

# האורתודוקסיה כרב־מערכת פסידו־אבולוציונית: האורתודוקסיה הקיצונית כמקרה בוחן מנחם קרן־קרץ

"ולא תגיע החכמה האלהית ההיא אלא אחר חכמת הטבע".<sup>1</sup>

## פתח דבר

בעשר השנים האחרונות עסקתי בחקר החיים היהודיים שהתפתחו בכמה ממחוזותיה הצפון־מזרחיים של הונגריה הגדולה. לאחר מלחמת העולם הראשונה סופחו כמה מהם אל חבל טרנסילבניה שברומניה, ואחרים - אל חבל קרפטורוס שבצ'כוסלובקיה. תוצאותיו של מחקר זה פורסמו בשתי דיסרטציות, שאחת מהן יצאה לאור כספר.<sup>2</sup> אחת הסיבות לכך שרותקתי אל אזור זה היה האופי המיוחד ויוצא הדופן של החיים הדתיים שהתפתחו בו, שכמעט שלא היה לו אח ורע באזורי התפוצה היהודית האחרים. באזור זה נוצר והתגבש מחנה אורתודוקסי בעל מאפיינים ייחודיים, שכינית "אורתודוקסיה קיצונית". השפעתו של מחנה זה הורגשה בעיקר בהונגריה עד מלחמת העולם הראשונה, ובטרנסילבניה ובקרפטורוס - לאחריה. השפעה זו הייתה כה ניכרת עד כי שם התואר

<sup>1</sup> רמב"ם, מורה נבוכים, פתיחה, ד ע"ב.

<sup>2</sup> מנחם קרן־קרץ, "החיים התרבותיים במחוז מרמורש (הונגריה, רומניה, צ'כוסלובקיה): ספרות, עיתונות והגות יהודית בין השנים 1874-1944", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשס"ח; הנ"ל, מרמורש־סיגט: אורתודוקסיה קיצונית ותרבות יהודית־חילונית למרגלות הרי הקרפטים, ירושלים: מפעל דב סדן ליד הקתדרה ליידיש, האוניברסיטה העברית בירושלים, ובית לייזויק, 2013; הנ"ל, "ר' יואל טייטלבוים - הרבי מסטמר (1887-1979): ביוגרפיה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2013.

"הונגרי", כמו במונח "חסידות הונגרית", הפך מציין של קנאות דתית, אף שמרבית יהודי הונגריה לא החזיקו כלל בהשקפות דתיות קיצוניות. למן שנות השלושים של המאה הקודמת, ובמיוחד לאחר השואה, פשטה השפעתה של "האורתודוקסיה הקיצונית" והגיעה גם לארץ ולמדינת ישראל וגם לארצות הברית. כך, למשל, כאשר מתחקים אחר מקורותיהם האידיאולוגיים והגנאלוגיים של מרבית המנהיגים בעלי ההשקפות הדתיות הקיצוניות, דוגמת האדמו"רים מסאטמר וממונקטש או חלק מרבני "העדה החרדית", העקבות מובילים אל אותו חבל ארץ מצומצם אשר בו עסק מחקרי.

בראייה רטרופקטיבית אפשר לקבוע שהיווצרות האורתודוקסיה הקיצונית והתפתחותה במשך למעלה ממאה וחמישים שנה נבעו מפיצול ומשילובם של פתילי רעיונות דתיים שונים שהתפתחו לאורך כמה דורות בסמיכות גיאוגרפית זה לזה ובקרב חברה בעלת מאפיינים חברתיים ודתיים ייחודיים. על אף קווי דמיון מסוימים בין הפתילים, הן הרעיונות הן הדרך אשר בה התפתחו והועברו מדור לדור היו שונים. ניסיונותי להסביר את מהותה ואת ייחודה של האורתודוקסיה הקיצונית גרמו לי להרהר במהות של מושג האורתודוקסיה, או כפי שכינתי אותו כאן: "המרחב האורתודוקסי", ובהתייחסות אליו במחקר האקדמי. כחוקרים אחדים לפני מצאתי גם אני שהטרמינולוגיה המצומצמת והלא אחידה אשר שימשה עד כה מגבילה את החוקר בכך שהיא אינה מאפשרת דיון דקדקני שמשמעויותיו מובנות לכול<sup>3</sup>. נוסף על כך נראָה לי שהדרך אשר בה התפתחו, השתנו והועברו מדור לדור הרעיונות שעיצבו את האורתודוקסיה הקיצונית אינה ייחודית למחנה זה ואפשר להשתמש בה כדי להסביר את מגוון התופעות הכלולות במרחב האורתודוקסי, שעל משמעותו ארחיב בהמשך.

בחלקו הראשון של המאמר אסקור את מאפייני האורתודוקסיה הקיצונית ואת דרכי התפתחותה. סקירה זו תשמש בחלקו השני של המאמר להצגת עקרונותיה של תיאוריה שבאמצעותה אפשר יהיה לתאר ולנתח טוב יותר את מהותה ואת דרכי התנהלותה של האורתודוקסיה בכללותה. בבסיס התיאוריה עומד שימוש בשני כלי מחקר השאולים מתחום מדעי הטבע: האבולוציה והתפיסה הרב־מערכתית.

## האורתודוקסיה הקיצונית כמקרה בוחן

### מאפייני האורתודוקסיה הקיצונית

כמה מחקרים שפורסמו בשנים האחרונות, בכלל זה מחקריי שלי, ביטאו את התפיסה שעל פיה בתוך הזרם האורתודוקסי ישנו מחנה בעל מאפיינים ייחודיים וקיצוניים השונים מאלו של יתר המחנות.<sup>4</sup> כיום משתייכים למחנה זה פלגים כמו חסידות סאטמר בארצות הברית ובישראל, חסידי תולדות אהרון, תולדות אברהם יצחק ודושינסקי בירושלים ובבית שמש, כמה קבוצות המכונות

<sup>3</sup> אבי שגיא, "האורתודוקסיה כבעיה", יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פריזגר (עורכים), אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים: מאגנס, תשס"ו, עמ' 21-54; שלום רוזנברג, "מסורת אורתודוקסייה: על הגדרות ומושגי יסוד", שם, עמ' 55-78.

<sup>4</sup> במונח "זרם" כוונתי לחלוקה הראשית של התפיסות הדתיות של היהדות, כלומר אורתודוקסיה, קונסרוטיביות ורפורמה. המונח "מחנה" מייצג תת־קבוצה בתוך כל זרם ואילו המונח "פלג" יתאר להלן תת־קבוצה בתוך כל מחנה.

נטורי קרתא או סיקריקים, ועוד כעשר עד עשרים קבוצות, מרביתן חסידיות, בעלות השקפת עולם קיצונית ואנטי־ציונית במיוחד.<sup>5</sup>

חוקרים הגדירו את המשתייכים למחנה זה בדרכים שונות ומתוך שימוש בשמות שונים, ולעתים מבלבלים, כמו "אולטרה־אורתודוקסים", "קנאים", "רדיקלים" או "קיצונים".<sup>6</sup> כל החוקרים הסכימו שחברי האורתודוקסיה הקיצונית הקפידו הקפדה יתרה על קיום כל המצוות והמנהגים, כלומר קיימו אורח חיים שהיינו מכנים כיום "חרדי". עם זאת, הקפדנות הדתית ומדיניות ה"חומרה" ההלכתית לא אפיינו רק את חברי מחנה זה. יתרה מזו, במקרים מסוימים נראה כאילו דווקא חברי המחנה הקיצוני נוטים להקל במקום שבו קבוצות מן הזרם המרכזי מחמירות.<sup>7</sup> נראה אפוא שיש מרכיב נוסף בהתנהלותם, שאותו התקשו החוקרים להגדיר, המעמידם כמחנה נפרד בתוך המכלול האורתודוקסי. על פי תפיסתי, שלושה מאפיינים מבדילים בין האורתודוקסיה הקיצונית על כל פלגיה ובין הזרם האורתודוקסי המרכזי:

א. רוב החוקרים מסכימים שביסוד ההתנהלות של האורתודוקסיה עומד "עקרון ההיבדלות" מפני החברה הלא אורתודוקסית. עיקרון זה החליף את התפיסה המסורתית בדבר האחריות והערבות ההדדית של "כלל ישראל" אשר בה החזיק רוב רובו של העם היהודי עד סוף ימי

<sup>5</sup> אף שאין על כך נתונים מדויקים אפשר להעריך שבישראל משתייכים למחנה זה 15-20 אלף נפש (כלומר פחות מ־5% מכלל האוכלוסייה החרדית), לעומת ארצות הברית, אשר בה הוא מונה 60-80 אלף נפש (כלומר כ־10% מכלל הציבור היהודי־אורתודוקסי).

<sup>6</sup> ראו למשל משה סמט, "האורתודוקסיה", כיוונים 36 (1987), עמ' 107-111; דוד סורוצקין, "בניין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי מסטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית", אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, 2005, עמ' 133-167; מיכאל ק' סילבר, "ראשית צמיחתה של האולטרה־אורתודוקסיה: המצאתה של מסורת", שלמון ואחרים (לעיל הערה 3), עמ' 297-344; הנ"ל, "מבשרי האולטרה־אורתודוקסיה בגליציה ובהונגריה: ר' מנחם מנדל מרימנוב ותלמידיו", זהויות 2 (2012), עמ' 25; קרן־קרץ, מרמורש־סיגט (לעיל הערה 2), עמ' 65-87, וראו שם התייחסותי לבעיות הטרימינולוגיה (עמ' 67, הערה 204); Benjamin Brown, "The Two Faces of Religious Radicalism: Orthodox Zealotry and 'Holy Sinning' in Nineteenth-Century Hasidism in Hungary and Galicia," *The Journal of Religion* 93, 3 (2013), pp. 341-374. בראון מתייחס שם בין השאר לבעיות הטרימינולוגיה של המחנה הקיצוני (עמ' 343).

<sup>7</sup> אלו כמה דוגמאות לכך: מרבית חסידים סאטמר בארצות הברית יוצאים לעבודה בגיל צעיר יחסית ואינם נשארים ללמוד בישיבה במשך שנים ארוכות כמו רבים מן החרדים בישראל; חסידי גור נוקטים מדיניות של פרישות מינית חמורה מזו של יתר המחנות החרדיים, ובכללם המחנה הקיצוני (ראו על כך נאוה וסרמן, "חברת הקדושה": תהליך הקמת הבית בחסידות גור - פרק בהוויית חייה של חצר חסידית בישראל", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, 2011); חברי נטורי קרתא מפרסמים את השקפותיהם ומפיצים אותן באופן גלוי באמצעות האינטרנט, דבר שממנו נמנעים שאר הפלגים החרדיים; בשאלות הלכתיות מסוימות כמו שאלת העירוב בניו יורק, רבני המחנה הקיצוני הציגו לעתים עמדות מקלות בהשוואה לאלו של עמיתיהם מן הזרם האורתודוקסי המרכזי (על כך ראו למשל Martin Edelman, "The 'Eruv' Wars," *Jewish Law Annual* 15 [2004], pp. 219-228; Adam Mintz, "A Chapter in American Orthodoxy: The Eruvin in Brooklyn," *Hakirah* 14 [2012], pp. 21-59). על סוגיית ה"חומרה ההלכתית" ראו בנימין בראון, "החמרה: חמישה טיפוסים מן העת החדשה - החת"ם סופר, ר' צבי אלימלך מדינוב, ר' יוסף יוזל הורוויץ מנובהרדוק, הגר"ז סולובייצ'ק מבריסק, החזון איש", דיני ישראל כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 123-237.

הביניים.<sup>8</sup> את האורתודוקסיה הקיצונית אפשר אפוא לאפיין בעקרון "ההיבדלות הכפולה", שכן היא ביקשה להיבדל לא רק מהחברה הלא אורתודוקסית אלא גם מהזרם העיקרי של האורתודוקסיה, שאותו אכנה "האורתודוקסיה המרכזית". היבדלות כפולה זו קיבלה לימים ביטוי פורמלי עם החרמת התנועה הכלל-חרדית - אגודת ישראל.

ב. מאפיין נוסף המייחד את המחנה הקיצוני הוא אקטיביזם דתי. האורתודוקסיה המרכזית נטתה להתנהגות מאופקת, בבחינת "שב ואל תעשה - עדיף", והעדיפה להגיב על ההתרחשויות ולא ליזום אותן.<sup>9</sup> כך למשל חלפו כחמישים שנה מאז סוף המאה השמונה-עשרה, התקופה אשר בה החלו להתבצע שינויים מפליגים באורחות החיים הדתיים, עד להתגבשות התפיסה האורתודוקסית וקביעת גבולות ברורים בינה לבין התפיסה הרפורמית.<sup>10</sup> לעומת תפיסה זו נטו ראשי האורתודוקסיה הקיצונית להתבטא באופן פרובוקטיבי, לפרסם כתבי פלסטר או לאפשר לאנשיהם לנקוט אלימות מילולית ואף פיזית נגד יריביהם. יוזמות אלו נועדו בין השאר להביך את המחנה המרכזי ולהדגיש את עמדותיו הפשרניות ואת חוסר יכולתו להשיב מלחמה נגד מי ש"חיללו" את המסורת היהודית. בד בבד ניסו ראשי האורתודוקסיה הקיצונית להשתלב במערכת הפוליטית של האורתודוקסיה בהונגריה, ומאוחר יותר בטרנסילבניה ובקרפאטורוס, ולתפוס בה עמדות מפתח שיאפשרו להם לכפות את עמדותיהם ואת השקפת עולמם.<sup>11</sup>

ג. המאפיין השלישי של האורתודוקסיה הקיצונית קשור למודל המנהיגות שאימצו ראשיה. על פי מודל זה, משקלם היחסי של הרבנים ושל האידיאולוגיה האינדיבידואלית של הפלגים שבראשם עמדו גבר הן על זה של הפרנסים, שביקשו למצוא את הפתרונות הפרגמטיים והיעילים, הן על זה של ההתארגנות הקולקטיבית. מובן שלשם התארגנות משותפת חייב היה כל אחד מן השותפים בה לצמצם את דרישותיו ולהתאימן למסגרת הכללית, אך ראשי הפלגים לא נטו להסכים לכך. עקב חוסר המוכנות לפעילות משותפת נותרה האורתודוקסיה הקיצונית במשך עשורים רבים ללא הנהגה משותפת.<sup>12</sup> רק באמצע המאה העשרים התגבש מחנה זה סביב שתי הנהגות משותפות: "העדה החרדית" בירושלים ו"התאחדות הרבנים" בארצות הברית. קבוצות קיצוניות במיוחד התבדלו אף מן ההנהגות המשותפות הללו.

<sup>8</sup> סמט, האורתודוקסיה (לעיל הערה 6), עמ' 99-100; עמנואל סיוון, "תרבות המובלעת", אלפיים 4 (1991), עמ' 45-98.

<sup>9</sup> על עמדתה הפסיבית של האורתודוקסיה ראו מרדכי ברויאר, "אורתודוקסיה: מצע לבדק בית היסטורי", שלמון ואחרים (לעיל הערה 3), עמ' 79-85. על עמדותיה האקטיביות של האורתודוקסיה הקיצונית, שבמקרים מסוימים אף מפרות את ההלכה, ראו בראון, שתי פנים (לעיל הערה 6).

<sup>10</sup> ראו למשל שמואל פיינר, שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2010.

<sup>11</sup> דוגמאות ומקורות רבים לכך. ראו קרן קרץ, ר' יואל (לעיל הערה 2).

<sup>12</sup> נראה שמאפיין זה נלקח ממסורת ההנהגה החסידית, שאף ראשיה לא נטו לשיתוף פעולה קיבוצי גם כאשר הדבר שירת את מטרותיהם, והעדיפו מודל של הנהגה אינדיבידואליסטית. ראו למשל מנדל פייקאז', הנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ט.

## רקע היסטורי־חברתי־דתי

היווצרות האורתודוקסיה הקיצונית התאפשרה בעקבות תהליכים מדיניים שהביאו בסוף המאה השמונה־עשרה להאצת ההגירה היהודית להונגריה, שהייתה עד אז כמעט ריקה מיהודים.<sup>13</sup> שני סוגים עיקריים של אוכלוסייה יהודית היגרו להונגריה והתיישבו בחבלי ארץ נפרדים בה: אל החלק המערבי היגרו בעיקר יהודי מרכז אירופה ממורביה, משלזיה ומבוהמיה. אלו היו יהודים אשכנזים<sup>14</sup> שומרי תורה ומצוות שלא אימצו את תפיסת העולם החסידית אך גם לא התנגדו לה. מרביתם השתייכו למעמד הכלכלי־חברתי הגבוה והיו בעלי השכלה כללית. הם שלטו גם בשפות היהודיות וגם בשפת המדינה, ומראם החיצוני, הן של הנשים הן של הגברים, לא נבדל הרבה מזה של כלל האוכלוסייה. מרבית הקהילות האשכנזיות הוקמו ביישובים עירוניים, ובראשן העיר בודפשט, שהייתה לאחד מריכוזי היהודים הגדולים באירופה.

אל המחוזות הנחשלים בצפון מזרח הונגריה היגרו מגליציה הסמוכה בעיקר יהודים עניים שהיו חסרי השכלה כללית, ובדרך כלל גם תורנית. אלו היו שומרי מצוות שנטו לחסידות, ניהלו את חייהם בעיקר ביידיש ולא הסתירו את חזותם היהודית. רבים מהם התיישבו בכפרים קטנים ועסקו בחקלאות או בעיבוד ובשיווק של תוצרת חקלאית. במחוזות אלו, ובעיקר במרמורש (Máramaros, Maramureş), הוקמו מאות קהילות יהודיות קטנות שתושביהן שמרו בקפדנות על מצוות הדת ורבים מהם הצטרפו לחצרות החסידיות שפעלו בסביבה. בחלוף כמה עשורים התברר שרבות מהקהילות במערב הונגריה ובמרכזה, שבהן התיישבו המהגרים המשכילים והמבוססים ממרכז אירופה, אימצו רפורמות דתיות והתרחקו מן המסורת היהודית עד כדי חילון ואף המרת דת. הקהילות שהמשיכו ושמרו על המסורת היהודית עשו זאת בשילוב גישה חיובית למודרנה ולהשכלה הכללית.<sup>15</sup>

שני המנהיגים הדתיים הבולטים בהונגריה של ראשית המאה התשע־עשרה היו ר' משה סופר (1839-1762; להלן: החת"ם סופר) מפרסבורג (Bratislava, Pressburg, Pozsony) ור' משה טייטלבוים (1841-1758; להלן: הישמח משה) מאויהל (Sátorajuhely). שתי דמויות אלה ייצגו את שתי המסורות היהודיות העיקריות שהתפתחו בהונגריה, כלומר המסורת האשכנזית הפתוחה במידת מה למודרנה מזה, והמסורת החסידית המסוגרת בעצמה מזה.<sup>16</sup> במחצית הראשונה של המאה התשע־עשרה, כאשר התחזקה השפעתה של התנועה הניאולוגית בהונגריה, הקצינו מנהיגים אלו את עמדותיהם.<sup>17</sup> למן שנות העשרים של מאה זו הדגישו השניים את הסתייגותם מפני רעיונות המודרנה, ההשכלה הכללית ושאלת שוויון הזכויות של היהודים.

<sup>13</sup> על התפתחות האורתודוקסיה הקיצונית בהונגריה ראו קרן־קרץ, מרמורש־סיגט (לעיל הערה 2), עמ' 85-67.

<sup>14</sup> כאן "אשכנזי" במובנו ההיסטורי בהונגריה, כלומר, יהודי חרדי ממוצא מרכז אירופי, בדרך כלל משכיל ובעל חזות שאינה מדגישה את יהדותו, אשר אינו דבק בחסידות אך גם אינו "מתנגד" במשמעות הליטאית.

<sup>15</sup> על השפעות ההגירה על יהדות הונגריה ראו קרן־קרץ, מרמורש־סיגט (לעיל הערה 2), עמ' 39-41.

<sup>16</sup> Ernst Roth, "Chassidismus: Mosche Sofer und Mosche Teitelbaum," *Udim* 14-15 (1990), pp. 1-27

<sup>17</sup> אליעזר כ"ץ, החת"ם סופר: ר' משה סופר, חייו ויצירתו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ך, עמ' 84-112; משה סמט, "מאבקו של חת"ם סופר בחדשנים", משה א' גונדה ואחרים (עורכים), יהודי הונגריה: מחקרים

יורשיהם הרוחניים של שני רבנים אלו התיישבו במחצית השנייה של המאה התשע־עשרה בצפון מזרח הונגריה, במחוז מרמורש. שם התפתחו זה לצד זה שני פלגים של האורתודוקסיה הקיצונית. האחד, בגרסתו האשכנזית, התרכז בעיירה חוסט (Chust, Huszt), ואילו האחר, בנוסח החסידי, התגבש בעיר הבירה של המחוז - סיגט (Maramarossziget, Sighet, Sighetu-Marmației). שני הפלגים השפיעו זה על זה והושפעו זה מזה עד שנות השלושים של המאה העשרים. ביתר שטחיה של הונגריה השתייכו מרבית היהודים שומרי המצוות אל מחנה האורתודוקסיה המרכזית, שהיה סובלני יותר בגישתו הן כלפי המודרנה וההשכלה הן כלפי הזרמים והמחנות הלא אורתודוקסיים והחילוניים. בפרקים הבאים אבחן את התפתחות האורתודוקסיה הקיצונית בשני אתריה, ובהמשך אציג את המבנה הכולל של האורתודוקסיה בהונגריה כולה.

### האורתודוקסיה הקיצונית האשכנזית בחוסט

צאצאי החת"ם סופר ראו בעצמם את מנהיגי כלל היהדות האורתודוקסית האשכנזית והמשיכו את המסורת המוקדמת, והמתונה יותר, של אבי המשפחה, כלומר האורתודוקסיה המרכזית, שאליה אתייחס בהמשך. מי שקיבל על עצמו להמשיך את הקו הקיצוני יותר בתורתו היה תלמידו המובהק ר' משה שיק (1807-1879; להלן: מהר"ם שיק).<sup>18</sup> לאחר שכיהן ברבנות בכמה יישובים נבחר בשנת 1861 לרבה של חוסט, שהייתה העיירה השנייה בגודלה במרמורש. למרות היותו רב אשכנזי היה בקשר טוב עם בני קהילתו החסידיים ועם מנהיגי החצר החסידית החשובה שמרכזה בעיר הבירה של המחוז - סיגט.<sup>19</sup>

השקפת עולמו, שהושפעה מהשכלתו הכללית ומשליטתו בשפות המדינה, הייתה פייסנית וחתרה לגישור על פערים בין הזרמים היהודיים.<sup>20</sup> יחסו הראשוני אל היהדות הניאולוגית ואל המודרנה התגבש עוד קודם כהונתו בחוסט ולא היה חריף במיוחד.<sup>21</sup> בשנת 1865 התכנסה אספת הרבנים במיכאלוביץ (Michalovce, Nagymihály) לשם קביעת התקנות שיבדילו את הניאולוגים מכלל

<sup>18</sup> היסטוריים, תל אביב: האגודה לחקר תולדות יהודי הונגריה, 1980, עמ' 92-103.

<sup>18</sup> ראו עליו אצל יקותיאל יהודה גרינוולד, לתולדות הרפורמציון הדתית בגרמניא ובאונגריא: המהר"ם שיק וזמנו, אוהיו תש"ח. על היותו ממשיך דרכו של החת"ם סופר ראו יעקב כ"ץ, הקרע שלא נתאחה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1995, עמ' 75; הנ"ל, ההלכה במיצרי: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב, עמ' 15; דוד אלנסון, 'ה'דוגמה' בתגובות מסורתיות לרפורמה", שלמון ואחרים (לעיל הערה 3), עמ' 352.

<sup>19</sup> נפתלי בן־מנחם, "מחלוקת ברגסאס", סיני יד (תש"ד), עמ' קנג-קנד.

<sup>20</sup> על השינוי בהשקפתו של מהר"ם שיק בנוגע להשכלה כללית ראו Meir Hildesheimer, "The German Language and Secular Studies: Attitudes towards Them in the Thought of the Hatam Sofer and His Disciples," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 62 (1996), pp. 129-163.

<sup>21</sup> ראו תשובתו בתגובה לאספת הרבנים הרפורמים בבראונשווייג בשנת 1844: משה שיק, שו"ת מהר"ם שיק, יורה דעה, סימן שלא. ראו בעניין זה גם יעקב כ"ץ, "האורתודוקסיה כתגובה ליציאה מן הגטו ועל תנועת הרפורמה", ישראל ברטל (עורך), קהל ישראל, ג, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2004, עמ' 141.

ישראל, והוא סירב לקבל את כל החלטותיה.<sup>22</sup> הוא ניסה למנוע את הפילוג בין הזרמים,<sup>23</sup> ואף נזף בר' הלל ליכטנשטיין (1815-1891), יוזם האספה וגילויי הדעת שפורסם בעקבותיה, על שכינה את בתי הכנסת הרפורמיים "בתי עבודה זרה".<sup>24</sup> כמו כן התנגד לדרישת הרבנים שקראו להחרים כליל את הרפורמים ובכלל זה גם להימנע ממילת בניהם ואף מקבלת טיפול רפואי מרופא יהודי־ניאולוגי.<sup>25</sup>

בחלוף השנים, כאשר חש שהפופולריות של הקהילות הניאולוגיות גוברת ומאיימת על המשך דרכה של האורתודוקסיה, הקציין מהר"ם שיק את עמדותיו. הוא שלל אפשרות של יחסים כלשהם עם הקהילות הניאולוגיות; המליץ שלא להיקבר בבית קברות של קהילה זו אפילו קבורים שם צדיקי הדור; קרא שלא להשתדך עם משפחות הניאולוגים בשל חשש ממזרות; והטיף להתרחקות מוחלטת ממנהגי הגויים שאומצו על ידי הניאולוגים כמו שינוי השמות והלבוש. הוא פעל נחרצות כדי לקבוע את גבולות האורתודוקסיה ולאחדה למקשה הומוגנית אחת הלוחמת באיום הרפורמה הדתית, החילון והמודרנה.<sup>26</sup> במסגרת מאמץ זה השתתף בייסוד הארגון האורתודוקסי "שומרי הדת" ופעל להשגת תמיכה רחבה בו מתוך הכרה שעוצמתו טמונה בשיתוף הפעולה בין המחנות. כמו מורו החת"ם סופר הוא המשיך ותמך ברעיון יישוב ארץ ישראל ואף כיהן כראש כולל "שומרי החומות", שתמך ביוצאי הונגריה שעלו לארץ ישראל.<sup>27</sup>

את המהפך מהשקפה אורתודוקסית מתונה יחסית להשקפה קיצונית השלים מהר"ם שיק סביב אירועי הקונגרס שהתקיים בבודפשט בשנים 1868-1869. קונגרס זה נועד לקבוע את דרך התנהלות כלל יהדות הונגריה.<sup>28</sup> עקב חוסר ההסכמה העקרוני עם הניאולוגים פרשו ממנו האורתודוקסים, ומהר"ם שיק, שהיה מיוזמי הפרישה, הסביר לציבור הרחב את הסיבות לה במכתב גלוי.<sup>29</sup> בהמשך השתלב בהנהגת האורתודוקסיה ההונגרית ושימש ראש ועידת "שומרי הדת" שהתכנסה בשנת

<sup>22</sup> בעניין תשובותיו המקלות שנגנזו בידי קיצונים ראו שמואל הכהן וינגרטן, "תשובות שנגנזו", סיני כט (תשי"א), עמ' צז.

<sup>23</sup> על התלבטותו של מהר"ם שיק בעניין החלטות אספת מיכאלוביץ ראו מאיר הילדסהיימר, "רבני הונגריה ואסיפת מיכאלוביץ", קרית ספר סג, ג (תש"ן-תשנ"א), עמ' 941-951; נתנאל קצבורג, "פסק־בית־דין של מיכאלוביץ תרכ"ו", עמנואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הבינים ובעת החדשה (ספר כ"ץ), ירושלים: מאגנס, תש"ם, עמ' רפ-רפב.

<sup>24</sup> יעקב כ"ץ, הקרע (לעיל הערה 18), עמ' 93.

<sup>25</sup> גרינוולד, לתולדות הרפורמציון (לעיל הערה 18), עמ' 60.

<sup>26</sup> שם, עמ' 5-6; לעניין זה ראו קריאתו לרבנים לפעול ביתר נמרצות נגד תנועת הרפורמה: שיק (לעיל הערה 21), אורח חיים, סימן שה.

<sup>27</sup> שמואל הכהן וינגרטן, החת"ם־סופר ותלמידיו: יחסם לארץ ישראל, ירושלים: המחלקה לענייני הנוער של ההסתדרות הציונית, תש"ה; הנ"ל, בשבח ישוב הארץ: אגרות גדולים, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1987, עמ' 29 (שם מובא מכתב התמיכה של מהר"ם שיק ביישוב ארץ ישראל); אליעזר כ"ץ, החת"ם סופר (לעיל הערה 17), עמ' 67-80.

<sup>28</sup> בעקבות קבלת תוצאות הבחירות לקראת הקונגרס, שמהן התברר לאורתודוקסים שהם במיעוט משמעותי לעומת הניאולוגים, התקיימה ועידת רבנים בבודפשט כמה ימים קודם פתיחת הקונגרס עצמו. גרינוולד, לתולדות הרפורמציון (לעיל הערה 18), עמ' 91.

<sup>29</sup> על רשמיו של מהר"ם שיק מן הקונגרס ראו שיק (לעיל הערה 21), אורח חיים, סימן שט.

1870 לניסוח התקנון של הארגון האורתודוקסי האוטונומי "הלשכה האורתודוקסית המרכזית".<sup>30</sup> לאחר הקמת הלשכה פעל מהר"ם שיק לחיזוק האורתודוקסיה בהונגריה ומחוצה לה. את מאבקו לשמירת גבולות האורתודוקסיה המשיך בערוב ימיו, עד שנותיו האחרונות. כאשר נפתח הסמינר להכשרת רבנים מטעם התנועה הניאולוגית פסק במפורש נגד הכרה בתלמידיו כרבנים.<sup>31</sup>

ראשון ממשיכי דרכו של מהר"ם שיק בחוסט היה ר' עמרם בלום (1834-1907). הוא התייחס בחיוב לשאלת יישוב ארץ ישראל ושאף לעלות אליה, אך לא זכה לכך.<sup>32</sup> ככל הנראה לא מצא את מקומו בקהילה, ולאחר שנתיים הוחלף על ידי ר' יואל צבי רוט (ראטה, ?-1891). שני רבנים אשכנזים אלו תמכו בעקרונות האורתודוקסיה הקיצונית ונטלו חלק באספת מיכאלוביץ, אולם למרות מעמדם התורני המכובד לא השפיעו על כלל יהדות הונגריה. לאחר פטירת ר' יואל צבי מילא את מקומו ר' משה גרינוולד (1842-1910), שכיהן ברבנות משנת 1893.<sup>33</sup> הוא היה ראשון הרבנים ההונגרים שזיהה את "סכנת" הציונות והחל במאבק פומבי נגדה.<sup>34</sup> בראשית דרכו הביע עמדות מתונות יחסית והתיר ללמוד לימודים כלליים, אלא שמאוחר יותר קשר בין הציונות לחינוך הכללי והתנגד נחרצות וגלויות לשניהם. בניגוד לקודמיו היה ר' משה מנהיג בעל שיעור קומה שנהנה מהשפעה רחבה על כלל יהדות הונגריה. הוא נודע כפוסק חשוב שחיבר ספרים רבים והשיב על שאלות של עשרות רבנים בהונגריה ובטרנסילבניה. בישיבתו הגדולה למדו מאות תלמידים אשר הפיצו את השקפותיו האנטי-ציוניות והאנטי-מודרניות בכל רחבי הונגריה ואף מעבר לה. לאחר פטירתו נבחר לתפקיד בנו, ר' אברהם יוסף גרינוולד (?-1927), והוא פרש מתפקידו לאחר כעשר שנים עקב כישלונו בניהול הישיבה.

לאחר מלחמת העולם הראשונה מונה לרבנות חוסט ר' יוסף צבי דושינסקי (1868-1948), שחזק והרחיב את הישיבה במקום והפכה לאחת החשובות בקרפטורוס.<sup>35</sup> בזכות אישיותו היה מקובל ומוערך גם בקרב החסידים ואפילו בקרב מנהיגי הציונות, אף שהיה ממתנגדיה הבולטים.<sup>36</sup> בשנת 1933, לאחר פטירת ר' יוסף חיים זוננפלד (1849-1932), מייסדה ומנהיגה של העדה החרדית

<sup>30</sup> בנובמבר 1871 אושרה החלטת ממשלת הונגריה בנוגע למעמדו העצמאי של ארגון "שומרי הדת" ולתקנון האוטונומי שלו. בכך הופרדו רשמית הזרמים האורתודוקסי והניאולוגי זה מזה.

<sup>31</sup> שיק (לעיל הערה 21), יורה דעה, סימן שלה.

<sup>32</sup> נפתלי בן-מנחם, מספרות ישראל באונגריא, ירושלים: קרית ספר, תשי"ח, עמ' 307.

<sup>33</sup> ראו עליו אצל משה יהודה כ"ץ, ספר תולדות ערוגת הבשם, ברוקלין: א"א כ"ץ, תשל"ט.

<sup>34</sup> הפלס מט (תרס"ה), עמ' 61-62. על המכתב שיזם חתומים עשרות מרבני הונגריה; אהרן רוזנברג, משכנות הרועים, א-ג, ניו יורק: דפוס נחמד, תשמ"ח, עמ' א'שטו-א'שז.

<sup>35</sup> ראו עליו אצל מנחם קרן-קרץ, "מהרי"ץ דושינסקי: 'משמרת למשמרת' - פילוגו של הציבור החרדי בארץ ישראל", בנימין בראון ונסים ליאון (עורכים), הגדולים: אישים שעיצבו את היהדות החרדית בישראל - אספת מחקרים לכבוד פרופסור מנחם פרידמן, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים ומרכז זלמן שזר (בהכנה); שמעון אופמן וגבריאל ח"צ נויפלד (עורכים), בית יוסף להבה: תולדות מהרי"ץ, ירושלים: איחוד מוסדות מהרי"ץ, תשנ"ג.

<sup>36</sup> על יחסיו עם הרבנים המשפיעים במרמורש ראו דבר ההתאחדות, תמוז תשס"ב; ניסן תשס"ג (עם הרבי מוויז'ניץ); טבת תשס"ג (עם הרבי מסאטמר); תמוז תשס"ג (עם האדמו"ר מנדבורנה).



בירושלים, נבחר ר' יוסף צבי למלא את מקומו.<sup>37</sup> בתפקידו זה הנהיג הן את אגודת ישראל הן את העדה החרדית עד לפילוג בין שני הארגונים, שהוא עצמו היה מגורמיו. הפילוג, שהתרחש בשנת 1945, הביא לכך שמעטה ייצגה העדה החרדית את הפלגים הקיצוניים של היישוב הישן, שהתנגדו לאגודת ישראל והונהגו בידי נטורי קרתא.

בתקופת כהונתו בארץ ישראל, שנמשכה כ־15 שנה עד לפטירתו זמן קצר לאחר הקמת המדינה, נמנה ר' יוסף צבי עם אלה שקבעו את דפוסיה של מערכת היחסים בין הציבור החרדי למדינת ישראל. הוא היה מעורב בנושאים כמו גיוס בנות ותלמידי ישיבה, תחבורה ציבורית בשבת, הכרה במוסדות העדה החרדית ומעמדה של מערכת החינוך החרדית. התנגדותו הגורפת להשכלה הכללית וללימודים בשפה העברית במסגרת החינוך החרדי הייתה אחד הגורמים לפילוג. הוא שלל את הציונות מכול וכול ופסק שאין לקבל תקציבים ממשלתיים ובוודאי לא תכתיבים ממשלתיים הנוגעים לחיי הקהילה החרדית.<sup>38</sup> כמה מממלאי מקומו בהנהגת העדה החרדית, כמו ר' יצחק יעקב וייס (1902-1989), היו אף הם אשכנזים בעלי דעות מתונות יחסית. תלמידיו של ר' יוסף צבי אימצו סממנים של התנהגות חסידית, והם עדיין מהווים סיעה משמעותית בעדה החרדית. בנו, ר' ישראל משה דושינסקי (1921-2003), היה אף הוא מנהיג העדה החרדית.

## האורתודוקסיה הקיצונית החסידית בסיגט

הישמח משה נולד והתחנך בבית אשכנזי, ורק לאחר נישואיו הפך חסיד, בעקבות מפגש עם ר' יעקב יצחק הלוי הורוביץ (החווה מלובלין, 1745-1815). בשנת 1908 עבר לכהן ברבנות באוהלה, אולם במהלך הזמן הבין שבעירו, אשר רבו בה המשכילים, לא תתקיים שושלת חסידית שתמשיך את דרכו. הוא נשא עיניו אל מחוז מרמורש ופעל למינוי בנו, ר' אלעזר ניסן (1786-1855), לרבנות סיגט.<sup>39</sup> הבחירה בו עוררה התנגדות רבה מצד חסידי קוסוב, ור' אלעזר, אשר לא היה מן הלוחמים, ויתר על הרבנות שם לאחר שש שנים. ממשיך דרכו של הישמח משה היה נכדו, בנו של ר' אלעזר, ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים (1808-1883). הוא נבחר למלא את מקום סבו ברבנות אוהלה, והתבלט בה כאחד מן הלוחמים ברפורמה ותומכי ההיבדלות.<sup>40</sup> בשנת 1858, לאחר שנקט כמה תכסיסים פוליטיים, מונה ר' יקותיאל לרבנות העיר סיגט. נאמן לשיטתו של סבו ראה בכל שינוי איום ממשי על היהדות המסורתית, והתנגדותו לכך הייתה קיצונית ולא מתפשרת.

עם מינויו לרבנות בסיגט סגר ר' יקותיאל את בית הספר היהודי שפעל בעיר במשך למעלה מחמישים שנה, חרף התנגדות ראשי הקהל. הוא הבהיר שלימודים כלליים מותרים רק במידה המינימלית

<sup>37</sup> מנחם פרידמן, חברה ודת: האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל 1918-1936, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, 1982, עמ' 346-347; מנחם פרוש, שרשרת הדורות בתקופות הסוערות, ד, ירושלים: הוצאת המחבר, תשס"א, עמ' 78-79; מנחם קרן־קרץ, "העדה החרדית בירושלים ברבע המאה הראשונה להקמת המדינה", קתדרה (בהכנה).

<sup>38</sup> רבים ממכתביו בנושאים אלו קובצו יחד: קונטרס זכור ימות עולם, ירושלים תשס"א.

<sup>39</sup> ראו עליו אצל משה דב איזנרופר, ספר זכרון אלעזר, ניו יורק: הוצאת המחבר, תשמ"ג.

<sup>40</sup> ראו מכתבו הנוגע לאספת הרבנים הרפורמים בבראונשוויג, שבו קרא שלא להתווכח אתם אלא להיבדל מהם: רבי משה ישראל חזן, קנאת ציון, אמסטרדם תר"ו, סימן כז.

הנדרשת בחוק. השכלה כללית נוספת אפשר להתיר רק במקרים מיוחדים, למשל לשם פרנסה או כאשר השלטונות כופים זאת, ובכל מקרה אין לשלב לימודים כלליים במוסדות חינוך יהודיים. במקביל הקים ר' יקותיאל את הישיבה החסידית הראשונה בהונגריה, ותלמידיו אימצו את תורת רבם ללא הסתייגות. חלקם הקימו ישיבות קטנות ברחבי מרמורש, כיהנו כרבנים בכפרים הסמוכים והנחילו את התנגדותו של ר' יקותיאל לחדשנות בכלל ולחינוך המודרני בפרט כמורשת לדורות הבאים.<sup>41</sup>

ר' יקותיאל הקפיד להיות המוביל הקיצוני, המתבדל והקנאי ביותר בקרב רבני הונגריה. לשיאה הגיעה התבדלותו עם סירובו לצרף את קהילתו אל הלשכה האורתודוקסית המרכזית משום שהתקנות שקבעה לא היו מחמירות דיין לשיטתו.<sup>42</sup> בניגוד למהר"ם שיק, ר' יקותיאל יהודה לא קיבל על עצמו כל אחריות לכלל הציבור האורתודוקסי, והתמקד בעיקר בשמירה על קהילתו המצומצמת. למרות נוכחותו בבודפשט במהלך הקונגרס שהתקיים שם בסוף שנות השישים של המאה התשע-עשרה, לא השתתף בשום אספה רבנית או ועדה מוועדות הקונגרס ולא חתם כמעט על שום פרסום מן הפרסומים והאיסורים שנכתבו נגד הניאולוגים.<sup>43</sup> הוא התנגד עקרונית לעלייה לארץ ישראל, וכאשר הגיע אליו ר' עקיבא שלזינגר (1837-1922) בדרכו לארץ ישראל, שבה רצה לייסד התיישבות חקלאית, הוא ניסה למנוע זאת ממנו אפילו בכוח הזרוע.<sup>44</sup> ר' יקותיאל יהודה גם התנגד לכל צורה של התארגנות לאומית בעלת אופי פוליטי שהיה בה כדי להעצים את מעמדו של הציבור היהודי.<sup>45</sup>

בערוב ימיו ביקש ר' יקותיאל יהודה למנות את בנו, ר' חנניה יום טוב ליפא טייטלבוים (1836-1904), לממלא מקומו. היות שידע שהמינוי ייתקל בהתנגדות, שינה ממנהגו וביקש שהקהילה תקבע תקנות קהילתיות לפי דרישת הלשכה האורתודוקסית המרכזית, בתקווה שההצטרפות ללשכה תביא לתמיכתה במינוי בנו. ואכן, לאחר פטירתו יצאו חלק מתושבי העיר נגד בחירת ר' חנניה

<sup>41</sup> דוד שן, שוחרי השם בהרי הקרפטים, ירושלים: שם, 2005, עמ' 120-127. על התנגדותו ללימוד גמרא מתוך טקסט מפורש ומוער ראו יהושע מונדשיין, "ספר 'המדריך' והפולמוס סביבו", זכור לאברהם א (תש"ס-תשס"א), עמ' שמט-שפ.

<sup>42</sup> על קהילות הסטטוס-קוו שלא קיבלו את תקנון "שומרי הדת" ראו שמואל הכהן וינגרטן, "השלילה שבשיטת הפירוד באונגאריה", ארשת (תש"ד), עמ' תלא-תלה; Howard Nathan Lupovitch, "Between Orthodox Judaism and Neology: The Origins of the Status Quo Movement," *Jewish Social Studies* 9, 2 (2003), pp. 123-153

<sup>43</sup> יהודה שפיגל, תולדות ישראל והתפתחות החסידות ברוסיה הקרפטית, תל אביב: הוצאה עצמית, 1991, עמ' 62. חתימתו מופיעה רק על ההתנגדות לתוצאות הקונגרס. ראו יצחק דוד צוובנר, לפי אש, ירושלים תשי"ד, עמ' יט.

<sup>44</sup> עקיבא יוסף שלזינגר, קונטרס שמרו משפט: עם התנצלות, ירושלים תר"ס, פתיחה, עמ' א. קודם לכן, בשנת 1837, פירש ר' יקותיאל את רעידת האדמה בצפת כאות משמים שאישר את התנגדותו לעלייה לארץ ישראל. ראו אריה מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע, ירושלים: מאור, 2007, עמ' 448-449.

<sup>45</sup> על כך ראו במכתבו של בנו: משה חיים אפרים בלון, דובב שפתי ישרים, ג, ניו יורק: תפארת, תשכ"ה, עמ' רעג-רעד.

ונגד התקנות שבגינן צורפה הקהילה ללשכה.<sup>46</sup> המורדים, בהנהגת בני משפחת כהנא העשירה והמשפיעה, הקימו קהילה חרדית נפרדת, שכונתה "ספרדית".<sup>47</sup> בין שתי הקהילות התפתח מאבק ממושך שאיים להתפשט גם אל קהילות אחרות בהונגריה. המחלוקת נמשכה למעלה מחמש שנים, עד שלבסוף הושגה פשרה והפורשים חזרו והצטרפו לקהילה הראשית.<sup>48</sup> במאבק זה הוכיח ר' חנניה שהוא אינו נופל מאביו בקנאותו וביכולתו לנהל מאבקי כוח פוליטיים, ובתוך שנים ספורות הפך לאחד ממנהיגי הציבור החרדי-קיצוני במרמורש.

בניגוד לאביו היה ר' חנניה פעיל בהנהגת הלשכה המרכזית, לצד ר' משה גרינוולד מחוסט. בשנת 1896 מונה ר' אריה לייב ליפשיץ (1836-1904) לנשיא הלשכה המרכזית. ר' חנניה, אשר סבר כי הנשיא החדש מתנגד לחסידות ומקיים אורח חיים מתירני שאינו ראוי למנהיג חרדי, איים כי אם לא יינתן לחסידים ייצוג משמעותי יותר, הוא יפרוש מן הלשכה ויקים ארגון נפרד וקיצוני יותר בהשקפותיו.<sup>49</sup> גם מאבק זה הסתיים בניצחונו של ר' חנניה, ולאחריו הוא נודע כאחד הרבנים החזקים בטרנסילבניה וכמנהיג הזרם החסידי בהונגריה כולה.<sup>50</sup> באותה תקופה הוא החל גם במאבק פומבי נגד הציונות, ובמכתב ששלח לעיתון תל תלפיות כינה את ראשיה "אפיקורסים וכופרים".<sup>51</sup> הוא יצא בדרשות חריפות נגד כל שאיפה להידמות לאומות העולם וטען שאיפה זו מגבירה את שנאת הגויים לישראל.<sup>52</sup>

במקביל לעיסוקיו הציבוריים המשיך ר' חנניה בטיפוח הישיבה שייסד אביו ותמך במאבק נגד שינוי סדרי החינוך. הוא דחה הצעה של נציגי קרן החינוך ושל מושל מרמורש להקים בית ספר יהודי בכפר סמוך והחרים כל מי שהעז לדבר בשבחו של חינוך יהודי מודרני. פעולותיו הציבוריות כללו גם מלחמה על הצניעות, ובמיוחד נגד ה"מאָדעס" (האופנות) החדשות. הוא נלחם בחירוף נפש נגד חבישת כובעים או פאות נוכריות על ידי נשים ונגד בעלי בתים שכיסו את רצפת דירתם בשייחים,

<sup>46</sup> ראו עליו אצל יוסף ל' כהן, חכמי טרנסילבניה, ירושלים: מפעל מורשת יהדות הונגריה - מכון ירושלים, תשמ"ט, עמ' 109-113; שלמה יעקב גלבמן, דער הייליגער קדושת יום טוב, קרית יואל 2001.

<sup>47</sup> על פי החוק בהונגריה, ולאחר מכן ברומניה, התאפשרה הקמתה של קהילה אורתודוקסית אחת בכל מקום יישוב. ההיתר להקים קהילה ספרדית נותר על כנו בשל העובדה שבחלק מן המקומות היו קהילות של יהודים ממוצא מזרחי שקיבלו היתר להתאגד בקהילה נפרדת. היתר זה "נוצל" על ידי קהילות פורשות, במיוחד על ידי קהילות חסידיות המתפללות בנוסח "ספרד", להקמת שתי קהילות אורתודוקסיות נפרדות באותו יישוב.

<sup>48</sup> על המחלוקת בסיגט ראו שפיגל, תולדות ישראל (לעיל הערה 43), עמ' 131-174; ר' פייבל הלוי, קונטרס אוהב משפט: יוצא במצות קהל עדת חסידים, למברג 1887; מכתב גלוי עם ספר מלחמת מצווה, סיגט: דפוס מנחם מענדיל ווידער, 1888; שן (לעיל הערה 41). על המאבק בעקבות מינויו של ר' חנניה ראו גם Herman Sternberger, *Interessanter Bericht über die Theilung in der jüd. Gemeinde zu Marm.-Sziget*, Siget: H. Sternberger, 1887

<sup>49</sup> שפיגל, תולדות ישראל (לעיל הערה 43), עמ' 94; כהן (לעיל הערה 46), עמ' קה, הערה 12.  
<sup>50</sup> ראו מכתבו בעניין זה: שלמה סופר, אגרות סופרים, פרנקפורט: בית מסחר ספרים של יוסף שלעזינגער, תש"י, עמ' 68-69.

<sup>51</sup> תל תלפיות, תרצ"ח, עמ' 84; בן-מנחם, מספרות ישראל (לעיל הערה 32), עמ' 85; הנ"ל, "צרור אגרות ציון", סיני כד (תש"ט), עמ' שמב-שמג.

<sup>52</sup> אברהם פוקס, האדמו"ר מאסאטמר, ירושלים: הוצאת המחבר, תש"ם, עמ' 31.

ורדף את המחדשים עד שנאלצו לעתים לעזוב את העיר.<sup>53</sup> בביתו הקפיד מאוד על צניעות בנותיו ועל הדרך שבה תיראינה בציבור. כדי להשליט את רצונותיו הוא אף הסתייע באנשי זרוע שפגעו באלימות בפורצי גדר.<sup>54</sup>

בנו בכורו ותלמידו של ר' חנניה, ר' חיים צבי טייטלבוים (1880-1926), מילא את מקומו ברבנות סיגט ובהנהגת הלשכה האורתודוקסית המרכזית.<sup>55</sup> כמו אביו אימץ גם ר' חיים צבי השקפות אנטי-ציוניות וחתם על עצומות בנושא זה, ובמקביל הצטרף למתנגדי אגודת ישראל.<sup>56</sup> גם בעניין החינוך הכללי לא נבדל מדעת אבותיו, ויצא נגד לימודי החול ולימודי השפה העברית.<sup>57</sup> למרות עמדותיו העקרוניות נגד המודרנה והציונות חסר ר' חיים צבי את הלהט ואת העוצמה הפנימית שבהם ניחנו אביו וסבו, ומעמדו הציבורי לא התעלה לזה שלהם. ר' חיים צבי נפטר בשנת 1926 בגיל צעיר, ולרבנות סיגט נבחר בנו, ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים (1912-1944) - שכונה, כמו סבו לפניו, זלמן לייב (מכאן ואילך אשתמש בכינוי זה) - והוא בן 14.<sup>58</sup> עד הגיעו לבגרות מונה הדיין ר' יקותיאל יהודה גרוס (1944-?) להיות לו לחונך, ושימש רב העיר בפועל. גם ר' זלמן לייב, כאבותיו, התנגד נמרצות לציונות, לחינוך הכללי, לאגודת ישראל ולמודרנה בכלל. מנגד, הוא תמך בהתיישבות חרדית בארץ ישראל ואף השתתף באספה בסיגט בעניין זה.<sup>59</sup>

בן נוסף של ר' חנניה היה ר' יואל טייטלבוים (1887-1979), שנודע לימים בשם "הרבי מסאטמר".<sup>60</sup> כשנפטר אחיו שימש ר' יואל רבה של קהילה קטנה בקרפטורוס, ואף שציפה שייבחר למלא את מקום אחיו בתפקיד רבה של סיגט, מונה, כאמור, אחיינו הצעיר. באכזבתו הקים לעצמו חצר חסידית בעיירה קרולי (Nagykároly, Carei) שבטרנסילבניה, וכיהן בה בתפקיד רב משנת 1926. בשנת 1934, לאחר מאבק ציבורי קשה שנמשך כמה שנים, מונה לרבה של העיר סאטמר (Szatmar, Satu-Mare). בזכות אישיותו הכריזמטית ובשל העובדה שבראש החצר בסיגט עמד אחיינו הצעיר, רוב חסידי אביו וסבו עברו לשורותיו. ר' יואל המשיך את מסורת אבותיו בהתנגדותו לחינוך כללי,

<sup>53</sup> על גישתם הקיצונית של ר' חנניה טייטלבוים ושל ר' יוסף צבי דושינסקי ראו אצל ש"י שטייגר, "היהודים בארץ הגר", הצפירה, 27.2.1888.

<sup>54</sup> שן (לעיל הערה 41), עמ' 288-296.

<sup>55</sup> ראו עליו אצל כהן (לעיל הערה 46), עמ' 108-109.

<sup>56</sup> שם, עמ' שעד; משה גולדשטיין, תיקון עולם, מונקסט תרצ"ו, סימן קד. על השתתפותו באספת המתנגדים לאגודת ישראל ראו אַללגעמיינע יידישע צייטונג, י"ז באייר תרע"ד.

<sup>57</sup> את מכתביו נגד החינוך המודרני והשימוש בעברית ראו אצל אהרן רוזנברג (לעיל הערה 34), ב, עמ' שעג-שעד.

<sup>58</sup> ראו עליו אצל יואל רובין ודב יחיאל יהושע שאהן, ספר יד יקותיאל, ניו יורק תשס"ד; כהן (לעיל הערה 46), עמ' 116; יצחק לויץ (עורך), אלה אזכרה: אוסף תולדות קדושי ת"ש-תש"ה, ד, ניו יורק: המכון לחקר בעיות היהדות החרדית, תשי"ח, עמ' 143-150.

<sup>59</sup> צבי יקותיאל זהבי, בימי מצור ומצוק: הציונות בטרנסילבניה, בסלובקיה וברוסיה הקרפטית בשנים 1918-1948, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג, עמ' 56.

<sup>60</sup> על ר' יואל טייטלבוים ראו למשל קרן-קרץ, ר' יואל (לעיל הערה 2); אברהם פוקס (לעיל הערה 52); שלמה יעקב גלבמן, מושיען של ישראל, א-ט, קרית יואל תש"ן-תשנ"ב; אלכסנדר סנדר דייטש, בוצינא קדישא, א-ב, ברוקלין: עטרת, תשנ"ח-תש"ס.

לציונות, לאגודת ישראל ולמודרנה בכלל, ובשנת 1937, כשנבחר להנהגת הלשכה המרכזית, גברה השפעתו אף יותר.<sup>61</sup>

לאחר השואה נעשה ר' יואל מנהיגה הבלתי מעורער של האורתודוקסיה הקיצונית. הוא קבע את עקרונות ההתנגדות למסד הציוני, את ההתייחסות לקבוצות החרדיות האחרות, את היחס לחילונים וכן את ההתייחסות לחינוך הכללי. הוא לא היסס להטיל על הציונות את האחריות העיקרית לשואה, וראה בה את מקור כל הרוע.<sup>62</sup> לאחר כישלון ניסונו להתיישב בישראל עבר לארצות הברית, ושם הקים בהצלחה מרובה את חצר חסידות סאטמר. זו הפכה בהנהגתו לאחת החצרות החסידיות הגדולות, העשירות ובעלות ההשפעה. עד פטירתו שימש ר' יואל נשיאה ומנהיגה הרוחני של העדה החרדית בירושלים, ובזאת השפיע על יחסיה עם מדינת ישראל ועם מוסדותיה. בספרו **ויואל משה** שטח את תפיסתו ההגותית, ומאז פורסם הספר בכמה מהדורות והפך לספר הקנוני של האורתודוקסיה הקיצונית.<sup>63</sup> לאחר פטירתו מונה למחליפו, הן בהנהגת חסידות סאטמר הן בנשיאות העדה החרדית, בן אחיו, ר' משה טייטלבוים (1915-2006) - אחיו של ר' זלמן לייב מסיגט, שנספה בשואה.<sup>64</sup> לאחר פטירתו נחלקת הנהגת החצר בין שני בניו של ר' משה: ר' אהרן ור' זלמן לייב.

## האורתודוקסיה המרכזית והאורתודוקסיה הקיצונית בהונגריה בפרספקטיבה היסטורית

את הנהגותיו ואת תפיסותיו ההלכתיות של החת"ם סופר אפשר לחלק לשתי חטיבות שהתעצבו בשתי תקופות ובנסיבות שונות. התפיסה הראשונה, שעליה ביסס הן את התנהלותו האישית הן את הגותו ההלכתית, שימשה אותו בתקופת שהייתו בגרמניה ובשנים הראשונות לאחר מעברו להונגריה. מרכיב משמעותי בה היה העיקרון שלפיו למסורת המקומית תוקף מחייב גם מבחינה הלכתית גרידא וגם מבחינת המחויבות למנהג המקום. לעובדה שהוא נולד והתחנך בפרנקפורט הייתה השפעה רבה בעניין השקפתו זו שכן הוא לא ראה בעיה הלכתית או אחרת בכך שהיה בעל השכלה כללית, שלט בשפות לועזיות, כתב ספרי זיכרונות ושירה או העניק לילדיו השכלה כללית

<sup>61</sup> גולדשטיין (לעיל הערה 56), סימן קד.

<sup>62</sup> Menachem Keren-Kratz, "Hast Thou Escaped and Also Taken Possession? The Responses of the Satmar Rebbe – Rabbi Yoel Teitelbaum – and his Followers to Criticism of his Conduct During and After the Holocaust," *Dapim: Studies on the Holocaust* 28, 2 (2014), pp. 97–120

<sup>63</sup> יואל טייטלבוים, **ויואל משה**, ברוקלין תשכ"א. על משנתו ראו למשל יצחק קראוס, "שלוש השבועות כיסוד משנתו האנטי־ציונית של ר' יואל טייטלבוים", עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1990; הנ"ל, "יהדות וציונות: שניים שלא ילכו יחדיו - משנתו הרדיקלית של ר' יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר", **הציונות** כב (תשס"א), עמ' 37-60; סורוצקין, בניין ארץ (לעיל הערה 6); Zvi Jonathan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy," *Modern Judaism* 24, 2 (2004), pp. 165–178

<sup>64</sup> עליו ועל המשך השושלת בתקופתו ראו ספר ומשה היה רועה: תולדות [...] רבינו משה טייטלבוים, א-ו, קרית יואל תשס"ז-תשע"ב.

נרחבת. גם כשהחל להנהיג את קהילת פרסבורג שבהונגריה עדיין נטה החת"ם סופר לפעול על פי הערכים המתונים יחסית של האורתודוקסיה המרכז-אירופית.

ככל שחלף הזמן שקע החת"ם סופר בתוך ההווה ההונגרית על אופייה ועל בעיותיה המיוחדות, ובמקביל התוודע לכרסום ההולך וגובר ביהדות המסורתית עקב פעילותה של התנועה הרפורמית. כאשר גברה השפעתו והוא נודע ברבים לא רק כרבה של קהילת פרסבורג אלא גם כמנהיגו של כלל הציבור שומר המצוות בהונגריה, הוא הלך והסתייג מתפיסותיו הראשונות - שהתבססו על המסורת שנהגה בגרמניה והתייחסו למנהגיה של קהילה מסוימת - ואימץ תפיסות נוקשות ושמרניות יותר הן בשאלות הלכתיות ברורות הן בהשקפת עולמו בכל הקשור למשל להשכלתו הרצויה של שומר המצוות או להתנהלות החברתית.<sup>65</sup> תפיסתו הקיצונית יותר בתקופה זו הייתה הבסיס לאורתודוקסיה הקיצונית, שאותה המשיך מהר"ם שיק ושעליה עמדתו בפרק קודם; תפיסתו הראשונית והמתונה יותר הייתה הבסיס לאורתודוקסיה המרכזית, שאותה המשיכו צאצאיו בהונגריה ובגליציה.

צאצאיו של החת"ם סופר - בנו ר' אברהם שמואל בנימין סופר (1815-1872), נכדו ר' שמחה בונם סופר (1843-1907), ונינו ר' עקיבא סופר (1878-1960) - מילאו את מקומו ברבנות פרסבורג, בראשות הישיבה ובתפקידי האחרים, במשך כמאה שנים, עד לשואה. בן נוסף של החת"ם סופר - ר' שמעון סופר (1821-1883) ממטרסדורף (Mattersdorf) שבהונגריה - "גויס" על ידי פרנסי קרקוב לשמש ברבנות העיר, ובעיקר כדי להנהיג את המחנה האורתודוקסי של גליציה כולה. ביוזמתו הוקם הארגון האורתודוקסי "מחזיקי הדת", שאף פרסם עיתון בשם זה. לאחר פטירתו מילא את מקומו בתפקיד זה ר' יצחק לייב סופר (1848-1907) מדרוהוביץ (Drohobycz), בנו של ר' אברהם שמואל בנימין.

ממשיכי דרכו המתונה יותר של החת"ם סופר הפכו הלכה למעשה למנהיגי רוב הציבור האורתודוקסי בהונגריה ובגליציה. הם אמנם הקפידו הקפדה יתרה בעניינים הלכתיים, אולם קיבלו למשל את הדרישה שבישיבת פרסבורג יונהגו מעט לימודי חול כדי שתוכרז כמוסד תיאולוגי רשמי שתלמידיו יוכרו כרבנים והיו פטורים מחובת השירות הצבאי. כמו כן, הם ביטאו יחס סובלני כלפי יהודים בקהילותיהם שלא הקפידו במיוחד על שמירת מצוות או שהיו בעלי השכלה כללית רחבה. חלק מן הרבנים עצמם היו בעלי עסקים או היו מעורבים בהנהלה הפוליטית של היהדות האורתודוקסית. במסגרת פעילויותיהם הם באו במגע עם מנהיגים ועם אנשי עסקים לא יהודים, ולשם כך היה עליהם לשלוט בשפות המדינה ולהתעדכן בעיתונות הכללית.

אפשר אפוא לסכם ולומר שלאחר התיישבותו של החת"ם סופר בהונגריה והפיכתו לסמכות הרוחנית הבולטת בה התפצלו ממורשתו שני פתילים רעיוניים. צאצאיו שמילאו את מקומו ברבנות פרסבורג שימרו את מורשתו המוקדמת והסתגלנית יותר והנהיגו את המחנה האשכנזי של האורתודוקסיה המרכזית;<sup>66</sup> ואילו בחוסט נמשכה המסורת האשכנזית של האורתודוקסיה הקיצונית על ידי תלמידו של החת"ם סופר, מהר"ם שיק, ועל ידי ממלאי מקומו ברבנות שם, בהם ר' יואל צבי רוט, ר' משה

<sup>65</sup> ראו בנושא זה מעוז כהנא, "מפראג לפרסבורג: כתיבה הלכתית בעולם משתנה מה'נודע ביהודה' אל החת"ם סופר" 1730-1839, "עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ע.

<sup>66</sup> באורתודוקסיה המרכזית בהונגריה נכלל גם מחנה חסידי מתון שלא הזכרתי במאמר זה.

גרינוולד ור' יוסף יצחק דושינסקי. לאחר עליית הרב דושינסקי לירושלים המשיכו ממלאי מקומו וצאצאיו את דרכו בהנהגת העדה החרדית.

התפתחותו של הפתיל החסידי של האורתודוקסיה הקיצונית נעשתה בדרך של הורשה מאב לבן, החל בישמח משה מאוהל, עבור בר' יקותיאל יהודה בסיגט וממלאי מקומו - ובהם בנו ר' חנניה יום־טוב, ונכדו ר' חיים צבי - וכלה בר' יואל טייטלבוים מסאטמר. לאחר שר' יואל הקים מחדש לאחר השואה את חסידות סאטמר בווייליאמסבורג, המשיכו ממלאי מקומו שם - כלומר אחיינו ר' משה טייטלבוים וצאצאיו - את דרכו.

נוסף על שני פתילים מתמשכים אלו תרמו להתפתחותה של האורתודוקסיה הקיצונית גם אישים בודדים נוספים, כמו ר' חיים סופר (1821-1885) מבודפשט ור' שאול בראך (1865-1940) מקשוי (Košice, Kassa);<sup>67</sup> וגם שושלות קצרות יותר כמו ר' הלל ליכטנשטיין וחתנו ר' עקיבא יוסף שלזינגר,<sup>68</sup> או ר' צבי הירש שפירא (1850-1913) ובנו ר' חיים אלעזר - הרבי ממונקטש (1871-1937).<sup>69</sup> גם בשלהי המאה העשרים אפשר היה לזהות את הקשרים הגנאלוגיים והאידיאולוגיים של רבים ממנהיגי העדה החרדית והתאחדות הרבנים עם שתי אסכולות חשיבה אלה.

סט הערכים הבסיסי של פתיל המחשבה האשכנזי של האורתודוקסיה הקיצונית כלל, מלבד הסתייגות מנוסח החסידות, גם פתיחות מסוימת כלפי ההשכלה הכללית והשימוש בשפות ולעזיות; סובלנות כלפי מי שלא הקפידו על שמירת מצוות דקדקנית; אימוץ לבוש ומראה מודרני, שכלל גם קיצוץ הזקן והפאות; תמיכה עקרונית בהתיישבות בארץ ישראל; מעורבות בהנהגה הכלל־אורתודוקסית; והעברת מוסרות השלטון בהתאם להחלטות הקהילה ולא בדרך של הורשה מאב לבנו. בחלק מנקודות אלו הנהגה החסידית חלקה על מנהיגי הפלג האשכנזי ובמידה רבה השפיעה עליהם לאמץ את השקפותיה. מנגד אימצו מנהיגי הפלג החסידי כמה מן המאפיינים האשכנזיים כמו דרך הלימוד בישיבות, שהנהיגו החת"ם סופר וממשיכיו, ומעורבות פוליטית בהנהגת כלל הזרם האורתודוקסי.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> על ר' חיים ראו אדם פריזגר, "הקנאי הדתי כפוסק הלכתי: הרב חיים סופר", מאיר ליטבק ואורה לימור (עורכים), קנאות דתית, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 85-112. על ר' שאול בראך מקשוי ראו ישראל ארליך, שאול בחיר ה', נתניה תשל"ו.

<sup>68</sup> סילבר (לעיל הערה 6). במאמר זה מייחס סילבר את ייסודו של המחנה הקיצוני (המכונה בפיו "אולטרה־אורתודוקסיה") לר' חיים סופר, לר' הלל ליכטנשטיין ולר' עקיבא יוסף שלזינגר. אולם בפרספקטיבה היסטורית אפשר לקבוע שלר' חיים לא היו כלל ממשיכים אידיאולוגיים, וכך גם לשושלת הקצרה של ר' הלל וחתנו ר' עקיבא. ר' הלל כיהן באחרית ימיו כרב בעיר המשכילית קולומיה שבגליציה, וממילא הייתה השפעתו נזיחה. אמנם, ר' עקיבא השפיע על הפלג הקיצוני באמצעות ספרו **ספר לב העיברי** [...] והוא פירוש על צוואת רבינו [...] מו"ה משה סופר (אוז'הורוד [אונגוואר] 1865), אולם לאחר עלייתו לארץ ישראל ופרסום עיקרי השקפתו החרגה הוא הורחק מן החברה החרדית בירושלים וממילא נפסקה השפעתו. ראו על כך יהודה שפיגל, "מלחמת כולל שומרי החומות ברבי עקיבא יוסף שלזינגר ז"ל: הד מלחמה זו בין רבני הונגריה", יצחק אלפסי (עורך), **ספר יעקב לסלוי: פרקים בנתיבי חייו**, תל אביב: חבר ידידים, תשמ"ה, עמ' 295-303.

<sup>69</sup> אביעזר רביצקי, "מונקאטש וירושלים: הפלג החרדי הרדיקלי ושאלת ארץ ישראל", שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), **ציונות ודת**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ד, עמ' 81-107.

<sup>70</sup> על אימוץ מאפיינים "מתנגדיים" על ידי החסידות ראו בראון, שתי פנים (לעיל הערה 6), עמ' 349.

## האורתודוקסיה כרב-מערכת פסידו-אבולוציונית

### האורתודוקסיה כרב-מערכת

שני רעיונות מרכזיים עומדים בבסיס התפיסה שבאמצעותה אני מציע לבחון את המרחב האורתודוקסי. הרעיון הראשון הוא ראיית האורתודוקסיה כרב-מערכת (multy-system), כלומר כמורכבת מרבדים שונים שאותם אכנה "מערכות". רבדים אלו משולבים זה בזה ואפשר להתייחס לכל אחד מהם בנפרד או לכולם יחד כאל מכלול אחד.<sup>71</sup> הרעיון השני הוא שהדרך שבה הועברו הרעיונות הדתיים מדור לדור ומחברה לחברה מזכירה תהליך אבולוציוני אשר בו מתפתחים מינים חדשים מתוך מינים קודמים. בשלושת הפרקים הבאים אדון בקצרה במבנה הרב-מערכתי של האורתודוקסיה ואסקור את יתרונותיו של השימוש במודל זה, ובשלושת הפרקים האחרונים אדון באפשרות לראות בהתפתחות האורתודוקסיה תהליך אבולוציוני. אדגים זאת באמצעות מקרה בוחן.

הביטוי "המרחב האורתודוקסי" מציין את שלל התופעות החברתיות, ההתנהגותיות, הדתיות והרוחניות אשר המונח "אורתודוקסיה" מתייחס אליהן. מרחב זה אינו הומוגני ואינו חדי-ממדי ואפשר לבחון אותו מהיבטים שונים שחלקם משלימים זה את זה. כך למשל אפשר לבחון את האורתודוקסיה מן הבחינה החברתית-סוציולוגית ומן הבחינה ההלכתית - ובכלל זה יחסה אל מעמד המנהג העממי. אפשר גם להתייחס אליה מבחינה כרונולוגית ולהשוות בין סיטואציות מוקדמות ומאוחרות, ובד בבד להשוות בין אירועים ותהליכים שהתרחשו בסביבות גיאוגרפיות שונות. את האפשרויות השונות לבחון את פניה של האורתודוקסיה כינתי "מערכות":

- המערכת החברתית: מערכת זו מייצגת את הדרך שבה החברה האורתודוקסית תופסת את עצמה או את הדרך שבה היא נתפסת מבחוץ על ידי חוקריה. מבחינת תפיסתה העצמית החברה האורתודוקסית רואה את עצמה מחולקת בחלוקות ראשיות ("מחנות") ובחלוקות משניות ("פלגים" ו"תת-פלגים").<sup>72</sup> לדוגמה, המחנות העיקריים של האורתודוקסיה בת זמננו בישראל הם "האורתודוקסיה המרכזית" (כלומר החרדים), "האורתודוקסיה הציונית" (כלומר הציונות הדתית), "האורתודוקסיה הקיצונית" (כלומר העדה החרדית ונטורי קרתא) ו"האורתודוקסיה הספרדית".<sup>73</sup> חלוקות המשנה של האורתודוקסיה המרכזית הן הפלג הליטאי, הפלג החסידי ואולי אף הפלג החדש יחסית של החוזרים בתשובה, ולתתי-פלגים תיחשבה החצרות החסידי

<sup>71</sup> מונח זה משמש במיוחד בתחומי הרפואה והביולוגיה לתיאור מערכות אנטומיות, ביוכימיות ופיזיולוגיות הפועלות מתוך סנכרון ומשוב הדדי בגופם של יצורים חיים. המושג הושאל גם לתחום מדעי הרוח. ראו למשל איתמר אבן-זהר, "היחסים בין מערכות ראשוניות ומישניות ברב-מערכת של הספרות", הספרות 17 (1974), עמ' 45-49; הנ"ל, "אספקטים של הרב-מערכת עברית-ידיש", הספרות 35-36 (1986), עמ' 46-45.

<sup>72</sup> דוגמאות לתפיסה בדבר המחנות השונים באורתודוקסיה אפשר למצוא אצל משה סמט, החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה, ירושלים: כרמל, 2005, עמ' 22-32; Samuel C. Heilman, "The Many Faces of Orthodoxy," *Modern Judaism* 2, 1 (1982), pp. 23-51 (part 1); 2, 2 (1982), pp. 171-198 (part 2).

<sup>73</sup> על המסורת המזרחית כאורתודוקסיה ראו בנימין לאו, "אורתודוקסיה ליטאית בגוון מזרחי: הרב עובדיה יוסף", שלמון ואחרים (לעיל הערה 3), עמ' 499-522.



הנפרדות.<sup>74</sup> גם באורתודוקסיה הציונית אפשר להבחין בחלוקות משנה, כמו הפלג המפד"לניקי המתון, הפלג החרד"לי ואולי אף הפלג הגדל והולך של הדתיים ה"קלים". באורתודוקסיה הספרדית חלוקת המשנה היא בין המחנה הספרדי־ליטאי, כלומר המתחנך בשיבות ובמסורות אשכנזיות, לבין המחנה המתחנך במוסדות הספרדיים.

• המערכת ההלכתית: דרך נוספת, מופשטת, לבחון את החלוקה של המרחב האורתודוקסי היא באמצעות התפתחות המסורת ההלכתית (בביטוי זה אני כולל גם את מעמדו הסמי־הלכתי של "המנהג המקומי").<sup>75</sup> אחד ממאפייני האורתודוקסיה הוא הקשחת כללי הפסיקה שעליהם התבססה המערכת ההלכתית בתקופות קדומות יותר.<sup>76</sup> בקווים כלליים אפשר לתאר מהלך זה כך: ממצב של ריבוי שיטות הלכתיות התגבש השולחן ערוך כקודקס הלכתי בעל מעמד מיוחד. פירושו של הרמ"א התאים אותו למציאות החיים האשכנזית, והוא התקבל בפזורה היהודית כטקסט קנוני.<sup>77</sup> שני הביטויים שיוחסו לכת"ם סופר - "ובני ישראל הולכים ביד רמ"א" ו"החדש אסור מן התורה" - ביטאו את השקפתו, שברבות הימים התקבלה כהשקפת האורתודוקסיה כולה, שעל פיה הן ההלכה הפסוקה הן המנהג היהודי צריכים לעבור תהליך של הקשחה, מתוך ויתור על המסורת ההלכתית הליברלית שהתחשבה בין היתר ב"אזרה שאין הציבור יכולין לעמוד בה". כך למשל הוצאו דיונים בעלי אופי הלכתי שעמדו במרכז הפולמוס מול הרפורמה - כמו שאלת מבנה בית הכנסת, יום טוב שני של גלויות או הלנת המת - מתחום הדיון ההלכתי ה"לגיטימי", והמקלים בשאלות אלו הואשמו בחציית גבולות האורתודוקסיה.<sup>78</sup> מגמה זו נמשכה כאשר הפכה "הפסיקה לחומרה" לשיטת הפסיקה המקובלת בתקופות ובמחנות מסוימים, ובמקביל לה נוצרו מסורות של פסיקה "קשיחה", שנשענו על יסודות ועל עקרונות אחרים.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> על חלוקת החסידות בהונגריה ובגליציה לקבוצות ראו בראון, שתי פנים (לעיל הערה 6), עמ' 350.

<sup>75</sup> לעניין מערכת היחסים בין מעמד המנהג למעמד ההלכה ראו למשל בנימין בראון, "ההלכה האורתודוקסית והמנהג", שלמון ואחרים (לעיל הערה 3), עמ' 211-214; Menachem Friedman, "Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultra-Orthodox Judaism," in Harvey E. Goldberg (ed.), *Judaism Viewed From Within and From Without: Anthropological Studies*, Albany: State University of New York Press, 1986, pp. 235-255.

<sup>76</sup> על תפקיד ההלכה כמאפיין הזהות של האורתודוקסיה ראו יוסף אחיטוב, "על עמידתו של מושג ההלכה כמאפיין זהות בשיח האורתודוקסי", שלמון ואחרים (לעיל הערה 3), עמ' 87-88.

<sup>77</sup> Joseph Davis, "The Reception of the 'Shulhan Arukh' and the Formation of Ashkenazic Jewish Identity," *AJS Review* 26, 2 (2002), pp. 251-276; דוד סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרני: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה, ירושלים: הקיבוץ המאוחד, 2011, עמ' 101, הערה 121 (שם מובאים מקורות נוספים לעניין זה).

<sup>78</sup> על הדיון בסוגיות אלו, שחרג מגבולות הדיון ההלכתי המסורתי, ראו סמט, החדש אסור (לעיל הערה 72), עמ' 93-305; יעקב כ"ץ, ההלכה במיצר (לעיל הערה 18), עמ' 43-183; חיים גרטנר, "מצות מאשין": הפולמוס ההלכתי ככלי להגדרת זהות אורתודוקסית", שלמון ואחרים (לעיל הערה 3), עמ' 395-426.

<sup>79</sup> מנחם פרידמן, "מודל השוק וההקצנה הדתית", מנחם כהנא (עורך), *בחבלי מסורת ותמורה*, רחובות: כיוונים, 1990, עמ' 262-277; בראון, החמרה (לעיל הערה 7). למגמה הלכתית חדשה ונוקשה באופייה אצל הרב עובדיה יוסף ראו למשל בנימין לאו, "על משמרת אעמודה להחזיר עטרה ליושנה": מאבקו של הרב עובדיה יוסף לשמירת ההלכה הספרדית בארץ־ישראל", *מרדכי בראון* (עורך), *אתגר הריבונות:*

גלגול מאוחר ושינוי נוסף של כללי הפסיקה התרחשו בעקבות הרחבתם גם אל תחומים שעמדו קודם לכן מחוץ למסגרת ההלכתית, תהליך שכונה לימים "דעת תורה".<sup>80</sup>

מערכת הממשק: בבסיס התפיסה האורתודוקסית עומד רעיון ההסתגרות וההיבדלות מפני כל מה שאינו אורתודוקסי.<sup>81</sup> לפיכך, במסגרת חקר האורתודוקסיה יש להתייחס גם לשאלת מאפייני הגבול התוחם ולשאלה בין מי למי הוא מפריד ולאילו מטרה. נוסף על כך יש לדון ב"גובהן" היחסי של החומות המפרידות את כלל האורתודוקסיה מיתר העולם, או של אלו המפרידות בין המחנות והפגלים שבתוכה. כך למשל השתמשתי קודם לכן בהגדרה שעל פיה האורתודוקסיה הקיצונית תוחמת ומבדילה את עצמה אף מן האורתודוקסיה המרכזית. זו לעומתה תוחמת את עצמה בדרכים שונות מפני הזרמים היהודיים הלא אורתודוקסיים או מן הדתות הלא יהודיות. קווי תיחום אחרים התקיימו בתקופה מוקדמת בין הזרם היהודי המרכזי לבין התנועה השבתאית, ומאוחר יותר נקבע הגבול שבין החסידות, "ההתנגדות" הליטאית והתפיסה האשכנזית המרכז אירופית, שהייתה אדישה לחסידות. בתקופות מאוחרות יותר נחלקו הדעות בשאלת היחס לרעיון האמנציפציה של היהודים, לתפיסת "ההשכלה" או לציונות, והדבר הביא ליצירת גבולות חדשים.<sup>82</sup>

מערכת זמן־מרחב: האורתודוקסיה התפתחה בדרכים רבות בתקופות זמן ובמרחבים גיאוגרפיים שונים. כך למשל התחוללו שינויים רבים בתפיסה החסידית בכלל, ובהתנהלות החצר החסידית בפרט, בין תקופת ראשית החסידות לבין התקופה שלאחר השואה.<sup>83</sup> שינויים אלו מלווים בפערים בהתנהלות ובהתפתחות האורתודוקסיה במתחמים גיאוגרפיים שונים. לדוגמה, ישנו פער גדול בין האורתודוקסיה בארצות הברית במאה התשע־עשרה לבין האורתודוקסיה באירופה באותה התקופה. למערכת זו משתייך גם הדיון בשאלת עצם קיומה, או מידת קיומה, של האורתודוקסיה מחוץ למרכז אירופה ולמזרחה.

יצירה והגות בעשור הראשון למדינה, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשנ"ט, עמ' 214-227; הנ"ל, "אתגר חידוש ההלכה", אקדמות כג (תשס"ט), עמ' 49-62.

<sup>80</sup> ראו בנימין בראון, "דוקטרינת 'דעת תורה': שלושה שלבים", יהודה עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, ב, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים והמכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה, עמ' 537-600; לורנס קפלן, "דעת תורה: תפישה מודרנית של הסמכות הרבנית", זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 105-146.

<sup>81</sup> על תפקיד הגבול בתפיסה האורתודוקסית ראו אדם פריזגר, "זהות אורתודוקסית ומעמד של יהודים שאינם שומרי הלכה: עיון מחדש בגישתו של הרב יעקב עטלינגר", שלמון ואחרים (לעיל הערה 3), עמ' 179-210; צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2000.

<sup>82</sup> על גישות אורתודוקסיות שונות להשכלה ראו שמואל פיינר, מלחמת תרבות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה־19, ירושלים: כרמל, עמ' 95-264.

<sup>83</sup> על כמה ממאפייני החסידות שלאחר השואה ראו קרן־קרץ, ר' יואל (לעיל הערה 2), עמ' 247-251; יוסף דן, "החסידות: המאה השלישית", דוד אסף (עורך), צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"א, עמ' 52-65.

מערכות אלו אינן מקיפות את כל ההיבטים שמהם אפשר לבחון את האורתודוקסיה, וישנם היבטים אחרים שגם אליהם אפשר להתייחס כאל מערכות נפרדות. אלו יכולים להיות למשל יחסה של האורתודוקסיה אל עולם הסוד והאסכטולוגיה;<sup>84</sup> ההנהגה האורתודוקסית במופעיה השונים;<sup>85</sup> מקומן של הנשים באורתודוקסיה;<sup>86</sup> מעורבותה של האורתודוקסיה במערכות הפוליטיות;<sup>87</sup> ופניה השונים של הספרות החרדית או של תקשורת המונים האורתודוקסית.<sup>88</sup> ריבוי המערכות ושילובן זו בזו מצדיקים את הקביעה שהאורתודוקסיה היא רבי־מערכת, או במילים אחרות - אי־אפשר לבצע רדוקציה של המרחב האורתודוקסי כולו אל מערכת אחת בלבד, למשל ההלכה. מכך מובן גם הקושי המחקרי להתייחס לאורתודוקסיה כאל מכלול בלי להתייחס למערכות השונות המרכיבות אותה. לעומת זאת, התייחסות אל המערכות הקונקרטיות שבמסגרתן פועלת האורתודוקסיה מאפשרת לבדוד את הדיון ולהפוך אותו למובן ופורה יותר. אמנם, בפועל הדיון האקדמי מתייחס בנפרד לשאלות הנוגעות להתפתחות ההלכה, ליחסי האורתודוקסיה והציונות או לשאלות הזמן־מרחב, אולם זו הפרדה אינטואיטיבית שאינה תולדה של תפיסה כוללנית בדבר היות כל אחד מן התחומים חלק אינטגרלי של המרחב האורתודוקסי כולו.

### כרונולוגיה. פריודיזציה ולוקליזציה

בפרקים הקודמים הוזכרה בחטף החלוקה הרוחבית של המרחב האורתודוקסי למחנות ולפלגים. בפרק זה אציע חלוקה אנכית, כלומר היסטורית־כרונולוגית, שעל פיה אפשר להציג את מערכת הזמן של האורתודוקסיה. קביעת קווי גבול בין תקופה אחת למשנה היא אמנם עניין מסובך ושנוי במחלוקת, אולם התועלת הדידקטית שיש בה שווה את "מחיר" חוסר הדיוק.<sup>89</sup> ראוי לציין שהחלוקה שאני מציע אינה אמורה בהכרח לחול על מכלול ההיסטוריה היהודית או להיות שימושית בעבורה, אלא רק לשמש כלי עזר לדיון קונקרטי בתולדותיה ובהתפתחותה של האורתודוקסיה. לשם כך אציע לחלק את תקופת 300 השנים האחרונות כך:

<sup>84</sup> ראו חנה קהת, "תמורות באידאה של לימוד תורה בתנועת החסידות", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2005, עמ' 288-299.

<sup>85</sup> ראו חיים גרטנר, הרב והעיר הגדולה: הרבנות בגליציה ומפגשה עם המודרנה, 1867-1815, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2013.

<sup>86</sup> ראו תמר אלאור, משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות, תל אביב: עם עובד, תשנ"ב; תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם, תל אביב: עם עובד, 2007.

<sup>87</sup> ראו גרשון בקון, פוליטיקה ומסורת: אגודת ישראל בפולין 1916-1939, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2005; רחל מנקין, "פוליטיקה ואורתודוקסיה: המקרה של גליציה", שלמון ואחרים (לעיל הערה 3), עמ' 470-447.

<sup>88</sup> ראו קימי קפלן, בסוד השיח החרדי, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ז; יוסף פונד, מתווי דרכים: עיתונות אגודת ישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2010; מרלין וניג, הקולנוע החרדי, תל אביב: רסלינג, 2011.

<sup>89</sup> על הבעיות בפריודיזציה ראו למשל יעקב ברנאי, "תקופות בתולדות ארץ־ישראל", היסטוריוגרפיה ולאומיות: מגמות בחקר ארץ־ישראל ויישובה היהודי 1881-634, ירושלים: מאגנס, 1995, עמ' 69-77; Israel Bartal, "On Periodization, Mysticism, and Enlightenment: The Case of Moses Hayyim Luzatto," *Jahrbuch des Simon Dubnow Instituts* 6 (2007), pp. 201-214

• "פרה-אורתודוקסיה": כוונתי במונח זה לתקופה שהסתיימה בסוף המאה השמונה-עשרה ותחילת המאה התשע-עשרה. אמנם, בתקופה זו לא התגבשה ההכרה הקולקטיבית בצורך של החברה המסורתית להתגונן ולהתכנס אל תוך חומות של אידיאולוגיה בדלנית, אולם בחלל העולם כבר נשמעו קולות חדשים המבקשים שינוי.<sup>90</sup> מחד גיסא נשמעו קולות תהליכי ההשכלה, הרפורמה הדתית והחילון, ומאידך גיסא נשמעו קולות הנגינה והשמחה החסידית וצעקות השבר של "המתנגדים". הרבנים, ששינויים אלו התרחשו לנגד עיניהם, העדיפו לפטור תופעות אלו בביטול. בדיעבד אפשר לגלות בכמה מן התהליכים שהתרחשו בתקופה זו סימנים מקדימים להיווצרות האורתודוקסיה.

• "אורתודוקסיה בראשיתית": במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה כבר עוררו השינויים שקבעו המשכילים והרבנים המחדשים את תשומת לבם של כמה רבנים. רבנים אלו, כמו החת"ם סופר, הבינו שהחידושים שהונהגו במבנה בית הכנסת, במנהגי התפילה בו ובשינויים בדפוסי ההתנהגות הדתית, וכן העיסוק ה"מדעי" בכתבי הקודש, אינם תופעות מבודדות של הפרת ההלכה או המנהג אלא הם מבשריה של תופעה רחבה ובעלת משמעות לעתיד היהדות. הכרה זו הייתה נחלתם של רבנים מעטים והיא לא התגבשה לכלל הכרה קולקטיבית.<sup>91</sup> כינוס שלוש האספות של הרבנים הרפורמים (בראונשווייג, 1844; פרנקפורט, 1845; ברסלאו, 1846) הביא רק לתגובה רפה בדמות אספת פאקש (Paks)<sup>92</sup> ולפרסום הספר **תורת הקנאות**.<sup>93</sup>

• "אורתודוקסיה מודעת": רק בשלהי שנות הארבעים של המאה התשע-עשרה, עם התרחבות השימוש במונח המבדיל "אורתודוקסיה", שהחל בעיתונות הדתית הכתובה גרמנית,<sup>94</sup> החלו רבנים רבים, וכן יתר הציבור המסורתי, לתפוס עצמם כזרם נפרד מן הזרם המחדש. לאחר תקופה שבה נשמעו קולות שהתנגדו לשימוש במונח הנוצרי "אורתודוקסיה",<sup>95</sup> הוא נעשה מקובל והשתרש

<sup>90</sup> ראו למשל דוד סורוצקין, "האורתודוקסיה של המסורת היהודית בראשית העת החדשה", הנ"ל, אורתודוקסיה (לעיל הערה 77), עמ' 88-132. סורוצקין מזהה שם את ניצני התהליכים האלה כבר במאה השש-עשרה.

<sup>91</sup> יעקב כ"ץ, "פולמוס ההיכל בהמבורג ואסיפת בראונשווייג: אבני דרך בהתהוות האורתודוקסיה", הנ"ל, ההלכה במיצר (לעיל הערה 18), עמ' 43-72; מרדכי ברויאר, "חכמת ישראל: שלוש גישות אורתודוקסיות [ש. ר. הירש, ע. הילדסהיימר, י. א. הלוי]", שאול ישראלי ואחרים (עורכים), **ספר יובל לכבוד [...] רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ד, עמ' תתנו-תתסה.

<sup>92</sup> *Allgemeine Zeitung des Judentums*, September 23, 1844, pp. 548-551; שמחה בונם דוד סופר, **מוכרת פאקש**, א, ירושלים תשכ"ב, עמ' 110-116; יקותיאל יהודה גרינוולד, **לפלגות ישראל בהונגריה**, דווה 1929, עמ' לד-לח.

<sup>93</sup> **תורת הקנאות**, א-ב, אמסטרדם תר"ה.

<sup>94</sup> ראשית השימוש במונח זה הייתה בסוף המאה השמונה-עשרה או בראשית המאה התשע-עשרה, אולם רק בשנות הארבעים של אותה מאה הפך המונח נפוץ ומקובל (הילמן, הפנים הרבות [לעיל הערה 72], עמ' 25-26). ראו למשל 163-161, *Der Orient*, May 23, 1843, pp. 161-163. השימוש במונח נעשה רווח לאחר שהופיע ככותרת משנה בעיתונו של ר' יעקב אטלינגר מאלטונה (1871-1798): *Der Treue Zions-Wäechter: Organ zur Wahrung der Interessen des Orthodoxen Judenthums*

<sup>95</sup> יעקב צור, בין אורתודוקסיה לציונות: הציונות הדתית ומתנגדיה בגרמניה (1896-1914), רמת גן: אוניברסיטת ברא"ל, 2001, עמ' 28-29.

גם בספרות ובעיתונות בעברית וביידיש ואף בספרי הקודש. ההכרה הסופית בדבר החלוקה הדיכוטומית בין הזרם השמרני - האורתודוקסיה, לבין הזרם המחדש - הרפורמה, הופיעה בהונגריה בשנות השישים של המאה התשע־עשרה. באספת מיכאלוביץ, שהתקיימה בשנת 1865, נקבעו לראשונה כמה מהגבולות ההלכתיים המפרידים בין שני הזרמים.<sup>96</sup> כארבע שנים מאוחר יותר, בקונגרס הקהילות היהודיות בהונגריה, נקבע העיקרון שעל פיו האורתודוקסים אינם יכולים לנהל את חייהם במשותף עם הניאולוגים.<sup>97</sup> בעקבות הכרה זו ניסתה האורתודוקסיה, לראשונה בתולדותיה, להתארגן במסגרות נפרדות בעלות אופי חברתי ופוליטי כמו "הלשכה האורתודוקסית המרכזית" בהונגריה, "מחזיקי הדת" בגליציה<sup>98</sup> או "ההתאגדות החופשית למען האינטרסים של היהדות האורתודוקסית" בגרמניה.<sup>99</sup> ניסיונות מקומיים אלו הפכו להתאגדויות כלל־אירופיות בראשית המאה העשרים עם הקמת התנועות האורתודוקסיות "המזרחי" ו"אגודת ישראל".

• "האורתודוקסיה החדשה": ביטוי זה מציין את האורתודוקסיה בתקופה שהחלה בעקבות מלחמת העולם השנייה, השואה והקמת מדינת ישראל. חורבן מרכז התורה באירופה, ובו מיליוני יהודים שומרי מצוות, אלפי רבנים ומאות בתי מדרש ושייכות, הכחיד את האורתודוקסיה המזרח־אירופית. שני מרכזי האורתודוקסיה החדשים שהוקמו, כמעט מן היסוד - בארצות הברית ובישראל - כבר נשאו אופי שונה. עשרות אלפי הפליטים שומרי המצוות שהיגרו לאחר השואה לארצות הברית יצקו תכנים חדשים לתפיסת "האורתודוקסיה האמריקנית" הוותיקה.<sup>100</sup> במדינת ישראל, שאליה נהרו בשנותיה הראשונות מאות אלפי ניצולי שואה ויהודי המזרח המסורתיים, נוצרה גם כן יהדות אורתודוקסית בעלת ערכים ייחודיים, שזכתה לכינוי "חברת הלומדים".<sup>101</sup>

שלושת השלבים הראשונים של החלוקה הכרונולוגית מתייחסים בעיקר לנעשה במרכז אירופה ובמזרחה, ואילו השלב האחרון מתייחס בעיקר לנעשה בישראל ובארצות הברית. כמובן, אין משתמע מכך שבאותם שלבים ראשונים לא התקיימה או התפתחה האורתודוקסיה במדינות מערב אירופה, בארצות הברית או בארץ ישראל. עם זאת, התנאים החברתיים והמדיניים השונים,

<sup>96</sup> הילדסהיימר, רבני הונגריה (לעיל הערה 23), עמ' 941-951; קצבורג (לעיל הערה 23), עמ' רעג-רפו.

<sup>97</sup> יעקב כ"ץ, הקרע (לעיל הערה 18).

<sup>98</sup> מנקין (לעיל הערה 87), עמ' 447-470.

<sup>99</sup> Freie Vereinigung für die Interessen des Orthodoxen Judentums Matthias Morgenstern, *Von Frankfurt nach Jerusalem: Isaac Breuer und die Geschichte des "Austrittsstreits" in der Deutsch-Jüdischen Orthodoxie*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995, pp. 42-43

<sup>100</sup> Samuel C. Heilman, *Sliding to the Right: The Contest for the Future of American Jewish Orthodoxy*, Berkeley: University of California Press, 2006; Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy," *Tradition* 28, 4 (1994), pp. 64-130

<sup>101</sup> מנחם פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991, עמ' 80-87.

וכן המרחקים הפיזיים, הביאו להתפתחות שונה בטרטוריות אלה. שוני זה לא בא לידי ביטוי רק בחלוקה הכרונולוגית כי אם גם בחלוקת האורתודוקסיה למחנות ולפליגים. למשל, בארץ ישראל לא התפתחו כלל זרמים רפורמיים, ובארצות הברית לא התקיים מחנה חסידי ראוי לשמו עד לשנות השלושים של המאה העשרים. בגרמניה התקיים מחנה אורתודוקסי ייחודי - ה"ניאורתודוקסיה"<sup>102</sup>, ובהונגריה האורתודוקסיה נפרדה לחלוטין מהניאולוגיה, והתפתח בה המחנה הייחודי שכיניתי "אורתודוקסיה קיצונית".

## תפיסת האורתודוקסיה כרב־מערכת בתורת כלי עזר מחקרי: המודרנה כמקרה בוחן

בסעיף זה אבקש להדגים כיצד אפשר להשתמש בתפיסת האורתודוקסיה כרב־מערכת כדי להתייחס התייחסות מחודשת, ואולי שיטתית יותר, לסוגיות שונות הקשורות בחקר האורתודוקסיה. בחרתי לעסוק בקצרה במערכת היחסים בין המושג המופשט "אורתודוקסיה" לבין מושג מופשט אחר: "מודרנה". הדיון בנושא החל בד בבד עם העיסוק האקדמי בשאלת האורתודוקסיה, והחוקרים שעסקו בסוגיה זו במרוצת השנים הציגו לה מגוון הסברים אפשריים. חלקם, ובעיקר המוקדמים שבהם, קבעו קביעות כלליות שלפיהן האורתודוקסיה נוצרה בתגובה למודרנה;<sup>103</sup> אחרים זיהו בה "אלמנטים מודרניים"<sup>104</sup>; ובשנים האחרונות יש נטייה לראות באורתודוקסיה תנועה מודרנית לחלוטין.<sup>105</sup>

התפיסה שעל פיה יש לבחון את האורתודוקסיה באופן רב־מערכתי מציגה דרך אחרת להתמודד עם שאלה זו. לשם כך עלינו לנתח בקפדנות את המשמעויות השונות של המונחים "מודרנה" ו"מודרני" ולהשוותם לרבדים השונים של האורתודוקסיה, שכיניתי "מערכות". ההיבט הבסיסי של המונח "מודרנה" הוא ההיבט הכרונולוגי־גיאוגרפי, המקובל בשיח האקדמי הבינ־לאומי, והוא מסמן תקופה היסטורית שגבולותיה אינם מוגדרים. המונח נטבע אמנם בשלהי המאה החמש־עשרה, בתקופת הרנסנס באיטליה, אולם השימוש הנפוץ בו מתייחס לתקופה שהחלה בסוף המאה השמונה־עשרה, בעיקר בהקשר של התרבות המערבית.

<sup>102</sup> מרדכי ברויאר (עורך), תורה עם דרך ארץ: התנועה, אישיה, רעיונותיה, רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשמ"ז; גיא מירון, "בין העולמות: האורתודוקסיה המודרנית ביהדות גרמניה כדפוס חדש של זהות יהודית", ישראל 16 (תש"ע), עמ' 39-61.

<sup>103</sup> יעקב כ"ץ, האורתודוקסיה כתגובה (לעיל הערה 21); משה סמט, "היהדות החרדית בזמן החדש", מהלכים 1 (1969), עמ' 29-30; אליעזר גולדמן, "הגות יהודית מול המודרנה", דני סטטמן ואבי שגיא (עורכים), מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 141-158.

<sup>104</sup> אביעזר רביצקי, "אורתודוקסיה יהודית: גבולות וגוונים", בנימין איש־שילום (עורך), בדרכי שלום: עיונים בהגות יהודית, ירושלים: בית מורשה, 2007, עמ' 15-31; שגיא, האורתודוקסיה (לעיל הערה 3), עמ' 21-53.

<sup>105</sup> סורוצקין, אורתודוקסיה (לעיל הערה 77), עמ' 18; אחיטוב (לעיל הערה 76), עמ' 87-88; קימי קפלן, "תהליכים ותמורות: רבדים של ישראל־יזיה בחברה החרדית האשכנזית", הנ"ל, בסוד השיח (לעיל הערה 88), עמ' 245-261; מנחם קרן־קרץ, "מגמות מודרניזציה וישראל־יזיה בקרב החרדים הקיצוניים", הרצאה שנישאה בכינוס "חרדים וחרדיות בישראל: מפגשים, השפעות ותמורות", מכון ון ליר בירושלים, 13-12 בנובמבר 2007.

במישור הזמן־מרחב, לידתה של האורתודוקסיה אכן התרחשה באותה טריטוריה ותקופה היסטורית,<sup>106</sup> ובמובן זה אפשר לראות בה חלק מן התופעות החברתיות והתפיסיות שנוצרו בעידן המודרני.<sup>107</sup> עם זאת, היחס למרכיבים שונים של מה שנתפס בעיני הרבנים כמודרנה השתנה מתקופה לתקופה. ראשוני הרבנים האורתודוקסים, כמו החת"ם סופר, הפרידו בין שלל מאפייני המודרנה של אותה תקופה והגבילו את מאבקם להיבטים הדתיים שלה, כלומר לרפורמה הדתית.<sup>108</sup> בתקופת "האורתודוקסיה הבראשיתית" העניק החת"ם סופר השכלה כללית לילדיו, כתב ספרות, פרוזה ושירה ועסק בפילוסופיה ובמדעים.<sup>109</sup> גישה "מקלה" זו כלפי המודרנה נעלמה בתקופת "האורתודוקסיה המודעת" ונותרה במידה מצומצמת רק במחנה ה"ניאואורתודוקסי" בגרמניה.<sup>110</sup>

במישור החברתי, המגמה הכללית של האורתודוקסיה היא של הגבהת החומות בינה לבין העולם שמחוצה לה ויצירת קווי תיחום פנימיים בין המחנות והפלגים השונים. ההתפתחות האבולוציונית, הכוללת גידול במספר הקבוצות, מעידה על ריבוי המתחמים הנפרדים. במובן זה ברור שהאורתודוקסיה מייצגת מהלך אנטי־מודרניסטי מובהק, שהרי עם מאפייני העידן המודרני נמנים בין השאר התגברות הדמוקרטיזציה; טשטוש הגבולות הבינ־מעמדיים; הכרה בזכויות המיעוטים; צמצום החסמים להשתלבותן של קבוצות השוליים בחברה; הקלת מגבלות הניידות ממקום מגורים אחד למשנהו וההגירה ממדינה למדינה, המביאה לעירוב אוכלוסיות.

אשר למערכת החינוך האורתודוקסית, נראה שיחסה אל המודרנה רבגוני. בדיון במערכת זו יש להפריד בין דרישת מנהיגי האורתודוקסיה בתקופת "האורתודוקסיה המודעת" לבין המציאות בפועל. אמנם, רבנים רבים הביעו הסתייגות עקרונית מהרחבת השכלתם של יהודים ללא קשר לגילם או למינם, אולם בפועל יש עדויות למכביר על כך שאפילו באזורים שבהם התפתחה האורתודוקסיה

<sup>106</sup> על האורתודוקסיה כתופעה חסרת תקדים ראו אביעזר רביצקי, "מבוא: על גבולה של האורתודוקסיה", שלמון ואחרים (לעיל הערה 3), עמ' 3.

<sup>107</sup> למשל, Victor Karady, *The Jews of Europe in the Modern Era: A Socio-Historical Outline*, Budapest and New York: Central European University Press, 2004.

<sup>108</sup> ראו למשל, Aaron Schreiber, "The Hatam Sofer's Nuanced Attitude to Secular Learning, Maskilim and Reformers," *Torah U'Madda* 11 (2002–2003), pp. 123–173.

<sup>109</sup> יצחק ישעיה ווייס, "כתב יד 'שירת משה' לבעל ה'חתם סופר', צפונות ה (תש"ן), עמ' צט-קא; מעוז כהנא, "כיצד ביקש החת"ם סופר לנצח את שפינוזה? טקסט, למדנות ורומנטיקה בכתובת החת"ם סופר", תרביץ עט, ג (2011), עמ' 585–557.

<sup>110</sup> על השפעת המודרנה על המחשבה הדתית ראו David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008, pp. 1–22. ניסיונות להקים מוסדות שבהם ישולבו לימודי חול בלימודים תורניים במקומות אחרים, דוגמת ישיבת לידא שהקים ר' יצחק יעקב ריינס (1839–1915) או הישיבה שהקים ר' עזריאל הילדסהיימר (1820–1899) באייזנשטט שבהונגריה, לא צלחו. על ישיבת לידא ראו יוסף שלמון, "ישיבת לידא: בשורה בחברה המסורתית במזרח אירופה", אלי צור (עורך), *עולם ישן, אדם חדש: קהילות ישראל בעידן המודרניזציה*, באר שבע: אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, עמ' 162–184; הנ"ל, "ישיבת לידא - מוסד ייחודי ללימודים מתקדמים", אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו, עמ' 266–288. על הישיבה באייזנשטט ראו מרדכי אליאב, "תורה עם דרך־ארץ' בהונגריה: הישיבה של הרב עזריאל הילדסהיימר באייזנשטאט", סיני נא (תשכ"ב), עמ' קכז-קמב.

הקיצונית התקשו הרבנים לחסום לאורך זמן את רצון ההורים להקנות לילדיהם חינוך שיוכל לאפשר להם חיים טובים יותר.<sup>111</sup> נוסף על כך, בטריטוריות שונות ובתקופות היסטוריות שונות ביטאו המחנות האורתודוקסיים יחס לא אחיד לחינוך המודרני. למשל, ההשכלה הכללית הייתה מקובלת במחנה הניאואורתודוקסי בגרמניה, במחנה האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית ובמחנה האורתודוקסיה הציונית בישראל. זאת ועוד, הציבור האורתודוקסי בכללותו קיבל, מראשית המאה העשרים, את העיקרון (המודרני) שעל פיו גם נשים זכאיות להשכלה, ורבות מהמגבלות על לימודי הבנות הוסרו. חלקן זכו ללמוד ברשת בתי הספר החרדיים בית יעקב (תופעה חדשנית כשלעצמה), ואחרות שולבו בבתי הספר העירוניים או אף הנוצריים. אפילו האורתודוקסיה הקיצונית, כמו חסידות סאטמר בארצות הברית, הקימה רשת בתי ספר ייעודיים לבנות.<sup>112</sup>

במישור של הספרות והעיתונות האורתודוקסיות אפשר לזהות מגמות סותרות בכל הנוגע למודרנה. מספר הספרים שאינם ספרי קודש המיועדים לציבור החרדי נמצא במגמת עלייה מאז אמצע המאה התשע־עשרה. אלו כוללים למשל ספרי ילדים, ביוגרפיות של רבנים, ספרי זיכרונות וספרות היסטורית.<sup>113</sup> גם מספר העיתונים האורתודוקסיים גדל באותה תקופה, והם הפכו לכלי התקשורת העיקריים של ההנהגות האורתודוקסיות המקומיות בערים ובטריטוריות השונות של התנועות האורתודוקסיות הגדולות - דוגמת אגודת ישראל, המזרחי או אגודת הרבנים באמריקה.<sup>114</sup> אמנם, הגידול במספר הספרים והעיתונים מעיד על מגמות של מודרניזציה, אולם הצנזורה המוטלת עליהם, מטעם הכותבים עצמם ומטעם מפקחים חיצוניים, וכן הביקורת הנמתחת עליהם מחוגי האורתודוקסיה הקיצונית, מעידות על מגמות שמרניות ואנטי־מודרניות.<sup>115</sup>

גם במערכת הנוגעת ללב לבה של האורתודוקסיה, מערכת ההלכה, אפשר לזהות מגמות מודרניות ואנטי־מודרניות זו לצד זו. בראשית המאה התשע־עשרה היה כמה מהפוסקים קשר בין הטכנולוגיה המדעית (המודרנית) לבין הסכנה לעתיד האורתודוקסיה. למשל, ניטשו ויכוחים הלכתיים קשים סביב כשרותן של מצות המכונה;<sup>116</sup> בהמשך היו דיונים הלכתיים על טכנולוגיות נוספות כמו החשמל

<sup>111</sup> ראו למשל קרן־קרץ, מרמורש־סיגט (לעיל הערה 2), עמ' 86-89; חנה קהת, "תגובת החינוך החרדי והחרדי־לאומי למודרנה ולפוסט־מודרניזם", שמחה רו (עורך), מאה שנות חינוך ציוני דתי, ירושלים: המחלקה לחינוך, הסתדרות המזרחי־הפועל המזרחי, תשס"ז, עמ' 567-582.

<sup>112</sup> ראו אילן פוקס, "יחסם של שלושה פוסקים אמריקאים אורתודוכסים לסוגיית תלמוד תורה לנשים במחצית השנייה של המאה ה־20", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בראילן, 2002; רפאל שנלר, "צמיחתו והתפתחותו של חינוך הבנות בעדה החרדית", יצחק ד' גילת ואליעזר שטרן (עורכים), מכתם לדוד: ספר זכרון הרב דוד אוקס ז"ל, רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשל"ח, עמ' 321-341.

<sup>113</sup> ראו קימי קפלן, "ספרי לימוד להיסטוריה בחברה החרדית: הדור הראשון", עיונים בתקומת ישראל 17 (תשס"ז), עמ' 1-41; אסתר מלחי, "ספרות הילדים החרדית כתופעה תרבותית ישראלית", באמת! 6-7 (תשנ"ג), עמ' 27-47; רוני רינגולד, "ספרות ילדים חרדית ככלי לחינוך אתנוצנטרי: סיפורים על נושא בית ספר כחקר מקרה", ספרות ילדים ונוער 129 (תשס"ט), עמ' 33-46.

<sup>114</sup> ראו פונד (לעיל הערה 88); קימי קפלן, רבות רעו"ת צדיק: קווים לתולדות העיתונות החרדית בישראל, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2006.

<sup>115</sup> אבישי אלבוים, "הרבנים מטעם כמצנזרי ספרים", עלי ספר יט (תשס"א), עמ' 185-194.

<sup>116</sup> גרטנר, מצות מאשין (לעיל הערה 78).



או הרדיו;<sup>117</sup> ובישיבות מסוימות נאסר על התלמידים לענווד שעונים, שנחשבו סמל "מודרני". בד בבד אפשר לזהות במערכת ההלכה גם מגמות מודרניות המבקשות לנצל את הטכנולוגיה המודרנית, כמו הנחת העירוב על רשת עמודי החשמל והטלגרף או ביצוע הזרעה מלאכותית לשם קיום מצוות פרו ורבו.<sup>118</sup> מגמות אלו התחזקו לאחר השואה והקמת מדינת ישראל עם התגברות הצורך במציאת פתרונות הלכתיים לשימוש בטכנולוגיה כמו חשמל, או בשירותים כמו הפעלת בתי חולים בשבת. גם בעת האחרונה נעשה מאמץ להתאים את הטכנולוגיה המודרנית - כמו מחשבים, אינטרנט וטלפונים סלולריים - לציבור החרדי. טכנולוגיות מסוימות, כמו סריקה והצגה ממוחשבת של ספרי קודש, בדיקה ממוחשבת של כתיב סת"ם או טכנולוגיות לאישור כשרות המזון או הבגד, מותאמות בעשורים האחרונים במיוחד לצורכי הציבור האורתודוקסי. הכרת הפוסקים בנחיצות טכנולוגיות אלו והתייחסותם ההלכתית אליהן מבטאת התאמה של ההלכה היהודית למציאות המודרנית, אולם יש לומר כי מגמה זו מלווה בהתנגדות גוברת והולכת מצד המחנה הקיצוני.<sup>119</sup>

מתיאור קצר ושטחי זה כבר אפשר להסיק שדיון כוללני בסוגיית הקשר בין האורתודוקסיה למודרנה הוא דיון עקר אם אין ממקדים אותו באחת המערכות האורתודוקסיות ואין תוחמים אותו בתקופה, במרחב גיאוגרפי או בקבוצה מוגדרת. אך גם כאשר הדיון ממוקד ומוגבל בהיקפו, לא תמיד תוצאותיו חד-משמעיות. התפיסה שלפיה האורתודוקסיה היא רבי-מערכת מחייבת דיון נפרד בכל מערכת הקשורה לסוגיה הנדונה. למשל, דיון במערכת של תורת הסוד צריך להיות מלווה בדיון מקביל במערכת החברתית, כלומר במופיעיה במחנות האורתודוקסיים השונים; בדיון במערכת הזמן מרחב, כלומר במופיעיה בתקופות ובמקומות ספציפיים; ובדיון במערכת החינוך, כלומר בחשיפתה או בהסתרתה מפני התלמידים.

## האורתודוקסיה כתהליך פסידו-אבולוציוני

הרעיון שלפיו רעיונות דתיים והלכתיים מועברים מדור לדור ומאב לבנו מבוטא באופן ציורי בתחילת מסכת אבות: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוהו לאנשי כנסת הגדולה". התפיסה האקדמית שלפיה אפשר לדון בהתפתחות הדת במונחים אבולוציוניים אינה חדשה, אבל השימוש שנעשה במשמעויות הגלומות במונח זה היה מוגבל, ובמקרים רבים שימש המונח "אבולוציה" תחליף למונח "התפתחות".<sup>120</sup> ואולם, אני מבקש לטעון שישנם כמה קווים מקבילים בין האבולוציה הביולוגית לבין המבנה ההתפתחותי של האורתודוקסיה:

<sup>117</sup> ראו אילן בן יעקב, "החשמל בהלכה: התמודדות פוסקי ההלכה עם תופעת החשמל, 1918-1940", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2010.

<sup>118</sup> ראו אריה צבי פרומר, "תיקון עירובין בסוסנובצא: עירוב על ידי חוטי חשמל וטלפון", נור התורה ג, יא (תשס"ה), עמ' ה-יט; אברהם שטיינברג, "הזרעה מלאכותית לאור ההלכה", אסיא יב (תשל"ה), עמ' 12-5.

<sup>119</sup> ראו מנפרד גרסטנפלד, "טכנולוגיה מודרנית ואורח חיים יהודי", כיוונים חדשים 6 (תשס"ב), עמ' 133-141; זאב לב, "טכנולוגיה בשירות ההלכה: לחיוב או לשלילה", בד"ד - בכל דרכיך דעהו 15 (תשס"ד) עמ' 85-97.

<sup>120</sup> ראו למשל 3, 29, *American Sociological Review*, "Religious Evolution," Robert N. Bellah, 1964; ואלאחרונה ראו: Ara Norenzayan, "Religious Evolution," in *Big Gods*; (1964), pp. 358-374

- לכל היצורים השייכים למערכת ביולוגית גדולה אחת, למשל מחלקת היונקים, יש מאפיינים בסיסיים משותפים. באותו האופן ישנם מאפיינים משותפים לכל המחנות, הפלגים ותת-הפלגים המשותפים למרחב האורתודוקסי. מאפיינים בסיסיים אלו מאפשרים שיתוף פעולה מסוים, כמו ניהול דו־שיח הלכתי, תפילה במניין, קבורה באותו בית קברות או סעודה משותפת.
- כמו העברת מידע גנטי מוגדר ואופייני של מין מסוים מדור לדור, גם האורתודוקסיה מעבירה "חבילות" של רעיונות קונקרטיים לדורות הבאים. המקבילה של יחידת המידע הגנטי, כלומר הגן, הם פסקי ההלכה והמנהגים השונים הנובעים מ"נקודת ייחוס" מסוימת (על מונח זה ארחיב בהמשך).
- בתהליך העברת המידע, כלומר השכפול הגנטי, חלים שינויים מצטברים שמביאים בסופו של דבר לשינויים ביולוגיים או להיווצרות מינים חדשים. בדרך זו התפצלו במהלך השנים המערכות הביולוגיות למשפחות, לזנים ולמינים,<sup>121</sup> וכך התפצלו גם המחנות האורתודוקסיים לפלגים ולתת-פלגים.<sup>122</sup>
- כפי שהתפתחות הביולוגית הושפעה מאירועים חיצוניים, כמו פגיעת מטאוריטים או שינויי אקלים קיצוניים, גם התפתחות האורתודוקסיה הושפעה מאירועים חיצוניים כמו מגמות פוליטיות גלובליות, מלחמות או שינויים במדיניות ההגירה.

אחת הדוגמאות הברורות לתהליך אבולוציוני זה היא הדרך שבה התפתחה החסידות. תורת הבעש"ט וגלגוליה בדורות הבאים בידי תלמידים שונים ובסביבות גיאוגרפיות וחברתיות מרוחקות זו מזו יצרו מגוון רחב של תפיסות עולם שאמנם מכונות "חסידיות", אך שונות זו מזו לעתים שינוי גדול. במאות החצרות החסידיות הפעילות בימינו אפשר אפוא לראות תולדה של מערכת אבולוציונית מסועפת ודינמית.<sup>123</sup> תהליכים התפתחותיים דומים אפשר לראות בגלגולים שעברה תפיסת "הישיבה הגדולה" מאז הקמת ישיבת וולוז'ין<sup>124</sup> או בשכלול התפיסה של "תורה עם דרך ארץ".<sup>125</sup> אם כן, נראה

*How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2013, pp. 1–12

<sup>121</sup> הטקסונומיה של עולם החי רואה במין את הרמה הבסיסית ביותר. מעליה יש סוג, משפחה, סדרה, מחלקה, מערכה וממלכה.

<sup>122</sup> בזרם האורתודוקסי עצמו אפשר לראות פתיל אחד בתהליך האבולוציוני של הדת היהודית כולה. הזרמים העיקריים האחרים הם הרפורמי, הקונסרוטיבי ואולי אף החילוני.

<sup>123</sup> על התפתחות החסידות ראו דוד אסף, "תולדות החסידות", גרסה עברית של ערך מאנציקלופדיית יו"א (The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe, New Haven: Yale University Press, 2008, pp. 659–670); Moshe Rosman, "Hasidism as a Modern Phenomenon: The Paradox of Modernization without Secularization," *Jahrbuch des Simon Dubnow Instituts* (2007), pp. 215–224. על תפיסת החסידות כגלגול "אבולוציוני" של המיסטיקה היהודית הקדומה ראו חביבה פדיה, מרחב ומקום: מסה על הלא-המודע התיאולוגי-פוליטי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011, עמ' 269–273.

<sup>124</sup> שאול שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ה; בצלאל לנדוי, "ישיבות ליטא ופולין: מוולוז'ין ועד השואה", מחניים עח (סיוון תשכ"ג), עמ' 34–45.

<sup>125</sup> אליעזר שטרן, אישים וכיוונים: פרקים בתולדות האידיאל החינוכי של "תורה עם דרך ארץ", רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ז.

שבהיבטים צורניים מסוימים נכון יהיה להקביל את התפתחות המחנות האורתודוקסיים, וכן את כלל המרחב האורתודוקסי על מערכותיו, לתהליך האבולוציה הביולוגי. הקבלה זו, לצד אימוץ המונחים שעליהם יורחב בפרק הבא, תוכל לשמש כלי יעיל יותר בידי החוקרים לניתוח האורתודוקסיה על שלל מופעיה ההיסטוריים, החברתיים, ההלכתיים והאחרים.

עם זאת, ישנם הבדלים בין המערכת האבולוציונית הביולוגית לבין התופעה המופשטת הקרויה "אורתודוקסיה", ולכן בחרתי להגדיר את תהליך ההתפתחות של האורתודוקסיה "פסידר־אבולוציה". להלן ההבדלים העיקריים בין המערכות:

- על פי תיאוריית האבולוציה הבסיסית אפשר באופן עקרוני להתחקות אחר שורשיו של כל יצור בדרך של רדוקציה שתוביל אל אותו תא חי ראשון שהתפתח על כדור הארץ. זה אינו המצב בהתפתחות האורתודוקסיה על מחנותיה השונים - במקרים מסוימים היא התפתחה בעקבות אירועים חד־פעמיים ולא צפויים או הושפעה מהם.
- האבולוציה הביולוגית מתמקדת בממד אחד בלבד. האורתודוקסיה, לעומתה, היא רבי־מערכתית ומתקיימת בכמה ממדים, כמו ההלכה, החברה, הזמן והמרחב הגיאוגרפי. ההתפתחות בממדים השונים אינה מתרחשת באותו האופן ובאותו הזמן: לעתים היא מתרחשת בממד אחד בעוד שביתר הממדים אין שום שינוי.
- עקרון ההתפתחות העומד בבסיס תיאוריית האבולוציה הביולוגית מייצג תפיסה טלאולוגית, שעל פיה האבולוציה משרתת מטרה מופשטת ועתידיית של שכלול היצורים החיים לשם הגברת כושר הישרדותם והגדלת מספרם עלי אדמות. גם עיקרון זה אינו חל במלואו על המרחב האורתודוקסי. אם ישנה מטרה מופשטת של האורתודוקסיה, שנכנה בפשטות "שמירת המסורת", הדרך שבה היא בחרה להשיגה היא הקמת חומות והתכנסות פנימה.<sup>126</sup> במילים אחרות, "הישרדות האורתודוקסיה" אינה מתבטאת בהגדלת מספר המאמינים אלא ב"העמקת" האמונה, גם על חשבון מספר המאמינים.

## אבני היסוד של האבולוציה האורתודוקסית

לפי התפיסה היסודית ביותר של האבולוציה הביולוגית המטען הגנטי, כלומר הגנים, מועבר מדור לדור כמעט בשלמותו. סוג העברה זה מאפשר את שמירת רצף הקיום של המינים הקיימים, אולם כאמור, השינויים המצטברים גורמים במשך הזמן ליצירת מינים חדשים. מהלך דומה אפשר לזהות גם בדרך שבה מועברים רעיונות האורתודוקסיה מדור לדור, שהיא המאפיין הבסיסי ביותר שלה. במילים אחרות, המרחב האורתודוקסי על כל מערכותיו הוא מפת המסלולים שבהם נוצרו, הועברו או התפתחו תפיסות העולם האורתודוקסיות. באורתודוקסיה הקיצונית למשל אפשר לזהות כמה מאבני היסוד שמהן מורכב התהליך ההתפתחותי של האורתודוקסיה. כדי להסבירן ולהתייחס אליהן בהמשך אגדיר כמה מונחים מופשטים:

<sup>126</sup> במילותיו של החת"ם סופר: "מוטב שיאבדו אלף רשעים [...] וצדיק אחד לא יפסיד" (משה סופר, חת"ם סופר על התורה, ב, מונקטש 1913, ז ע"א).

- "נקודת מפנה": מונח זה מציין שינוי פתאומי, תפיסתי או היסטורי, המתרחש בתוך פרק זמן קצר יחסית בחיי אישים, קבוצות או מדינות. במקרה שלפנינו אפשר לזהות נקודת מפנה בתקופה שבה אימץ הישמח משה את החסידות ונטש את המסורת המשפחתית האשכנזית, ובעקבותיו הלכו כל יתר צאצאיו בדורות הבאים. נקודת מפנה מסוג אחר אפשר לזהות בחיי יהודי מזרח אירופה, כאשר לאחר מאות שנים נפתחו פתאום שעריה של הונגריה ומאות אלפי יהודים זרמו אליה והקימו בה קהילות מהגרים שחסרו במידה רבה היסטוריה יהודית מקומית משותפת; עוד נקודת מפנה אפשר לזהות בהחלטתה התקדימית של ממשלת הונגריה לאפשר לזרם האורתודוקסי לנהל את חייו בדרך אוטונומית ובמנותק מן הזרם הניאולוגי, ובכך לקבוע את העיקרון שאפשר לפצל את היהדות למעין שתי "כנסיות" נפרדות.
- "נקודת ייחוס": בכך אציין מקבץ ערכים ומנהגים שעברו תהליך התקדשות (sanctification) על ידי הדורות הבאים. במקרה שלפנינו אפשר לזהות נקודת ייחוס בהשקפותיו האנטי-מודרניסטיות והאנטי-רפורמיסטיות של הישמח משה ושל יורשו ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים. דמותם ותורתם שימשו השראה לצאצאיהם ולממשיכי דרכם מאז שהתיישבו בהונגריה לפני כמאתיים שנה עד ימינו אלה. עוד נקודת ייחוס אפשר לזהות בתורתו המאוחרת של החת"ם סופר, בתקופה שבה חששו מפני התגברות הרפורמה הדתית גרם לו להקשיח את עמדותיו המוקדמות. מנקודת ייחוס זו נמשך פתיל האורתודוקסיה הקיצונית האשכנזית.
- "פתיל מחשבה": מונח זה מציין את תהליך התפתחותם של רעיונות דתיים הנובעים מנקודת ייחוס מסוימת. במקרה שלפנינו סקרתי את פתיל המחשבה שראשיתו בנקודת הייחוס שקבע הישמח משה, והמשכו בנכדו, ר' יקותיאל, ובנינו, ר' חנניה. פתיל זה נמשך גם בבניו של ר' חנניה - ר' חיים צבי ור' יואל - ובבניו של ר' חיים צבי, שמילא את מקומו של ר' יואל לאחר פטירתו. בדוגמה האחרת שהובאה לעיל, המקרה של ממשיכי דרכו של החת"ם סופר בחוסט, הדגמתי כיצד פתיל מחשבה יכול להיווצר גם לא בדרך של הורשה מאב לבנו אלא באמצעות קבלה ופיתוח של ערכים המשותפים לבני קהילה מסוימת. מקרה שלישי הוא פתיל המחשבה של צאצאי החת"ם סופר, שהנהיגו את האורתודוקסיה המרכזית האשכנזית בהונגריה ובגליציה.
- "נקודת פיצול": נקודה זו מציינת אירוע אשר בו מנקודת ייחוס אחת התפתחו שני פתילי מחשבה. דוגמה לכך היא הפיצול הגיאוגרפי והדמוגרפי שהחל לאחר פתיחת גבולות הונגריה להתיישבות יהודית נרחבת. פיצול זה הביא לכך שבחלקים שונים של אותה מדינה התיישבו סוגים שונים של מהגרים יהודים, ואלו התגבשו במהלך השנים לכדי מחנות אורתודוקסיים נפרדים. סוג אחר של נקודת פיצול אפשר לזהות בתורתו של החת"ם סופר: השקפותיו המאוחרות והקיצוניות יותר שימשו נקודת ייחוס לפתיל המחשבה של האורתודוקסיה הקיצונית האשכנזית, ואילו השקפותיו המוקדמות והפשרניות יותר שימשו נקודת ייחוס למורשת האשכנזית של האורתודוקסיה המרכזית בהונגריה ובגליציה.
- "התקדשות" (sanctification): תהליך זה מציין את היווצרות "המטען הגנטי" המועבר מדור לדור, שהוא המרכיב המשמעותי והאופייני ביותר של האבולוציה של המחשבה האורתודוקסית. כלומר, משעה שנקבעה נקודת ייחוס (שבדרך כלל אפשר לזהותה רק בדיעבד), מקבץ הערכים, המנהגים והתפיסות הדתיות המיוצג בה עובר תהליך של התקדשות בעיני רבנים ופשוטי

עם כאחד. כך מקבל מקבץ זה מעמד של עקרונות תורניים שאין לערער עליהם. בתהליך זה התקדשו למשל נוסח התפילה החסידי מחד גיסא, וההתנגדות לחסידות, שהפכה מתגובה ספונטנית לחידוש לתנועה חברתית רחבה, מאידך גיסא. באופן דומה התקדשו הרעיונות העומדים בבסיס האורתודוקסיה הקיצונית, ומנגד - עקרונות היסוד של האורתודוקסיה הציונית, כלומר הציונות הדתית.

### האבולוציה של האורתודוקסיה: ירושלים כמקרה בוחן

כדי להדגים את התועלת שבמודל האבולוציוני אשתמש בו כדי לצייר את קווי המתאר של התפתחות החברה האורתודוקסית האשכנזית בירושלים מאז חזרתה אליה בראשית המאה התשע־עשרה ועד ימינו אלה.<sup>127</sup> בשנת 1812 התיישבה בירושלים קבוצה קטנה של פליטים שברחו מצפת עקב מגפה שפרצה שם. קבוצה זו הייתה הומוגנית באופייה ובמנהגיה הדתיים, ומנקודת ייחוס זו התפתח לימים המחנה הירושלמי האשכנזי שנקרא "פרושים". בשנות השלושים והארבעים של המאה התשע־עשרה הונהגה הקבוצה בידי ר' ישעיהו ברדקי (?-1862) ור' יוסף זונדל מסלנט (1786-1865), ומאוחר יותר גם בידי חתנו של ר' זונדל, ר' שמואל סלנט (1816-1909). בין ר' ישעיהו ותושביה הוותיקים של ירושלים ובין ר' זונדל ור' שמואל - מייצגי הדור הצעיר של המתישבים - שררה מחלוקת שפילגה את הציבור האשכנזי. פילוג זה בא לידי ביטוי משמעותי יותר עם פיצול פעילותה של "החלוקה", אשר עד שנות השישים של אותה מאה מנתה כבר כעשרים "כוללים".

המחלוקת בין "התושבים הוותיקים" לבין "המתישבים החדשים" ביישוב האשכנזי בירושלים הגיעה לנקודת פיצול ראשונה באמצע המאה התשע־עשרה, כאשר חלק מן הציבור אימץ השקפת עולם "מודרנית" יותר והפסיק את ההסתמכות הבלעדית על כספי החלוקה. ציבור זה יצא לעבוד ונקט יוזמות כלכליות והתיישבותיות שהביאו אל היציאה מן החומות. במקביל אימץ ציבור זה את אמצעי התקשורת המודרניים, כלומר העיתונים, והחל לדאוג לכך שילדיו יזכו בהשכלה כללית נוסף על ההשכלה המסורתית. מחלוקת ערכית מתמשכת זו סייעה לגבש את תפיסת היישוב הישן, השמרני, אל מול היישוב החדש, המודרניסטי. הפיצול בין שני פתילי המחשבה הלך והתרחב ככל שגדל מספר המתישבים בירושלים, ובמיוחד לאחר תחילת העליות הציוניות בסוף המאה התשע־עשרה.<sup>128</sup>

נקודת מפנה בהתפתחות היישוב האשכנזי התרחשה בעקבות מלחמת העולם הראשונה והחלת המנדט הבריטי על ארץ ישראל. היישוב האשכנזי בירושלים נחלק אז בין הרוב - שהצטרף אל "כנסת ישראל", שהכירה בסמכותה של ההסתדרות הציונית - לבין המיעוט החרדי, בהנהגת ר' יוסף חיים זוננפלד, שהקים ארגון אוטונומי משלו: העדה החרדית. משמעות הפיצול הייתה ששומרי המצוות שהצטרפו אל כנסת ישראל השתייכו למעשה למחנה האורתודוקסי הציוני, שקיבל את ערכי תנועת המזרחי, ואילו חברי העדה החרדית היו המחנה האורתודוקסי הלא ציוני.<sup>129</sup> בשנות

<sup>127</sup> התיאור המופיע בסעיף זה תמציתי ואינו יורד לפרטים. כך למשל נעדר ממנו תיאור התפתחות החברה החסידית בירושלים.

<sup>128</sup> מנחם פרידמן, חברה במשבר לגיטימציה: היישוב הישן האשכנזי, 1900-1917, ירושלים: מוסד ביאליק, 2001.

<sup>129</sup> פרידמן, חברה ודת (לעיל הערה 37).

העשרים והשלושים של המאה העשרים גברו המתחים בין שתי קבוצות בתוך המחנה הלא ציוני. מתחים אלו הגיעו לנקודת פיצול נוספת באמצע שנות הארבעים. הקבוצה הגדולה והמתונה יותר בהשקפותיה, שהזדהתה עם עמדות אגודת ישראל, הורחקה מן העדה החרדית. אגודת ישראל המשיכה בפעילות עצמאית, וערכיה היו נקודת הייחוס של האורתודוקסיה המרכזית, כלומר כלל החברה החרדית בירושלים.

לאחר הקמת המדינה שוב נבעו סדקים באורתודוקסיה המרכזית, שאגודת ישראל הייתה נציגתה הפוליטית. בראשית שנות החמישים נפרדה ממנה תנועת "פועלי אגודת ישראל", שייצגה השקפת עולם מתונה יותר בנוגע למודרנה ולציונות.<sup>130</sup> בראשית שנות השמונים הייתה נקודת מפנה נוספת, שסופה טרם ידוע, כאשר האורתודוקסיה הספרדית החלה את פעילותה וערערה את ההגמוניה האשכנזית.<sup>131</sup> בסוף אותו עשור הייתה עוד נקודת פיצול, כאשר הפלג הליטאי, בראשות ר' אלעזר מנחם שך (1898-2001), פרש מאגודת ישראל והקים את מפלגת "דגל התורה". בעקבות פטירת הרב שך וממלא מקומו ר' יוסף שלום אלישיב (1910-2012) החל גם תהליך פיצול הפלג הליטאי בין המחנה הליטאי הירושלמי בהנהגת ר' שמואל אוירבך (נולד ב-1931), ובין יתר הציבור החרדי בהנהגתו של ר' אהרן יהודה לייב שטיינמן (נולד ב-1914).

העדה החרדית הפכה, בעקבות פרישת אגודת ישראל באמצע שנות הארבעים, לארגון אורתודוקסי קיצוני שהונהג בידי סיעת נטורי קרתא. היא התנכרה לציונות החילונית, לאורתודוקסיה הציונית ולאורתודוקסיה המרכזית גם יחד, והחרימה את אגודת ישראל.<sup>132</sup> גם בתוך ארגון קטן זה פעלו כוחות פוליטיים מנוגדים. אחד מסימני המאבק ביניהם היה הניסיון להדיח את ר' עמרם בלוי מראשות נטורי קרתא באמצע שנות השישים.<sup>133</sup> בעקבות ניסיון זה הייתה נקודת פיצול נוספת, ונטורי קרתא פרשו מן העדה החרדית והפכו פלג עצמאי של מחנה האורתודוקסיה הקיצונית. פלג זה, המכונה "תורה ויראה" כשם בית המדרש שבו מתפללים חבריו, עבר פיצול נוסף בראשית המאה העשרים ואחת עם הקמת תת-פלג קיצוני נוסף: "אוהל שרה".

מתיאור תמציתי זה יכול הקורא להכיר ולשחזר על נקלה את המבנה האבולוציוני הבסיסי של האורתודוקסיה כפי שהתרחש במקטע גיאוגרפי מסוים, במקרה זה - ירושלים. מובן שכדי לעמוד על התהליך האבולוציוני במלואו יש להתחקות אחר מאפייניו הייחודיים של כל פתיל מחשבה ואחר ההבדלים בתפיסות המערכות השונות - כמו היחס להלכה, למנהג, לתורת הסוד, למודרנה או

<sup>130</sup> בתקופה זו הפכה סיעת פועלי אגודת ישראל למפלגה פוליטית עצמאית. היים שלם, "יחסו של הרב צבי פסח פראנק לכניסת 'פועלי אגודת ישראל' לממשלה בשנת 1960", ישראל רוזנסון (עורך), "גאון ההוראה" אחרי 50 שנה: היסטוריה, הגות, ריאליה, ירושלים: מכללת אפרתה, תשע"ב, עמ' 117-133.

<sup>131</sup> ראו למשל לאו, אורתודוקסיה ליטאית (לעיל הערה 73); ריקי טסלר, בשם השם: ש"ס והמפכה הדתית, ירושלים: כתר, 2003; אביעזר רביצקי (עורך), ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים, תל אביב: עם עובד, תשס"ו; יעקב לופו, ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקו, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004.

<sup>132</sup> Motti Inbari, "The Modesty Campaigns of Rabbi Amram Blau and the Neturei Karta Movement, 1938-1974," *Israel Studies* 17, 1 (2012), pp. 105-129

<sup>133</sup> קימי קפלן, "חוצפדיקע שמוצדיקע גיורת": הפרשה של נישואי עמרם בלוי ורות בן-דוד", עיונים בתקומת ישראל 20 (2010), עמ' 37-1.

למנהיגות - בין מנחנה למחנה ובין פלג לפלג. כמו כן יש לבחון את הדרכים שבהן הועברו הרעיונות הבסיסיים מדור לדור ואת השינויים שחלו בהם בתהליך זה.

## סיכום

אף שהשיח האקדמי בעניין האורתודוקסיה מתקיים כבר כחצי מאה, דומה שעקב אופיו החמקמק הוא טרם התגבש לכלל דיסציפלינה מחקרית אחת. אנשי מחשבת ישראל מהפכים במשמעויותיה ההגותיות והפילוסופיות של האורתודוקסיה, בעוד ההיסטוריונים בוחנים את תולדותיה בתקופות ובמקומות שונים; הסוציולוגים בוחנים את החברה האורתודוקסית, וחוקרי תורת הסוד בוחנים תורה זו כאילו אין לה דבר וחצי דבר עם האורתודוקסיה; אנשי ההלכה בוחנים את הפסיקה האורתודוקסית, וחוקרי (ובעיקר חוקרות) המגדר עוסקים במקום האישה בה. יתר על כן, החוקרים האמריקנים עוסקים בשלהם ולא תמיד נותנים את לבם להבדלים בין מה שהוא אורתודוקסיה לדידם לבין מה שהייתה האורתודוקסיה של יהודי מזרח אירופה; ואילו חוקריה של ארץ ישראל ושל מדינת ישראל כבר כמעט שכחו אורתודוקסיה מהי, ולבם נתון לחקר החרדים והחברה אשר בה הם חיים.

אם לא די בכך, גם השיח האקדמי בעניין האורתודוקסיה "שפה בלולה" הוא. פה הם נקראים "אורתודוקסים" ושם "חרדים", פה הם נקראים "קיצונים" ושם "רדיקלים", ובמקום אחר הם מכונים "קנאים". הביטוי "אורתודוקסיה מודרנית" מה הוא מייצג? האם הוא כינוי נוסף לניאו־אורתודוקסיה או שמא הוא מחנה נפרד בתוך האורתודוקסיה בארצות הברית? ואולי הוא ציון כללי לאורתודוקסיה של העידן החדש? ואם כן, אולטרה־אורתודוקסיה מהי? האם היא מייצגת את כלל הציבור החרדי, כפי שנוהגים לטעון חלק מן החוקרים, או שמא רק את אלו המשתייכים לפלג הקיצוני - או הרדיקלי או הקנאי בפי אחרים?

במאמר פרוגרמטי זה, שבו הובאו הדברים על קצה המזלג, הצעתי להחיל שתי תפיסות מתחום מדעי הטבע: אבולוציה ורבי־מערכות, על תופעה מופשטת מתחום מדעי הרוח - האורתודוקסיה. למהלך טרנס־דיסציפלינרי זה, על אף חוסר השלמות שבו, יתרונות ברורים. בעזרת שתי התפיסות אפשר לנתח באופן שיטתי יותר את רבגוניותה של האורתודוקסיה. התפיסה האבולוציונית מעניקה לדיון באורתודוקסיה ממד של זמן ושל חלוקה חברתית המתבצעת לאורכו ולרוחבו, ואילו התפיסה הרבי־מערכתית מעניקה לדיון זה את ממדי העומק. בדוגמאות שהבאתי הראיתי כיצד אימוצן של תפיסות אלו יכול להפוך את הדיון בשאלות מופשטות מתחומי האורתודוקסיה לדיון קונקרטי ופורה יותר.<sup>134</sup>

אמנם אין במדעי הטבע לא רוח ולא נשמה, והם עוסקים במה שמונח לפניהם ושאפשר לחוש ולמדוד אותו. היפוכו של דבר מדעי הרוח, שכל עיסוקם במופשט, בחסר הצורה ובנסתר מן העין.

<sup>134</sup> על הצורך במענה כולל לשאלת מרכיביה השונים של הדת היהודית לאורך ההיסטוריה עמדה גם חביבה פדיה בספרה מרחב ומקום (לעיל הערה 123): "בחיבור זה ביקשתי להציע שפה לדיון במורכבות היחסים בין חילון והדתה, בבקשי להציע פרדיגמה שתוכל לכלכל תנודות שונות ומורכבות בתוך המגמות הללו, ולהציע אנליזה כוללת של האופן בו ממוקם הפרטיקולרי במערכת העולמית" (עמ' 345).

אולם במדעי הטבע יש סדר ושיטה ויש שים לכלל חי ולכלל תופעה, והשפה ברורה ונהירה לכל חוקר על פני תבל. אל להם לחוקרי האורתודוקסיה לחשוש מאימוץ מתודולוגיות מחקר חדשות גם אם הן שאולות מדיסציפלינה אחרת, שהרי, כדברי החת"ם סופר, "כל החכמות הם רקחות וטבחות לתורה והמה פתחים ושערים לה".<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> יוסף נפתלי שטרן (מהדיר), חתם סופר: דרשות, א, גרוסוורדין תרפ"ט, קיב ע"ב.