

הנזירות, הפרישות ומידת חסידות במשנת הנצי"ב מוולוז'ין

אלי גורפינקל*

מבוא

משנתו ההגותית של הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב, 1816–1893), רבה וראש ישיבת הנודעת של העיירה וולוז'ין,¹ טרם נחקרה די צורכה. הנצי"ב הותיר קורפוס מרשים של חיבורים פרשניים לחיבורים מקראיים, חז"ליים, וכן לטקסטים הלכתיים מתקופת הגאונים. הוא כתב גם ספר שאלות ותשובות (שו"ת), אך לא כתב חיבורים הגותיים תמטיים. אף על פי כן, ברור לכל מעיין שהנצי"ב שיקע בחיבוריו משנה הגותית סדורה. רעיונותיו המרכזיים חוזרים שוב ושוב בהקשרים פרשניים שונים (בחלקם, בניסוחים דומים מאוד) והוא אף מרבה בהפניות פנימיות בתוך חיבוריו.² ניכר גם שהוא מנהל שיח גלוי וסמוי עם תנועות ורעיונות שהסעירו את הרחוב היהודי בן זמנו.³ לפיכך דיון במשנתו זוקק בשלב ראשון זיהוי של המימרות והפירושים שנושאים משמע הגותי וחילוצן מהטקסט, ובשלב שני – ניתוח ודיון. למרות הקשיים, התפרסמו בעשורים האחרונים אנתולוגיות וסקירות של סוגיות חשובות שלהן הוא נתן את הדעת,⁴ אך כמעט ולא קיימות עבודות מחקר. גם המעט שנכתב עוסק בעיקר בהיבטים צרים של משנתו.⁵ נדמה שטרם הונחה אפילו תשתית המחקר שכן אין בידינו מהדורה מדעית או מעין-מדעית לרוב החיבורים של הנצי"ב, והמהדורות

* ד"ר אלי גורפינקל, בית הספר ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בר-אילן.

¹ על הנצי"ב, תולדותיו וחיבוריו, ראו למשל ר' ברוך הלוי עפשטיין, מקור ברוך: זכרונותי מחיי הדור הקודם, ווילנא תרפ"ח, ח"ד: מחיי דודי וגיסו הנצי"ב מוואלאז'ין (מבחר קטעים פורסמו שנית בתוך ישיבות ליטא: פרקי זכרונות, עמנואל אטקס ושלמה טיקוצ'נסקי [עורכים], ירושלים תשס"ד, עמ' 59–69); משה אלעזר איזנשטאדט, "ישיבת וולוז'ין", ישיבות ליטא, עמ' 115–119; מאיר בר-אילן (בנו של הנצי"ב), מוולוז'ין עד ירושלים: זכרונות, תל-אביב תרצ"ט (ומבחר מתוכו בתוך: ישיבות ליטא, עמ' 199–218); הנ"ל, רבן של ישראל: רבנו נפתלי צבי יהודה ברלין – הנצי"ב, תולדותיו, קורותיו והשקפותיו, ניו-יורק תש"ג; יהודה ליב מימון, שרי המאה, ח"ה, ירושלים תש"י–תשי"א, עמ' 157–187; משה צבי נריה, תולדות הנצי"ב, תל-אביב תש"ג; Gil S. Perl, *Emek ha-Neziv: A Window into the Intellectual Universe of R. Naftali Zvi Yehuda Berlin*, Dissertation, Harvard University, Preface 2006, pp. xi–xxvii; ולאחרונה מחדש בספר: Gil S. Perl, *The Pillar of Volozhin: Rabbi Naftali Zvi Yehuda Berlin and the World of Nineteenth Century Lithuanian Torah Scholarship*, Brighton 2012, pp. 9–19 (להלן: פרל, הנצי"ב); אוריה אדלר, משנתו המדינית של הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב), עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ב, עמ' 20–31. מידע נוסף מצוי בין בתרי סקירות ומחקרים שנכתבו על אודות ישיבת וולוז'ין, ראו למשל בתוך יהושע שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, מהדורה מורחבת ומתוקנת, ירושלים תשס"ה, עמ' 29–266, ובפרט בעמ' 82–98.

² גם בנושא הנדון כאן לא מצאתי הבדלים מהותיים בין חיבוריו השונים (מלבד במקרה אחד שיצוין להלן), וניכר כי פסקאות שלמות הועתקו מחיבור לחיבור.

³ ראו למשל אביגיל ראק, פרשני המקרא, ירושלים 2021, עמ' 366 הערה 2, עמ' 369, 372–373; וראו להלן.

⁴ ראו למשל משה צוריאלי, אוצרות הרב הנצי"ב, בני ברק תשנ"ו; ושוב, בספרו אוצרות גדולי ישראל, אוצרות הנצי"ב, ירושלים תשס"ו; דבר העמק: חידושים וביאורים על נביאים וכתובים, אריה שפירא ומרדכי יעקב קופרמן (עורכים), מהדורה שניה, ירושלים תשע"ב.

⁵ נדונו בעיקר גישתו הפרשנית למקרא ולמדרש, שיטתו החינוכית, לימוד תורה ומעמד התורה בכתביו, ארץ ישראל ויחסו להתעוררות הלאומית בזמנו, משנתו המדינית, ואף היה ניסיון לבחון את עמדתו הנוגעת לאורחות המלחמה.

הקיימות שונות זו מזו בהיקפן ובטיבן.⁶ אפילו טרם נערכה רשימה של החיבורים שהנצי"ב מצטט במכלול חיבוריו, כזו שתוכל לתת כיוון על מקורות יניקתו והשפעתו.⁷

מאמר זה מבקש להוסיף תרומה צנועה למחקר המתהווה על עמדותיו הפילוסופיות והתיאולוגיות של הנצי"ב ולדון בסוגיה אחת, שפארותיה מרובים: מהו יחסו של הנצי"ב לפרישות ולנזירות? היהדות כדת מעשית דורשת מן המאמינים פרישות כלשהי ומאפשרת גם החמרה אישית מעבר לדרישה המחייבת. אחת מן האפשרויות היא הנזירות. הנזירות אינה חובה אלא אפשרות המונחת לפתחו של המאמין היכול לקבל אותה עליו בנדר. האם הכנעה דתית זו רצויה? אם כן, מהי רמת הפרישות שבה מדובר? מי אמור לילך בדרך זו, ומתי? האם הנהגה זו היא פרי של דרגה דתית מסוימת או מסלול רוחני האמור לקדם את המאמין אל דרגה דתית-רוחנית עליונה? ובכלל, ממה יש לפרוש?

המקרא סותם ואינו נוקט עמדה מפורשת בשאלות אלה. חז"ל נחלקו האם הנזיר נחשב 'קדוש' או 'חוטא',⁸ אך לא פירטו יותר מכך. הסוגיה נדונה בהרחבה בהגות היהודית בימי הביניים ונאמרו עמדות שונות.⁹ הנצי"ב מציע משנה מפורטת ומורכבת, וכדרכו הוא בוחר לבסס את תפיסתו בעיקר על פשטי

⁶ חלק מכתבי הנצי"ב נדפסו בחייו, ובראשם פירושו העמק דבר, שנדפס בוויילנה בשנים תרל"ט-תר"ם. אומנם הנצי"ב הוסיף בשנים אחר כך לטקסט הפירוש קטעים נוספים, ואלה נדפסו בחלקן במהדורות שהוציאו צאצאיו וממשיכיו. מהדורות אלה נבדלות זו מזו בציון ההערות (הכללתן, ואפילו שאלת 'צנזורן' של כמה מהן) ובמידת שילובן בטקסט הקיים (אפשרות השילוב מחייבת התערבות סגנונית בנוסח הפירוש בחלק מן המקרים; אפשרות אחרת היא להעמידן כתוספת נפרדת) ועוד. להלן אצטט ממהדורת העמק דבר שערך הרב מרדכי קופרמן, (ירושלים תשס"ה-תשע"א), שלדעתי נקט שיטה ראויה מדויקת יותר בשאלת הנוסח והוסיף אלפי מראי מקומות, הארות והערות. מהדורתו היא חלק ממפעל כולל של מהדורות ואנתולוגיות של כתבי הנצי"ב שערכו והדפיסו בני משפחת קופרמן, מצאצאי הנצי"ב (ראו גם: רנה של תורה, פירוש לשיר השירים, ר' אריה קופרמן [עורך], ירושלים תשס"ח; אמרי שפר: הגדה של פסח עם פירוש הנצי"ב מוולוז'ין, ר' אריה קופרמן [עורך], ירושלים תשע"א; דבר העמק: חידושים וביאורים על נביאים וכתובים, אריה שפירא ומרדכי יעקב קופרמן [עורכים], מהדורה שניה, ירושלים תשע"ב; קדמת העמק: הקדמת הנצי"ב לשאילתות, ר' אריה קופרמן [עורך], ירושלים תשע"ט). אך יש מקום להמשך המפעל ולפרסום מחדש של פירושו לשאילתות ולמדרשים, וכן לשיפור נוספים במהדורת פירוש העמק דבר (ציון מסודר ומפורט של מקורות הטקסט לצד השוואה לדפוסים הקודמים, וכן למערכת רחבה יותר של הערות ומקבילות). עוד על תולדות פרסום כתבי הנצי"ב והמהדורות השונות, ראו במבואות המהדורות השונות על הייחודיות שבכל אחת מהן ועל שיטת העריכה שנקטה בה, וראו עוד: אברהם מאיר גלנצר, "השמטת פירוש לאיש חסידי", המעין נב, 1 (ניסן תשע"ב), עמ' 94-95; שמריה גרשוני, "על כתיבת העמק דבר ועל פירוש 'חסידי'", המעין נב, 2 (תמוז תשע"ב), עמ' 50; [הרב] דוב שפירא, "בענין הדפסת המהדורה החדשה של חומש 'העמק דבר'", המעין נג, א (תשרי תשע"ג), עמ' 103; גרשוני, "על פירושי העמק דבר ופה קדוש", ישורון לג (תשע"ה), עמ' תתסא-תתעב. ראו גם בנימין דה-לה פואנטה, בבלוג 'רב צעיר', http://ravtzair.blogspot.com/2012/01/blog-post_08.html

והמשך ב- http://ravtzair.blogspot.com/2012/01/blog-post_14.html.

⁷ לדיון בחלק מהמקורות שהוזכרו ו/או נידונו ב'עמק הנצי"ב' ובמשמעותם, ראו פרל, הנצי"ב (לעיל הערה 1), עמ' 88-90, 111-126, ועוד; אדלר, משנתו המדינית (לעיל הערה 5), עמ' 33-43. לרשימה חלקית נוספת, ראו משה צוריאלי, אוצרות הרב הנצי"ב (לעיל הערה 4), עמ' 35, 191-192; ושוב, בספרו אוצרות גדולי ישראל, אוצרות הנצי"ב (לעיל שם), עמ' לד-לה, קסה-קסו.

⁸ בבלי, תענית יא ע"א; נדרים י ע"א.

⁹ על תפיסת הרמב"ם, ראו למשל: יעקב לוינגר, "על טעם הנזירות במורה נבוכים", ספר בר-אילן ד-ה (תשכ"ז), עמ' 299-305; אבירם רביצקי, "דרך האמצע ודרך הפרישות: על אחידותה של האתיקה המיימונית", תרביץ עט (תש"ע-תשע"א), עמ' 439-469; יצחק טברסקי, "קידוש השם וקידוש החיים: היבטים של קדושה במשנת הרמב"ם - בירור דברי הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ה ה"א", קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי (עורכים), ירושלים תשנ"ג, עמ' 167-190, ושוב, בספרו, כמעין המתגבר: הלכה ורוח ביצירת חכמי ימי הביניים, כרמי הורוביץ (עורך), ירושלים תש"ף, פרק יג, עמ' 317-338; אהוד סלימן, "הנזירות במשנת הרמב"ם", מעליות יד (תשנ"ד), עמ' 319-326; אליעזר חדד, התורה והטבע בכתבי הרמב"ם, ירושלים תשע"א, עמ' 311-313, 347; הנ"ל, "נזירות במשנת הרמב"ם", אדם לאדם: מחקרים בפילוסופיה יהודית

המקראות ומדרשי חז"ל בהלכה ובאגדה, וכמעט אינו מזכיר את דברי הראשונים. עיקר הדיון מצוי בפירושו העמק דבר למקרא, בפירוש פרישת הנזיר (במדבר ו א–כא), אך הוא קשור לתפישותיו בנושאים משיקים ונוגע לסוגיה דתית רחבה יותר: מקומה של עבודת האל האישית בתוך מערכת המצוות ומסגרת ההלכה המחייבת את הכלל וכן יחסו למידת חסידות (סופרארוגנציה). להלן אעמוד על שיטתו ואנסה לבחון מהם מקורות תפיסתו, מהן מגמותיה ומהי הזיקה בינו ובין תפיסות דתיות אחרות בנות זמנו ומקומו.

מגוון מסלולים דתיים

הנצי"ב רואה בשלושת בניו של אדם הראשון – קין, הבל ושת – שלשה אבות טיפוס אנושיים. הוא עוסק בעיקר בדמויותיהם של קין והבל וטוען שהעיסוק שבחר כל אחד מהם משקף תפיסה פילוסופית קיומית:¹⁰

דענייני מותרות על חיים הכרחיים, יש מגידולי הארץ ויש ממיני מתכות וכדומה, משום הכי הודיע הכתוב "ויהי הבל רעה צאן", ומזה היה מוציא צמר וחלב על מיני תענוגי בני האדם. וקין, אף-על-גב שראה את הבל ממציא כמה תענוגי בני האדם, מכל מקום היה עובד אדמה, לא שת לבו לבקש גם הוא ענינים להרחיב חייו אלא שמר עבודתו ההכרחית ולא יותר. ומודיע הכתוב כל זה, כי נחלקו קין והבל בדעות: באיזה דרך ישכון אור רצון ה' – אם בחיים הכרחיים ולא יותר, או לראות בחיים מרווחים, באשר הוא אדם בדעת אנושי ולא בדעת בהמית שאינה מבקשת אלא הנדרש לחייו כל מין לפי טבעו. ולמדנו מזה המקרא ענין קין, שלא היה חסר דעת אנושי אשר לא ידע איך להתענג, אלא ראה וידע ומכל מקום החזיק בדעתו ומנהגו, כסבור כך רצון הבורא יתברך. ובסמוך יבואר כמו כן ענין הבל, שהיה גם כן לשם שמים.

הבחירה האלוהית בקורבנו של הבל משקפת הכרעה בדבר ההנהגה האנושית הרצויה בעיני האל:¹¹

מכל זה הראה הקב"ה לדעת שרצונו וכבודו יתברך להרבות ישוב העולם ולבקש חשבונות רבים, וכמאמר קהלת: "גם את העולם נתן בלבם" וגו' (קהלת ג א), ופירשו ב[מדרש] רבה: את תאוות העולם נתן בלבם, שיהא האדם מבקש לבנות בית וכדומה.

קין הסיק כי דרכו אינה נכונה, אך האל אמר לו שהעניין מורכב יותר:¹²

בימי הביניים ובעת החדשה, מוגשים לפרופ' זאב הרוי על ידי תלמידיו במלאות לו שבעים, שמואל ויגודה ואחרים (עורכים), ירושלים תשע"ו, עמ' 83–109; שלמה אבינר, והלכת בדרכיו, ירושלים תשע"ג, עמ' 48–49. על הנזירות אצל רמב"ן, ראו למשל: חיים חנוך, "הנזירות במשנת הרמב"ן", נזיר אחיו: דברי תורה, הגות, מחקר והערכה, זכרון לנזיר אליהם הרב דוד כהן, ר' שאר-ישוב כהן ואחרים (עורכים), ירושלים תשל"ח, עמ' 31–37; הנ"ל, בספרו, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשל"ח, עמ' 131–136; משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 288–290; עודד ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, עמ' 270–280.

¹⁰ העמק דבר, בראשית ד ב. השווו לפירושיהם של ר' יצחק עראמה, עקידת יצחק, בראשית, שער אחד-עשר, ירושלים תשע"ד, עמ' 160–167; פירוש אברבנאל, בראשית ד, יהודה שביב (עורך), ירושלים תשס"ז, עמ' 220–224, 230–233, יעקב צבי מקלנבורג, הכתב והקבלה, בראשית ד ב, ד, משה צוריאלי (עורך), ירושלים תשע"ה, עמ' מג–מד, מו, אם כי הם מבחינים בין הטיפוסים באופן שונה.

¹¹ שם שם, ד.

¹² שם שם ז.

[...] דבאמת תלוי לפי ערך האדם והליכותיו בעולם. ואמר לו:
 "הלא אם תיטיב" - אם היה דרכך לעשות טובה לנפשך במה שאתה מסתפק בצמצום החיות - "שָׁאֵת" באמת הוא דבר גדול ויתרון רב שלא להטריד את הדעת בהבלים אשר לא ישבע עינו מהם. ויותר טוב שיהא השעה פנויה לעשות טובה;
 אבל "ואם לא תיטיב" - שלא תראה להשקיע את הדעת לטוב, הרי להיפך: "לְפִתַּח" - ביציאתך מן העמל ועבודה - "תִּשָּׂאת רַבִּיךָ" - תבא עוד לידי חטא, שהרי הבטלה מביאה לידי זימה וכל דבר אָנֹן, וטוב יותר דרכו של הבל להטריד דעתו ביתרון החיים ובקשת מותרות, ויהי כל ימיו שקוע בעבודה.

מתברר אפוא שהנהגתו של קין אינה מוטעית. היא אינה מתאימה לרבים, אך עשויה להתאים לקין ולדומיו.

הנצי"ב ממשיך ומראה שקיימים חסרונות בשתי הדרכים. הוא עומד גם על דמותו של הבן השלישי, שת, המייצג טיפוס אחר, מתוקן יותר משני אחיו - אדם ה"משקיע דעתו באלהות",¹³ אך הוא דאג גם להעמיד צאצאים ולדאוג לבניינו של עולם. כמו כן הוא מקביל את שלושת בניו של אדם הראשון לשלושת בני נח,¹⁴ ומן הקבלה זו עולה תפיסתו בנוגע למגוון סוגיות: עם ישראל מול העמים, תלמידי חכמים מול שאר הציבור ועוד. לדיון הנוכחי חשובה ההבחנה בין דרכי ההנהגה השונות והטענה כי הציבור הרחב אינו יכול לקבל על עצמו חיי צמצום והסתפקות במועט.

במקום אחר הנצי"ב עומד גם על ההבדלים באופיים הרוחני של טיפוסים יהודיים וההנהגה הדתית המתאימה להם, ושם ההבחנות דקות יותר. למרות החשיבות הרבה שמייחס הנצי"ב ללימוד התורה וללומדי התורה וקביעתו כי כל אדם צריך לדעת את התורה,¹⁵ ברור לו שאין להסליל את כלל המאמינים לחיי עיון ולימוד טוטאליים. הוא מכיר בכך שהציבור כולל אנשים בעלי רמה אינטלקטואלית שונה, וכי אי אפשר לדרוש מכל אדם להקדיש את חייו ללימוד תורה באופן מלא. יתר על כן, העם זקוק לאנשים שיפעלו בחיי המעשה. לכן הוא מבחין בין "מי שחיוו בדרך הכבושה לרבים, עוסק בענייני פרנסה", ובין מי שבוחר להיות "מופרש לעבודת ה', ומתבודד ושוקע עצמו לאהבת ה'",¹⁶ שהרי "אין הילוך עבודת ה' בתמידות של כל בני אדם שווין".¹⁷ ההכרה בדרגה הרוחנית השונה של בני אדם עולה ממקומות רבים בכתביו. הוא מבחין אף בין קבוצות בעם ישראל, וטוען שלכל אחת יש כישרונות שונים ותפקיד אחר בעם.¹⁸

¹³ שם שם, כה.

¹⁴ שם שם כו; ו; ט יח-יט.

¹⁵ ראו למשל חנה קהת, משהפכה התורה לתלמוד תורה: תמורות באידאה של תלמוד תורה בעידן המודרני, ירושלים תשע"ו, עמ' 15-57; צבי אלימלך נויגרשל, תורת הנצי"ב, ירושלים תשס"ג, עמ' צז-קח.

¹⁶ העמק דבר, במדבר טו לט, ד"ה "ועשיתם את כל מצותי"; ראו גם דבריו בדברים כט ט-יב. מסתבר שעמדו לפניו דברי חז"ל בבבלי, ברכות לה ע"ב: "ואספת דגנך" - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי אחרים [...] ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: 'ואספת דגנך'; [...] אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל - ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי - ולא עלתה בידן".

¹⁷ העמק דבר, במדבר טו מא, ד"ה "אני".

¹⁸ שם, במדבר כד ו; דברים י יב; שם כט ט-י; אמרי שפר, ברוך הוא, עמ' נה; ואמרת אליו; ועוד.

כך הוא מאפיין את שבט לוי בברכות משה רבנו כ"איש חֲסִידָךְ" (דברים לג ח), ומגדיר את מהותו של 'החסיד':¹⁹

כי דרך החסידות וגדרה, (אינו כמו שגדר במסילת ישרים שהוא דקדוק במצות יותר מדי, וזה אינו אלא ענף הבא מגדר החסידות, אבל עיקרו) הוא להתהלך עם קונו למעלה מטבע אנושי, וכמו מה שנקרא בין אדם לחבירו 'איש חסדו', שמשמעו שעושה עמו טובה מופלגת ממנהג אנשים, כך משמעות 'חסיד' בין אדם לשמים הוא בהפלגה על טבע האנושי [...] ד'חסד' ו'חסיד' הכל אחד, אלא 'איש חסד' הוא בין אדם לחבירו, ו'איש חסיד' הוא בין אדם לשמים.

הוא מבחין בין שני סוגי 'חסידים':

וזה הוא בשני אופנים:

א', [...] להצדיק פעולת ה' עמו, ולברך אותו באהבה אפילו על הרעה שרואה שמגיע אליו כמעשה הרשעים, ואינו מוצא בעצמו על מה הגיע לכך, מכל מקום הולך בתומו עם ה' להתדבק באהבת ה' ולברכו [...] והנה, לזאת החסידות נדרשת מדת התמימות בהפלגה, להחליט כי אין לנו שום רצון כי אם רצונו יתברך [...].²⁰

דרך החסידות השנית שהוא במעשה המצוות [...] בשני אופנים: הא, לעשות בהפלגה מטבע האדם, והשני, שמשתדל לזכות את הרבים [...].²¹

סיווג זה אינו מבחין בין תחומי העיסוק, אלא מדגיש שיש אנשים המקבלים על עצמם מחויבות דתית אישית מעבר למה שמחייב הדין ('לפנים משורת הדין') המותאם לחברה בכללותה (סופרארוגנציה).²² לפי הנצי"ב, הדגש במונח אינו החמרה במצוות אלא מסירות נפש ומאסה בחשבונות העולם, וכך הוא מאפיין את שבט לוי במקומות נוספים בכתביו.²³ לדבריו, הם מתאפיינים במסירות נפש, בדרגתה העליונה של מידת הביטחון ובחיי קדושה וטהרה, שעל טיבם ופרטיהם אעמוד להלן. במקום אחר הוא מדגיש את איסור התורה לאדם לסכן את עצמו לשם לימוד התורה וקיום המצוות, אך מחריג מכלל זה את החסידים, דוגמת דוד המלך, תנאים מסוימים ו'חסידים הראשונים', שהנהגתם היא למעלה מהטבע האנושי הפשוט, וכך גם מתנהג עימם האל.²⁴

באחת מתשובותיו הנצי"ב פורש חלוקה מפורטת יותר,²⁵ והיא מצויה בקצרה גם בפירושו לתורה.²⁶ הוא טוען שנוסף על החלוקה הרווחת של העם ל'צדיקים', 'בינוניים' ו'רשעים', ניתן לחלק גם את ציבור יראי השמים ש"אינם פורצי גדר" לשלוש קבוצות:

¹⁹ העמק דבר, דברים לג ח, עמ' תריא. על נוסח הפירוש כאן, ראו גלנצר, השמטת (לעיל הערה 6); גרשוני, על כתיבת (לעיל שם).

²⁰ שם, עמ' תריא-תריב.

²¹ שם שם ט, עמ' תריג-תריד.

²² על המונח, משמעויותיו והתגלגלות הרעיון בתורת האתיקה ובמחשבה הדתית הכללית, ראו: David Heyd, *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*, Cambridge 1982. על הופעתה ביהדות ועל משמעות המונחים החזו"ליים השונים, ראו אפרים אלימלך אורבך, חזו"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 290-297; אהרן קירשנבאום, "מדת חסידות וסופרארוגנציה", דעת 44 (תש"ס), עמ' 5-57.

²³ במדבר ח ה-כג. עוד על מעמדם של הלויים בעיני הנצי"ב, ראו העמק דבר, שמות לב כו-כז, דברים לג ח ועוד.

²⁴ קדמת העמק, קדמת העמק השלישי, עמ' רכה-רעג ועוד.

²⁵ הנצי"ב, שו"ת משיב דבר, ירושלים תשנ"ג, ח"א מד.

²⁶ העמק דבר, שמות יג טז, הרחב דבר.

א. 'מיימינים' – החסיד "המשקיע דעתו תמיד באהבת ה' ודביקות... שפורש עצמו מהליכות עולם [...] אחר שחשקה נפשו להיות תמיד דבק בה' אזי מכונה בשם מיימין". הנצי"ב מדגיש שלא ניתן להגיע לדרגה רוחנית זו אלא בהתבודדות ופרישה מן הציבור: "דכל שיח ושיג עם בני אדם מפסיקים הרעיון להדביקות". היכולת להיות דבק באל בעת פעילות בעולם הייתה רק למשה רבנו, שאפילו בעודו מדבר עם בני ישראל זכה למדרגה זו (וגם זה, לזמן קצוב), אך אפילו האבות לא זכו למדרגה זו.²⁷

ב. 'משמאילים' – "עובד את ה' ושומר תורה בכל דקדוקיה, אבל אינו יודע טעם אהבה ודביקות, ואינו מתבודד כלל להשיג אהבה, וזה היה דרכי הפילוסופים הקדמונים, אשר לא סרו מעולם מדרך ה' ומתורתו הקדושה חס וחלילה וגם הורו לאחרים גדולת ה' ותורתו אך לא ידעו האיך אוהבים את ה' בדבקות והמה מכונים משמאילים".

ג. 'בינוניים' – חסידים במעשה, שהם "הולכים בדרך ממוצע, היינו בשעת קריאת שמע ותפלה מקרב דעתו לאהבת ה' ודביקות אבל שאר היום הליכות עולם לו". חסידותם באה לידי ביטוי בזיכוי הרבים או בהקפדה יתרה על דקדוקי המצוות.

מדרגה א' (ה'מיימינים') אינה ניתנת להשגה בדורותינו, וממילא אין טעם לשאוף אליה או לטעון להשגתה.²⁸ שתי המדרגות האחרות מציינות מדרג – מדרגה ג' מיוחדת לאלה הרוצים ומסוגלים לעבודה דתית פנימית יותר.²⁹ גם הם אינם נדרשים לפרישות אלא ל"דרך ממוצע". ביטוי זה מזכיר את דרך האמצע האריסטוטלית-מיימונית. הם נדרשים למידה מסוימת של פרישות, או נכון יותר להתבודדות או ריכוז דתי ודבקות, רק בשעת התפילה. מן הדברים עולה שהפרישות אינה מתאימה לטבעו הנפשי של האדם שאינו יכול להתמיד בה.³⁰

מסלול דתי אישי

הנצי"ב מודע היטב לעובדה שמערכת המצוות המוטלת על הכלל אינה תמיד מבטאת באופן מלא את הרגשות הדתיים האישיים. הוא מביע עמדה מורכבת, ונראה שהוא מבין את הצורך במבע דתי אישי אך ממסגר אותו. בהמשך הדיון בשלושת קבוצות עובדי האל שתוארו לעיל, הנצי"ב טוען שבני כל הקבוצות צריכים להשתדל להיות תלמידי חכמים ולומדי תורה, ועליהם להקפיד שהדבקות או מעשה המצוות לא יעמדו בסתירה לפרטי ההלכה. עיקרון זה חוזר שוב ושוב בכתביו. אחד המקורות

²⁷ הנצי"ב דוחה למעשה את עמדת הרמב"ם במורה הנבוכים ח"ג כד שלמדרגה זו זכו הן משה רבנו והן האבות. בנושא זה השווה לדבריו על הדיבור של מרים ואהרן במשה (עמק הנצי"ב, לספרי במדבר בהעלותך מב, ח"א עמ' שח; העמק דבר, במדבר יב ב). הם טענו שמשה אינו במדרגת האבות, וטעו בכך. אומנם, הנושא שם הוא מעלתו בנבואה.

²⁸ ייתכן שהנצי"ב אף יצא כאן נגד טענה המצויה בחלק מן העדות החסידיות שלפיה הרבי זוכה לדבקות אף בעת שהוא פועל בעולם החומרי (ראו מנדל פייקאז', בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, ירושלים תשל"ח, עמ' 403–414; רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה ה"ח, ירושלים תשמ"ח, עמ' 56). תמה זו קשורה לבירור עניינה של 'העבודה בגשמיות' (צ' קויפמן הקדישה שורת מחקרים לתיאור אופניה השונים של העבודה בגשמיות ולתפקידו של הצדיק בה; ראו למשל "לקיים תרי"ג עד אין קץ': טיפולוגיה של עבודה בגשמיות בהגות החסידית", דעת 62 (תשס"ח), עמ' 127–165, ובהרחבה, בספרה, בכל דרכיך דעה: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת-גן תשס"ט, וראו עוד להלן בהערה 118). בכל אופן, הנצי"ב מדגיש שאפילו אברהם אינו מאבד את כוח דבקותו בשעה שהוא מפסיק מהתבודדותו, ואפילו בשעה שהוא מלמד תורה לתלמידיו (ראו גם העמק דבר, בראשית כג א). על המתח בין העבודה הפנימית של איש המעלה ותפקידו הציבורי, ראו ר' משה שרייבר, שו"ת חתם סופר, יורה דעה, הקדמת המחבר [פיתוחי חותם], ירושלים תשס"ח, עמ' יח–כג; וראו גם סמדר שרלו, צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, רמת גן תשע"ב, עמ' 139–192.

²⁹ העדפת ה'בינוניים' מזכירה את הדרכתו של רק שניאור זלמן מלאדי בספר התניא – ספרן של בינוניים. השוואה מדוקדקת חורגת ממסגרת זו.

³⁰ ראו גם דבריו בקדמת העמק, קדמת העמק השלישי, עמ' רמד–רנב.

המרכזיים הן בעיקרון זה הוא דיונו בציווי על חנוכת המשכן והאירועים שקרו במהלכה. המקרא מפרט את סוגי הקורבנות והכמות שיש להקריב, ואף כותב שהעם הביא אותם ועמד לפני ה' (ויקרא ט א-1) ומסכם: "זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' תַּעֲשׂוּ וַיֵּרָא אֱלֹהֵיכֶם כְּבוֹד ה'". תפקידו של פסוק זה אינו ברור שהרי כבר ישראל עשו והביאו כל שנדרש מהם. הנצי"ב מסביר "והעניין, דכבר היה בימי משה כתות בישראל שהיו להוטים אחר אהבת ה' אבל לא ע"י גבולים שהגבילה תורה".³¹ הציווי החוזר לעשות כפי שנאמר מבקש לשלול דרך דתית זו, וכפי שאמרו חז"ל במדרש: "אמר להם משה לישראל אותו יצר הרע העבירו מלבכם". מסביר על כך הנצי"ב: "שגם זה התשוקה אע"ג שהיא להשיג אהבת ה' בקדושה, מכל מקום אם היא לא בדרך שעלה על רצונו ית' אינו אלא דרך יצר הרע". הדגש: "זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' תַּעֲשׂוּ וַיֵּרָא אֱלֹהֵיכֶם כְּבוֹד ה'" מורה שהדרך לדבקות ולעבודת האל היא באמצעות פרטי ההלכה "ולא ע"י דרכים אחרים איש כפי רעיון לבב".

'תאווה דתית' פסולה זו באה לידי ביטוי בפרשייה הסמוכה – בחטא נדב ואביהוא שמתו ביום חנוכת המשכן (ויקרא י א-ב) משום ש"לא יכלו להתאפק על התשוקה להשיג דעת וכבוד אלהים".³² מיד לאחר מכן, כאשר אהרן שרוי באבל, מציינת התורה את איסור שתיית היין החל על הכהנים בזמן עבודתם במקדש (שם י ט). הנצי"ב מסביר מדוע איסור השכרות בזמן העבודה הפולחנית מצוין דווקא בהקשר זה. היה מקום לחשוב שעל הכהנים האבלים להסתייע בשתיית היין כדי שיוכלו להיות בשמחה ולהגיע לדבקות הדתית הדרושה לעבודת הקורבנות. לדבריו, המקרא מדגיש שיש לאסור אפילו במקרה זה את שתיית היין והשכרות,³³ כלומר מסגרת ההלכה חלה על כולם, גם כאשר ההקפדה עליה אינה מאפשרת את ההתעלות הדתית האישית.

באופן דומה הנצי"ב מבין את חטא מרים שדיברה באחיה משה על אודות יחסיו עם אשתו הכושית (במדבר יב). הוא מביא את דברי המדרש: "ומה מרים שלא נתכוונה לדבר באחיה לגנאי אלא לשבח, ולא למעט מפריה ורביה אלא לרבות...".³⁴ ומסביר: "ואם כן, היה עבירה לשמה, פירוש: לשם מצוה".³⁵ הנצי"ב טוען שגם חטא המרגלים נבע מחששם של המרגלים לשלום העם, שמא לא יוכלו לעמוד ברמת ההשגחה הפרטית שנוהגת בארץ ישראל³⁶ ויענשו על חטאים קלים.³⁷ כך הוא מפרש גם את סמיכות הפרשיות המקראיות אחרי חטא המרגלים וספיחיו: המקושש חילל שבת במדבר (במדבר טו לב-לו), ולפי הנצי"ב כוונתו היתה חיובית, 'לשם שמים' – כדי ללמד את העם הלכה. פרשיית ציצית המופיעה במקרא מיד אחרי פרשיית המקושש, נועדה לשרש חטא זה ולהורות על חשיבות ההקפדה על פרטי ההלכה גם כאשר המטרה היא דבקות באל או מטרה חיובית אחרת.³⁸ לדידו, טעות זו חוזרת גם בפרשת קורח שמיד אחרי פרשיית הציצית: חטא זה עמד גם ביסוד מחלוקתם של חלק מהאישים שהצטרפו לעדת קורח (במדבר טז):

שזה היה עיקר החטא של ר"ן אנשים שהיו צדיקים גמורים וחטאו בנפשותם³⁹ במה שמסרו עצמם למיתה ע"י תשוקה קדושה זו להשיג אהבת ה' ע"י הקטרת, אע"ג שלא יהיה לרצון כפי דרך התורה שרק אהרן ובניו יקטירו.⁴⁰

³¹ העמק דבר, ויקרא ט ו, ד"ה "זה".

³² העמק דבר, ויקרא י א, בהרחב דבר.

³³ העמק דבר, ויקרא י ט.

³⁴ ספרי, בהעלותך מא.

³⁵ עמק הנצי"ב, לספרי שם, ח"א עמ' שו, ד"ה אלא לרבות.

³⁶ ראו עוד נויגרשל, תורת הנצי"ב (לעיל הערה 15), עמ' פ-פא.

³⁷ העמק דבר, במדבר יד ז, ד"ה "טובה הארץ מאד מאד".

³⁸ העמק דבר, במדבר טו לח-מ.

³⁹ על-פי האמור בפרשת קורח: "... אֵת מִקְהוֹת הַחֲטָאִים הָאֵלֶּה בְּנַפְשֹׁתָם..." (במדבר יז ג).

⁴⁰ לעיל הערה 31.

בפרשת קורח הוא מפרט רעיון זה, ומבדיל בין מניעיהם האישיים והיצריים של קורח ודתן ואבירם ובין השאיפות הרוחניות של מאתים וחמישים "נשיאי עדה" שנבחנו במבחן הקטרת הקטורת:

שר"ן איש היו באמת גדולי ישראל בכל פרט גם ביראת ה', והיתה מניעת הכהונה (שהיא גורמת דבקת ואהבת ה') כאש בוערת בלבם, לא לשם שררה וכבוד המדומה, כי אם להתקדש... ומסרו עצמם למסירת נפש ולמות על אהבת ה', כי "עזה כמות אהבה" (שיר השירים ח ו) ...⁴¹

רצף התיאורים המקראיים מסוף פרשת בהעלותך - פרשת שלח - פרשת קורח,⁴² ואפילו פרשיית פרה אדומה שבראש פרשת חוקת, מבקש לשלול שאיפת דבקות אנטי-נומית.⁴³ פעילות כזו מכונה 'עבירה לשמה' ואינה דרך דתית מקובלת,⁴⁴ מלבד במקרים חריגים מאוד או בהנחיה מפורשת של נביא, ובתנאי שהאדם אינו נהנה מן העבירה, לא הנאת הגוף ואף לא הנאה פסיכולוגית-דתית.⁴⁵ השלילה של דרך החסידות ואהבת ה' ה'עולים על גדותיהם' ופורצים את המסגרת ההלכתית מכוונת להתמודד עם תופעות של התלהבות דתית שהיו מצויות בעם ישראל בתקופות שונות. קיימת התלבטות במחקר האם דבריו מכוונים באופן כולל כנגד גילוייה השונים של התופעה בהיסטוריה היהודית או שמא הוא מכוון באופן ספציפי לתופעות שהתגלעו בחלק מהקבוצות החסידיות, לפחות בדורות הראשונים להופעתה.⁴⁶

⁴¹ העמק דבר, במדבר טז א; וראו עוד שם שם, יט א. לניתוח מקיף של פרשנותו לפרשייה ולמשמעויותיה, ראו אורה ויסקינד-אלפר, "כי כל העדה כלם קדושים": קרח ועדתו בראי פרשנות המקרא בצל המודרנה", מכלול כז (תשע"א), עמ' 141–179.

⁴² שם, במדבר טו מא, בסופו.

⁴³ שם, שמות כד א; במדבר יט א.

⁴⁴ ראו גם דבריו בקדמת העמק, קדמת העמק השלישי, עמ' רנב–רנו. על המונח 'עבירה לשמה' והעיסוק בו במרוצת הדורות, ראו אברהם יהושע השל, תורה מן השמים באספקלריא של הדורות, מהדורה חדשה, דרור בונדי (עורך), ירושלים 2021, ח"ב עמ' 1033–1046; יובל בלנקובסקי, חטא לשם שמים: 'עבירה לשמה' בעולמם של חכמים, ירושלים תשע"ז (הגות חז"ל); גרשם שלום, "מצוה הבאה בעברה", כנסת תרצ"ז, עמ' 347–392 (ובהדפסה נפרדת, ירושלים תשל"ג), ושוב בספרו, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 9–67 (בתנועה השבתאית); פייקאז', צמיחת החסידות (לעיל הערה 28), עמ' 175–203, 414–415; שי עקביא וזנר, "נאמנות להלכה – מהי", מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, עמיחי ברהולץ (עורך), תל אביב 2003, עמ' 83–101; ציפי קויפמן, בכל דרכיך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת גן תשס"ט, עמ' 523–571 (ההגות החסידית ומקורות יניקתה); רות קרא-איונוב, קניאל, קדשות וקדושות: אמהות המשיח במיתוס היהודי, תל אביב תשע"ד, עמ' 131–160. על התפיסה 'המתנגדית', שהנצי"ב נמנה עם מחזיקיה, ראו עוד בהערה הבאה.

⁴⁵ העמק דבר, בראשית כז, ט, בהרחב דבר, וראו עוד יהודה קופרמן, פשוטו של מקרא: על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה, ח"ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 268–285. השווא: ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, א כב, ג ז, וראו על שיטתו, רפאל שוח"ט, "ר' חיים מוולוז'ין והפולמוס עם החסידות", מורשת ישראל 18 (2020), עמ' 272–280; הנ"ל, שיחות ר' חיים מוולוז'ין עם תלמידי הישיבה, תל אביב תשפ"א, עמ' 77–82; צבי אינפלד, תורת הגר"א ומשנת החסידות: אלו ואלו דברי אלהים חיים, ירושלים תש"ע, עמ' 458–465.

⁴⁶ ראו למשל: חנה קץ (קהת), משנת הנצי"ב, שיטתו הרעיונית והחנכית של הנצי"ב מוולוז'ין לאור כתביו ודרכי הנהגתו, ירושלים תש"ן, עמ' 155; הנ"ל, משהפכה התורה (לעיל הערה 15), עמ' 126–129; ויסקינד-אלפר, קרח ועדתו (לעיל הערה 41), בפרט עמ' 145 הערה 19, 163–164; ראק, פרשני המקרא (לעיל הערה 3), עמ' 374–376. על תופעות אלה, ראו שמעון דובנוב, תולדות החסידות, תל אביב תר"צ, עמ' 11–113; מרדכי וילנסקי, חסידות והתנגדות: לתולדות הפולמוס ביניהם, א-ב, מהדורה שנייה, ירושלים תש"ן, למשל בעמ' 54, 59, 125; ש"ץ-אופנהיימר, חסידות כמיסטיקה (לעיל הערה 28), עמ' 147–154. כפי שהדגשתי למעלה, יש להיזהר מהכללות, שכן החסידות ביקשה וגם הצליחה להגביר את הקפדת ההלכה והזקדוק במצוות ולא חלילה ההפך, וראו למשל אהרן וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תשס"ג, עמ' 36–45, 200–208. יש לזכור גם שאת רוב התעודות וההאשמות כתבו מתנגדי החסידות, ועצם ריכוז תעודות מתקופות ומקומות שונים נותן להם משקל היסטורי הגדול

אני חושב שהנצי"ב מתכוון לטעון טענה כוללת. במקום אחר הוא חוזר על דבריו אלה ומוסיף שהנטייה לדבקות פורצת גבולות עמדה בשורש החטאים שיוחסו לגדולי אישי המקרא (חטאי שלמה המלך), ואף לחטאים שנכשל בהם הציבור במשך דורות – בימי המקרא ובתקופת חז"ל (פסל מיכה; עגלי ירבעם; פרישת הכתות בימי בית שני).⁴⁷ אומנם, הדגש הרב שהוא נותן לתופעה מלמד שלא מדובר בהערה היסטורית-פרשנית גרידא, וניתן לבסס זאת על כמה אדנים: ראשית, הכינוי 'חסידות' שניתן לתופעה: בימי הנצי"ב כינוי זה נושא משמעות חברתית, ואם אישיות כמו הנצי"ב נוקטת בו, יש לכך משמעות. יש לזכור שהנצי"ב מילא תפקידי הנהגה בדורו, וקשה להניח שהוא לא הכיר במשמעות השימוש הפומבי במונח טעון כל כך. מלבד זאת, הראו כבר רבים כי הוא שתל בכתביו הערות (מפורשות או רמוזות) על ענייני השעה ועל האתגרים הרוחניים של דורו. כמו כן הצביעו במחקר על הרלוונטיות והאקטואליות של הערותיו הפרשניות בסוגיות הגות.

ניתן להניח כי הוא ממשיך בדרכו שלו את קו ההתנגדות שהוביל הגאון מוילנא והמשיך אחריו תלמידו, מייסד ישיבת וולוז'ין, ר' חיים מוולוז'ין. כמובן, מידת ההתנגדות ודרכיה עברו תמורות רבות במהלך הדורות שעברו. המחקר עסק בהרחבה באפיון ה'התנגדות' של ר' חיים מוולוז'ין לעומת זו של הגר"א. אחד ההבדלים הבולטים שתוארו היא זניחת דרך ההתנגדות הפעילה והחרמות, ומעבר לפולמוס אידיאולוגי. המחקר בחן האם מעבר זה קשור לאופיו של ר' חיים, למצבה של תנועת החסידות בימיו או לאתגרים השונים שעמדו בפני היהדות החרדית בדורו.⁴⁸ ממקורות שונים עולה שגם הנצי"ב המשיך קו מעשי מתון זה, והיחס ההדדי בין הנצי"ב והחסידים היה אוהב ומכבד, אך אין ספק כי הוא המשיך גם את דרכם הרעיונית של רבותיו, תלמידי הגר"א.⁴⁹ נראה לי שהמניע הפרשני ובוודאי הסגנוני הוא חששו של הנצי"ב מתופעות בנות דורו: "וכיוצא בזה יש בהרבה דורות עד ביאת המשיח במהרה בימינו",⁵⁰ ואף בדורו: "וכזה יש בדורות הללו הרבה מחזיקי הדת יראי השם מתנהגים בדעת עצמם להשיג אהבת ה' אף על פי שאינו לפי דעת התלמוד והשולחן ערוך".⁵¹ הוא אינו מציין מיהם בני דורו הללו, אך ניתן לשער שהוא מתכוון לחסידים. איני יודע אם היה עד לתופעות כאלה בעצמו, שמע עליהם מאחרים או רק חשש שהתופעות שהתעוררו בעבר⁵² יצופו בשנית בתנועת החסידות – שכבר בדורו הייתה לאחת התנועות החשובות בעם היהודי. חשש זה, אף אם לא לווה בפריצת גדר כלשהי בימי הנצי"ב, הרי שיש לו מצע רעיוני שעלול להתפתח לפריצה מסוימת, כדוגמת הגישות שהיו להן מהלכים אצל חלק מהחסידים כלפי 'עבירה לשמה', או למה שר' שץ-אופנהיימר הגדירה: "אין לצפות, כמובן, לקריאת תגר על איסורים שההלכה החמירה בהם, אולם יש הקלת ראש לא מועטה מצד כמה מן החשובים שבין הוגי החסידות ביחסם לכוונת משקלה של העבירה".⁵³

ניתן לראות באור זה גם את יחסו המורכב לריקודים ומחולות כמבע של שמחה והתלהבות דתית. הנצי"ב מדגיש את ערכו של הריקוד ומעלה אותו כמעט לחיוב הלכתי, אך בד בבד הוא מגביל אותו

בהרבה מזה שהיה להם בפועל: מנהגי הלכה הנובעים מפרשנות שונה או קבלת של המקורות או מנהגים שנובעים מתוך העצמת היסוד הספיריטואלי והפנימי, ופעמים שהמשמעות האנרכיסטית ניתנת לו בעיני המתבונן בלבד. יש להבחין גם בין ההאשמה בעבירה על דברי התורה לבין פעילויות אחרות שעוררו תמיהה, כגון מנהגי 'ההתהפכות' (ראו למשל אצל וילנסקי, שם, ח"א, עמ' 75–78).

⁴⁷ רנה של תורה, לשיר השירים, ו ה, עמ' קצט-רי.

⁴⁸ ראו להלן במקורות שבהערה 63.

⁴⁹ ראו למשל עדויותיהם של בני משפחתו: עפשטיין, מקור ברוך (לעיל הערה 1), ח"ד, עמ' 2036–2038; ברלין, רבן של ישראל (לעיל שם), עמ' 118–119, 145; וראו עוד ראק, פרשני המקרא (לעיל הערה 3), עמ' 372.

⁵⁰ שם, עמ' רי.

⁵¹ לעיל הערה 25.

⁵² ראו מה שכתבתי בהערה 46.

⁵³ ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה (לעיל הערה 28), עמ' 47; ראו שם, עמ' 54–77; זאב גריס עמד על המודעות החסידית לביקורת והשתקפותה בספרות ההנהגות; ראו ספרו, ספרות ההנהגות החסידית: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם טוב, ירושלים תש"ן, עמ' 149–181.

למקום מיוחד או לאישים מיוחדים. בדבריו מצויות הגבלות שונות, ולפעמים הוא אף סותר את עצמו: במקור אחד הוא מתייחס לחובת ריקוד בכל שלושת הרגלים,⁵⁴ ובמקום אחר משמע שחוב זה מתייחס רק לאחד הרגלים:⁵⁵

ומטבע האדם להיות שמחתו יוצאת בפעולה ואחריתה תוגה כדרך שמחה של הוללות [...] על כן צוה ה' לבא ולשמוח "במקום אשר יבחר ה'" (דברים טז טו), ושם יהיה נזהר עפ"י מורא מקדש, וזהו דבר הכתוב: "פי יברכה וגו' וְהָיְתָה אִף שְׂמֵחַ" – בלי שום תערובת מצוה ומורא ה', ומי יודע מה שיהיה [ה] יוצא מזה, על כן אני מצוה שתחוג לה' "במקום אשר יבחר ה'".

במקור זה הנצי"ב מחייב את כלל הציבור בריקוד בחג הסוכות, ויש בדבריו חידוש הלכתי של ממש.⁵⁶ הוא גם מגביל חיוב זה במקום ובזמן: בבית המקדש בחג הסוכות. במקום אחר הוא מגביל את הריקוד עוד יותר. בהסתמך על דברי המשנה "חסידי ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם",⁵⁷ הוא מבין שרק אנשי מעלה רשאים לרקוד בשמחה זו, ולא כלל הציבור:⁵⁸

"ויחגו לי", שענינו שמחה הבא במחולות וריקודים [...] משמעו לפני, היינו גילו ברעדה כעומד לפני ה' ושמח, וזה אי אפשר בכל המון, וגם ברגלים ובבית המקדש אף על גב שהכל היו חייבים בקרבנות חגיגה ושמחה, מכל מקום לא הכל רקדו וחלו בבית המקדש לפני ה' כי אם חסידי הדור [...], משום שאסור לשמוח בפעולת הריקוד שם כי אם מי שיש לו רוח גבוהה של אהבת ה' ומשחק לפני ה'.

הוא מסביר כך גם את מימרת הלל הזקן בעת שמחתו בשמחת בית השואבה: "אם אני כאן הכל כאן ואם אין אני כאן מי כאן":⁵⁹

'אני' משמעו כמה פעמים בתכלית השלמות [...] ואמר הלל: "אם אני כאן" – היינו תכלית השלמות של אדם המעלה להיות דבוק בה' מתוך שמחה של מצוה, הכל כאן, היינו השכינה ומלכות שמים המכונה 'כל' [...]; "אם אין אני כאן" – אם ח"ו הריקודים אינו בזה המעלה רק לשמחת הגוף ורוח אנושי, "מי כאן" – הרי אינו אלא קלות ראש בפלסין של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, בזה מוציאין את השראת רוח הקודש.⁶⁰

הנצי"ב מדגיש כי באופן עקרוני השמחה והריקוד חשובים מאוד, אך הוא מגביל אותם באופנים שונים. איני יודע להסביר לגמרי את הסתירות בדבריו בנושא זה, אך מכלל המקורות שבדבריו עולה

⁵⁴ שם, שמות כג יד

⁵⁵ העמק דבר, דברים טז טו.

⁵⁶ עמדו על כך מחברים רבניים; ראו למשל יעקב גולדברג, דביר קדשו, מועדים ח"א, ירושלים תשס"ח, עמ' קפז–קפה; אבישי נתן מייטיליס, ודרשת בחגך: קובץ עיונים במצוות החג, סוכות, נהריה תשס"ח, עמ' ח; ישראל דנדרוביץ, "מצוות הריקוד המיוחדת של חג הסוכות", אור ישראל נג (תשס"ט), עמ' קצז–רטו; דוד יחיאל לייפניקר, מים מדליו, ביתר תשע"א, עמ' סא–סב.

⁵⁷ משנה סוכה, ה ד, וראו רמב"ם, משנה תורה, שופר סוכה ולולב, ח ד.

⁵⁸ העמק דבר, שמות ה ג.

⁵⁹ הרחב דבר, שם. השוו גם דבריו בפירושו לתלמוד, מרומי שדה, סוכה נג ע"א.

⁶⁰ יש מקום להתלבט האם כוונתו לאסור ריקודים דווקא בעת עבודת האל במקדש או גם מחוץ למקדש או בענייני חולין, וראו ר' נסים קרליץ, חוט שני, הלכות פסח, בני ברק תשע"ד, עמ' מד–מה.

שיש לתחום את הריקוד והשמחה במסגרת הלכתית מסוימת המתחשבת ביצריו של האדם.⁶¹ ייתכן שגם בנושא זה ביקש הנצי"ב להתייחס באופן אמביוולנטי ומתון לשמחה היתרה ולריקוד שהודגשו מאוד בכתבי החסידים ואף היו ממאפייני העדות החסידיות.⁶²

כאמור, ר' חיים מוולוז'ין התפלמס עם עקרונות חסידיים, ואחד הנושאים שנדונו הוא מהו לימוד תורה לשמה ומהי הדרך לשלב בין השאיפות הדתיות ובין הלימוד בפועל. חלק מראשי החסידות טענו שלימוד תורה 'לשמה' אמור להיעשות באופן של דבקות דתית, ואילו ר' חיים הציע הסבר אחר למהות ואופניו של הלימוד 'לשמה', ודרך שונה לשלב ביניהם.⁶³ להבנתו, גם הנצי"ב השתתף בדיון הרעיוני-תיאולוגי, ותרם לו תרומה חשובה. כמו ר' חיים, הנצי"ב מאמץ באופן עקרוני את חשיבות הדבקות ואף טוען שמבחינה דתית הדבקות חשובה מלימוד התורה.⁶⁴ יש להדגיש את הדגשתו: אמירתו עקרונית ונוגעת ללימוד חלק התורה המתאים לנפשו של

⁶¹ הוא אינו מסביר את תוספת ההגבלה המצויה במקטע הפירוש השני שצוטט. מכיוון שהנצי"ב חזר ועסק בפירושו, הוסיף ושינה בו במשך עשרות שנים, אני מניח שלא מדובר בסתירה מחמת שינוי עמדה, אלא בהבדל בין הדין העקרוני לאפשרויות יישומו, וכפי שהוא כותב להלן בעניין אחר, שלאור הירידה הרוחנית במשך הדורות, יש לחשוש יותר שהדבקות תגרום לפריצת גדרות; ראו להלן ליד ציון הערה 66.

⁶² ראו למשל: מאיר שמעון גשורי, הניגון והריקוד בחסידות, א-ה, תל-אביב תשט"ו; אברהם יצחק גרין, בעל היסורים: פרשת חיייו של ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשמ"א, עמ' 137–139; אהרן וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תשמ"ט, עמ' 107–109; יוסף ינון פנטון, "ריקוד הקודש ברוחניות היהודית: הריקוד החסידי", דעת 45 (תש"ס), עמ' 135–145; ר' מנחם מענדל שניאורסאהן (האדמו"ר מלובביץ'), היכל הנגינה, ירושלים תשס"ז, עמ' רלג-רמא; לב לייבמן, הניגון לאור החסידות, כפר חב"ד תש"ע, עמ' 263–265; דב שוורץ, כינור נשמת: המוסיקה בהגות היהודית, רמת-גן תשע"ג, עמ' 46, 147–148; עדיה הדר, תו הלב: הניגון בכתביו של ר' נחמן מברסלב – בין המטאפיסי לקיומי, רמת גן תשפ"א, עמ' 131–139. הריקוד החסידי עורר מחדש את הדיון ההלכתי על האפשרות לרקוד בשבת וביום טוב (שולחן ערוך, אורח חיים, שלט ג); ראו למשל: חיים אלעזר שפירא (האדמו"ר ממונקאטש), שו"ת מנחת אלעזר ח"א כט, מונקאטש תר"ץ, מג ע"א-ע"ב; ר' עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ח"ג, אורח חיים כב; ירושלים תשמ"ו, עמ' סה-סז; יהושע מנחם אהרנברג, שו"ת דבר יהושע, ח"ב מב, ד, בני ברק תשנ"ה, עמ' צח-צט; מרדכי ציון, הלכות טיש, ירושלים תש"פ, עמ' שטז-שכב.

⁶³ ראו למשל: ברלין, רבן של ישראל (לעיל הערה 1), עמ' 19; נחום לאם, תורה לשמה: במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור, ירושלים תשל"ב; עמנואל אטקס, "שיטתו ופעלו של ר' חיים מוולוז'ין כתגובת החברה 'המתנגדית' לחסידות", בתוך: *Proceeding of the American Academy for Jewish Research* 38–39 (1970–1971) pp. 1–31 (ושבו, בספרו, יחיד בדורו, הגאון מוילנא: דמות ודימוי, ירושלים תש"ע, עמ' 164–199); הנ"ל, לְשֵׁם שְׁמֵי: חסידים, מתנגדים, משכילים ומה שביניהם, ירושלים תשע"ו, עמ' 144–149; אליקים קרומביין, "תורה לשמה": עיון חוזר", הגות: מחקרים בהגות החינוך היהודי ט (תשס"ט-תש"ע), עמ' 39–63; שוח"ט, ר' חיים (לעיל הערה 44), עמ' 278, 289; הנ"ל, שיחות (לעיל שם), עמ' 55–62; שטמפפר, הישיבה הליטאית (לעיל הערה 1), עמ' 34–40; אינפלד, תורת הגר"א (לעיל הערה 45), עמ' 423–487. יש למכביר מקורות רבניים, חסידיים וקבליים על תפיסת 'תורה לשמה', אך אציין כמה מן המקיפים שבהם: ר' אברהם וינברג (1804–1883, האדמו"ר הראשון מסלונים), יסוד העבודה, א-ב, ירושלים תש"ע; ויכוהא רבה (מצרף העבודה), לוד תשע"ד, עמ' 164–171 (החיבור נדפס תחת שמות שונים ויוחס לאישים שונים; ראו במבוא שם; יהושע מונדשיין, "הספרים 'מצרף העבודה' ו'ויכוהא רבה', עלי ספר ה [תשל"ח], עמ' 165–175); ספר חסידים: חיבור גנוז בגנותה של החסידות, אוריאל גלמן (עורך), ירושלים תשס"ז, עמ' 73–78, 86–89; אליהו עובדיה, באר אליהו על תורה לשמה, ירושלים תשס"ז; יואל שוורץ, לימוד תורה לשמה, ירושלים תשנ"ב. גם כאן, חלק מהמחקרים, ובוודאי כתיבי הפולמוס, נגועים בהכללות. לעיון ביקורתי בנושא הדבקות ולימוד התורה בחסידות, ראו למשל גרשם שלום, "דבקות או התקשרות אינטימית עם אלקים בראשית החסידות", דברים בגו, גרשם שלום (עורך), תל אביב תשל"ו, עמ' 325–350; פייקאז', צמיחת החסידות (לעיל הערה 28), עמ' 346–360; משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, תרגום: עזר ידן, ירושלים תשס"א, עמ' 316–340; עמנואל אטקס, לשם שמים: חסידים, מתנגדים, משכילים ומה שביניהם, ירושלים תשע"ו, עמ' 36–37.

⁶⁴ קדמת העמק, קדמת העמק השלישי, עמ' רסג, וראו עוד במבוא, עמ' 27–31. א' קופרמן קובע שם: "מאחר שמרבית בני האדם אינם מסוגלים להתרומם לכוונה זו, גרסו גדולי החסידות שלהם עדיף למעט בלימוד התורה ולהתמקד במצוות ובמעשים אחרים המביאים את האדם לידי דבקות בה' ביתר קלות" (עמ' 28). איני חושב שזו עמדתו של הנצי"ב, ויש לתמוה על ההכללה ביחס לעמדת גדולי החסידות, שיתכן שנבעה מאימוץ דבריהם של מתנגדי החסידות (וראו גם מה

כל לומד (ראו להלן)⁶⁵ ובתנאים שהצביעו חז"ל עליהם: "בארץ ישראל ובדור שזכאי לכך", אך זו אינה הדרך למעשה בזמננו: "מה שאין כן בזמן הזה, [...] אבל לדורות שאין אדם משיג רוח הקודש באמירת תהילים ואף על פי שהוא מתלהב ומשיג איזו אהבה לה', מכל מקום אינו בשלמות. ולא כן השגת התורה שמשיג בשלמות יקרה וגדולה מכל".⁶⁶ למרות הסתייגותיו, ניכר כי הדבקות מקבלת מעמד עצמאי וחשוב.

נוסף על כך, הנצי"ב מדגיש שעל האדם מוטל לחפש את המסלול האישי שלו בעבודת ה' ובלמוד התורה. שורשה של תמה זו נמצא בדברי חז"ל, ויש לה מקבילות בספרות הפילוסופיה היהודית בימי הביניים ובספרות המוסר הרבנית. היא התפרשה באופנים שונים במשך הדורות, והודגשה גם בכתביהם של גדולי החסידות.⁶⁷ היא עולה גם מדברי הנצי"ב בכמה מקורות. באחד מהם הוא דן בדברי המדרש המעמת בין האיסור המקראי "וְלֹא תִתְּרוּ אַחֲרַי לְבַבְכֶם וְאַחֲרַי עֵינֵיכֶם" (במדבר טו לט) ובין הנחייית מחבר קהלת: "שְׁמַח בְּחֹר בְּיִלְדוּתֶיךָ וְיִטִּיבָה לְבָבְךָ בְּיָמֵי בְּחֹרֹתֶיךָ וְהִלֵּךְ בְּדַרְכֵי לְבָבְךָ וּבְמַרְאֵי עֵינֶיךָ" (קהלת יא ט).⁶⁸ ברור לנצי"ב שמחבר קהלת אינו ממליץ על מתירנות, וגם שלא ייתכן שהמקרא "לא תתורו" צריך לאסור את שני הפסוקים המבקשים להגדיר מהם גבולות המסלול האישי: מצד אחד, אין לפרוץ את גדרי ההלכה כפי שנאמר "ולא תתורו", ומאידך, אדם רשאי וצריך להתרכז בחלקי התורה והמצוות המתאימים לנטיית ליבו כפי שנאמר "והלך בדרכי לבך" – האדם יכול להתרכז בתורה או בגמילות חסדים, או אפילו לבחור לו מצווה מיוחדת שיקפיד עליה ויהדר בה.⁶⁹ במקומות אחרים הוא מוסיף שכל אחד נתבע להקפיד יותר בעניינים שהוא עלול להיכשל בהם לפי טבעו או עיסוקו.⁷⁰

נראה שמגמה זו מתבטאת גם ביחסו לנתיב נוסף שהדגישה תורת החסידות ונתנה בו מקום לביטוי אישי – ההכנה למצוות. הנצי"ב מדגיש את חשיבות ההכנה הרוחנית וההתקדשות לקראת המצווה ובשעת קיומה, אך נותן לה משקל הלכתי רק במקרים מיוחדים שבהם המקרא מצייין את תהליך ההכנה, אך לא בשאר המצוות.⁷¹ כמובן, לעומת גישה חסידית ידועה, אין להעלות על הדעת שההכנה תבוא במקום המצווה או תמנע אותה.⁷²

שכתבתי לעיל בהערה 46). לדיון מתון יותר אודות לימוד תורה לעומת דבקות במשנת ראשי החסידות, ראו ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה (לעיל הערה 28), עמ' 157–167; גריס, ספרות ההנהגות החסידית (לעיל הערה 53), עמ' 114–124; אטקס, שיטתו ופעלו, עמ' 1–18 (ושם, בספרו: יחיד בדורו, עמ' 166–186); הנ"ל, תנועת החסידות בראשיתה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 89–99; שטמפר, ישיבות ליטא (לעיל הערה 1), עמ' 41–42; וורטהיים, הלכות והליכות (לעיל הערה 46), עמ' 46–51, 56–60; קהת, משהפכה התורה (לעיל הערה 15), "תלמוד תורה בחסידות פולין", עמ' 464–591; שוח"ט, שיחות (לעיל הערה 44), עמ' 81 הערה 224; אינפלד, תורת (לעיל הערה 43), עמ' 470–483.

⁶⁵ קדמת העמק, קדמת העמק השלישי, עמ' רעג–קפו.

⁶⁶ שם, עמ' רסב–רסג. עוד על היחס בין תורה לתפילה במשנתו, ראו העמק דבר, שמות יב כד; כח א.

⁶⁷ משה חלמיש, "מצווה אחת", משעבוד לגאולה: מפסח עד שבועות, ספר זכרון למשה ברי, יוסי ברוכי (עורך), ירושלים תשנ"ו, עמ' 222–235; הנ"ל, "יחודם של 'כל אחד', מצווה אחת ואות אחת", דעת 71 (תשע"א), עמ' 25–52 (המאמר התפרסם שוב בספרו, לקט פתגמים וילקוט מאמרים, תל אביב תשפ"א, עמ' 285–313).

⁶⁸ פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים), כד, ד"ה "שובה".

⁶⁹ העמק דבר, במדבר טו מא, ד"ה "אני"; שם, כד כו; עמק הנצי"ב, ספרי במדבר, שלח ה, ח"ב עמ' עד; העמ' שאלה, שאילתא קמה, ח"ג עמ' רה. על ההצעה להדר במצווה מסוימת ראו עוד העמק דבר, דברים ו א.

⁷⁰ העמק דבר, דברים כט ט.

⁷¹ אודות חשיבות ההתקדשות וההכנה הרוחנית, ראו למשל העמק דבר, שמות יט ב; כה ח-ט, מ; כח ג; לא ב, ו; לו ב. על המשמעות ההלכתית של הכנת המצווה והאפשרות לקיימה, ראו העמק שאלה, וזאת הברכה, שאילתא קסט א, ח"ג עמ' שטז–שכא.

⁷² ראו למשל איריס בראון (הויזמן), "בין תיקון הקליפות ל'שגוען בעלמא': ההקפדה על 'גוף נקי' כמקרה מבחן ליחסי חסידות והלכה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כד (תשע"ה), עמ' 235–272.

מעניין לציין את שיטתו הייחודית של הנצי"ב בסוגיה הלכתית חמורה שבה התלבטו הפוסקים האם חיוב מסוים חל. הנצי"ב נוקט בשאלה זו עמדה מורכבת הרואה בנושא מידת חסידות ותולה אותו ברצונו של האדם לקבל על עצמו מחויבות מעבר לשורת הדין. השאלה היא האם אדם רשאי או יכול לסכן את עצמו על מנת להציל את חברו מסכנה. אם אינו מסתכן בכך סכנה משמעותית, מוסכם שיש בכך חיוב; אך אם ניסיון ההצלה כרוך בסיכון ניכר, הדעות חלוקות: חלק מפוסקי ההלכה אסרו להסתכן, ואחרים חייבו זאת.⁷³ הנצי"ב נוקט עמדת ביניים הרואה בכניסה לסכנה מידת חסידות.⁷⁴ הכרעתו של הנצי"ב מבוססת על משא ומתן במקורות הלכתיים סותרים באותו נושא, והיא ניסיון ליישב ביניהם באמצעות דרך ביניים התולה את ההלכה ברמתו של המקיים ובשאיפותיו. נדמה שהבחירה באפשרות יישוב הלכתית זו בנושא כה רב משמעות, עשויה ללמד על גישתו לעבודת האל.

הנזירות

הנזירות אינה חובה אלא רשות: הפרשייה המקראית העוסקת בנושא מתארת חוק קזואיסטי: "אִישׁ או אִשָּׁה פִּי יִפְּלֵא לְנֶדֶר נְזִיר" (במדבר ו ב) – אדם יכול לקבל על עצמו נזירות בנדר, ורק אם נהג כך חלים עליו איסורי נזיר השונים. הנצי"ב שם לב שהמקרא מוסיף בתיאורו את המילים "פִּי יִפְּלֵא", ולדעתו הן מדגישות שהנזיר "עושה דבר למצוה ואינו לרצון לה", אם לא בדרך פלא שהשעה או הענין נחוץ לכך".⁷⁵ כאן קובע הנצי"ב שבאופן עקרוני הנזירות אינה רצויה לאדם הרגיל, ויש לה ערך במקרים מיוחדים או לאנשים מיוחדים. קביעה זו מפורטת יותר בהמשך דבריו.

חז"ל דנו האם הנזיר נחשב 'קדוש' או 'חוטא', ובעלי העמדות השונות מבססים את עמדותיהם על היחס המקראי לפרישותו של הנזיר.⁷⁶ התנא ר' אלעזר שהנזיר נחשב 'קדוש', כפי שכותב המקרא: "קִדְשׁ יִהְיֶה גְדֹל פְּרַע שְׁעַר רֵאשׁוֹ" (שם שם ה). לעומתו התנא ר' אלעזר הקפר טוען שהנזיר נחשב 'חוטא', וכפי שעולה מן הפסוקית: "וְכִפֹּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנֶּפֶשׁ" (במדבר ו יא) – "וכי באיזה נפש חטא זה? - אלא שציער עצמו מן היין".⁷⁷ האמורא שמואל מסיק מן העמדה השנייה מסקנה גורפת יותר בנוגע לאדם המקבל עליו תעניות שאינו מחויב בהן: "והלא דברים ק"ו: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה! מכאן, כל היושב בתענית נקרא חוטא".⁷⁸

מחלוקת זו נתפסת כוויכוח על היחס לנזירות וכל צד נתפס כמחזיק בעמדה ערכית חד-ממדית ומסתייע במקור מקראי. התלמוד מראה שכל אחת מן הגישות מסבירה את המקור של רעותה כעוסק בהיבט הלכתי מסוים ולא כמקור ערכי העוסק בנזירות בכללותה. הסבורים שהנזיר נחשב חוטא יסבירו שהמינוח 'קדוש' האמור באיסור התגלחת קשור לשיער הנזיר, שחל עליו איסור הנאה, והסבורים שהנזיר נחשב קדוש יסבירו שהמינוח 'חוטא' האמור בהמשך מדבר על הנזיר שנטמא דווקא.⁷⁹ אכן, עיון בפרשיית הנזיר (במדבר ו א–כא) מלמד שהיא כוללת שלוש חטיבות מרכזיות:

⁷³ ראו למשל: יעקב נבון, "הצלת יחיד ורבים בכל ובמלחמה בפרט", תחומין ד (תשמ"ג), עמ' 153–172; אברהם שטינברג, 'סכון עצמי', אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ישראל תשס"ו, ח"ה, טורים 753–762; עדי כהן, דילמות רפואיות ופטרונן ההלכתי, ירושלים תשס"ז, עמ' קכ–קכז.

⁷⁴ שאילתות דרב אחאי גאון עם פירוש העמק שאלה, ראה, קמז, ירושלים תשס"ו, ח"ג, עמ' ריג. זו גם דעת הראי"ה קוק, משפט כהן, קמג, ירושלים תשכ"ו, עמ' שי. על היחס העיוני בין שני האישים, ראו במקורות להלן בהערה 146. ר' אפרים אשרי נשאל בימי השואה אודות מקרה מורכב. הרב אשרי הכריע לפי דברי הנצי"ב הללו בשאלה חמורה שהתעוררה בימי השואה (ר' אפרים אשרי, שו"ת ממעמקים, ח"ב א, ניו יורק תשכ"ג, עמ' ז-טו).

⁷⁵ העמק דבר, במדבר ו ב.

⁷⁶ בבלי, תענית יא ע"א, וראו גם נדרים י ע"א; נזיר ב ע"ב–ג ע"א.

⁷⁷ וכן סבורים גם תנאים נוספים המובאים בבבלי, נדרים שם.

⁷⁸ בבלי, תענית שם.

⁷⁹ תענית שם יא ע"א, וראו עוד להלן בהערה 83.

א-ת: הדרך להפוך לנזיר והדינים החלים על הנזיר
 ט-יב: נזיר שננטמא למת, דיניו והקורבנות החלים עליו
 יג-כא: נזיר שסיים את תקופת הנזירות והקורבנות החלים עליו
 הפסוק שבו נאמר שהנזיר "חטא על הנפש" (יא) נאמר בפרשיה השנייה, היינו בנזיר שננטמא למת.

הנצי"ב אינו מקבל הסבר זה וטוען: "אחר שכתוב במת שבא 'בפתע פתאום' – שאין שום אשמה על הנזיר, מבואר דהחטא הוא שפירש עצמו מן היין".⁸⁰ מעתה, מתעוררת הבעיה מחדש: אם הנזיר נחשב 'חוטא', מדוע הוא מכונה במקרא 'קדוש'? הנצי"ב מתמודד עם קושי זה ומסביר את הכיוונים השונים העולים מפשוטו של מקרא באופן אחר, המקבל את שתי ההגדרות 'קדוש' ו'חוטא' האמורים במקרא כמתארים שיפוט ערכי ולא דין פרטי. למרות זאת, הנצי"ב סבור שההגדרות אינן סותרות אלא עוסקות במקרים שונים. כפי שעולה מהחלוקה הפנימית של הפרשיה, המבחינה בכך שהגדרת הנביא כקדוש מופיעה במקרא ביחידה הראשונה, שבה מוגדרת מהות הנזירות כקדושה. לעומתה, הפרשיה הרואה בנזיר חוטא אכן עוסקת רק בנזיר שננטמא. בלשונו:

ואם לא אירע לו זו הסיבה (שלא נטמא שלא באשמתו) לא היה נקרא חוטא על הנפש, שהרי כדאי הוא להזיר עצמו מן התענוג הגשמי כדי להשיג תענוג רוחני של דביקות בה';
 אבל אחר שאירע לו באונס זו הסיבה - אות הוא שאינו ראוי לכך, וא"כ בחנם ציער עצמו מן היין וביקש דבר שגבוה מערכו, וכיוצא בזה ביארנו בפרשת קרח הפסוק "את מחתות החטאים האלה בנפשותם".⁸¹

כפי שראינו לעיל, דעתו העקרונית של הנצי"ב היא שהנזירות אינה שייכת להנהגה הרגילה ולרוב הציבור. אם האל לא חייב אותה, אות היא שסדר החיים הרגיל, הנהנה מן העולם, הוא המומלץ. כאן עולה עמדה מורכבת יותר: הנזיר נקרא חוטא, אך הדברים אמורים באדם רגיל ובסדר החיים הרגיל. ישנם מקרים שאכן הנזירות נדרשת לכתחילה, ולהלן נראה מהם מקרים אלה.⁸² במקרים אלה, אדם שבחר לקבל על עצמו נזירות ואכן עמד בכך – קדוש יהיה. אומנם, אדם שלא עמד בנזירות שקיבל על עצמו ונטמא, אפילו בשוגג וללא אשמתו, אות היא שאינו מתאים לרמה שקיבל על עצמו. התברר למפרע שאדם כזה בחר בתרופה רוחנית שגבוהה ממדרגתו ואינה מתאימה לו, ולפיכך הוא נקרא 'חוטא'.⁸³ על כל פנים, גם כאן עולה ההבחנה בין המסלול לרבים ובין המסלול האישי ליחידים, אך

⁸⁰ העמק דבר, במדבר ו יא.

⁸¹ העמק דבר, במדבר ו יא.

⁸² כפי שנראה להלן, הנצי"ב סבור שיש מקום לנזירות אצל אנשים מסוימים או בזמנים מסוימים, כגון כמקפצה רוחנית או כתרופה מחשש להתדרדרות – זמנית או קבועה.

⁸³ הנצי"ב אינו מצייין מקור לחלוקה זו, אך קרוב לוודאי שהוא מתבסס על מקור או מקורות תלמודיים שהוא מפרש באופן מיוחד, וכבר עמדו במחקר על הדגשתו של הנצי"ב שאין לפרש את הפשט ללא ידע מעמיק במקורות חז"ל (ראו קופרמן, פשוטו של מקרא [לעיל הערה 43], ח"א עמ' 8–9, וראו עוד שם בעמ' 15–18): א. לעיל צוינו דברי התלמוד (בבלי, תענית יא ע"א) שלפיהם התנא הסבור שנוזיר נקרא 'קדוש' יסביר את לשון החטא ואת קורבן החטא בקשר לנזיר שלא עמד בהתחייבותו ונטמא, ורש"י מפרש שהחטא הוא העובדה שננטמא. מדבריו נראה שכל נזיר נקרא קדוש והנזירות רצויה גם בנזיר שננטמא, אלא שהוא מכונה חוטא בשל החטא החיצוני – הטומאה. התלמוד גם מקשה על הקביעה שהיושב בתענית נקרא קדוש שם ממקור שממנו עולה שאסור לאדם לצער את עצמו ולהתענות, ומיישב שהדברים אמורים במי שאינו יכול לצער את עצמו, ובלשון התלמוד: ובלשון התלמוד: "הא (זה שנקרא 'קדוש') - דמצי לצעורי נפשיה (שיכול לצער נפשו), הא (זה שנקרא חוטא) - דלא מצי לצעורי נפשיה (שאינו יכול לצער נפשו)". גם כאן מסביר רש"י שמי שאינו מתענה, חוטא בכך שקיבל עליו תענית. נראה שהנצי"ב מבין אחרת: מתברר למפרע שמי שננטמא כלל אינו קדוש. ב. התלמוד במסכת נזיר מפרש שהתנא האומר שנוזיר נחשב חוטא מתכוון רק לנזיר שננטמא. גם שם רש"י מפרש שהחטא הוא ההיטמאות. נראה שהנצי"ב הבין גם במקור זה שבמקרה שנוזיר נטמא מתברר למפרע

מתוספת תוספת חשובה המדגישה שהבחירה במסלול אישי של פרישות חייבת להיעשות מתוך הקשבה למצב הרוחני האישי ומתוך מודעות לכך שפריצת הנורמה עשויה להוביל להתרסקות רוחנית. הנצי"ב חוזר על הדרכות אלה גם בקשר ללימוד התורה. הוא מדגיש שכל אחד מישראל קיבל חלק בתורה המתאים לשורש נפשו. לפיו, כשם שאסור לאדם להסתכן באופן פיזי כדי לקיים מצווה, כך גם אסור לאדם להסתכן באופן רוחני:

שלא יעפיל להתחכם יותר מחלקו וכחו שזכה בעת מתן תורה, והוא ניכר מתכונת האיש ולפי שכלו, [...] שהמצטדק לעמוד במקום סכנה ומחקה בטחונו שזכות המצוה יעמוד לו ולא עלה בידו – קרוב לצאת מדעתו, וכן המעפיל להתחכם יותר מכח שכלו – קרוב לאבד דעתו ביגיעתו הרבה על כל פרט ופרט שהוא למעלה מכוחו. זהו הנראה לפי הפשט.⁸⁴

מדבריו כאן עולה הבנה פסיכולוגית מעמיקה: אימוץ דרגה רוחנית גבוהה מדי אינו רק סכנה רוחנית אלא גם סכנה נפשית. חובה לציין גם את הדגש ההפוך המצוי בדבריו: הראוי למדרגה זו רשאי לפרוש לשם לימוד התורה ולהגיע לדבקות שבה הוא שוכח את ענייני גופו. כלומר מותר וראוי להיכנס לסכנה פיזית מסוימת עבור לימוד התורה יותר מכפי הראוי לצורך קיום המצוות.⁸⁵ תמה זו עולה גם מפירושו לפסוק בפרשייה אחרת: "דַּבֵּר אֶל כָּל עֵדֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאִמְרָתְךָ אֲלֵהֶם קְדוֹשִׁים תְּהִיוּ" (ויקרא יט ב). הנצי"ב מקבל את פירושו של הרמב"ן שם:⁸⁶

ולפי דעתי אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות כדברי הרב (רש"י), אבל הפרישות היא המזכרת בכל מקום בתלמוד, שבעליה נקראים פרושים. והענין, כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הזכיר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה! לפיכך, בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות.

אומנם, הנצי"ב מוסיף שפרישות זו אינה מתאימה לכולם אלא היא תלויה במצב האישי של כל אחד:

והקדים הכתוב כאן "אל כל עדת בני ישראל", באשר אין פרישת כל אדם שוה, ותורת כל אחד לבדו בידו לפי טבע גופו והליכות ביתו וכדומה... דמכל מקום הכל מוזהרים – איש לפי ערכו.⁸⁷

בהמשך להבחנה בין אדם לאדם ולהבחנה בין דרך המלך לציבור ובין מסלול ליחידים או למקרים מיוחדים, הנצי"ב בוחן גם את המניעים שהובילו לקבלת הנזירות וזן מתי הם ראויים. הוא אף טוען שכל מניע אמור להוביל לסוג שונה של נזירות בהתאם לצורך שעורר את קבלת הנזירות.

שאינו קדוש ועצם קבלת הנזירות והפרישות היא חטא. ייתכן עוד שלדעתו גם התנאים והאמוראים לא נחלקו, אלא כל אחד התכוון לאופן אחר. ראו עוד קופרמן, פשוטו של מקרא (לעיל הערה 43), עמ' 279–280 הערה 45, המסביר באמצעות חלוקה זו את שיטות הראשונים בשאלה האם קורבן הנזיר המסיים את נזירותו מיועד לכפר על העבר – על שהיה נזיר (רמב"ם, משנה תורה, דעות ג א) או על העתיד – על כך שמפסיק להיות נזיר וחוזר לסדר העולם הירוד יותר (פירוש רמב"ן, במדבר ה יא). לבריור מקיף על שיטות רמב"ם ורמב"ן בנוגע לנזירות, ראו לעיל בהערה 9.

⁸⁴ קדמת העמק, קדמת העמק השלישי, עמ' רלד–רלה.

⁸⁵ שם, עמ' רנב–רנז.

⁸⁶ פירוש רמב"ן, ויקרא יט ב.

⁸⁷ העמק דבר, ויקרא יט ב. הנצי"ב ממשיך: "מה שאין כן כל המצוות, הדבר ידוע שהכל שווים".

המקרא מציין שחלים שלושה איסורים על אדם המקבל עליו נדר נזירות: א. איסור שתיית יין וצריכת כל תוצר היוצא מהגפן; ב. איסור תגלחת; וכן ג. איסור טומאת מת, אפילו לקרוביו של הנזיר (במדבר ו א–כא). לצד זה, בספר שופטים (יג–טז) השופט שמשון מוגדר כנזיר בעודו נטמא למתים. לפיכך טען התנא ר' יהודה שקיים סוג אחר של נזירות, מצומצם יותר, המכונה 'נזירות שמשון'⁸⁸ שחלים עליו איסורי נזיר מלבד איסור טומאה למת. כאמור, סוג זה אינו מפורש במקרא, אך נלמד מדברי הנביאים וממסורת חז"ל. כך כותב הרמב"ם להלכה:⁸⁹

שמשון לא היה נזיר גמור, שהרי לא נדר בנזיר אלא המלאך הפרישו מן הטומאה, וכיצד היה דינו, היה אסור ביין ואסור בתגלחת ומותר להטמא למתים, ודבר זה הלכה מפי הקבלה. לפיכך מי שאמר הריני נזיר כשמשון הרי זה נזיר מן התגלחת ומן היין לעולם, ואינו מגלה כל שנים עשר חדש כשאר נזירי עולם, ומותר להטמא למתים.

בכמה סוגיות הלכתיות אחרות הנצי"ב מדקדק בפשט ומוצא מקור מקראי לדינים שבהם חז"ל לא נימקו ולא הראו את הבסיס לדרשותיהם. הוא מבסס דרשות קיימות באופנים נוספים, ואף מוצא מקורות מקראיים לתקנות חז"ל ולמנהגים.⁹⁰ גם בנושא הנזירות הנצי"ב מנתח את היחידה המקראית המפרטת את הדרך להיות נזיר ואת חוקי הנזירות (פסוקים א–ח). הוא מראה שההבחנה בין נזיר רגיל ל'נזיר שמשון' מצויה כבר במקרא ואף טוען ששני סוגי הנזירות מובחנים לא רק בהבדל ההלכתי האמור בקשר לטומאת מתים. לדידו, כל סוג של נזירות נובע ממניע דתי אחר ומתאים לסוג אחר של אישיות בתנאים מסוימים ומובחנים.

בכותרת היחידה נאמר: "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה פִּי יִפְלֹא לְנֹדֵר נֹדֵר נְזִיר לְהִזִּיר לָהּ" (במדבר ו ב). הנצי"ב סבור שכפל הלשון "נזיר להזיר" מלמד על שני סוגי נזירות: האחת, נזירות סתמית שבה לא הוגדר מראש אורך תקופת הנזירות ועליה אמרו חז"ל "סתם נזירות – שלושים יום";⁹¹ והשנייה, נזירות לתקופה ארוכה יותר או נזירות קבועה "לעולם" (את משך הנזירות בסוג זה צריך לפרט בנדר הנזירות). לסוג השני של נזירות רומז המקרא במילה 'להזיר' – "שמפרש כמה יהי נזירותו".⁹² נראה שהוא מבין שאריכות הלשון מלמדת שיש לקרוא את הפסוק כאילו כתוב: "לנזור נדר נזיר, [או לנזור] להזיר", כלומר הפועל הפותח "לנזור" מוסב על שני המושאים "נדר נזיר" ו"להזיר" שאחריו.⁹³

הוא ממשיך ומעייין בפירוט חוקי הנזיר:

⁸⁸ תוספתא (ליברמן), נזיר א ה; בבלי, נזיר ד ע"ב.

⁸⁹ משנה תורה, נזיר ג יג–יד.

⁹⁰ ראו למשל העמק דבר, פתיחה לספר ויקרא; שם, שמות לה ב–ג; וראו עוד קופרמן, פשוטו של מקרא (לעיל הערה 43), ח"א, עמ' 36–37 הערה 48, עמ' 44 והערה 46, עמ' 47 והערה 77, עמ' 50 הערה 77, עמ' 51–52, 107–110, ועוד; הנ"ל, בתוך: משך חכמה, בראשית מח ז, ד"ה ואקברה שם, ירושלים תשס"ב, ח"א עמ' רח הערה 1. לסקירה ודיון רחבים על מדרש הכתובים הבתר תלמודי במשנתם של גאונים, ראשונים ואחרונים, ראו יצחק דב גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 376–393; קופרמן, פשוטו (לעיל הערה 43), ח"א, עמ' 27–63. על דרכו של ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בן הדור שאחרי הנצי"ב, ראו יצחק כהן, 'אור שמח': הלכה ומשפט, באר שבע תשע"ג, עמ' 209–243.

⁹¹ משנה, נזיר א ג; ו ג; ראו גם בבלי, תענית יז ע"א; מועד קטן יט ע"ב; נזיר ה ע"ב.

⁹² העמק דבר, במדבר ו ב.

⁹³ דרך דרש זו רווחת בחז"ל ואצל פרשנים שונים (באופנים שונים). ראו ע' למשל נוקט בה פעמים רבות ומכנה אותה: "מושך אחר ואחר עימו".

(ג) מיין ושכר נזיר... (ה) כל ימי נדר נזרו תער לא יעבר על ראשו עד מלאת הימים אשר יזיר לה' קדש יתנה גדל פרע שער ראשו... (ו) כל ימי הנזירו לה' על נפש מת לא יבא... (ח) כל ימי נזרו קדש הוא לה'.

המקרא מפרט (ג-ה) שניים משלושת חוקי הנזירות (איסורי שתיית יין ותגלחת) ומביע חיווי: "קדש יתנה" (ה), ורק לאחר מכן (ו-ז) מפרט את החוק השלישי (איסור טומאת מת) ושב על החיווי "קדש הוא לה'" (ח). הנצי"ב מסיק: "למדנו מזה, שיש אופן נזירות שאינו מוזהר על טומאת מת, והיינו 'נזירות שמשון' שבא בקבלה"⁹⁴.⁹⁵
הנצי"ב ממשיך ומפרט על כך. על מנת לעמוד על כוונתו אצטט מדבריו שם,⁹⁶ ואשלב בהם כמה מילות ביאור בסוגריים:

דיש לדעת דתכלית הנזירות בא לשני אופנים:
א', כדי להתקדש ולהשיג רוח הקודש, וכלשון הנביא: "נאקים מפניכם לנביאים ומפחוריקם לנזירים" (עמוס ב יא). הרי דענין אחד הוא (-הנבואה והנזירות) ועל זה כתיב "להזיר לה" - שהוא מופרש לגבוה;
והב', כדי להבדל מניאוף, כדאיתא ריש מסכת סוטה: "הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מהיין".⁹⁷
וזה התכלית פעמים בא על מקרה שקפץ עליו איזה הרהור, כעובדא (כמו המקרה) שבא לפני שמעון הצדיק ונודר בנזירות סתם ל' יום,⁹⁸ ופעמים בא בשביל שעלול להיכשל בעריות מפני טבעו, על כן מזיר עצמו לעולם והוא נזירות שמשון.
והנה לתכלית הראשון מבואר טעם שלש אזהרות שבפרשה, דייין ותגלחת בא להפרישו מתאוות עולם הזה, וטומאת מת בא להפרישו מעצבות שמונע גם כן מרוח הקודש שאינו בא אלא מתוך שמחה של מצווה;
אבל לתכלית השני אין טעם להפרישו ממת. ואדרבה יטמא במת ויזכור יום המיתה ויפרוש מעבירה, משום הכי בא זה המקרא "כל ימי נזרו" (שמתיחס ל"נדר נזרו" - לסתם נזירות של ל' יום וכדלעיל) בכל אופנים שהוא נזיר סתם. בין שנדר בשביל רוח הקודש בין בשביל להפריש מעבירה, מכל מקום קדוש הוא לה' (ל' יום) - צריך להתקדש וממילא יהי פרוש ממת ומעצבות. מה שאין כן "הזירו", שהוא מפרש (את משך תקופת הנזירות) יש בזה נפקא מינה: אם בא בשביל רוח הקודש - הרי זה קדוש ומוזהר; אבל יש עוד אופן "הזירו" שהוא נזיר לעולם בנזירות שמשון, אינו צריך להתקדש ואינו מוזהר על טומאת מת.

⁹⁴ בדברי הנביאים ובמסורת חז"ל.

⁹⁵ העמק דבר, במדבר ו ח.

⁹⁶ הציטוט מדויק, אם כי פתחתי את ראשי התיבות.

⁹⁷ בבלי, סוטה ב ע"א; ראו גם ברכות סג ע"א; נזיר ב ע"א.

⁹⁸ "תניא, אמר שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא חוץ מאדם אחד שבא אלי מן הדרום יפה עינים וטוב רואי וקוצותיו סדורות לו תלתלים.

אמרתי לו: בני, מה ראית לשחת שער נאה זה?

אמר לי: רועה הייתי לאבי בעירי והלכתי לשאוב מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי ופחז יצרי עלי וביקש לטורדני מן העולם. אמרתי לו (אותו נזיר מן הדרום ליצר הרע): ריקה! מפני מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך שסופך להיות רמה ותולעה! העבודה שאגלהך לשמים!

[ממשיך ומספר שמעון הצדיק:] עמדתי ונשקתיו על ראשו; אמרתי לו: כמותך ירבו נזירים בישראל! עליך הכתוב אומר: "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'" (בבלי, נזיר ד ע"ב).

כאמור, הנצי"ב מראה שההבחנה בין נזיר רגיל לנזיר שמשון מצויה כבר במקרא, והוא טוען שההבחנה בין סוגי הנזירות אינה רק במישור ההלכתי, אלא מדובר בנזירות שנובעת מגורמים רוחניים או גשמיים שונים ויש לכל אחת מהן תכליות אחרות לגמרי:

- נזירות שנובעת מרצון להתקדש
- נזירות שנובעת מחשש להתדרדרות בענייני עריות (בגלל פיתוי שפגש בו או בגלל טבעו)

הנצי"ב מוסיף כאן על ההבחנה שלעיל, שעסקה במשך הנזירות (סתם נזירות – 30 יום; נזירות מפורטת וארוכה יותר), הבחנה נוספת הבוחנת את מניעי הנזירות ואת תכליתה ומחלק את הסוג השני לשתי קבוצות מבחינת תכלית הפרישות. הראשונה דומה לסוג הראשון, והשנייה נובעת ממניעים אחרים. ההבחנה בין המניעים העומדים ביסוד הנזירות יוצרת את ההבחנה הלכתית בין נזירות רגילה (לשלושים יום או לתקופה קצובה אחרת), שבה חלים כל שלושת איסורי הנזיר, ובין נזירות שמשון שתקפה לעולם, אך חלים בה רק שניים משלושת איסורי הנזיר. הסיבה להבדלים ההלכתיים היא התכלית השונה של כל אחד מאיסורי הנזירות:

- איסור שתיית יין – מוביל לעריות.
- איסור תגלחת – גידול השיער נובע מרצון להתייפות או מגאווה ומוביל לעריות או חטאים אחרים.
- איסור טומאה – להיות שמח ולהתקדש

הנזירות מן הסוג הראשון שתכליתה התקדשות עשויה לבטא שאיפה להתעלות מעל לסדר החיים הרגיל, מעין 'מקפצה רוחנית', אך היא עשויה גם להתעורר מחמת פגישה במאורע או פיתוי חריג. הנזירות מהסוג הראשון היא זמנית ומיועדת לתקופה קצובה שהגדירה מסורת התורה – שלושים יום, ואילו הנזירות מן הסוג השני תלויה במצב האישי. לפיכך משך הנזירות ותוקפה תלוי במצבו האישי של הנזיר. אם הנזירות נבעה מרצון להתקדש לאור הפיתוי, הוא יכול לנדוד נזירות רגילה לתקופה ארוכה יותר. נזירות כזו תכלול גם את איסור הטומאה למת, שהרי מטרתו היא התקדשות והתעלות משטף החיים הרגילים. פרישה כזו נובעת מהרצון להתרחק מהחומריות, אך לא מהרצון לברוח מן החיים. אדרבה, עליו להרבות בשמחה, ולכן גם להתרחק מן המוות. לעומת זאת, אם הנזיר מזהה בנפשו מרכיב קבוע של חשש להתדרדרות להשתעבדות לחומריות, עליו לפרוש באופן קבוע מן הדברים המפתים ולקבל דווקא את 'נזירות שמשון' שתוקפה לעולם. במקרה זה, אין לאסור עליו את טומאת המת מכיוון שיש בו צורך מיוחד גם בצמצום השמחה.

סיכום:

הצורך הרוחני	משך הנזירות המומלץ	סוג הנזירות	הדינים החלים עליו	הסבר ומשמעות
התקדשות והתעלות	30 יום	נזירות רגילה	שתיית יין תגלחת טומאת מת	עליו לפרוש מן החומר אך להיות בשמחה ולכן חייב להתרחק מהמוות
התקדשות הנובעת מחטא חד-פעמי לחטא	לפי הצורך			
פרישות הנובעת מחשש קבוע לחטא	נזירות עולם	נזירות שמשון	שתיית יין תגלחת	חייב לפרוש מן החומר וחלק מהתיקון הוא כבישת כוח החיים ומיעוט

השמחה	מותר בטומאת מת		
-------	----------------	--	--

מתיאורם וסיווגם של סוגי הנזירות עולה שהפרישות אינה חלק ממסלול ההתקדמות הרוחני הרגיל. היא מופיעה כפתרון זמני לאיש המעלה המחפש מסילות לעולם מקודש יותר, וגם בענייני הפרישות משמשת כאמצעי בלבד: מדובר בתקופה משמעותית, אך אורכה מוגבל מראש לשלושים יום.⁹⁹ גם במקרה זה, הפרוש צריך להקפיד על שמחה ולא לראות בפרישה מהחיים תכלית לעצמה. הנזירות משמשת גם כסעד רוחני זמני או קבוע לאדם הנפגש בפיתויים שונים הגורמים לו להתעניין בהתקדשות או לסגת אליה מתוך חשש שבסדר חייו הרגיל הוא עלול להיכשל.¹⁰⁰ בכל אופן, לא מדובר בתרופת פלא. הנזירות אינה מקפצה אלא סולם לדרגה הבאה, וכל הקופץ ליטול את השם עלול להיכשל ואפילו לרדת לדרגה רוחנית נמוכה מזו שבה עמד.

נראה כי קיים דמיון סגנוני ותוכני בין השקפתו של הנצי"ב על אודות הנזירות ובין דעתו של הרמב"ם. הרמב"ם, בעקבות אריסטו, קובע כי ההנהגה המתאימה לכלל היא 'דרך האמצע', ובכללה "הפרישות [...] הממוצעת בין המאונות ובין העדר הרגשת הנאה".¹⁰¹ הוא מפרט שלפי מידה זו "האדם טבעי הולך בדרך הממוצעת: יאכל מה שמותר לו במצוה [...] ולא שִׁיגור במערות ובהרים ולא שילבש את השק והצמר", והוא מתבסס על הדרשה שלפיה הנזיר נקרא חוטא משום שציער עצמו מן היין. לדידו, מותר לחרוג לאחד הקצוות רק כאמצעי ריפוי באמצעות הניגוד. הנטייה לאחת הקצוות על דרך הריפוי עשויה להיות זמנית וקצרת מועד, אך יש פעמים שהיא מחייבת התמודדות ארוכה, כמעט קבועה, ואף עומדת ביסודן של מצוות מסוימות. כלומר האל עצמו קבע שיש לפרוש בתחום מסוים קצת יותר מן האמצע על מנת להרגיל ולהעמיד את האדם במידה האמצעית.

הרמב"ם מציין שוב ושוב שרבים טועים בכך ומקבלים על עצמם הנהגות פרישות ונזירות קבועות שלא על דרך הריפוי. הוא מכנה אותם 'סכלים' ומסביר שלדעתו, מקור טעות הוא בחקינות רליגיוזית: הם ראו את החסידים העוסקים בתיקון נפשם שנטו מדרך האמצע על דרך הריפוי וביקשו לנהוג כמוהם. הוא מכנה אותם "סכלים" מכיוון שלא הבינו שהנטייה לקצוות מיועדת לאנשים או למקרים מיוחדים. הרמב"ם מוסיף ומכנה אותם "אלו מבני אומתנו אשר נתדמו לעמים", כלומר הם מחקים גם את הדרך הנחשבת כראויה בדתות אחרות. סכלים אלה "חושבים שכבר השיגו מעלה ועשו טוב, ושכך יתקרבו לפני ה' [...] ואינם יודעים שאותם המעשים רע".¹⁰²

⁹⁹ מדברי הנצי"ב כאן ברור ש'קדושה' אינה חופפת ל'פרישות' אלא היא מושג הנושא איכות עצמית אונטולוגית (ישותיות). לדיונים במושג הקדושה ובמשמעים שהוא נושא, ראו למשל רודולף אוטו, הקדושה: על הלא-רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, מרים רון (תרגום), ירושלים תשנ"ט; בעבודותיו של מירצה אליאדה, ראו למשל: *Mircea Eliade, Traité d'Histoire des Religions, Paris 1975*, ובתרגום עברי, תבניות בדת השוואתית, יותם ראובני (תרגום), תל אביב 2003; יוסף דן, על הקדושה: דת מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים 1998, עמ' 11–29; משה הלברטל, "על קדושה וגבולות הייצוג האמנותי והלשוני", גבולות של קדושה, בחברה בהגות ובאמנות, אמילי בילסקי ואביגדור שנאן (עורכים), ירושלים תשס"א, עמ' 30–31.

¹⁰⁰ מדבריו במקומות אחרים עולה כי יוסף נהג בשנים שבהן היה רחוק מבני משפחתו נזירות שתכליתה "דבקות בדעת אלהים" (העמק דבר, בראשית מט כו; שם, דברים לג טז).¹⁰⁰ משום הגבלתה לתקופה הארוכה משלושים יום ולמשך שנים ארוכות, אני מסיק שכוונתו היא שיוסף הוא נזיר מן הסוג השני.

¹⁰¹ משנה עם פירוש הרמב"ם, הקדמה למסכת אבות ('שמונה פרקים'), ד, ר' יוסף קאפח (עורך), ירושלים תשכ"ה, סדר נזיקין, עמ' רנא-רנב. ראו גם משנה תורה, דעות א-ב, ושם ג א על אודות הנזיר.

¹⁰² חובה לציין כי הרמב"ם עוסק בנושא הנזירות גם במורה הנבוכים, ח"ג מה, בסופו, ומדבריו שם משתמעת עמדה אחרת, אולי בשל קהל היעד השונה של חיבור זה או בשל דרכו של הרמב"ם לפרש את טעמי המצוות לפי פשטי המקראות. הנושא נידון רבות, ומקצת המחקרים בנושא צוינו לעיל בהערה 9.

הנצי"ב אינו מציין את הרמב"ם בדיוניו בנושא, ומסתמך בעיקר על המקראות ודברי חז"ל, אך נראה כי הוא עיצב את משנתו בסוגיה לאור דברי הרמב"ם. הוא קיבל חלק מתכניו וכן דחה חלק מהם, כפי שניכר גם בסוגיות פילוסופיות ותיאולוגיות אחרות.¹⁰³

פרישות מינית

בהגות הכללית והיהודית נידון גם היחס לפרישות מינית,¹⁰⁴ שאינו חופף בהכרח לדיון על הנזירות. הנזירות המקראית לצורותיה השונות אינה כוללת פרישות מינית, אך כאמור לעיל, מידה מסוימת של פרישות מינית כלולה בהרכה המקראית "קדשים תהיו".

המקרא מפרט כמה מקרים של פרישות מינית, שיש לדון בכל אחד מהם בנפרד.

א. נבואת משה רבנו: במקרא מסופר שמרים ואהרן דיברו על יחסיו של משה עם אשתו הכושית. בעקבות המדרש מסביר הנצי"ב את טענתם: הרי אפילו האבות אברהם יצחק ויעקב לא פרשו מנשותיהם.¹⁰⁵ העונש שהוטל עליהם מבטא את גדולתו של משה לעומת גדולת האבות ואת ייחודיותה של נבואתו.¹⁰⁶

במעמד הר סיני: בהנחיות לימי ההגבלה אומר האל: "לֹךְ אֶל הָעָם וְקַדְשֵׁתָם הַיּוֹם וּמָחָר וְכַבְּסוּ שְׂמֹלֹתֵם" (שמות יט י). המקרא לא פירש היאך נעשית התקדשות זו. כמה פסוקים אחר כך מפורטים מעשי משה והוראותיו: "וַיִּבְרַד מֹשֶׁה מִן הַקֶּהָר אֶל הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת הָעָם וַיְכַבְּסוּ שְׂמֹלֹתָם. וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם הָיוּ נִכְבָּיִם לְשָׁלֹשֶׁת יָמִים אֶל תִּגְשׁוּ אֶל אִשְׁהָ" (שם שם יד–טו). משה מוסיף את חובת הפרישות מן האישה שלא נאמרה בדברי האל, לפחות לא במפורש.

במכילתא עמדו חז"ל על פער זה: "אבל לא שמענו שאמר המקום לפרוש מן האשה!?"¹⁰⁷ התנאים למדים ממקורות שונים שלכך כיוון האל, והנצי"ב מביא עמדה דומה: "שהדבר ידוע דסתם קדושה הוא פרישות מן האשה".¹⁰⁸ אומנם, הוא מפנה לפירוש נוסף שלו, שבו הוא מציע הסבר שונה שלפיו ההוראה "אל תגשו אל אשה" היא תוספת שהוסיף משה לצו האל, וכפי שהוסיף (בפסוק זה!) יום אחד לימי ההגבלה שציווה האל, ובשתי ההוספות האל הסכים איתו.¹⁰⁹ לדבריו, משה הוסיף את הנחיותיו ובכללן הנחיה זו בלשון העשויה להתפרש בשני אופנים למקרה שהאל לא יאשר את הוספתו:

ואמר בלשון הגשה – "אל תגשו" ולא בלשון 'אל תבואו אל אשה', ללמד שבאם לא יסכים הקב"ה להצעת משה אזי תהיה אזהרת אל תגשו אל אשה שייכת להכנה ותהיה הכוונה אל תגשו כלל, שלא תהא מרבה שיחה עם האשה".

¹⁰³ למשל בדיוניו על טעמי המצוות, ההשגחה, ועוד. עיון מדוקדק בהשוואה ובקשר בין הנצי"ב ובין משנת הרמב"ם חורג ממסגרת זו, וייתכן שהוא מופע של מגמה ניאאו-מימונית שהייתה נפוצה בעת ההיא בליטא וגלילותיה, אולי כמענה לתנועת ההשכלה שביססה את אדניה על משנת הרמב"ם (על מגמה זו, ראו למשל: בנימין בראון, "שובה של האמונה התמימה", עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, מ' הלברטל, ד'קורצווייל וא' שגיא [עורכים], ירושלים תשס"ה, עמ' 432–436).

¹⁰⁴ ראו עתה עמירה ערן, מנשיית התשוקה הנשית אל ישועת השכל הגברית, תל-אביב תש"פ; אריאל סימון, "פטריארכליות סגפנית: שלילת החושניות ודחיית הנשים המגלמות אותה", בספרו, דיוקנו של פרשן: ר' אברהם אבן עזרא, רמת-גן תשפ"א, עמ' 201–230.

¹⁰⁵ העמק דבר, במדבר יב ב, ד"ה הרק אך במשה.

¹⁰⁶ ראו לעיל בהערה 27.

¹⁰⁷ מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דבחדש, פרשה ג, ד"ה ויאמר אל העם היו נכונים לשלשת ימים.

¹⁰⁸ העמק דבר, שמות יט י.

¹⁰⁹ שם, שמות יט טו, ד"ה אל תגשו אל אשה.

מדבריו עולה האפשרות שלפיה האל לא ציווה על פרישות מינית מוחלטת אפילו בהכנות למעמד הר סיני, אך הוא הסכים להוספת משה. בכל אופן, גם אם נבין כחז"ל, שהוראת האל כללה מתחילתה פרישות מינית, הרי שמדובר בהכנה למעמד מיוחד – נבואי.

ג. שמשון: ראינו לעיל ש'נזירות שמשון' (שאינה כוללת את איסור טומאה למתים) היא דוגמה לנזירות הנובעת מחשש קבוע לחטא, ואינה גורמת להתקדשותו של הנזיר. במקום אחר כותב הנצי"ב שמשון לא היה בדרגה ראויה ומספקת לקבל רוח הקודש, "שלא היה מוכן בפרישות מתארת אשה כראוי להשגת רוח הקודש", אך זכה לה באופן חריג משום צורך הדור: "אלא שהשעה גורמת שיהיה מ"מ גלוי שכינה".¹¹⁰

נראה כי הנצי"ב מבחין בין שתי רמות של פרישות מהמיניות: פרישות גמורה – ראויה במצבים מיוחדים, כגון למשה רבנו (קבועה) או לעם ערב מעמד הר סיני (זמנית); וכן קדושה – פרישות מן המותר, כהדרת התורה ולמעלה מכך, לפי דרגתו של האדם, שהרי "אין פרישת כל אדם שוה, ותורת כל אחד לבדו בידו לפי טבע גופו והליכות ביתו". המנעד בפרישות זו מתון יותר: הוא אינו כולל איסור מוחלט ולכן אינו כלול בגדרי הנזירות, אך ראוי שכל אדם ינקוט מידה מסוימת של פרישות זו.

פרישות מחיי החברה

ראינו לעיל שלפי הנצי"ב הכול צריכים לדעת תורה, אך רק אנשים מיוחדים צריכים להקדיש לה את כל עתותיהם. עוד ראינו שפרישות היא דרגה אישית. הנזיר נחשב קדוש אם הוא פורש כחלק מתהליך התקדמותו הרוחנית ובהתאמה מדוקדקת למצבו הרוחני.

במקום אחר הנצי"ב משלב בין תמות אלה, ודורש מתלמידי החכמים להתקדש ולקבל על עצמם דרגת פרישות מסוימת. דיונו מצוי בפרשיית הקדשת הלוויים,¹¹¹ וכדרכו הנצי"ב פורס מסכת מפורטת ומורכבת של הנחיות. לדעתו, עיקר הפרשייה עולה מצוי בפסוק הפתיחה שלה: "קח את הלויים מתוך בני ישראל וטהרתם אתם" (במדבר ח ו). הנצי"ב מטעים שמשמעותן של לקיחה והיטהרות אלה היא: "שיהיו נבדלים מכלל ישראל בקדושה ובטהרה... וזהו לשון המקרא: 'מתוך בני ישראל' – שלא יהיו מעורבים עם כלל בני ישראל כל כך".¹¹² כך הוא מסביר את הקפדתם של ה'חברים' והרחקותיהם מעמי הארץ שלא הקפידו על דיני הטומאות כראוי. הרחקות אלה נתפסו כאליטיזם, אך הנצי"ב רואה בפרישות מן הציבור ביטוי לאצילות הרוח. הוא עומד על הסכנות שבפרישה זו ומסביר שהדגש המקראי "וטהרת אותם" (ז) החוזר בסוף הפרשייה מבקש להזהיר מהתדרדרות לגאווה והתנשאות: "כי מעלת האדם... יש להזהר שלא תוסיף מכשול ע"י גאות וחילול ה'".¹¹³ הנצי"ב מוסיף: "ויש לדעת, דכמו שנהגה התורה הלוויים נושאי ארון ברית... כן נהגו חז"ל בבית שני שיהיו תלמידי חכמים מובדלים מעמי הארץ".¹¹⁴ לדבריו, הבדלה זו אינה פרישות אלא כפי שמתאר הרמב"ם:

¹¹⁰ שם, בראשית ג ח.

¹¹¹ במדבר ח ה–כג.

¹¹² העמק דבר, במדבר ח ו.

¹¹³ העמק דבר, במדבר ו טו, ד"ה וטהרת אותם, וראו שם בהרחב דבר. הנצי"ב חוזר על עיקרון זה גם בנוגע לכוהנים; את המונח "ברית מלח" (במדבר יח יט) אינו מפרש – כמו רוב הראשונים – כמורה על נצחיות הבחירה בכוהנים או על הסכנה הכרוכה בזלזול בבחירה זו (ראו למשל בפירושי רש"י, רשב"ם, ראב"ע, ורמב"ן, שם), אלא כמורה לכוהנים על מהותה של הכהונה ועל הסכנה להם: "ברית כהונה, אם משמשים שלא כראוי – הרי זה משחית הנפש" (העמק דבר, שם). במקום אחר הוא עומד על חשש דומה בקשר להנהגה החילונית; לדעתו פרשיית חטאת הנשיא (ויקרא ד כב–כו) עוסקת בנשיא החוטא בגלל נשיאותו (העמ' דבר, ויקרא ד כב).

¹¹⁴ העמק דבר, במדבר ח ו, הרחב דבר. הוא עומד כאן על חשיבות לימוד התורה ולומדי התורה כמשרי השכינה בישראל, בפרט אחרי החורבן: "וכמו שאז היו הלוויים נושאי הארון והיו מרכבה לשכינה וגונדי דידה (גדודים שלה), כך תלמידי חכמים נושאים היום קדושת התורה ואופני קיומה לפי שעה ובזה נעשים מרכבה לשכינה שתהא שרויה בישראל".

כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו והוא מובדל בהם משאר העם, כך צריך שיהיה ניכר במעשיו במאכלו ובמשקו ובבעילתו ובעשיית צרכיו ובדבורו ובהילוכו ובמלבושו ובכלכלו דבריו ובמשאו ובמתנו, ויהיו כל המעשים האלו נאים ומתוקנים ביותר, כיצד תלמיד חכם לא יהיה גרגרן אלא אוכל מאכל הראוי להברות גופו, ולא יאכל ממנו אכילה גסה, ולא יהא רודף למלאת בטנו כאלו שמתמלאין ממאכל ומשתה עד שתיפח כריסם... אבל החכם אינו אוכל אלא תבשיל אחד או שנים ואוכל ממנו כדי חייו ודין.¹¹⁵

גם תלמידי חכמים אינם נדרשים לנהוג בפרישות אלא במתינות ובאצילות. לפיכך עליהם להתרחק מדרכם של עמי הארץ השטופים בתאוות.

אכילה בקדושה

בדברי חז"ל מצויה התפיסה שלפיה בזמן שבית המקדש אינו קיים, שולחנו של אדם מכפר עליו, ולכן אכילתו של אדם נחשבת כקורבן.¹¹⁶ האכילה מקיימת את הנוכחות האלוהית בגופו ונפשו של האדם שנברא בצלם.¹¹⁷ רעיון קדושת האכילה פותח והועמק באמצעות רעיונות תורת קבלה לדורותיה, ובייחוד בקבלה הלוריאנית שתיארה את השבירה ופיזור הניצוצות האלוהיים גם בעולם הצומח והחי. כשהאכילה נעשית באופן מסוים, היא מסוגלת להעלות את הניצוצות השבויים בהם, להשיבם למקומם ולהשלים את תהליך התיקון. תמה זו מאפיינת גם את דרכם של הבעש"ט ותלמידיו, ששילבו בה רעיונות נוספים מגופי משנותיהם החסידיות, כדוגמת העבודה בגשמיות.¹¹⁸

הנצי"ב מפתח את תמת האכילה בקדושה בלבושה החז"לי: שורש התמה הוא באכילת הקורבנות, והיא צריכה להיעשות בשמחה אך מתוך שמירה על גדרי ההלכה.¹¹⁹ בזמן הזה עבודת הקורבנות אינה נוהגת, והנצי"ב מצביע על האפשרות לאכילה הנחשבת כעין אכילת הקורבן לליל הסדר. הוא טוען כי חז"ל עיצבו את ליל הסדר בתבנית שהיו נוהגים בארץ ישראל בזמן אכילת קורבן הפסח, והוא אף גוזר מהגדרה זו חידושי הלכה והסברים לכמה מדיני ומנהגי הסעודה.¹²⁰ אחד מהם הוא הדין הנרמז בסימן 'ורחץ': נטילת ידיים לפני טיבול הכרפס. דין זה מבוסס על הכלל שכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה, ואינו קשור לליל הסדר דווקא.¹²¹ בדורות האחרונים נוצר מצב מוזר: רוב רובם של מקיימי המצוות אינם מקפידים ליטול ידיים במשך השנה לפני אכילת פירות או ירוקים רטובים, אך הכול מקפידים על הנטילה שבתחילת ליל הסדר. לצד המנהג להקל בשאר ימות השנה נידון והוסבר

¹¹⁵ רמב"ם, משנה תורה, דעות ה א.

¹¹⁶ ראו למשל משנה אבות ג ד; בבלי, שבת ק"ח ע"א-ע"ב; תענית יא ע"ב; מנחות צז ע"א.

¹¹⁷ אורבך, חז"ל (לעיל הערה 22), עמ' 298-301; יאיר לורברבוים, צלם אלהים, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 312-314; רון מרגולין, הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימית והשתקפותה במקורות היהדות, רמת-גן וירושלים תשע"ב, עמ' 115-117; אטקס, לשם שמים (לעיל הערה 63), עמ' 40.

¹¹⁸ מרגולין, שם, עמ' 117-121; הנ"ל, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה, עמ' 216-255, ועוד. ציפי קויפמן הקדישה שורת מחקרים על יחסם של ראשוני החסידות לעולם הזה, ועיוניה כונסו בספרה, בכל דרכיך דעהו (לעיל הערה 44), ראו בפרט, "דגמים של עבודה בגשמיות בראשית החסידות", עמ' 249-392. ראו עוד מנדל פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות: ענווה, אין, ביטול ממצואות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 235-253.

¹¹⁹ ראו גם דרוש לחג הפסח, בתוך: אמרי שפר, עמ' רעז.

¹²⁰ אמרי שפר, פתיחה לסדר ההגדה, עמ' א-י; שם, 'כל דכפין', עמ' כד-כה. התמה שהדריכה את חז"ל בעיצוב דיני ומנהגי ליל הסדר לפני החורבן ואחריו והשתלשלותם במהלך הדורות נדונה רבות גם במחקר; ראו למשל יוסף תבורי, פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, תל-אביב 1996; דוד הנשקה, מה נשתנה? ליל הפסח בתלמודם של חכמים, ירושלים תשע"ו.

¹²¹ בבלי, פסחים קטו ע"א-ע"ב; שולחן ערוך, אורח חיים, תעג ו.

בספרות ההלכה,¹²² לא ברור מדוע בליל הסדר דווקא נהוג להחמיר בכך. שאלה זו נדונה בספרות ההלכה וניתנו לה הסברים שונים.¹²³ הנצי"ב טוען שההקפדה בליל הסדר נובעת ממהות הסעודה – תבנית של אכילת הקורבן שנעשתה בטהרה. כך הנצי"ב מסביר את המנהג שלפיו עורך הסדר לובש קיט"ל (חלוק שכולו לבן) במשך כל ליל הסדר, כמו שנהוג בתפילות יום הכיפורים.¹²⁴ למנהג זה ניתנו טעמים שונים.¹²⁵ לפי הנצי"ב, בגד זה מזכיר את הבגד הפשתן הלבן שהיה המלבוש החשוב בעת העתיקה ושהיו לובשים אותו בזמן אכילת הפסח, ובמתכונת זו צריכה להיערך גם הסעודה בזמננו. כך מוסבר גם דין שלישי: חלוקת ההלל הנאמר במהלך ליל הסדר לשני חלקים, האחד לפני הסעודה והשני אחריה: "כדי ללמדנו דגם עיקר האכילה היא מצוה, ועלינו להודות לה' על זה גם כן",¹²⁶ ובלשון אחרת: "שאפשר להיות דאכילה ושתייה יהיו למצוה המביאה לידי העולם הבא".¹²⁷ לפי תפיסה זו, הנצי"ב מחדש דין הלכתי: המרבה באכילת מצה הרי זה משובח, "משום דאף-על-גב דיוצאים [ידי חובה] ב'כזית' הראשון, מכל מקום כל זמן שאוכלין - הרי זו מצווה",¹²⁸ ובניסוח אחר: "כל חיובי זית אינו אלא לצאת ידי חובה, אבל מצוה יש כל זמן שמרבה".¹²⁹ לפי זה הוא גם מסיק: "יש לנהוג בכל הסעודה כיושב לפני המלך", ולא רק בעת אכילת המצה בתחילת הסעודה.¹³⁰

החידוש ההלכתי בהיקף מצוות אכילת מצה מופיע לפני הנצי"ב¹³¹ ונידון רבות אחריו ובעקבותיו,¹³² אך ענייני כאן אינו בדיון הלכתי אלא במשמעותו. ראינו לעיל את טענת הנצי"ב שלפיה לא כל אחד יכול 'ליטול את השם', ורק אישים בודדים במהלך ההיסטוריה הצליחו להישאר בדבקתם במהלך פעילות גשמית. גם כאן, לא תמיד אפשר לאכול בקדושה. הוא אפילו אינו מגדיר כל סעודת שבת או חג כמצווה, אלא דווקא את סעודת הקורבן או סעודת ליל הסדר שנערכת סביב קורבן, ובזמן הזה סביב מצוות שהן כעין הקורבן.

בדבריו על חלוקת ההלל, שנאמר בליל הסדר לפני הסעודה ואחריה, הוא מוסיף: "והרי המה כמו עיקר ההלל, שההשגחה העליונה תלויה על מעשה ישראל". הוא רומז לתמה של 'עבודה צורך גבוה', אך לא ברור האם כוונתו למשמעות החז"לית של הדברים או לאופן פירושם במסורת הקבלית והחסידית.¹³³

¹²² ראו למשל: אברהם אבלי גומבינר, מגן אברהם, או"ח, קנח, ס"ק ח.

¹²³ ר' דוד הלוי סגל, טורי זהב, אורח חיים, תעג ס"ק ו; ר' יעקב רישר, חוק יעקב, שם ס"ק כח; אברהם דאנציג, חיי אדם, קל ה; משה יעקב וינגרטן, הסדר הערוך: כל בו לסדר ליל פסח, ירושלים תשנ"א, ח"א עמ' שטו-שטז; גמליאל רבינוביץ, פרדס יוסף החדש, הגדה של פסח, בני ברק תשע"ג, עמ' קה-קו.

¹²⁴ על הקיטל ראו יצחק דב מרקון, "הקיטל", מלילה ו (תש"ד) עמ' 121-128.

¹²⁵ סגל, ט"ז, שם, תעב ס"ק ג.

¹²⁶ אמרי שפר, שם, עמ' ט.

¹²⁷ שם, עמ' קפה.

¹²⁸ אמרי שפר, שם, עמ' ח; העמק שאלה, פרשת צו, עו, ה, ח"ב עמ' סא-סב; מרומי שדה, חגיגה ח ע"ב.

¹²⁹ מרומי שדה, פסחים לט ע"א.

¹³⁰ אמרי שפר (לעיל הערה 128). מוסרי קורותיו של הנצי"ב והגיורפים של דמותו מספרים על לילות הסדר ההמוניים והמיוחדים שהיה עורך הנצי"ב (לקט מדבריהם מובא כנספח לפירוש ההגדה של הנצי"ב; ראו אמרי שפר, עמ' שה-שיג).

¹³¹ מהר"ל מפראג, גבורות ה', מח, יהושע דוד הרטמן (עורך), ירושלים תשע"ט, עמ' תריח, וראו שם בהפניות העשירות של המהדיר.

¹³² לדיון הלכתי מקיף, ראו בהערת המהדיר, אמרי שפר, שם, הערה 45; ר' אשר וייס, הגדה של פסל מנחת אשר, ירושלים תשס"ג, שערי לימוד, א, עמ' קצה-קצט; ר' יצחק יוסף, ילקוט יוסף, מועדים, פסח ג, ירושלים תשע"ח, סימן תעה, עמ' 564-565.

¹³³ הנצי"ב עסק בתורת הקבלה והוא מזכיר את מושגיה פעמים רבות. נראה, שכמו גדולי תורה ליטאים אחרים, הוא הפנים את עקרונות היסוד שלה ולא ניסה להסתיר את זיקתו אליה, אך מיעט להזכיר עניינים קבליים מובהקים ואזכורים קבליים בחיבוריו שנועדו לכלל הלומדים. יוצא מכלל זה חיבורו הראשון, 'עמק הנצי"ב' על הספרי, שבו ציין רבות חיבורים קבליים. בירור נושא זה חורג ממסגרת זו, וראו בינתיים פרל, הנצי"ב (לעיל הערה 1), עמ' 204 הערה 46.

כך או כך, הנצי"ב פיתח את רעיון האכילה בקדושה, ועיקר חידושו מונח במשמעות המצמצמת באופן יחסי. ניתן לעמוד על משמעות דבריו לאור השוואתם לדברי חותנו וראש ישיבת וולוז'ין לפניו, ר' יצחק מוולוז'ין (1780–1849). ר' יצחק מדגיש שיש צורך לאכול ולשתות, ו"באמת, צריך האדם לתת חלקו לכל מדור ומדור כיאות לו, וגם לנפש החיונית", ולכן הנזירות אינה רצויה: "כי לא ציונו ה' יתברך לסגף גופנו, אך אדרבה ציונו לאכול ולשתות, ונזיר שסיגף עצמו מן היין נקרא חוטא".¹³⁴ לדבריו, יש להתקדש ככל האפשר: "כל אחד ואחד לפי טבעו יקדש את עצמו בתאוות ההיתר ויבדיל את עצמו מן המותרות שאינם מוכרחים לקיום גופו [...] שיוסיף קדושה והפרשה גם במותר לו".¹³⁵ הוא מציין ש"הורים הממלאים את כריסם במאכלים (ויותר מכך במאכלות אסורות), ומעוררים בכך את תאוותם ביותר, אף בנם הנולד להם היא מושחת המדות מטבעו ותאב לאכול ולשתות".¹³⁶ אף הקרבת קורבן מבטאת את שריפת התאוות, ואכילתו מבטאת את האפשרות לאכול לשם שמים, היינו לשם קיום הגוף.¹³⁷ הוא אף מדגיש את הרעיון הלוריאני על התיקון שבאכילה, אך מציין שרעיון זה אינו מקדש את האכילה בכללותה אלא רק "היתר [...] לאכול בעלי חיים", שיש להפעילו במשורה משום שהאכילה עלולה לבטא גם הימשכות אחרי תאוות הגוף. הוא טוען כי "לתלמיד חכם אינו מזיק כל כך", ועליו להימנע רק "מאכילת בשרא שמינא שופרא דשופרא" (בשר שמן ומשובח ביותר).¹³⁸ כמו כן אכילה בקדושה יכולה להיות במסגרת אכילת הקורבנות, המביאה ל"תוספת קדושה ובריאות הגוף לעבודתו יתברך".¹³⁹ על יסוד דברי המשנה "שלישה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום",¹⁴⁰ הנצי"ב מסביר שרק אכילת הקורבן או אכילת תלמיד החכם המכוון באכילתו להוספת כוח ובריאות לשם עבודת האל היא נחשבת לעבודת האל.¹⁴¹ הוא מדגיש שאף במצוות האכילה יש צורך בכוונה חיובית שהאכילה מיועדת לחזק את הגוף ומכוונת לשם שמים.¹⁴²

הנצי"ב מאמץ את היחס הדואלי לאכילה שניתן למצוא בדברי חותנו,¹⁴³ אך מרחיב את הקצוות: מחד, מותר להתנזר אם אדם מעוניין להגיע למדרגה מיוחדת בעבודת האל, ומאידך, מגוון האפשרויות לאכילה בקדושה גדול יותר, ואלהן יכול לזכות כל יהודי האוכל במסגרת ליל הסדר.

סיכום

הנצי"ב פורש משנה מורכבת המדגישה את חשיבות מסגרת התורה והמצוות המתאימות לכלל הציבור, מהן אין לגרוע אך גם לא להוסיף. יש מקום לחומרות אישיות ולהתקדשות מעבר למסגרת זו, כביטוי לשאיפות רוחניות אך אישים או קבוצות המבקשים לילך במסלול זה חייבים להיות מועדים לסכנות הרוחניות שדרך זה טומנת, וכבר היה לעולמים. חלק מדרכי המבטא המיוחדות הללו הן דרכי הנזירות והפרישות (ורבים הם!). דרכים אלה הן פרקטיקה דתית העשויה להתאים לאיש הרוח המבקש סולם שראשו מגיע השמימה וכן לאדם המבקש להתרחק מפיתוי העולם. למעשה, הנזירות והפרישות בדרך כלל אינן מצב קבוע אלא אמצעי המוגבל בזמן ומתאים לאנשים ספציפיים בלבד.

¹³⁴ ר' יצחק מוולוז'ין, מילי דאבות, אבות ב א, אריה קופרמן (עורך), ירושלים תשע"ו, עמ' נא–נב.

¹³⁵ שם, ג א, עמ' סט–עב.

¹³⁶ ר' יצחק מוולוז'ין, פה קדוש, ויקרא יב ב, דב אליאך (עורך), ירושלים תשנ"ה, עמ' קפב.

¹³⁷ שם, אבות א ב, עמ' יט–כג.

¹³⁸ שם, ג ד, עמ' פח–צ.

¹³⁹ שם, עמ' צ.

¹⁴⁰ משנה אבות ג ד.

¹⁴¹ שם, עמ' צא–צג. ראו גם פה קדוש, דברים ה כה, ד"ה 'וואמר', עמ' רפח.

¹⁴² שם, ו א, עמ' קסז–קסח.

¹⁴³ יש להדגיש שהחיבור 'מילי דאבות' נדפס לראשונה ב-1888 והחיבור 'פה קדוש' נדפס לראשונה ב-1890. יש להניח שהנצי"ב לא ראה את הדברים בכתב בשעה שדרש את רעיונותיו לפרשת השבוע שמהם התגבש פירושו 'העמק דבר'.

הנצי"ב מציע משנה מתונה ומורכבת, וכדרכו הוא מבסס אותה על פשטי המקראות, הנהגת אבות האומה, החוקים וההנהגות המקראיים ודברי חז"ל. דברי הראשונים בנושא מסייעים בדיון, אך אינו מצטט את ספרות הפילוסופיה של ימי הביניים או דן בהם סביב נושא זה. נראה שדיונו המפורט בנושא נובע גם מסיבות שהזמן גרמן ומשקף פולמוס סמוי נגד תפיסות חסידיות קיצוניות שחלקן אפשרו חריגות ממסגרת ההלכה. לעומת תמות חסידיות שמצביעות על קדושה ומשמעות מיסטית באכילה, הנצי"ב מסתייג מן היכולת להציג את פעולת האכילה כקדושה, אך מצביע על אכילת מצווה, זו שהיא חלק מהריטואל הדתי. עוד יש לציין כי בזמנו של הנצי"ב התפתחה במזרח אירופה תנועת המוסר¹⁴⁴ שהציעה כיוונים שונים ליחס לגוף ולפרישות מן העולם. בראשית המאה העשרים אף התפתחו גישות מנוגדות בנושא זה.¹⁴⁵ ניסיתי במחקר זה להציג את תפיסתו של הנצי"ב כקול ביניים שלישי, מתון ומרכזי המכיר באפשרות הנזירות והפרישות, אך מיעד אותה ליחידי סגולה,¹⁴⁶ כחלק מתפיסה רחבה המדגישה את חשיבות ההתקדשות והדבקות, אך תוחמת אותה.

¹⁴⁴ יחסו של הנצי"ב לתנועת המוסר ראוי למחקר עצמאי; ראו בינתיים קהת, משנת הנצי"ב (לעיל הערה 46), עמ' 6; ראו עוד סיפור המעשה שהביא כ"ץ, תנועת המוסר, ח"ב עמ' 325–326, ולמסקנה שהסיק מכך צוריאל, אוצרות הנצי"ב (לעיל הערה 7), עמ' כז–כח.

¹⁴⁵ בתנועת המוסר בראשית המאה העשרים התבלטו זו לעומת זו שיטותיהן החינוכיות של 'סלבדוקה' לעומת 'נובהרדוק'. בין השאר, הציעה כל שיטה יחס שונה לגוף, להנאות העולם ולפרישות. על שיטת סלבדוקה בנושא זה, ראו בנימין בראון, "גדלות האדם והקטנתו: תמורות בשיטת המוסר של ישיבת סלבדוקה", ישיבות ובתי מדרשות, עמנואל אטקס (עורך), ירושלים תשס"ז, עמ' 248–250; שלמה טיקוצינסקי, למדנות מוסר ואליטיזם: ישיבת סלבדוקה מליטא לארץ ישראל, ירושלים תשע"ו, עמ' 85; דב כץ, תנועת המוסר, מהדורה חדשה, ח"ג, טו, ירושלים תשע"ו, עמ' 190–197. על שיטת נובהרדוק בסוגיה, ראו למשל כץ, שם, ח"ד, טז, עמ' 251–260; מצויים גם תיאורים ספרותיים שלה, ראו למשל חיים גראדה, צמח אטלס, א"ד שפיר (תרגום), תל-אביב תשכ"ח; הנ"ל, מלחמת היצר, א"ד שפיר (תרגום), תל-אביב תשל"א; שמואל בן-ארצי, שבת, ירושלים 1967; הנ"ל, נוברדוק, תל אביב 2007.

¹⁴⁶ בדיון רחב יותר, החורג ממטרות מחקר זה, יש לבחון את היחס לנזירות בחוגים רבניים נוספים במאה העשרים. אחת הדוגמאות הבולטות היא נזירותו של הרב דוד כהן ('הרב הנזיר'), מבכירי תלמידיו של הראי"ה קוק (על אודות נזירותו של הרד"ך, ראו למשל סמדר שרלו, "חוג הראי"ה כחבורה מיסטית", תרביץ עד [תשס"ה], עמ' 261–303; ובהרחבה, בספרה, צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, רמת-גן תשע"ב; יהודה ביטי, הפילוסוף המקובל, עיונים בספר "קול הנבואה", תל אביב תשע"ג, עמ' 149, 201, 241–258). כמה כותבים עמדו על השפעת הנצי"ב והגותו על הראי"ה, שלמד כשנה וחצי בישיבת וולוז'ין בתקופה שעמד הנצי"ב בראשותה, ועל הקשר המיוחד שנרקם בין הרב לתלמידו: ראו למשל הראל כהן, "על הנצי"ב מוולוז'ין ותלמידו הראי"ה קוק", מאבני המקום יב (תש"ס), עמ' 223–234, פרל, הנצי"ב (לעיל הערה 1), עמ' 204 הערה 48; קהת, משהפכה התורה (לעיל הערה 15), עמ' 284–288; וראו גם דבריי לעיל בהערה 74. נדון גם עמדתם של שני האישים כלפי נושאים שונים, כגון הדבקות ומקומה בעבודה הדתית (הלוי, הדבקות [לעיל שם]); ויסקינד-אלפר, קרח ועדתו [לעיל הערה 41]; דרכי לימוד התורה בארץ ומחוצה לה, בתוך נויגרשל, תורת הנצי"ב [לעיל הערה 15], עמ' קיב-קטו; קהת, שם שם, ובעמ' 274–276, וראו עוד במפתח השמות והמקומות, עמ' 732, 'ברלין', נפתלי צבי יהודה). הראי"ה גם מדגיש את הצורך למצוא נתיב אישי בעבודת האל (ראו למשל: ראי"ה קוק, אורות הקודש, מוסר הקודש, העצמיות והמלחמה הפנימית, ח"ג, עמ' קיג-קמד. על הנזירות אצל הראי"ה, ראו למשל: אורות התשובה, ה, 11, מרכז שפירא תשמ"ז, עמ' מג; שמונה קבצים, א ריב, ירושלים תשנ"ט, ח"א, עמ' פג; שם ג יב, ח"ב, עמ' יב-יג; עין איה, ברכות ב לא, ח"א: ירושלים תש"ן, עמ' 79; ג לו, עמ' 101–102; ד לב, עמ' 118; ברכות ז, ו, ח"ב: ירושלים תש"ן, עמ' 204; שם, ט, שם-שמא, עמ' 389–390; וראו למשל צבי ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד, עמ' 147–155; יצחק שילת, בין החסידות לראי"ה, ירושלים תש"פ, עמ' 379–389; מרדכי מור ברגמן, אורות המסילה: מסילת ישרים באור הראי"ה, ירושלים תשפ"א, עמ' 195–231, 477–488). יש אפוא מקום לבדוק אם קיימת זיקה כלשהי גם לעמדת הנצי"ב בנושא הפרישות והנזירות, ועיון ראשוני אף מצא תימוכין למסקנה זו, אך נדמה שהבירור מחייב העמקה במשנת הראי"ה (שהושפע גם מתורת החסידות וגם הוסיף רבדים נוספים לדיון), והוא חורג ממסגרת מחקר זה.