' את הוצאות הדפוס, או 'ר' הירש ר' מענדליש מק"ק טרנופול' שמכתב 'הצעה' אליו וממנו נדפס במהדורת תקל"א (מא ע"א) ונשמט בתרל"ה (לעיל, הערה *17*).

50. 'אמר לי [ר' מרדכי הלפרין]... ואשתומם כשעה חדא – והשבתי תשובה ניצחת לדבריו' (חידושי הרז"ה, ו ע"ב); 'ושאלתי דבר זה חכמים שלימים וכן רבים... לא מצאו מענה להשיב' (שם, נד ע"ב, ובדומה שם, ח ע"ב); 'אחד קדוש מדבר' (בהערה הקודמת). סביר שר' מרדכי הנזכר הוא אחד מבני החבורה הקרובה של ר' זאב, ראה עליו לעיל, הערה 45. בשנת 1759 עוד ישב בקלויז, כמתבאר מההסכמה הקיבוצית לספר חובות הלבבות, אולסקניץ תקל"ד.

51. 'וכן עשיתי מעשה בצירוף חכמים' (שם, י ע"א). במקרה ספציפי זה לא מדובר בשיטה מחודשת, אלא בהכרעה כמהרש"ל נגד הש"ך בפרט מסוים של דיני טריפות, דבר שאין בו לכאורה יסוד מהפכני של ממש. גם 'בצירוף חכמים' מבליט מעט את אי עצמאותו בעניני הוראת הלכה מעשית.

52. השוואה בין ברודי ל'סורבון' הצרפתי כבר הובעה על ידי מחבר נוצרי אנונימי בן הזמן. ראה גלבר (לעיל, הערה 6), עמ' 81.

53. על האינטנסיביות היתרה של חיי הקלויז בברודי העיד הנוב"י בנוסטלגיה כעבור שנים: 'נתחברתי עם חברים \ יראי ה' הטהורים \ בנינו לנו מדרש \ מובדל מעדה ומופרש \ וששת ימי המעשה \ שם טמון ומכוסה... \ והאישה אשר עימדי \ לעזר ולא כנגדי \ זו היא זכותה \ שישבה גלמודה בביתה \ ואני בבי מדרשא \ כל ימי הששה'. (שו"ת נוב"י קמא, הקדמה. הנוב"י חזר על התיאור הזה גם אגב הספדו על אשתו בשנת 1790 באהבת ציון, ברוקלין תשל"ד, ז). להיבדלות מן הקהילה ('מובדל מעדה ומופרש') היו ביטויים תקנוניים: חיוב הלינה בקלויזים במשך ימות השבוע ('ששת ימי המעשה'), איסור היציאה ממנו, ואפילו הקצבת שעות השינה המותרות, היו חלק מן ה'תקנון' המחייב בקלויזים .ראה ריינר (לעיל, הערה 6), עמ' 316–313.

54. באופן חריג הוא מזכיר את מנהג מקומו כשהוא תואם את הכרעתו שלו (חידושי רז"ה, נח ע"ב), ופעם אחת כשהוא מוקשה בעיניו (עוד ראיתי שערוריה... וה' הטוב יכפר בעד' שם, לט ע"א) מענין שבכתיבתו המוקדמת יותר, לפני 'ספר השיעורים', הוא מגיב למצב עירו באכילת חדש ולשאלה אקטואלית בעניין מכירת החמץ (להלן, הערה 66).

55. בהסכמתו של ר' נתן נטע, אב"ד ברודי, שנשמטה לגמרי מן הדפוסים והיא בכתב היד. ובדומה גם בהסכמותיהם הנדפסות של ר' שאול מדובנא ור' מאיר מרגליות, כולם מכריו הוותיקים.

56. ר' שלמה לוריא (1510? –1573), מחבר הספר 'ים של שלמה'. מגמתו התלמודית והעצמאית קשורה למבנה הפרובוקטיווי של ספרו הנזכר, כספר פסק על פי סדר הסוגיות ותכנן, ומלשונותיו האופייניות כגון: 'לכן לא אאמין לשום אחד מהמחברים יותר מחבירו... התלמוד הוא המכריע ראיות ברורות' (יש"ש חולין, הקדמה); 'מה שכתב [מהרי"ק] שמי

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

הקלויז בברודי ומסביבתו הקרובה: ר׳ יעקב יוקל הורוויץ אב״ד ברודי,[40] בניו ר׳ יצחק[41] ור׳ מאניש,[42] ר׳ מאיר מרגליות,[43] ר׳ שאול לוונשטאם,[44] ר׳ אברהם מרדכי הלפרין,[45] ר׳ נתן נטע,[46] ר׳ יעקב סג״ל לנדא;[47] עם ר׳ חיים רפפורט מלבוב,[48] וגם עם דמויות ׳יושבים׳ אלמוניות יותר, כמוהו עצמו.[49]

40. ראה למשל בכתב היד, פט ע״א, ובהסכמתו הנדפסת. ר׳ יעקב יוקל (1679–1755) כיהן כאב״ד ברודי מאז 1736 במקום ר׳ אלעזר רוקח. בשנת 1745 כבר לא שהה בברודי, וכיהן ברבנות גלוגא. ראה עליו מ׳ וונדר (לעיל, הערה 40): ספר עזר לחקר יוחסין: תולדות חייהם ושלשלת יחוסם של יותר מאלף אבות משפחתנו ... מימי קדם עד אבינו ... מוהר״ר ישראל אריה מרגליות, ירושלים תשנ״ג, עמ׳ 546–547.

41. הוא ואחיו (בהערה הבאה) הם ׳בני הרב׳ הנזכרים יחד עם הנוב״י אגב תשובת החדש בדף סט ע״א. ר׳ יצחק הורוויץ [המבורגר] (1714–1767) הוא מהידועים שבחכמי הקלויז. אשתו הראשונה היתה בתו של יעקב באב״ד, מייסד הקלויז, והוא עצמו ישב בו (ואולי זמן מה בראשו) בשנות השלושים. בסוף שנות הארבעים כבר כיהן כאב״ד בכמה קהילות, משנת 1760 כיהן כאב״ד ברודי ומשנת 1765 כאב״ד אה״ו. ראה גלבר (לעיל, הערה 6), עמ׳ 58–54; השל (לעיל, הערה 8), עמ׳ 160–165; ריינר (לעיל, הערה 6), עמ׳ 312 הערה 61; וונדר (לעיל, הערה 40), עמ׳ 545–542. על יחסיו עם הנוב״י, קרוב משפחתו וידידו מימי הקלויז ראה י׳ רפאל, ׳לפרשת היחסים בין רבי יחזקאל הלוי לנדא ורבי יצחק הלוי איש הורוויץ׳, ש׳ ישראלי, נ׳ לאם וי׳ רפאל (עורכים), ספר יובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ׳יק, ירושלים תשמ״ד, עמ׳ תתשמח–תתשנב.

42. ר׳ מנחם מאניש הורוויץ (נפטר 1765) כיהן (לפחות מאז 1744) כאב״ד זמיגרוד, ואחר כך כראב״ד בלבוב. על שהותו בברודי ראה גלבר (לעיל, הערה 6), עמ׳ 62. ר׳ מאניש היה גיסו של הנוב״י, והתכתב גם עם ר׳ מאיר מרגליות (שבהערה הבאה). וראה וונדר (לעיל, הערה 40), עמ׳ 546.

על הדומיננטיות של היסוד המשפחתי בקלויז המזרח אירופאי ראה ריינר (לעיל, הערה 6), עמ׳ 308, 310. עניין זה ממשיך גם אל הדור הבא. אין פלא שיעקבקע, בנו הגדול של הנוב״י, שהה בשנות השמונים בקלויז לצידו של שמואל, בנו של ר׳ חיים צאנזר. כבר בשנות השישים שהה שם גם ר׳ משה, בנו של ר׳ הלל אוסטרר.

43. ר׳ מאיר מרגליות (1700?– 1790), ידידו-תלמידו של הבעש״ט ומחבר ספר התשובות הידוע ׳מאיר נתיבים׳. ר׳ מאיר שימש כרב הגליל של לבוב, בו נכללה גם ברודי, בין תק״ד (1744) לבין תקל״ו (1776), ועל פי רוב היה מושבו בברודי (וונדר [לעיל, הערה 40], עמ׳ 26–23). ישיבתו בקלויז בברודי בשנות השלושים והארבעים, גם קודם לרבנותו זו, מתועדת בבירור בהסכמה המשותפת שעליה הוא חתום יחד עם הנוב״י באדר ראשון תק״ה (1745) על ספרו של חבר אחר בקלויז, ר׳ משה אוסטרר: ׳זה האיש משה אשר ישב איתנו בבית מדרשנו כמה שנים...׳ (ערוגת הבושם, ז׳ולקווא תק״ה, הסכמה). היכרותו האישית עם רז״ה מפורשת בהסכמתו לספרו – חידושי רז״ה: ׳ידעתיו כי הוא בקי לפלפל...׳ על המשכה המצוינה של הסכמה זו ראה להלן, הערות *113*, *126*. עדות נוספת להיכרותו הקרובה עם רז״ה מצאתי בספרו יכין ובועז, לונדון תשט״ו, כח ע״ב: ׳כבר הזהיר גדול אחד...׳ והם הם הדברים המפורשים בחידושי רז״ה לשו״ע, ב ע״ב לסימן קכד. באופן טיפוסי, ר׳ מאיר הוא גם ׳מוסר השמועה׳ של דברי הבעש״ט על חכמי ברודי: ׳שאמר [הבעש״ט] שראה שכינה שורה על הקלויז׳ (א״ח רובינשטיין, שבחי הבעש״ט, ירושלים תשנ״ב , עמ׳ 246).

44. ר׳ שאול לוונשטאם (1717–1790) שימש כאב״ד בלאקאטש, דובנא, ומתקט״ו (1755) באמסטרדם. ראה עליו בהקדמת ספרו בנין אריאל, מהדורת בני ברק תשנ״ז, עמ׳ נו–עב. היכרותו הקרובה עם רז״ה מתבארת בנוסח הסכמתו בכתב היד (לעיל, הערה).

45. הוא ׳ר׳ מרדכי חתן רופא מומחה דק״ק אוסטראה׳ (כתב היד, יד ע״ב, לט ע״ב) שבמהדורות הדפוס כבר ׳הוכתר׳ כאב״ד ז׳ולקווא (חידושי הרז״ה, יד ע״ב, לעיל, הערה 17. אך ראה שם, ו ע״ב). ר׳ אברהם מרדכי בן ישראל היילפרין (1695–1781) כיהן כאב״ד בז׳ולקייב בערך בשנים 1772–1763, ואחר כך שב לקלויז בברודי, שם גם נפטר בתמוז תקמ״א (1781). ראה עליו גלבר (לעיל, הערה 6), עמ׳ 77–76; י״נ גלבר, ׳תולדות יהודי ז׳ולקיב׳, בתוך ספר ז׳ולקייב, ירושלים תשכ״ט, עמ׳ 78–77; מ׳ וונדר, מאורי גליציה: אנציקלופדיה לחכמי גליציה, ששה כרכים, ירושלים תשל״ח–תשס״ה, ח״ב, עמ׳ 573. יתכן שתפקיד הרבנות של ר׳ מרדכי הוא שהביא את ידידו רז״ה למשרת מגיד המישרים בז׳ולקווא בשנות השבעים.

46. ר׳ נתן נטע בן ר׳ אריה ליב כיהן כאב״ד ברודי בין 1744 לבין 1756 לערך. הסכמתו ל׳חידושי הרז״ה׳ ניתנה בט׳ שבט תקי״ד (1744). היא מתועדת בכתב היד אך נשמטה לגמרי ממהדורות הדפוס. בהסכמה הוא מתיחס אל רז״ה: ׳מתושבי קהילתנו יצ״ו ביודעו ומכירו קאמינא׳. ראה עליו גלבר (לעיל, הערה 6), עמ׳ 57–56; ולהלן, הערות *55*, *58*.

47. ר׳ יעקב בן ר׳ יצחק לנדא (1705?–1777) שימש כאב״ד טרנופול בשנות החמישים של המאה. ר׳ יעקב הוא בן דוד ראשון של הנוב״י (ראה Gershon David Hundert, *The Jews in a Polish Private Town: the Case of Opatów in the Eighteenth Century* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992], *119*). בחידושי הרז״ה הוא מופיע כמי שחקר בצוותא עם רז״ה את שיעור התורמוס הארץ ישראלי (ב ע״א, לעיל, הערה 25), ובפתח הספר מופיעה הסכמתו מסיון תקי״ג (1753) שנחתמה בברודי, שעה שכבר שימש כאב״ד טרנופול. אפשרות קרובה היא שתלמיד–ידיד זה, שהפך למסכים, עמד אחר כך מאחרי הגעתו של רז״ה למשרת מגיד המישרים בטרנופול בראשית שנות השישים (וראה לעיל, הערה *45*).

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

קודם [!] הלילה׳[32] ושבשעת בין השמשות כבר ׳ננעלו שערי שמים׳ ואין להתפלל.[33] לא פחות מהפכניות הן קביעותיו לשיעורים חדשים הדרושים לעשיית עירוב חצרות לשבת, שינוי משקל הפרוטה הנחוצה לקידושי אישה, וכמוהן עוד השגות רבות על דברי השלחן ערוך והרמ״א. ר׳ זאב בוחן את עולם ה׳שיעורים׳ הנוהג בהלכה לכל אורכו, ומבקש לשנות בו מוסכמות יסוד. כתיבתו מגלה בקיאות רחבה ומרשימה לא רק בסוגיות הש״ס, אלא גם בדברי ראשונים ואחרונים. רז״ה אינו מתעלם מהם, אך עושה בהם כבתוך שלו, מפרש מחדש שיטת ׳ראשון׳ (פרשן קדום, בן ימי הביניים) בודד על פי הבנתו שלו בגמרא, ומטה את ההלכה כמותה נגד דברי הכל.[34]

רז״ה מודע לחידושיו המופלגים ומתפעל מהם. סגנונו משלב העזה בענווה.[35] בטחונו העצמי מוכח מתוך חיבורו, אך כגודל החידושים שהוא מציע, כך גדול הצורך בהסכמה ובלגיטימציה. בהקדמת הספר מצהיר רז״ה: ׳ותדעו נאמנה שרוב דברי הספר הזה [!] הצעתי לפני החכמים הגדולים שבקהילתינו יצ״ו ק״ק בראד עיר החכמה[36] [!] ולפני שא[ר] הגדולים ונענעו לי ראשם׳.[37] עיון מדויק בספרו מלמד כי אין זו פראזה ריקה. אגב תהליך הלימוד והכתיבה של הספר מתועד הליך ׳הצעה׳ כמעט יום יומי[38] שרוב רובו מתרחש ככל הנראה בתוך כתלי הקלויז, בשעה שר׳ זאב מפרט את מסקנותיו לפני ׳גדולי החכמים׳.[39]

דרך תהליכי הגיבוש של הספר: הניסוי הלימוד והדיון עם ה׳חברים׳, ה׳הצעה׳ הפומבית לפני ה׳גדולים׳, ולבסוף בקשת ההסכמות, מתועדים קשריו הקרובים של רז״ה עם דמויות מרכזיות מיושבי

32. שם, נט ע״א– ס ע״ב.

33. שם, ס ע״א– ס ע״ב.

34. והנה כמה דוגמאות אופייניות לסגנונו המיוחד: ׳ודעת הרמב״ן והרשב״א והר״ן והמ״מ ותרומת הדשן והשו״ע שהיב׳ שעות מונין מע״ה עד צאה״כ...ודעת התוספות ר״ת לפי פירושינו [!] סבור שהי״ב שעות מונין מע״ה עד שקעה״ח... וכן מוכח מן הגמרא בבלי ירושלמי ומדברי הזוהר בראיות ברורות וכן נראה עיקר׳; ׳שדעת חז״ל הוא שמונין הי״ב שעות מע״ה עד שקיעה״ח... ולא כדעת לבוש וספר יריאים ומרדכי והאגודה והב״ח... ומהרי״ל.. והתוספות יו״ט... והפרי חדש... והרמב״ם... כבודם הגדול במקומם מונח... אבל דעת חכמינו ז״ל אינו כן כאשר הוכחנו בראיות ברורות׳ (שם, מח ע״א–נב ע״א). ובכתב היד: ׳והטור והשו״ע כתבו שיש להתענות בר״ח ניסן ובעשרה בו... על מיתת צדיקים... אמנם ליתא, אלא שהסופרים והמדפיסים סמכו אותן למגילת תענית. וכן הוכחתי בהוכחה מגולה דאסור להתענות בר״ח ניסן וכן ראוי להורות...׳ (כתב היד, קסה ע״ב); ׳והב״י בסי׳ רח השמיט סברת הרשב״א מלסבור בתוך הבאים בספרו, ואינו מביא אלא דעת הרא״ש כאילו אין חולק עליו, וכ״פ [וכן פסק] בשו״ע שם. ולענ״ד נראה לפסוק כדעת הגאונים והרשב״א... דסוגיית הגמרא הכי אזלא ומכרעה... וממנו אין לזוז׳ (כתב היד, קיב ע״ב); ׳והעושה כרש״י ז״ל [נגד רא״ש טור והשו״ע] לא הפסיד, שפירש״י עיקר, דסוגיית הגמרא הכי אזלא ומכרעא׳ (כתב היד, קיד ע״א).

35. לשונותיו אופייניות: ׳ומקום גדול הניחו לי מן השמים במקום הזה ודוק׳ (חידושי הרז״ה, ו ע״ב, ג ע״א, נד ע״א, נז ע״ב). וכן ׳אשר יאמר עליו כי הוא זה דבר חדש... אשר לא הערו בו פוסקים הראשונים והאחרונים׳ (שם, ה ע״א–ע״ב); ׳וכל מורי הוראה טועין בזה׳ (שם, ג ע״א); ׳ולפי זה יצא מכאן דין חדש...׳ (כתב היד, יד ע״ב. בדפוסים הושמט). ׳וכל הפוסקים ראשונים ואחרונים לא פירשו בזה׳ (שם, ג ע״א).

36. דף הפתיחה דהוי ומתפורר, ואולי יש לקרוא ׳עיר החכמים׳. השווה לדברי הנוב״י אליו: ׳הלא איתן מושבו בעיר מלאה חכמים וסופרים׳ (שו״ת נוב״י קמא, או״ח, לח).

37. הקדמת הספר, על פי כתב היד. בנוסח הדפוסים חסר.

38. ר׳ זאב פותח או מסיים כמעט כל פסקה בהצהרות מעין אלה: ׳וכבר סידרנו הדברים לפני גדולי החכמים ונענעו לי ראשם׳ (חידושי הרז״ה, יב ע״א); ׳וכבר הצעתי הדברים לפני החכמים וקילסוהו׳ (שם, ה ע״ב; נד ע״א); ׳וכבר הצעתי הדברים לפני החכמים הגדולים ונענעו לי ראשם והסכימה דעתם לדעתנו׳ (שם, נד ע״א) וכדומה, וראה בהערה הבאה.

39. נוסח הדפוסים נוטה לעיתים לאחד את הלשונות השונים, וכך הוא מטשטש את הליך הלימוד וה׳הצעה׳ הזה, את מקום התרחשותו, ואת החכמים המשתתפים בו. אופייני ההבדל בין נוסח הדפוס (שם, ה ע״ב): ׳וכבר הצעתי הדברים לפני החכמים וקלסוהו׳, לבין נוסח כתב היד המקביל: ׳וכבר הצעתי הדברים לפני הרבה חכמים שבקהילתינו יצ״ו וקלסוהו׳ (כתב היד, לח ע״ב). ובדומה: וכבר סדרנו הדברים לפני גדולי החכמים׳ (נוסח הדפוס, יב ע״א) ומולו: בפני כמה גדולים ובראשם הרב הגאון המפורסם מו״ה חיים כהן אב״ד דק״ק לבוב [!] וניענעו לי ראשם, והשם יצילנו משגיאות׳ (נוסח כתב היד, י ע״א). וכיוצא בו בהקדמת הספר: ׳לפני גדולי החכמים׳ בנוסח הדפוס, ולעומתו: ׳לפני החכמים הגדולים שבקהילתינו יצ״ו ק״ק בראד עיר החכמה ולפני שאר החכמים הגדולים׳ בכתב היד.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

בהלכה, ואת טיב היחסים המורכבים ביניהן. מדידת משקל הזהב מול שעורים,[21] לימוד בספרי תכונה,[22] חקירות גאוגרפיות והיסטוריות,[23] כרונולוגיות[24] ומציאותיות שונות[25] משלימות לימוד רחב היקף במקורות התלמוד ובשיטות הפוסקים, במטרה להגיע למסקנות ברורות.

את מסקנות לימודו הציע ר׳ זאב לפני כלל לומדי הקלויז. ב׳סביבת העבודה׳ של הקלויז ישבו אותה שעה חכמים בעלי יוקרה ומעמד, ובתוכם גם רבנים מכהנים בקהילות שונות. הצעה זו נועדה ללא ספק לדיון ולליבון, אך גם לבקשת גושפנקה של סמכות הלכתית למסקנות השונות והמגוונות שעלו מן החקירות המתוארות.

עניין אחרון זה אינו פשוט כל כך. ר׳ זאב, שכבר בחייו בחר לעצמו את הכינוי ׳רז״ה׳,[26] בולט בשנים הללו[27] של כתיבתו כמי שאין לו בעולמו אלא מקורות התלמוד וחקירותיו המדעיות בלבד. ה׳תמיהות הגדולות׳ שהוא מוצא בכל אשר יפנה מניעות אותו למאמץ למדני מורכב ומפורט שמגמתו המוצהרת ׳ליישב השמועות [=סוגיות הש״ס] אחת אל אחת בלי שום גמגום׳.[28] המטרה העליונה הזו, שבמרכזה קוהורנטיות טקסטואלית, אינה מכירה במנגנוני איזון ועידון כל שהם. שיטות ראשונים ואחרונים, בעלי הלכה ונושאי כלים, מנהגים ומוסכמות, נדחים בכתיבתו שוב ושוב כלאחר יד, בפני הכרעתו הטהורה בישוב הסוגיות.

מסקנותיו אכן מהפכניות. שיטה חדשה לחישוב זמני היום,[29] תביעה לשנות את זמן קבלת שבת,[30] יציאה נגד תפילת ׳וותיקין׳ הנערצת,[31] קביעה שזמן תפילת ערבית הוא ׳ד׳ או ה׳ שעות

21. ׳ואני והחברים שקלנו...׳ (שם ג ע״ב); תיאור מקביל שונה מעט בעמוד 4 בצילום כתב היד (לא ממוספר); ניסוי נוסף במשקלי זהב אחרים מתועד בחידושי השו״ע, ו ע״ב.

22. חידושי הרז״ה, לד ע״א–ע״ב, לז ע״א, נ ע״א ועוד. וראה גם שם, מח ע״ב ובמיוחד שם, לא ע״א: ׳ואת הרמב״ן אין להאשים כל כך, שהוא לא הביט השמיימה לראות...׳.

23. שם, יד ע״א, יט ע״א, ע ע״ב. וראה שם, כח ע״א– כט ע״א.

24. שם, עד ע״ב; וגם הדף הנספח לחידושי השו״ע, כד ע״א– ע״ב (׳החברים מצאו קושיה זו בספר הליכות עולם׳). ר׳ זאב מתאמץ להוכיח שם שר׳ אליעזר בן הורקנוס לא היה ׳שמותי׳, כמקובל, אלא דווקא מתלמידי בית הלל !

25. כמו בדיקת מבנה הגולגולת של אווזות ׳שאין נוצתן זקופות׳ (חידושי הרז״ה, יב ע״א); במקום אחר (שם, ב ע״א) הם מקבלים עדות על שיעור התורמוס שבארץ ישראל מול ה׳ערביס׳ שבפולין מ׳חכם שלמה בכ״ר ברכה׳, חכם ארץ ישראלי ששהה בברודי ככל הנראה כשליח ארץ ישראל. חקירות נוספות גם שם, יח ע״ב, כז ע״ב ועוד. וראה גם: ׳וגם אני בדקתי הי״ו חוטין בעוף...׳ (חידושי השו״ע, ז ע״א). ׳ואני שאלתי אנשים היודעים בטיב הארץ׳ (חידושי הרז״ה, ע ע״ב).

26. = ר׳ זאב הלוי, ככינויו הידוע של ר׳ זרחיה הלוי ׳בעל המאור׳ הפרובנסיאלי, בן המאה השתים–עשרה, שהיה ידוע בחדשנותו ובהשגותיו החריפות על הרי״ף מכח פרשנות חדשה ועצמאית לסוגיות התלמוד. ראה י״מ תא שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, ירושלים תשנ״ג וביחוד שם, עמ׳ 95–93. הכינוי נדפס בראש כל אחד מהעמודים של הוצאת תקל״א: ׳חידושי הרז״ה ובסופו: ׳סליק ספר השיעורים לרז״ה נר״ו׳ ובסוף חידושי השו״ע באותה המהדורה: ׳(סליק) [סליק] ספר רז״ה׳.

27. ספרו המאוחר יותר, על השולחן ערוך (לעיל, הערה 16), ממשיך את סגנונו האישי החריף. ׳דברי תימה׳ הוא הכותרת השגורה בפיו למאות שיטות בעלי ההלכה עליהם הוא משיג. אך מרחב התימרון האישי שלו נראה מצומצם הרבה יותר, כפי עצם הדפוס שקבע לעצמו באופי חיבורו זה: שוב אין הוא מנסה להעלות את ההלכה ישירות מהדיון בסוגיות הגמרא, אלא מעיר ומשיג על דברי נושאי הכלים ככותרתו (בדפוס תקל״א): ׳הגהות השו״ע והמ״א והט״ז והש״ך והמג״א בארבע שו״ע, ומה שיש עיון בדבריהם׳. בחיבור זה הוא ממעט להשיג על השו״ע עצמו, ומתרכז בעיקר בדיון מעמיק בנושאי הכלים ובהעדפת שיטת אחד מהם על פני האחרות. חריגות מקו זה ראה שם, ה ע״א (סימן תק״ב); ו ע״א (׳שם סי׳ טז בט״ז׳); שם, סימן כג. יחס הזמנים בין החיבורים מוכח מהתפניות החוזרות ׳ובספרי הארכתי׳ (שם, ג ע״א; יז ע״ב ועוד). על הנסיבות האפשריות של העידון הנזכר ראה בהמשך.

28. חידושי הרז״ה, טז ע״ב, יז ע״ב, נז ע״ב. ובדומה: ׳ובזה נהיר ובריר הך שמעתתא בלי שום גמגום ודוחק כלל׳ (שם, יג ע״ב), ובעוד מקומות רבים.

29. שם, מז ע״ב– נב ע״א. ר׳ זאב מבקש לפסוק על פי הוכחות מירושלמי ומזוהר חדש כשיטת גאוני בבל בחישוב זמני היום, כנגד שיטת רבנו תם שהייתה מקובלת באותה העת בכל רחבי אירופה. ראה ח״פ בניש, ספר הזמנים בהלכה, בני ברק תשנ״ו. בעניין זה הקדים ר׳ זאב את זמנו. עשרות שנים אחריו התפרסמו שיטותיהם של שני בני דורו הצעירים יותר: הגר״א ור׳ שניאור זלמן מלאדי, שדרשו להחמיר ולחשוש גם לשיטה הזו, וראה להלן, הערה *151*.

30. שם, לא ע״ב– מג ע״ב.

31. שם, סח ע״א– ע״ב. קריאת שמע כותיקין נפסקה בשו״ע (או״ח, נח א) כ׳מצווה מן המובחר׳ וכ׳עיקר זמן קריאת שמע׳ (לשון הבית יוסף). לדברי ר׳ זאב מי שעושה כך, כלל אינו יוצא ידי חובה !

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

מהדורות שונות של אותו החיבור, כולן מעשה ידי המחבר עצמו.[17] עיון משולב בשלוש הוורסיות השונות עשוי להעמידנו הן על תוכן יצירתו בקלויז והן על דרכי גיבושה.

החיבור הנדפס עיבד לתוכו כמה יחידות שונות: 'פסק' מוקדם, ארוך ומסועף, בעניין היתר אכילת "חדש" (תבואה שנקצרה אחר יום הנפת העומר - ט"ז ניסן), תשובה לשאלה בעניין מכירת חמץ, 'חידושי ברכות' על סדר המסכת המדוברת, ועימם 'ספר השיעורים': חיבור מפורט ושיטתי על יחידות המדידה הבסיסיות של הזמן והמרחב המשמשות בהלכה, מן התלמוד ועד להלכה הנוהגת בכל תחומי החיים.[18]

'ספר השיעורים', שאת שנות יצירתו המדורגת יש לקבוע בשנות הארבעים ובראשית שנות החמישים של המאה השמונה-עשרה,[19] הוא תוצר חקירותיהם המשותפות של ר' זאב ושל חוג 'חברים':[20] קבוצת לומדים בוגרת בקלויז בברודי. בבסיס הספר עומד לימוד משותף, מלווה בסדרת ניסויים מדידות וחקירות, במטרה לקבוע את שיעוריהן האמיתיים של המידות המוזכרות

17. המהדורה הראשונה היא כתב היד לנדאו ירושלים 2, הספריה הלאומית בירושלים (*F*22782, להלן: 'כתב היד'), שאותו החל לכתוב בשנת 1752 ('זה שמונה–עשרה שנה וכו': דף א ע"א) ואותו סיים, כפי שרשם בסופו, בראש חודש טבת תקי"ד (26.12.1753). בכתב היד הארוך הזה סדר הפרקים כרונולוגי, והוא כולל גם את 'חידושי ברכות': חיבור הלכה בנוסח המהרש"ל על מסכת ברכות מתחילתה ועד סופה (המהרש"ל עצמו, חשוב לציין, לא הגיע למסכת ברכות בפירושו). אך חסרים בו כמה מה'קונטרסים' כמו 'שיעור גריס לענין כתמים' שעוד לא שובץ לתוך החיבור, וכמוהו 'שיעור פרוטה לענין קידושין' שדף בודד ממנו צורף לצילום כתב היד ואינו חלק ממנו. את המהדורה השניה [להלן: 'חידושי הרז"ה'] יש לזהות עם הדפוס המאוחר (!) של ירושלים תרמ"ה. ר' מאיר אוירבך – הרב האשכנזי של ירושלים, העיד על כתב היד שבידי המוציא לאור דוד קאסווֹר: 'כמדומני כי לא נדפס [מהדורת הדפוס הראשונה] מהספר הלזה, רק מהנשאר ליקוטים בחו"ל'. עיון בתוכן הספר מאשר את ההנחה הזו. מדובר בעריכה מחדש של המהדורה הראשונה: בשינוי סדר הפרקים, בהוספת 'קונטרסים' ובמיזוג חלק קטן מ'חידושי ברכות' לתוך 'חלק ראשון', אגב ניסוח מחדש של הטענות הלמדניות ומעט קיצור 'מחמת חסרון כיס' (שם, יז ע"א). רק 83 דפים מתוך 190 (עליהם העיד ר"מ אוירבך) נדפסו בהוצאה זו. 'חלק שני' שכלל עריכה כזו של המשך כתב היד לא נדפס בגלל חסרון ממון, ורק 'שני חידושים נפלאים' ממנו נספחו לחידושי הרז"ה על השולחן ערוך שהוציא דוד קאסווֹר באותה השנה בירושלים. את כתב היד שביסוד העריכה הזו, השניה, יש לתארך ודאי אחרי 1755 (הנוב"י כבר מוזכר בה [שם יב ע"א; טז ע"ב] כמי שהתקבל לרבנות פראג), ואולי אחרי 1763 ('חתן הרופא מומחה' שבכתב היד [יד ע"ב] כבר הפך ל'מו"ה מרדכי אב"ד דק"ק זאלקווי' [חידוש הרז"ה, יד ע"ב]. על פי י"נ גלבר, תולדות יהודי זֹולקיב, בתוך 'ספר זֹולקיב', ירושלים תשכ"ט, עמ' 78–77, כיהן ר' מרדכי הלפרין כאב"ד בזאלקווא בין 1763 ל 1772. מצד שני, ר' יעקב יוקל מכונה 'נר"ו' [סט ע"א] והוא, על פי הידוע לנו, נפטר בשנת 1755). העריכה השלישית היא דפוס זֹולקווא תקל"א שלפנינו. היא שומרת על סדר הפרקים של העריכה השניה, ומנסחת מחדש, בקיצור גדול, את המהדורה השניה (את 'ספר השיעורים' היא מקצרת בשליש; את התשובה בת קכג הסעיפים בדיני החדש היא מקצצת ביותר מחצי ארכה; ששת הסעיפים האחרונים של דיני ק"ש וערבית הורדו לגמרי). חלק קטן מהמקום ש'התפנה' משמש להדפסת הגהות השולחן ערוך שנוספו. את זמן עריכתה יש לקבוע לקראת הדפוס בתקל"א (1771). למרות קיצורה הגדול, יש בעריכה שלישית זו גם הוספות מאוחרות ל'עריכה שניה': סימן ח' בדיני קריאת שמע, וההתכתבות העוקבת אותו עם ר' הירש ר' מענדליש מטרנופול (מ ע"א) נוספו על הספר הקיים ('והנה אני כתבתי בספרי...'שם, מ ע"ב) והם נעדרים משתי העריכות המוקדמות יותר. השינויים בין המהדורות נוגעים הן לקיצור ולהוספה (כפי שתואר), אך לעיתים גם לעידון טענות עצמי, לצינזור ביקורות חיצוניות, ולטשטוש מימדי עריכה מסוימים. על אלה אעיר להלן, כפי הנצרך לדיון. דף ההסכמות המוצג בראש צילום כתב היד מאוחר לסיומו לפחות בכמה חודשים, ונכתב אחרי סיוון תקי"ד (1754). בשלוש המהדורות איני מחשיב את שלבי העיצוב של ה'קונטרסים' (להלן, הערה *72*) שמתוכם עובדה המהדורה הראשונה. כשאיני מציין אחרת אני מצטט מהוצאת ירושלים תרמ"ה.

18. והנה שמות פרקיו על פי סדרם בהוצאת תקל"א (1771): שיעור גריס לענין כתמים, שיעור פרוטה לענין קידושין, שעור ד' אמות, שיעור ב' שערות, פסק בענין נקובי הגולגולת ושיעור סלע ואיסר, שיעור עירוב ופרס וביצה וכותבת וגרוגרת וזית וחלה, שיעור בין השמשות, שיעור זמן מנחה וערבית וק"ש. לכל 'שיעור' מוקדש דיון מפורט המחזיק בין סימן אחד (שיעור פרוטה) לשלושה עשר 'סימנים' רחבי היקף (קריאת שמע ותפילה; בין השמשות).

19. להלן, הערות 72–78 והשווה לעיל, הערה *17*.

20. 'חברים' הוא הכינוי השגור בין חכמי הקלויז, כלשון הקדמתו הנזכרת של הנוב"י: 'נתחברתי עם חברים \ יראי ה' הטהורים' (שו"ת נוב"י קמא, הקדמה), וכלשון הסכמתו לספר הקבלה 'מפתח העולמות' משנת 1745: 'חברים המקשיבים... דבית המדרש הקבוע לנו פה' (מפתח העולמות, זֹולקוה תק"ה, הסכמה). 'חברים' הוא גם המונח השגור על פיו של רז"ה בספרו ובכתב היד, כמו למשל: 'והראיתי הירושלמי הזה לפני החברים שבבית המדרש' (חידושי הרז"ה פב ע"ב).

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

באופני ניהול הידע בחברה המסורתית, שבאוסף הלחצים שלה שותפות משיכות אינטלקטואליות ומחויבויות סותרות; כוחות שימור ודרכי שינוי, מרכזי ידע הגמוני וגם סוכני שינוי. בתוך הקונטקסט התרבותי הזה נבקש לשרטט את סביבת עיצובו של זעזוע פנים תרבותי רחב מימדים. מה מסמן הזעזוע הזה, וכיצד נוצר?

הקלויז בברודי הותיר רושם גדול על רבים מרואיו. ר׳ פרץ בן משה, מיושבי הקלויז, תיאר את התפעלותו מאופקי הידע יוצאי הדופן הפתוחים בפני המעיין השוכן בו: ׳בית גדול מלא ספרים, אשר לא נמצא כמעט ברוב העולם ספונים והדורים׳.[9] הבעש״ט, מצידו, תיעד את התפעלותו מתוך נטיית לב שונה: על פי מסורת הגיוגרפית אחת מסר לידידו כי ׳ראה שכינה שורה על הקלויז׳.[10] נקודת מבט שלישית נוכל למצא בעדות המצוטטת מפיו של מחבר נוכרי בן הזמן, שתיאר את הקלויז מתוך הלך מחשבה אקדמי: ׳Sorbonne zu Brody׳[11]. גם ר׳ זאב אולסקר, בו נעסוק להלן, אפיין את הקלויז מתוך הלך מחשבה דומה, בשעה שקרא את העיר כולה על שם הקלויז: ׳עיר החכמה׳.[12]

ר׳ זאב הלוי סג״ל נולד ככל הנראה באולסק (*Олесько, Olesko*) *שעל שמה* נקרא, בשנים הראשונות של המאה השמונה-עשרה. לעינינו הוא מופיע בראשית שנות השלושים של אותה המאה כשהוא שוהה, לומד, כותב ומלמד בקלויז בברודי. פרק זה בחייו נמשך יותר מעשרים שנים,[13] ובסופן יצא ר׳ זאב, כבני קלויז אחרים, לקריירה ׳מגידית׳ מכובדת. בתפקיד זה כיהן בשנות השישים של המאה בטרנופול (*Ternopil, Tarnopol*) ובראשית שנות השבעים בז׳ולקווא (*Жовква, Żółkiew*), עד שנטש את מגידותו ועלה לארץ ישראל, שם נפטר באיזור 1780. בין שכיניו בירושלים, חכמי הספרדים, היה ידוע בשנים הללו בשם ׳אשכנזי׳.[14]

יצירתו המתועדת של ר׳ זאב וולף הלוי סג״ל – אולסקר – אשכנזי צמודה אף היא אל תקופות חייו השונות. משנותיו בקלויז מצויים בידינו ספרי פרשיות ופסיקה. בתקופות מגידותו חיבר מדרשותיו ספר ׳דרושים ומוסר׳ על סדר פרשות השבוע.[15] בין לבין לא זנח גם את יכולותיו הלמדניות, וחיבר חידושים ועיונים על דברי ה׳שולחן ערוך׳ ונושאי כליו.[16] עיוננו כאן ידרש בעיקר ליצירתו הראשונה, ההלכתית, פרי לימודיו בקלויז, ושמה: ׳חידושי הרז״ה׳.

בשנת 1771, מעט אחרי הגעתו לז׳ולקווא, הדפיס שם ר׳ זאב אולסקר [להלן: רז״ה] את ספרו זה. המעיין המעמיק בספר - בשני דפוסיו ובכתב היד שלפנינו, יווכח שלפנינו, למעשה, שלוש

9. בית פרץ, ז׳ולקווא תקי״ט, הקדמה.

10. א״ח רובינשטיין, שבחי הבעש״ט, ירושלים תשנ״ב , עמ׳ 246.

11. גלבר (לעיל, הערה 6), עמ׳ 81. לצערנו, לא ציין גלבר אל מקור הציטטה המרתקת הזו.

12. הקדמת הספר, על פי כתב היד, ובנוסח הדפוסים חסר. ולהלן, ליד הערה 36.

13. ר׳ זאב שהה בקלויז קודם לתצ״ד (1833– 1834) (ראה להלן, הערות 66, 68), ולפחות עד 1754, עת סיים את כתיבת כתב היד הראשון של חיבורו וקיבל הסכמות הממוענות אליו כתושב ברודי. עיון בכתב היד של חיבורו על התורה (להלן, הערה 15) מלמד שבשלהי 1761 כבר שמש רז״ה כמגיד מישרים בטרנופול (ראה שם, כז ע״א ועוד).

14. ראה א״ל פרומקין, ספר תולדות חכמי ירושלים, ת״א תשכ״ט, ח״ג, עמ׳ 83; שם, הוספות, עמ׳ 45; י׳ גליס, אנציקלופדיה לתולדות חכמי ארץ–ישראל, ירושלים תשל״ה, ח״א, עמ׳ שכה–שכז; מראשוני העולים: מ׳ וונדר, ׳מראשוני העולים לארץ׳: רבי זאב וולף אולסקר׳, קובץ הציונות הדתית ד (תשס״ב), עמ׳ 63.

15. ספר ׳דרישת הזאב׳ בכתב היד של המחבר נשמר בכתב יד לנדאו ירושלים 1, הספריה הלאומית בירושלים (*F 22781*), בסופו קולופון מטושטש מעט, בו הוא מספר כי את הספר התחיל לכתוב בטרנופול, וסיים אותו בירושלים בחשוון תקל״ו (1775).

16. חיבורו זה, שכותרתו: ׳הגהות השו״ע והרמ״א הט״ז הש״ך והמג״א בארבע שולחן ערוך, ומה שיש עיון בדבריהם׳ נדפס בסוף ׳חידושי הרז״ה׳ במהדורת ז׳ולקווא תקל״א, וכחיבור עצמאי בירושלים תרמ״ה. בהערותיו הוא מפנה כמה פעמים לחיבורו הראשון (ראה להלן, הערה 17). ולפיכך יש לקבוע את מסגרת הזמן של יצירתו בין 1754 לבין 1771. במהדורת שולחן ערוך השלם של מכון ירושלים (תשנ״ד) נדפסו גם חידושי הרז״ה באוסף המפרשים. הפניותי [להלן: ׳חידושי השו״ע׳] מתיחסות למהדורת ירושלים תרמ״ה. סביר שבבעלות פרטית נמצאים גם כתבי יד נוספים של רז״ה מסוג זה. מאחד מהם נדפס: הרב יחיאל דב ולר (מהדיר), ׳חידושי רבי זאב הלוי אולסקר על הלכות פסח׳, זכור לאברהם, חולון תשנ״ט, עמ׳ מ–נא.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

הנזכר. לשם כך אבקש להפנות את הזרקור אחורה בזמן והצידה במקום - משנות השמונים של המאה השמונה-עשרה אל שנות הארבעים והחמישים שלה; ולא פחות חשוב – מבירתה השוקקת של מערב אירופה, האימפריה ההבסבורגית וקיסריה - אל עיירה פולנית בינונית, בשנות השקיעה של מלכות פולין. עיירה זו, רכושו האישי של הגרף פוטוצקי (Potocki), היא ברודי שבגליציה.

[א] חבורת הלומדים בקלויז ברודי, 1730–1753

עבור ההסטוריון של יהדות מזרח אירופה הן הקלויז והן ברודי כלל אינם אנונימיים. הקלויז, בו שהו מספר מצומצם של לומדי תורה בוגרים במימונה של קרן שיסד 'גביר' עשיר, כשהם כפופים למסגרת כללים ותקנות פרטניים, היה מסגרת מוסדית חשובה וייחודית מאוד ללימוד התורה בתקופה הזו. הקלויז בברודי, המתועד משנות השלושים של המאה ואילך, הוא אחד ממופעיו המרשימים ביותר של המוסד הזה, ואולי גם המתועד שבהם.[6] קלויז ברודי התפרסם בשל פעולתו הפוליטית, סביב התפקיד שנטלו חכמיו בפולמוס היעב"ץ ור' יונתן אייבשיץ (1751), במאבק האנטי-פרנקיסטי (1756), ובעוקבו האנטי-חסידי (1772) - משנות החמישים ועד לשנות השבעים של אותה המאה.[7] מצד אחר נודע הקלויז בזכות חוג לומדי הקבלה הפרושים שהתרכז בו, וזיקתו למעגל האוהדים והמתנגדים הראשון שהיה לנוכחותו ההסטורית (וגם לדימויו ההגיוגרפי) של בעל השם ר' ישראל בן אליעזר, ששהה תקופה מסוימת בקרבה זו או אחרת ל'סביבת העבודה' הזו בעשורים הראשונים של פעילותו.[8]

דיוננו ידרש לפן נוסף ולא מוכר של הפעילות שהתרחשה בין כתלי הקלויז באותן עשורי השנים. להלן אבקש לתאר מקצת מדרכי עיונו של חוג לומדים מהפכני שבמרכזו עמד חכם נשכח בשם ר' זאב אולסקר בשנות השלושים הארבעים והחמישים של המאה השמונה-עשרה. מן המעקב אחרי החוג הזה, שפעולתו ביקשה לחולל שינוי מקיף במידות המרחב והזמן של עולם ההלכה היהודי, נבקש לפנות אל הקשרים הדיאלקטיים שבין ר' זאב לבין ידידו הצעיר בשנים – ר' יחזקאל לנדא, קשרים שעקבו את מסלול חייו של ר' יחזקאל מן הקלויז אל רבנות יאמפולי (Yampol, Jampol) שבווהלין, וממנה אל פראג, משנות השלושים ועד לשנות השמונים של המאה. דרך התיאור הראשוני הזה נבקש לעקוב אחר מפעלו האישי של מהפכן תלמודי נשכח, ואחר זיקתו לטווח האפשרויות והמגבלות של המוסד הייחודי בו פעל. תהליכי עיצובה של המחשבה המהפכנית וגילומיה השונים עשויים להאיר בפנינו משהו מדרכי התנהלותן הפתלתלות של תמורות תרבותיות

6. ראה א' ריינר, 'הון, מעמד חברתי ותלמוד תורה: הקלויז בחברה היהודית במזרח אירופה במאות הי"ז–הי"ח', ציון נח, ג (תשנ"ג) עמ' 287–328; נ"מ גלבר, תולדות יהודי ברודי: ה'שמ"ד–תש"ג (ערים ואמהות בישראל, ו), ירושלים תשט"ו; י"י ויסבלום, 'חכמי הקלויז בבראדי', א' מלצר (עורך), נר תמיד – יזכור לברודי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 67–85; ובספרות המובאת בהמשך. על הקלויז ראה גם Elchanan Reiner, "Kloyz," *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Kloyz (accessed October 25, 2010). על ברודי היהודית באותה התקופה ראה מחקריו האחרונים של Börries Kuzmany, 'Das jüdische דוגמת Börries Kuzmany Brody Ein europäischer Transferraum', Petra Ernst, Gerald Lamprecht (eds.), *Jewish Spaces. Die Kategorie Raum im Kontext kultureller Identitäten* (Innsbruck: StudienVerlag, 2010), 103–123.

7. ראה ריינר, 'הון מעמד חברתי ותלמוד תורה (לעיל, הערה 6); י' ברטל, י' הלפרין, ש' אטינגר, פנקס ועד ארבע ארצות, ירושלים תש"ן–תשנ"ג ; ד' כהנא, תולדות המקובלים, השבתאים והחסידים, על פי מקורות ישנים וחדשים, ח"ב, אודסה תרע"ד, עמ' 44–88; מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים תש"ל, ח"א, עמ' 27–35; 44–49; Antony Polonsky, 2010. "Brody," *YIVO Encyclopedia*. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Brody (accessed October 25, 2010). על תפקיד הקלויז בפולמוס האדיר סביב הגט מקליווא (1767–8) ראה למשל י' שטרן, 'הסערה סביב הגט מקליווא', בנין אריאל, ירושלים תשכ"ה, עמ' ג–מא.

8. ראה למשל A. J. Heschel, S. H. Dresner (eds.), *The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism*, (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 50–52. א"ח רובינשטיין, שבחי הבעש"ט, ירושלים תשנ"ב, על פי מפתח. בין שתי הפנים הללו של הקלויז – למדנות בדגש קבלי ומאבק נגד תנועות של 'סטיה' קבלית– מתקיים קשר של השלמה מתוחה. המבוכה הביבליוגרפית סביב מעגלי התומכים והמתנגדים בקלויז לחסידות החדשה מבטאת היטב את המצב המסוים הזה.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

למחיקת העולם הישן לטובת סדר אחיד מדעי ורציונאלי. האסיפה המכוננת החדשה החליטה בשנת 1791 על החלפת המידות הישנות במטר חדש ואחיד, שארכו המדויק יהיה חלק העשרה מליון של המרחק שבין הקוטב הצפוני וקו המשווה כפי שימדד לאורך המרידיאן העובר בפריז. למען חישובו האמפירי של המטר הזה נשלחה משלחת מדעית בראשותם של פייר מצ׳אין (Pierre Méchain) וג׳ין דלמברה (Jean-Baptiste Delambre) למסע מפרך שארך כשש שנים, ובעקבות תוצאותיו יוצר מטיל פלטינה באורך המדויק (mètre des Archive), ואופסן באקדמיה הלאומית למדע.[3] צרכי מסחר וחברה, התפתחות מדעית, פילוסופיה נטורליסטית ומהפכות פוליטיות חברו כאן יחדיו לגיבוש אמת המידה האחת לכל הדברים שעל פני האדמה.

שמונה שנים לפני החלטת האסיפה הצרפתית נדפס בפראג ספר פרשנות תלמודית, כתוב עברית, ושמו ׳ציון לנפש חיה׳ [להלן: צל״ח]. מחבר הספר היה ר׳ יחזקאל לנדא, אב בית הדין הוותיק של פראג, שבאותה שעה היה, ככל הנראה, המלומד הרבני המוכר והחשוב ביותר באירופה, ואולי בעולם היהודי כולו. הספר כתוב עברית, והוא עוסק בפרשנות רציפה לסוגיות התלמוד של מסכת פסחים במתודה סדורה ושיטתית, שזכתה לפריחה מחודשת בתקופה זו ממש.[4] לקראת סופו של הספר הזה, השגרתי לכאורה, נדפסה פסקה קצרה ובה תיאור של סדרת ניסויים פשוטה למדי שערך המחבר. פסקה קצרה זו שבעיקרה אינה פרשנות ואינה הוראת הלכה אלא תיאור אקספרימנטלי פשוט, טילטלה את העולם היהודי כולו מקצה ועד קצה, מאז ועד היום. עומק הקונפליקטים שעוררה והיקף השינויים התרבותיים שחוללה מצדיק לראות בה סמן של מהפכה תרבותית עמוקה שטרם נשלמה. מדובר היה, סוף סוף, באמת המידה הבסיסית שלאורה מנהלת הקהילה היהודית-מסורתית את חייה בכל מקום ובכל זמן.

המוטיווציה הגלויה של הניסוי המתועד בספר הצל״ח היתה פשוטה למדי—הניסויים נועדו להבהיר את היחסים בין התיאורים השונים, הסותרים לכאורה, של מידות האורך והנפח הבסיסיות המופיעים בתלמוד ובספרות ההלכה. כדי להגיע לקוהורנטיות טקסטואלית וריאלית מסוג זה טען ר׳ יחזקאל לנדא שיש להכפיל את שיעורן הממשי של מידות הנפח הנוהגות בהלכה, בשעה שמידות האורך יוותרו על עמדן. ההכפלה הזו איימה לשנות בשם עקביות מדעית את חיי היום יום של העדה היהודית לכל ארכם.

כמו קביעת המטר היתה גם הכפלת השיעורים לנושא טעון ורב מימדי, שקבלתו או דחייתו ריכזו אל תוכן סוגיות ליבה שונות: מוסכמות תרבותיות נוהגות ומעמדו ההלכתי של ידע מדעי ושל נסיון אמפירי התנגשו כאן, בשדה מתיחויות צפוף שהשתתף לבסוף בעיצוב תודעות קולקטיביות ודפוסי זיהוי עצמי. כמו ההסטוריה של המטר האחיד, גם הכפלת השיעורים התקבלה ונדחתה חליפות במקומות ובזמנים שונים, וההסטוריה הסוערת שלה ממשיכה להכתב גם היום, יותר ממאתיים שנים אחרי פירסומה הראשון.[5] השווה מבליט גם את השונה-דרך הילוכנו תוביל אותנו אל מסורת ההלכה הסכולסטית, ואל הדיון הפנים תרבותי אודות מעמדם של טקסטים מקודשים ושל מסורות פרשניות. הטקסט הסגור, המתווך, ועמיתו הנגיש והפתוח, הזמין לעיצוב מחודש, משקפים תפיסות אמת שונות ועימות מתוח בין אפשרויות שונות של ניהול הטקסט הלמדני ומקורות הידע בספרות ההלכה בעת החדשה.

כיצד נוצרה המהפכה הזו בחציה השני של המאה השמונה-עשרה, ומדוע דווקא אז? האם יש זיקה בין נסיבות העיצוב שלה בתוך תרבות המיעוט היהודית באירופה לבין תולדותיה הסבוכות של ׳אחותה׳ הכלל אירופית?

להלן אבקש להציע תיאור ראשון של סביבת העבודה הלא ידועה בה עוצבו תווי פניהן של הפרשנות הטקסטואלית ושל הפעילות המדעית שהשתתפו, לטענתי, בעיצובו וביצירתו של המהלך

3. ראה למשל צפקו (לעיל, הערה 1), עמ׳ 113–168; Robert A Nelson, *Foundations of the International System of Units (SI)*, (Phys. Teacher, 1981), 596–613.

4. ראה י״מ תא שמע, ׳סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד׳, קרית ספר נ (תשל״ה), עמ׳ 325–336, ולהלן, הערה 149.

5. ראה להלן, הערות 147, 148.

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press

AJS Review 37:1 (April 2013), כט–נג
© Association for Jewish Studies 2013
doi:10.1017/S036400941300007X

משנים את מידות העולם: חוג הלומדים המהפכני בקלויז ברודי ומהפכת יחידות המידה בראשית העת החדשה

מאת

מעוז כהנא

בשנת 1668 נדפס בלונדון ספרו של המלומד האנגלי ג׳ון וילקינס (John Wilkins, 1614–1672): ‘An Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language’. וילקינס היה כומר אנגליקני מתון, פילוסוף נטורלי, וגם ממיסדי ה’Royal Society of London’ – החברה המלכותית שהיתה לאבן דרך בהתפתחות המדעית של אירופה. בספרו הציג וילקינס כמה מסרים רדיקליים. אחד מהם היה יצירתה של שפת כתיבה חדשה, אוניברסלית, שתחליף את הלטינית בישנה של הכנסיה הקתולית, ותשמש מצע קשר למלומדים ומבקשי אמת מכל העולם. מגמה דומה התבטאה במשאלה נוספת, דמיונית לא פחות המלומד האנגלי ביקש להחיל על העולם כולו יחידת מדידת אורך אחת ויחידה, שתחושב באופן רציונאלי ובסולם עשרוני.[1] מאז התפרקות האימפריה הרומית, לכל הפחות, היתה אירופה נתונה בתוהו ובוהו של מידות אורך משקל ונפח. בתוך יחידה מדינית אחת כצרפת או אנגליה יכלו לשמש בו זמנית במקביל מאות מידות שונות.[2] יחידות מידה (שפעמים רבות נשאו שמות זהים) נשמרו במקומות שונים בצורות שונות לגמרי. קביעת יחידות המידה היתה לכלי שרת גם בידי שליטים מקומיים – אלה, כמובן, ביקשו לסמן בעזרתן את מרחב סמכותם, וגם אלה, כידוע, רבו מספור.

המשאלה היתה איפא דמיונית למדי, אך וילקינס לא היה היחיד שהחזיק בה. שבע שנים בלבד אחר כך, בשנת 1675, התפרסם בווילנה הספר ׳Misura universal׳ של המלומד האיטלקי-פולני בורטיני (Tito Livio Burattini:, 1617–1681). בורטיני קרא ליצירתו של ה׳metro cattolico׳ (מטר כלל עולמי) שיהיה מבוסס על חישוב תנועת המטוטלת בשניה אחת.

המהלך שאת ראשיתו אפשר לסמן ביצירותיהם של וילקינס ובורטיני המשיך להטריד את העולם המערבי במאות השנים הבאות. נסיונות שונים להאחדת יחידות המידה נעשו על ידי ממשלות ויחידים. חיתום פרק מסוים במהלך הזה התרחש בעשור האחרון של המאה השמונה-עשרה, בגיבוי עוצמתה המהפכנית יוצאת הדופן של המהפכה הצרפתית ושאיפתה

1. ראה בסקירות שבהוצאה המודרנית משנת 2002: John Wilkins, *An essay towards a real character and a philosophical language* (Bristol, UK: Thoemmes, 2002) וראה Barbara J. Shapiro, *John Wilkins 1614–1672* (Berkeley: University of California Press, 1969), 191–223; Ronald Edward Zupko, *Revolution in measurement: Western European weights and measures since the age of science* (American Philosophical Society, 1990), 25–66.

2. ראה למשל Ronald Edward Zupko, *French weights and measures before the Revolution a dictionary of provincial and local units* (Bloomington: Indiana University Press, 1978); *Zupko, A Dictionary of English Weights and Measures: from Anglo–Saxon Times to the Nineteenth Century* (Madison: University of Wisconsin Press, 1968); Frederick George Skinner, *Weights and Measures: their Ancient Origins and their Development in Great Britain up to A.D. 1855* (H.M.S.O, 1967).

https://doi.org/10.1017/S036400941300007X Published online by Cambridge University Press