

לאוטונומיה במסורת ישראל, (עורכים: ז' ספראי וא' שגיא), הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1997, עמ' 9-31.

פילק, פופוליזם והגמוניה - ד' פילק, פופוליזם והגמוניה בישראל, רסלינג, תל אביב 2006.
פרנקל, האוהבים והנדיבים - מ' פרנקל, האוהבים והנדיבים, עילית מנהיגה בקרב יהודי אלכסנדריה בימי הביניים, מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, ירושלים תשס"ז.

A. Cowley, "Bodleian Geniza Fragments", JQR, 19 (1907), pp. 250-254 - קטעי גניזה

Elinoar Bareket

Achva Academic Colledge

A Holy Community — the Terminology and Its Usage according to Genizah Letters of the 11th Century

Abstract: The identity between the Synagogue and the community in the Genizah letters starting from the 10th century is already a known fact. Likewise, it is already well established in the heart of Jewish awareness that the community, like the synagogue, is the visible and substantial expression on daily life of the Godly Holiness, which has no other practical expression. During the research of many Genizah letters, I came across the term «Holy Community» in a few versions, and it raised my curiosity — especially since the term «Holiness» is not lightly used in the medieval Jewish community as it is used so disrespectfully today.

I chose a random corpus of letters I had at my disposal, which included hundreds of letters from the 10th and 11th centuries, and started checking. From 618 Genizah documents published by Gil in his big corpus that deals with Palestine during the first Muslim period (634–1099) most of them letters I found 14 letters in which the term «Holy Community» is mentioned in some version or another. Clearly, this is an occasional body of documents, but I believe it is a typical one, if we take into consideration that the term originates in the Palestine and was used only in the Jewish Palestinian society and its derivative communities, mainly in Egypt.

From a closer look at the mentioned letters, a few fascinating findings can be seen, some of which I have already mentioned: an identity between the Synagogue and the community; the fact that the term «Holy Community» was in usage only in Palestine and its derivatives; the notion that the term was not common and only found in letters from one community to another, or in those from a community leader to his community, in letters with public appeal – either formal or semi-formal. In most cases, the term was used in letters that contained requests for help from one community to another.

In my article I have checked whether the usage of this term is merely a linguistic habit – a tradition of previous generations – which carries no deep significances in these medieval times, or is it a means of putting a traditional-psychological pressure on the community in order to achieve a certain goal. In other words: did community leaders and writers on behalf of the community make a conscious usage of the term «Holy Community», which carries obvious social connotations, in order to act on their interests and push the right buttons for achieving results.

בן-ששון, מבנים ארגוניים - מ' בן-ששון, "מבנים ארגוניים בעולם היהודי-המוסלמי ומשמעותם הפוליטית", הציונות והחזרה להיסטוריה; הערכה מחדש, עורכים: ש"נ איזנשטדט, מ' ליסק, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשנ"ט 1999, עמ' 157-165.

בער, יסודות והתחלות - י"ב בער, "היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים: ציון; רבעון לחקר תולדות ישראל, החברה ההיסטורית הישראלית, ט"ו (תש"ז), עמ' 1-41. ברקת, הצופן המקראי - א' ברקת, "הצופן המקראי - שימוש בפסוקי מקרא במכתבי הגניזה במטרה להעברת מסרים גלויים וסמויים", זמנים; רבעון להיסטוריה, 100 (2007), עמ' 28-36. ברקת, שימוש בסמלים - א' ברקת, "שימוש בסמלים מוסכמים בחברה היהודית של אגן הים התיכון בימי הביניים המוקדמים" (סמיטיקה ופואטיקה בפתיחות עבריות של מכתבי הגניזה), עיונים בחקר התרבות, פורום ספיר לדיון וחקר התרבות, 1 (2012), המכללה האקדמית ספיר, עמ' 178-157.

ברקת, שפיר מוצרים - א' ברקת, שפיר מוצרים: ההנהגה היהודית בפסטאט במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה, אוניברסיטת תל אביב תשנ"ה.

גויטיין, חברה - S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. II, London 1971

גויטיין, חיי הציבור - ש"ד גויטיין, 'חיי הציבור לאור כתבי הגניזה', ציון, כו (תשכ"א), עמ' 179-170.

גורביץ' - א' גורביץ', תמונת העולם של ימי הביניים, ירושלים, אקדמון תשנ"ג.

גיל, ארץ ישראל - מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה 634-1099, אוניברסיטת תל אביב ומשרד הבטחון תשמ"ג, שלושה כרכים.

גרוסמן, הקהילה היהודית - א' גרוסמן, "הקהילה היהודית באשכנז בימי הביניים: בין פרטיקולריזם ל'כלל ישראל'", הציונות והחזרה להיסטוריה; הערכה מחדש, בעריכת ש"נ איזנשטדט; מ' ליסק, תשנ"ט 1999, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, עמ' 166-179.

גרמשי, על ההגמוניה - א' גרמשי, על ההגמוניה; מבחר מתוך "מחברות הכלא", רסלינג, תל-אביב 2004. זנד, האינטלקטואל הכלוא - ש' זנד, "האינטלקטואל הכלוא והאינטלקטואלים ה'חופשיים'", רשימת ביקורת על ספרו של גרמשי 'על ההגמוניה - מבחר מתוך "מחברות הכלא"', הארץ, יום חמישי י"ג באדר א תשע"א, 17.2.2011.

זנד, ההיסטוריון, הזמן והדמיון - ש' זנד, ההיסטוריון, הזמן והדמיון, מאסכולת ה"אנאל" ועד לרוצח הפוסט-ציוני, עם עובד, 2004. יובל, זמן יהודי - י' יובל, זמן יהודי חדש; תרבות יהודית בעידן חילוני, כתר, 2007.

קובסון, דומיננטה - R. Jakobson, «On Realism in Art», *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views* (edt. L. Matejka; K. Pomorska), Ann Arbor: [Dept. of Slavic Languages and Literatures], 1962

ליון, מקדש מעט - י"ל ליון, "ממרכז קהילתי למקדש מעט: הריהוט והפנים של בית הכנסת העתיק", קתדרה, 60 (1991), עמ' 36-84.

לצרוס-יפה, קדושת ירושלים - ח' לצרוס-יפה, "קדושת ירושלים במסורת האסאלם", פרקים בתולדות ירושלים בזמן החדש; ספר זכרון ליעקב הרצוג, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, תשמ"א, עמ' 131-117.

מאן, יהודים - J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, New York 1970

מקיאווילי, הנסיך - נ' מקיאווילי, הנסיך, זמורה-ביתן, תל אביב 1988.

ספראי, קהילת קדישא - ש' ספראי, קהילת קדישא דבירושלם, ציון, כה (תשי"ז), עמ' 183-193. ספראי-שגיא, א' שגיא, "מבוא: סמכות ואוטונומיה במסורת ישראל", בין סמכות

ובסמיטיקה, כפי שאפשר לנתח התנהלות של כל גוף חברתי אחר, בהתחשב כמובן בנתוני הזמן והמקום.

סקרתי כאן את מקור הקדושה במסורת ובספרות היהודית, ואת הבסיס הארצי לקדושה, שראשיתה בבית הכנסת ומשם התגלגלה ועברה לקהילה וגם ליחידים בתוך הקהילה. הראיתי גם שהמונח והתפיסה הקשורה בו איפיינו בעיקר את בני המערב, קרי ארץ ישראל והקהילות במרחב הכפוף לה.

בדקתי באמצעות כלים מדעיים מודרניים את הנושא של שלטון, הנהגה, התנהלות הגמונית, ואת הפעלת השלטון באמצעות מסרים גלויים וסמויים שהנהגה משכילה לשתול בקבוצות הנשלטות עד שהן הופכות את ציווייה לטבע שני. מכאן הראיתי איך הכלים הללו שימשו את ההנהגה היהודית בארצות האסלאם בעזרת טקסטים גלויים של מכתבים, שבהם נשתלו מסרים סמויים שהפעילו את הקהילות.

סגרתי את המעגל בחזרי למונח "קהילה קדושה" והשימוש בו במכתבים של מנהיגים ושל יחידים במכתבים בעלי כוונות ידועות מראש, כשהמסר הגלוי מצהיר על הכוונה, והטרמינולוגיה מפעילה נקודות רגישות שכבר הושתלו בציבור משכבר הימים. הביטוי לא היה נפוץ ונמצא רק במכתבים מקהילות לקהילות, או במכתבים של מנהיגי קהילות לקהילות, במכתבים בעלי אופי ציבורי פתוח, בעלי אופי רשמי או רשמי למחצה. לרוב הפנייה במונח זה היתה במכתבים שיש בהם בקשה לעזרה מקהילה לקהילה. ושוב אני מדגישה את מיעוט השימוש במונח כראייה נוספת לכך שהשימוש היה מבוקר ומוקפד, רק במקרים שבאמת היה צורך להשתמש בו¹.

העליתי את השאלה האם ביטוי זה היה שיגרת לשון, שאין עמה שום התכוונות, או שיש בו משום לחץ פסיכולוגי-מסורתי על קהילה - כדי להשיג מטרה מסוימת. במלים אחרות: האם מנהיגי הקהילות וכותבי המכתבים בשם הקהילה עשו שימוש מודע ואינטרסנטי בביטוי שידעו שיש בו משום תגובה מותנית מסורתית-רגשנית.

תהיה זאת תמימות לחשוב, שמנהיגים ואישים מובילים אחרים, בבואם לבקש בקשות או להטיל ציוויים, אינם מודעים לבחירת המלים או מטבעות הלשון שלהם. די לקרוא מכתב אחד או שניים שמופנים לקהילה מגאון או מראש קהילה אחר כדי לראות שמלאכת ברירת המלים, הציטטות ומטבעות הלשון היא מושכלת ומבוקרת. הכותבים יודעים היטב את נפש קהילתם ומודעים מאוד לפעולה שיפעל עליהם שימוש זה או אחר במטבעות לשון מסורתיות, שהשקפת עולם שלמה מסתתרת מאחוריהן. לאור הבדיקה שעשיתי, אפשר לומר שהשימוש במונח "קהילה קדושה", היה שימוש מודע, מבוקר ומפוקח, שכנראה גם הניב את התוצאות הרצויות.

מפתח ביבליוגרפי

בן-ששון, מקומה של הקהילה - ח"ה בן-ששון, "מקומה של הקהילה-העיר בתולדות ישראל", הקהילה היהודית בימי הביניים, לקט מאמרים, עורך ח"ה בן-ששון, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשל"ו, עמ' 24-7.

בן-ששון, ההנהגה העצמית - מ' בן-ששון, "ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם במאות ה-7 עד ה-12", קהל ישראל; השלטון העצמי היהודי לדורותיו, כרך ב: ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת, עורכים: א' גרוסמן, י' קפלן, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2004, עמ' 11-55.

¹ בן-ששון, מבנים ארגוניים, עמ' 164-165.

להישמע להם, וכשהם ממרים את פיהם, עומד לרשות הקהילה, קרי ההנהגה, בית הדין על הנשק שבידו: חרם, קנס, מלקות, שבועה¹.
גם כשנשאר בידו רק קטע מכתב, תחילתו של מכתב, בלי שאין בידינו לדעת מה המשכו, אנחנו יכולים לנחש על פי ההתחלה, הקטועה והחסרה, שהמכתב מיועד למטרה של בקשת עזרה: "שלום מאדיר / יוסיף ולא יעדיר / וברכות ערוכות / ...כריח ניחוח / ...ואחרית טובה / ויד רמה ומשוגבה / ...**הקהלות הקדושים** הדורים בשפיר מצרים (הכינוי היהודי לפסטאט)..."² ומה גם שהשולח הוא הגאון של ארץ ישראל, יאשיהו, בערך בשנת 1020. לפי כל ההקשרים הללו ברור לנו שהגאון מבקש את עזרת אחיו, קהילת הירושלמיים בפסטאט, הקהילה העשירה, היושבת בטח תחת חסותו של האמאם הפאטמי³.

היוצא מן הכלל המלמד על הכלל

הטרמינוס "קהילה קדושה" עבר, כמעט כמו כל מונח, תהליך של זילות מסוימת כשהפך להיות שגור בפי כל. לא רק מנהיגים השתמשו בו כדי להטיל מרות או להשיג עזרה לקהילתם. יותר ויותר אנשים פרטיים החלו להשתמש בו, כשחשו את כוחו, כדי להשיג עזרה פרטית, למשל: פלוני שרצה לעלות לרגל לירושלים לרגל נדר שנדר, נקלע למצוקות כספיות ומרחף עליו איום של בית האסורים על שלא שילם את מיסיו. הוא מתחבא מפני הרשויות וזקוק לעזרה כספית כדי להיחלץ מהצרה: "תפול נא תחנתי לפני **הקהל הקדוש** המרחמים על אחיהם, המחזיקים ידי נבוכים. את צרתי וצערי אגיד לפניכם..."⁴ זהו שימוש של אדם פרטי במונח, ולא של ראש קהילה המבטא צרכים של קהילה.

אבל מכתב אחר, שנראה על פניו שהוא מכתב פרטי, ומשתמש במונח האמור, הוא בכל זאת כנראה מכתב ממנהיג קהילה המבקש בשביל קהילתו, למרות שעל פניו הוא נראה כמו מכתב פרטי. ולכן יש בו כדי לחזק את הכלל. אברהם בן סעדיה, החבר החברוני, שישב בבילביס, עיר קטנה ליד קהיר, כתב לשלמה בן שלה מפסטאט, בראשית המאה ה-12. המכתב קרוע ונמצאה רק ראשיתו המליצית מאוד, המעידה על כך שהכותב מבקש עזרה, כספית, מן הסתם. על כוונה זו של המכתב מעיד גם המען שבצדו האחורי: "יגיע להדרת כבוד) ג(דולת) ק(דושת) מ(רנא ור(בנא) שלמה השאר (אולי השר) האדיר הנכבד היארא (הירא) את יי', בן כבוד) ג(דולת) ק(דושת) שלה (נוחו) בגן עדן, מן **הקהל הקדוש** השכינים בעיר אבו אלביס (היא בילביס) מודים חסדו, עבדו מודה חסדו אברהם ביר' סעדיה החבר החברוני (נוחו) (ע(דן))."
על פי המען והכתוב בו, אנחנו יכולים להסיק שאברהם בן סעדיה היה כנראה מנהיג קהל בילביס, והוא כותב בשם קהילה כולה, לאדם שאולי מילא תפקיד מפתח בקהילת פסטאט, וכנראה מבקש ממנו עזרה כלשהיא. מכאן שהמונח "הקהל הקדוש" ממלא פה את תפקידו ההיסטורי והמסורתי⁴.

דברי סיכום

הקהילה היהודית בארצות האסלאם במאות ה-10-12, כמו כל גוף חברתי המוכר לנו לאורך ההיסטוריה, פעלה בתוך זמנה ובתוך מקומה, אבל התנהלותה ניתנת לניתוח בעזרת כלים מתחומי ידע שונים החל בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה, וכלה בבלשנות

¹ ברכת, שפיר מצרים, עמ' 58-60.

² T-S NS J 92, גיל, ארץ ישראל, ב, עמ' 68.

³ PER H 17B, שם, עמ' 749.

⁴ T-S 8J18.15, גיל, ארץ ישראל, ג, עמ' 561-562.

של פדיון שבויים. על ישועה היה להפעיל את כל האמצעים הלשוניים והסמנטיים שהכיר, כדי להפעיל לחץ פסיכולוגי, חברתי והלכתי על קהילת פֶּסְטָאט, כדי שישלחו את הכסף הדרוש. והוא אכן נקט בשורה ארוכה של אמצעים לשוניים, במכתב ארוך ומתוחכם. פתח בפתחה ארוכה, מחורזת ושקולה, חתומה בראשי השורות באקרוסטיכון א"ב שכולה שיר הלל ושבח לקהילת הירושלמיים בפֶּסְטָאט:

אל האימה התמימה להוקת העצמה / אילת האהבים עדת הנדיבים / בהירת המאור
בודקת המבאור / גבירת ממלכה / דורכת דריכה / המולת קידושים / וצאן קדשים /
זמורת צדיקים / חוקקת חוקים / טהרת הנתיבות / יושבת ברחובות / כוננת מישרים
/ לומדת בירורים / מיוסדת תרשישים / נוצרת פירושים / סודרת מילולים / עוסקת
מהללים / פוצחת שירות / צועדת ישורות / קושבת קולות / רוחשת במקהלות /
שוררת בין גלים / תוכנת מפעלים/

בקטע פתיחה זה הוא משתמש בסימנים מוסכמים מתחומים שונים כגון אבנים יקרות, אורות, אבל בעיקר מהתחום החשוב ביותר, הלמדנות וידיעת התורה. הוא ממשיך ומגייס לעזרתו פסוקי מקרא בעלי אופי מיסטי-משיחי: "יראו התשועה בעלות השבעה, יתחוננו בחנינה בהראות השמונה" (על פי מיכה ה, ד), "תתקיים למו שבועה בהגלות הארבעה" (על פי זכריה ב, ג).¹ ואת הפנייה הוא כותב בשם "ישועה הכהן הקטן צעיר התלמידים של תלמידי חכמים (לשון ענווה והקטנה), בן ר' יוסף הדיין ומשתי הקהלות הקדושות אשר בפרז נא אמון (כינוי יהודי לעיר אלכסנדריה)". בהמשך המכתב הוא מוסיף ומשבץ פסוקי מקרא מתאימים, שיש בהם להפעיל את הפעולה הנדרשת, וגם מכניס מחמאות לקהילה הנדבנית מחד, אבל גם איומים מוסוים היטב כגון:

"להזריזן גם להנחיצך, לא להזהירך כי אם להזכירך, מה שחייב כל איש אשר כמוך בזה הדבר... להראותם כי הם חייבין עשות המצוה הזאת וכי הם רשאיין עשות הזכות הזה... חייב כל אדם ממנו... כי לא תתיחד המצווה הזאת על איש אחד ולא על משפחה אחת כי על כל בני ישראל ששמעו המצוות וקבלום דור אחר דור, ראוי לכל מי ששומע שמעם לתת פחד יי בלבו ולהתבונן באחרית ולדעת כי יי הנותן לאיש כפי מעשיו והוא המשלם שכר בעולם הזה ולעולם הבא..."

ובתוך כל המארג המתוחכם הזה אינו שוכח להפעיל את הנשק החזק ביותר, בכותבו: "...וכתבנו המכתב הזה אליכם בפרט אחינו הקדשים בני כניסת הירושלמים תבורכו ממרומים גם לך אדירנו החבר מר רב אפרים..." והוא מסיים את המכתב בכותבו: "ושלום כל הקהל הקדוש היקר...", וכך גם במען על גב המכתב: "לאחינו יקירינו חשובינו כבוד) ג(דולת) ק(דושת) הקהל הקדוש המתפללים בכניסת הירושלמים..."²

הפריטה המוסווית על "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם", כבר נטמעה והפכה לטרמינוס שגור המפעיל את המוח והרגש: הקהילה היא המייצגת את הקב"ה עלי אדמות. באומרנו קהילה צריך להבין שהכוונה הפרקטית היא כמובן להנהגת הקהילה, גוף מצומצם של עשירים ולמדנים, שבידם הכוח והשררה. האחרים חייבים

¹ ברקת, שם, עמ' 174. מעניינת במיוחד העובדה שהכותב פתח בתנופה, כשהוא מעניק לאות הראשונה, א", שתי קבוצות מלים ארוכות, לאות השנייה, ב" שתי שורות מלים קצרות, אבל לשאר האותיות כבר מעניק רק שורת מלים אחת קצרה. ההדגשות שלי.

² קאולי, קטעי גניזה, שורות 1-7; 12-13; 55-61.

זוהי, למרות שנכתבו על ידי שני גאונים שונים לקהילות שונות בזמנים שונים. עובדה זאת מחזקת את ההנחה שהטרמינולוגיה וכוונותיה היו ברורות מאוד וידועות מאוד. **בקשות לעזרה:**

”שלוס מובל יקובל כניחוחים / כרם חמד נקי מאוחים / מבורך בפרותיו מימיו משמחים / חבצלת השרון כמור מרוקחים / ישועות משעשעות ומי עכרות מרזיחים / נרד וקנמון שרשיה נאחים / יחיו תמיד ששים ושמחים / ריחם הטוב ירוח כתפוחים / לא נאנחים ולא [] / ולעד לא נשכחים / הם שתי הקהלות הקדושים אשר בצוען מצרים, בראשם החברים והחזנים והזקנים המכובדים והמיוקרים, הנקובים כל אחד בשמו הנאה והמכונים בשמותם הטובים, ינצרו ויעזרו ומכל רע ישמרו, יבנה עירם בקבץ פזורים יזכם לבניין דבירם, יבורכו כלם זקנם עם נערם, וכן יהי רצון“.

זוהי פתיחה של מכתב שכתבו קהל אשקלון בשנת 1025 בקירוב אל קהילות פֶּסְטָאט. אם לדייק, כתב את המכתב מנהיג קהילת אשקלון בשם קהילתו, וקיבל את המכתב מנהיג קהל פֶּסְטָאט בשם קהילתו, ועל פי הנוהג המקובל, יש להניח שקראו בקול רם באזני קהילתו ביום השבת בבית הכנסת.² מטרתו של המכתב היתה לבקש מראש קהילת פֶּסְטָאט שישתדל בעניין מסויים אצל שני האחים הקראים התִּסְתֵּרִים, שהיו סוחרים עשירים ובעלי מעמד גבוה בחצר המלך. פתיחה כזאת היא פתיחה אופיינית למכתבי בקשה ששולחת קהילה או מנהיג קהילה, אל מנהיג קהילה אחרת, בדרך כלל גדול וחשוב יותר, בבקשה את עזרתו בעניין שהוא לרוב בעל אופי פוליטי-כלכלי-חברתי. מכתבים כאלה נהגו לפתוח בפתיחה ארוכה, לרוב שקולה ומחורזת, נסמכת על סימנים מוסכמים בתחומים כגון תבלינים וצמחים,³ ולשתול בתוכם את הטרמינוס המשפיע “קהילה קדושה”. לרוב גם נהגו למנות את דרגות ההירארכיה של ההנהגה.

במקרה כזה, הטרמינוס “קהילה קדושה” בא לחזק את התחושה שכל הקהילות מחויבות לעם כולו. העם כולו קדוש, הקהילה, בתור מייצגת מצד אחד את העם ומן הצד האחר את האל, היא קדושה. יש למונח הזה כוח של צו אלוהי. כשמנהיג קהילה אחת זקוק לעזרתה של קהילה אחרת, ובדרך כלל הצורך מתבטא בעזרה כספית, או בעזרה של השפעה בחצר המלך, הוא מגייס לעזרתו את כל אמצעי השכנוע, בהם פסוקי תנ”ך מתאימים,⁴ סימנים מוסכמים מתחומים שונים,⁵ ובעיקר את הטרמינוס המנצח “קהילה קדושה”. הציפייה היא שהקהילה, או ליתר דיוק, מנהיג הקהילה המקבל מכתב מהסוג הזה, אינו יכול שלא להיענות לבקשה, וכך גם הקהילה כולה, השומעת את המכתב מוקרא בפי המנהיג ביום השבת, פותחת את ליבה ואת כיסה, כי אין היא יכולה להשיב בשלילה כשצווים קטגוריים מופנים אליה, צווים המזכירים לה את כפיפותה לאל, למסורת ולהלכה. ישועה בן יוסף הדיין מאלכסנדריה כתב בשם אביו ראש קהילתו אל קהל פֶּסְטָאט ואל מנהיגו, אפרים בן שמריה, בשנת 1028, מכתב ארוך, בבקשת עזרה כספית לפדות שבויים יהודים שהובאו לאלכסנדריה. העזרה הנחוצה היתה כבדת משקל, מה גם שלא היה זה המכתב הראשון, אלא אחד בשורת מכתבי בקשה לעזרה כספית בנושא

¹ T-S 13J.15, שורות 1-12, שם, עמ' 574.

² ברקת, שפריר מצרים, עמ' 44-45.

³ ברקת, שימוש בסמלים, עמ' 168-169.

⁴ ברקת, הצופן המקראי, עמ' 36-28.

⁵ ברקת, שימוש בסמלים, עמ' 157-178.

דמם, את רכושם, את חייהם ואת ילדיהם; אך כשתזדקק להם, יפנו לך עורף... יחד עם זאת, השליט חייב לדאוג לכך שהמורא לא יתלווה בשנאה; שכן ניתן בהחלט להיות מושא ליראה מבלי להיות שנוא... יש לדעת כי קיימות שתי דרכים למאבק: בעזרת החוק ובעזרת הכוח... כיוון שהראשונה אינה מספקת לעתים, יש צורך להיעזר גם בשנייה... האנשים הם כה תמימים ונוטים אחר צרכי השעה, כך שהמתכוון להוליך שולל ימצא תמיד מישהו שיהיה מוכן ללכת שולל".¹

כך כתב מקיאווילי במאה ה-16. אם יחשוב הקורא שהציניות משחקת תפקיד מרכזי בדבריו של מקיאווילי, יעיין נא בתנ"ך ובשאר כתבים קלאסיים מראשית דרכה של התרבות האנושית, ועד לכתבי הגניזה יגיע, כדי להכיר ססדנא דארעא חד הוא. גם מנהיגי הקהילות היהודיות בדרום ובמזרח אגן הים התיכון במאה ה-11, שנסמכו על גאוני ארץ ישראל מחד, ועל החצרנים היהודים בחצר הפאטמית מאידך, נזקקו מן הסתם לכל אותן הבנות ולכל אותם כלים כדי לשלוט בקהילותם. והשלטון היה מלאכה מורכבת ועדינה עד מאוד. לצורך השליטה ולצורך עמידה בפני קבוצות של אופוזיציה שניסו לדחוק את המנהיג מעמדתו, היה על המנהיג לאחוז בדרכים שונות ומגוונות.² אחת מני רבות היתה הדרך של שימוש במלים, בשפה. את הדברים הללו אנו יכולים ללמוד מן המכתבים ששלחו מנהיגי קהילה אחת למנהיגי קהילה אחרת, אישים מהעלית של הקהילה למנהיגי הקהילה, גאונים למנהיגי הקהילה. במלים אחרות - אנשים משכבת ההנהגה שהחליפו מכתבים ביניהם. במכתבים נמצא לעתים גם אזכורים לדברים שאמרו מנהיגים אלה ואחרים בכינוסי הקהל בבית הכנסת. וכאן אנו מוצאים את השימוש במונח "קהילה קדושה", או "קהל קדוש" - בתור כלי להשגת יעדים. הקונוטציות העולות מן הטרימינולוגיה הזאת הן רבות, אך תמיד משמשות להשגת המטרה שהיא הטלת מרות על הנמען מחד, או השגת דבר מה חשוב מן הנמען מאידך.

הטלת מרות:

הגאון כותב לקהילה (במקרה הזה קהילת חצור): "שלום השמים טוב ירושלים לאלפי פעמים לכלל הקהל הקדוש הדורים במבצר חצור ישמרם צורם ויעזרם על דבר כבוד שמו נצח".³

זוהי פתיחת מכתב משנת 1025 בערך, שבו הגאון קובע איך יש להגיד את ברכת השירי בבית הכנסת. המכתב קצר, כתוב בצורה קטגורית. הגאון מטיל את מרותו על הקהילה. המונח "קהל קדוש" בא להזכיר לקהילה את ההירארכיה המקובלת, המסורתית והמקודשת: הגאון מייצג את אלהים, זוהי הקדושה האלוהית. הקהל הוא קדוש מתוקף היותו כפוף לקדושה האלוהית ("קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" - ויקרא יט, ב), ומתוקף היותו כפוף לגאון המייצג את הקדושה האלוהית. מטעם היותו קדוש עליו לציית לקדוש המייצג את הקדושה האלוהית.

דומה לו בניסוח ובהתכוונות הוא מכתב משנת 1030 של גאון אחר לקהילת תטאי, עיר קטנה בדלתה של מצרים. הגאון שלח הוראה מפורשת לקהל תטאי להחרים אדם מסויים. המכתב פותח במלים: "לכל אחינו ויקירינו וזקינינו הקהל הקדוש אשר בתטאי בראש החזן והזקנים ושאר הקהל ישמרם צור ויברכם".⁴ הנוסח בשני המכתבים כמעט

¹ מקיאווילי, הנסיך, פרק 17, עמ' 72.

² ברקת, שפירר מצרים, עמ' 109-112; פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 53-55.

³ ENA 4101.17, ע"ב, שורות 1-4, גיל, ארץ ישראל ב, עמ' 82.

⁴ T-S 13J.9, שורות 1-2, גיל, שם, עמ' 177.

הפכו את החכם במהרה לבעל הסמכות בכל ענייני הפרט והציבור באזור הנצרך לידיעותיו... יש שהעומדים בראש ההנהגה המקומית תבעו לעצמם עמדת הנהגה מכוח מקור סמכות שנשען על ייחוס אבות...¹ אבל כפי שעולה מתעודות הגניזה, נראה לי שהסדר היה הפוך. סמכותו של האדם באה לו קודם כל מכוח ייחוסו, מכוח קשריו החברתיים והפוליטיים עם הגאון, ומכוח רכושו. אם האדם המסוים בעל הקשרים והכישורים הנזכרים לא היה בקי ולמדן, עדיין היה בעל השפעה חזקה מאוד בקהילה ולעתים הכוח שפעל מאחורי הקלעים. אם נוסף לכל הקשרים והכישורים שהוזכרו כאן, היה גם למדן ובקי, יכול היה להתמנות על ידי הגאון להיות אב בית הדין, קרי מנהיג הקהילה.² עצם העובדה שהיה על המנהיג להשתמש בסנקציות ובעונשים, להטיל חרמות ולאיים במלקות ובקנסות, מעידה על כך שהיו לו גם מתנגדים, ושכוח האמונה התמימה והשלמה בתורה לא תמיד פעל את פעולתו. על פי כתבים בני כל התקופות אין לתאר קהילה יהודית, שאין בידיה איזו מידה של כוח כפייה, כדי לקיים מינימום של משמעת דתית-לאומית. בכל הזמנים היו חרם ומלקות האמצעים הרגילים לקיום המשמעת הקהילתית. בחרם ובמלקות השתמשו קהילות ישראל לפי עדותם של כתבי הברית החדשה, לפי דבריהם של אבות הכנסייה, לפי התלמוד - כמכשיר בידי החכמים, ובימי הביניים נמסר המכשיר הזה לידי הקהילות עצמן. הדין של "הפקר בית דין הפקר" (משנה, שקלים פ"א, מ"ג; יבמות, פט, ע"ב), נסמך על דברי הכתוב: "ויעבירו קול ביהודה וירושלם לכל בני הגולה להקבץ ירושלם, וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה" (עזרא ז, ז-ח). זוהי האסמכתא המסורתית לסמכות החרם שבידי מנהיג הקהילה המקומית, שנסמך על הגאון.³ כל מנהיגי הקהילות שאנחנו מכירים מכתבי הגניזה באו מחוגים עשירים של העילית החברתית כגון סוחרים ובעלי ממון, היו בעלי קשרים הדוקים עם הגאון ועם אנשי עילית אחרים, ויכלו להתפאר בייחוס אבות או לפחות בעושרם ובמהלכיהם בחצר המלוכה.⁴ כך הגאונים, כך ראשי הגולה, כך המנהיגים המקומיים. להגיד באופן קטגורי שהחכמים והלמדנים עמדו בראשי הקהילות והיו בעלי הסמכות והקובעים בקהילה, הוא בעיניי זריית חול בעיני הקוראים והיתממות מיותרת. ניסוח הפוך תהיה בו משום אמת היסטורית מדויקת יותר: המיוחסים, העשירים, בעלי הקשרים, המקושרים, שכבת העילית, שגם היו למדנים ובקיאם בהלכה מתוקף ההכרה שזהו חלק מרכזי בהווייה היהודית - הם שעמדו בראש הקהילות והם שהיו הקובעים והמשפיעים. לא יעלה על הדעת שאנשים שאינם בקיאם בהלכה יעמדו בראש בית הדין, שהוא המוסד המנהיג בקהילה מחד - אבל מאידך, לא מצאנו בקיאם בהלכה שלא היו קודם כל וראשית לכל עשירים, מיוחסים ובעלי קשרים מתאימים.

השליטה בקהילה

"מלאכת השלטון מטיבה היא מלאכה מסובכת ומורכבת. על השליט לנהוג בזהירות... האם מוטב לשליט להיות אהוב או שיראו מפניו? התשובה לכך היא גם זה וגם זה. אך מכיוון שקשה לחבר בין שני אלה, עדיף לבחור ביראה על פני האהבה, כשנאלצים לוותר על אחת מהן. שכן ניתן לומר את הדברים הכלליים הללו על בני האדם: הם כפויי-טובה, הפכפכים, צבועים וערמומיים, מתחמקים מסכנה וחמדנים. כל עוד תפעל לטובתם ואינך זקוק לתמיכתם, יהיו נכונים לתמוך בך, להעניק לך את

¹ בן-ששון, ההנהגה העצמית, עמ' 50-51.

² ברקת, שפירר מצרים, עמ' 65-66.

³ בער, יסודות והתחלות, עמ' 24-25.

⁴ ברקת, שפירר מצרים, עמ' 69; פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 207-208.

ישות דתית-פולחנית, פוליטית-משפטית, עדתית-משפחתית וכעין-מוניציפאלית, שכל ממדיה שזורים זה בזה. היחיד היהודי חויב בצו המלך או השליט המקומי להשתייך לקהילה קורפורטיבית זו ולציית לחוקיה - ואלה היו בעיקר חוקי ההלכה והממסד הרבני¹. אבל זהו דיון שאינו שייך לכאן.

כשקוראים בדקדוק את מסמכי הגניזה אפשר להבחין בדיכוטומיה בין הכפיפות למרכזים לבין עצמאות הקהילות. שתי התפיסות קיימות ומשמשות בערבוביה, לעתים באופן לא מודע ולעתים בפירוש באופן מודע ומכוון. מיטיב להמחיש זאת מסמך שבו מקבלת קהילת פסטאט על עצמה את הנהגתו של אפרים בן שמריה בשנת 1028. למרבה האירוניה כתב את המסמך אפרים בן שמריה עצמו ויש להניח שהוא גם היה זה שניסח את החוזה². עמדת הקהילה באה לידי ביטוי ממשי רק בחתימות הנוכחים, כפי שכתוב בראשית המסמך. החתימות עצמן חסרות במסמך שנמצא בידניו, אולי משום שהיתה זו רק טיוטה. גם עמדת הקהילה כאן היא תיאורטית בלבד, משום שחתמו על מסמך כזה רק בעלי הממון וההשפעה. דמוקרטיה לא נמצא כאן, ויש להניח שהקהל לא נשאל על העניין (גיל כותב בהקדמה למכתב "זכרון דברים זה נועד כנראה להישלח אל הגאון שלמה בן יהודה לאחר אישורו מטעם הקהל במעמד כל הציבור", אבל אין בכך עדות וגם אין בכך ראיה שהציבור נשאל על כך). במסמך עצמו באים לידי ביטוי ברור הכפיפות המוחלטת של קהילת פסטאט כולה למרכז אשר בירושלים, קרי לשיבת ארץ ישראל מחד, אבל גם שליטתו הטוטאלית של המנהיג בקהילתו, והציות המוחלט שאילו מתחייבים אנשי קהילתו.

מכאן עולה הטרימינולוגיה של "קהילה קדושה", שהיא, כנזכר לעיל, ארץ-ישראלית מלידה. כל קהילה היא אבר מכובד בגופה הגדול של כנסת ישראל. ובד בבד כל קהילה היא אורגניזם בזעיר-אנפין, העומד בזכות עצמו, ולכל איש ואיש בתוכה מקומו וזכרונו, כפי מעלתו בתורה או במצוות ובמעשים - זקנים וצעירים, גדולים וקטנים, לפחות באופן תיאורטי; רק צירוף כולם ביחד עושה את הקהילה לגוף אחד, והוא המקנה לו קדושה, כי רצון הקהילה אינו אלא ביטוי ארצי של רצונו של בורא עולם³.

על פניו נראה שהקהילה כולה פעלה מתוך אמונה שלמה בצור ישראל ובגואלו, מתוך קבלת מרות מוחלטת של דיני התורה שבכתב והתורה שבע"פ, כפי שבאו לידי ביטוי בסמכות הגאונים ממעל, ובראשי הקהילות הכפופים להם. מעיון במחקרים שונים עולה התפיסה שהדרג העליון של קובעי החלטות ומנהיגים היה תלמידי חכמים והבקיאים בתורה ובהלכה, שעל פיהם נשק דבר. גיל קובע: "הרושם הוא שהתכונות העיקריות אשר הובאו בחשבון במינוי זה (להנהגת הקהילה) היו אמנם ידיעת התורה, החכמה והבקיאות בהלכה, אבל נראה שגם ליחוס ולזכות אבות היה ערך מסויים בנדון זה..."⁴ בן-ששון כותב כך: "מקור סמכותה של הנהגה זו היה בהגשמתה את מאווייה הדתיים של הקהילה. ראשיה שאבו את סמכותם מההלכה, והיו הממונים על סידור חייו של הציבור במקום לפי ההלכה. החכם שנחשב במקומו ובאזורו יותר מחכם אחר היה זה שלפי טבע המהלכים נחשב למנהיג הראשי, כיוון שאילו פנו בני הקהילות בשאלות בהלכה כיצד לכלכל את כל תחומי החיים, זאת אפילו אם לא עמד בראש מוסד הנהגה רשמי או קהילתי. פניות כאלה

¹ יובל, זמן יהודי, א, עמ' xxii.

² גיל, ארץ ישראל, ב, עמ' 594-596; וראה: ברקת, שפירר מצרים, עמ' 105-106.

³ בער, יסודות והתחלות, עמ' 45-46.

⁴ גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 417.

למשמעות אינו שרירותי. ברגע שהכותב בוחר את הדרך שבה יביע את דבריו, מסתיימת השרירות. הכותב בונה דרך התנהלות במכתבו. דרך זו מקנה משמעות למכתב ומאפשרת מעבר בין המכתב לקורא ובתוך המכתב עצמו.¹ את כל הרבדים הלשוניים, הגלויים והסמויים, ניתן למצוא בצורה ברורה בתכתובת העשירה שהשאירו אחריהם אנשי הגניזה.

התנהלות ההנהגה היהודית בארצות האסלאם במאה ה-11

על פניו, מקובל להניח שהחברה היהודית בארצות האסלאם בימי הביניים היתה ריכוזית לחלוטין, ולא השאירה מקום לקהילה המקומית להתגדר בו. היא היתה ראי והשתקפות של החברה האסלאמית הריכוזית שבתוכה חיה. בער קובע כי "תחת הנהגתם של הגאונים הגיע המשטר ההירארכי בישראל לידי שלמותו והתרכזותו המקסימלית האפשרית" וכי "על טהרתו התפתח משטר זה בעיקר בתחומי החליפות של בגדאד"². בן-ששון טוען כי להבדיל מן העולם הנוצרי המערבי אין דין האסלאם ואין משטרו המדיני נוטים להכיר, לא במעמד מיוחד לעיר ולציבור העירוניים ולא למשפט עירוני מיוחד. המתבונן בעיר המוסלמית ומעמדה בעולמה המדיני והחברתי של המדינה המוסלמית מתוך פרספקטיבה של העולם הנוצרי-מערבי ואורחותיו רואה בעיר המוסלמית ציבור שאין לו דפוסים אורגניים לליכודו, ציבור הנעדר צורות ארגוניות משלו להנהגתו. השלטון המרכזי קובע הכל מלמעלה; העיר מתמזגת מבחינה מנהלית בסביבתה הכפרית, אמנם כמרכז לה. על-פי-רוב, האוטונומיה אינה סימן מובהק לחיי עיר זו. היא באה לה באקראי, אך אינה עקרון חיים לה. לעומתם, אצל היהודים שחיו תחת השפעת הסביבה המוסלמית, חברו דרכי הנהגת הקהילה מן התקופה העתיקה, מורשת אבות, אל ההתנהלות הריכוזית של המוסלמים, ויצרו תפיסת קהילה הנסמכת על מרכזי סמכות.³ על פי גרוסמן בדיקת הסדרים והמגמות במרכז היהודי בבבל, שהיה הגדול ביותר בעולם באותה עת, מלמדת בבירור על ראייה כוללת של "כלל ישראל" ועל תפיסה קולקטיבית: ריכוזיות ההנהגה, הפאר וההוד שניתנו לראשי גולה כחלק מ"קוממיות ישראל", הסמכתם לכתוב "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבוא שילה" (בראשית מט, י), סמכויות היתר שניתנו להם ולגאונים בהנהגה ובפיקוח על חיי הדת והציבור בכלל, ובמיוחד הסמכויות שניתנו לראשי הגולה ולראשי הישיבות להתערב בסדריהן של הקהילות השונות, מתוך מגמה של אחדות וראיית כלל ישראל, כל אלה נובעים לא מתוך השתקפות החברה האסלאמית, אלא מתוך ראייה אידיאולוגית פנימית.⁴

למרות הבדלי ההשקפה, שלושת החוקרים מאוחדים בדעה, שגם בתוך המשטר הריכוזי הזה, נשאר מקום גם להנהגה פנימית של הקהילות עצמן ולסמכות מסוימת שניתנה בידיהן. וכן הם מסכימים כי הדבר בולט בעיקר בארץ ישראל ובמצרים הכפופה לסמכותה, וכמעט ואינו קיים באזור ההשפעה של בבל.⁵ מטבע הדברים, שגם בקהילות אשכנז, שהיו לפחות בתחילת דרכן במאות ה-10 וה-11 תחת השפעת ארץ ישראל, נראה את ההתנהלות הזאת, כפי שמיטיב לנסח זאת יובל: "בימי הביניים היו היהודים מאוגדים במסגרת הקורפורטיבית של ה"קהל" או "הקהילה הקדושה" -

¹ יקובסון, דומיננטה, עמ' 82.

² בער, יסודות והתחלות, עמ' 42-43.

³ בן-ששון, העיר והקהילה, עמ' 11.

⁴ גרוסמן, הקהילה היהודית, עמ' 166-179.

⁵ בן-ששון, העיר והקהילה, עמ' 12-14; בער, יסודות והתחלות, עמ' 44-46.

המאה ה-11, כפי שעולה בצורה ברורה בכתבי הגניזה ומשתקף במחקריהם של חוקרי הגניזה. ההגמוניה של העלית המיוחסת, בעלת הרכוש והלמדנות, קבוצה מצומצמת של משפחות, רובם סוחרים בעלי רכוש רב, בעלי השפעה בחצר המלך והשפעה בקרב מרכזי השלטון היהודי, קרי ישיבות בבל וראש הגולה וישיבת ארץ ישראל, שלטה בלי עוררין בכל ההיבטים של חיי הקהילות היהודיות, והיא שעיצבה את דעת הקהל. מאידך גיסא, שליטה זו לא היתה בלתי מעורערת לגמרי. תמיד קמו קבוצות נגד, או אפילו יחידים שהעזו לערער על שלטונה¹. כל ההגדרות הכלליות, האוניברסליות נכונות גם לגבי החברה היהודית של ימי הביניים, חברה שפעלה מכוח סמכות ההלכה, ובתוכן גם חברת הגניזה שאנו עוסקים בה.

על פי ספראי ושגיא², המסורת היהודית מספקת שתי תשובות, או שני מודלים, לשאלה מה הופך אדם או מוסד לבעל סמכות: **א. מודל הכרתי**, המניח שתכלית של הפעילות ההלכתית הוא לחשוף ולגלות את ההלכה הנכונה שיש לפעול על פיה. תוקפה של ההכרעה ההלכתית מבוסס על מידת אמיתותה. המודל הזה משקף את מרכזיותה של התורה בתור גוף ידע. היא מקור הנורמות החברתיות ההלכתיות. תורה זו מסורה לכל עם ישראל במידה שווה, ואין לבעל הסמכות מעמד עדיף על זולתו מעבר לידיעת התורה. במקום שהוראותיו של בעל הסמכות נוגדות בביור את הידוע לחברי הקהילה, אין להוראתו תוקף. ביטוי ברור לדברים אלה אנו מוצאים בתלמוד הירושלמי: "יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל ועל שמאל שהיא ימין תשמע להם ת"ל ללכת ימין ושמאל שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל". (ירושלמי, הוריות, פ"א, מה, ע"ג). דוגמאות לרוב לכך מצויות במכתבי הגניזה המעידים על התנגדויות לסמכות משום הוראותיה הנוגדות לדעת המתנגדים את הנורמה המקובלת. **ב. מודל ציווי**, המניח שתקפותה של ההכרעה ההלכתית מבוססת על הכוח שניתן לבעלי הסמכות לקבוע ולהסדיר את החיים ההלכתיים-נורמטיביים. כלומר, גם במקרים שבהם נראה שבעל הסמכות טועה, מוטלת על חבר הקהילה חובת הציות. מודל זה מדגיש את מעמדם של אישי ההלכה בתור נושאי התורה בתחום החיים ומשקף את הצרכים הפרקטיים של הקולקטיב היהודי - הצורך בהאחדת דינים. המודל הציווי מבוסס על שלושה נימוקים: **1. צו האל** ("...לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", דברים יז, יא); **2. השראה אלוהית (כריזמה)**; **3. הסכמת העם**. ביטוי ברור לדברים אלה אנו מוצאים במדרש: "ימין ושמאל, אפילו מראין בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין - שמע להם" (ספרי דברים, פרשת משפטים, פיסקה קנד). ושוב, גם למודל זה נמצא דוגמאות רבות בהתנהלות הקהילות היהודיות בכתבי הגניזה. ועולה מכך ששני המודלים גם יחד הם מרכיבים הכרחיים בכינונה של ההלכה, קרי החוק וההתנהלות הנורמטיבית בחברה אנושית, וכך גם בחברת הגניזה.

מוקדי הכוח והסמכות זקוקים לשפה, למערכת סמלים, ללכסיקון, שבעזרתו יעבירו את המסרים הגלויים, המסתירים מסרים סמויים, שהם לב לבו של מקור הכוח והשלטון. אנחנו יכולים לאתר את הלכסיקון המיוחד של מוקדי הכוח בעזרת המכתבים שהריצו מנהיגי קהילות למנהיגי קהילות אחרים, או גאונים למנהיגי קהילות. אם ננתח את המכתבים האלה בתור ז'אנר ספרותי אפשר להיעזר במתודה הסטרוקטורליסטית. על פי רומן יקובסון, ממקימי אסכולת פראג, הקשר בין המבע

¹ דוגמאות לרוב במחקרים הרבים כגון ספריו של גויטיין ושל גיל. לדוגמה ראו: ברקת, שפירר מצרים, עמ' 69-70, 107-112 ועוד הרבה.

² ספראי-שגיא, עמ' 17-10.

שבו משפיעה הנהגה על ציבורים גדולים שעליהם היא חולשת, אפשר להשתמש בכלים של המחקר הסוציולוגי העכשווי ולנסות לבדוק האם הכלים האלה תואמים גם את אופן התנהלותה של חברה בימי הביניים. הבעייה העיקרית היא, כמובן, שאנשי ימי הביניים השאירו לנו חומרים שנכתבו רק על ידי ההנהגה עצמה, המונהגים כמעט ולא באים לידי ביטוי. בעיקרון, השוני בינינו לבין העולמות הקודמים רב יותר מאשר ההבדלים בין בני האדם החיים באותו פלח זמן, ולכן עלינו להשתמש בחומרים הללו בזהירות וברגישות, תוך ביקורת בלתי פוסקת.¹

על פי משנתו של גרמשי, אשר פתח בשנות העשרים של המאה הקודמת דרך חדשה במחשבה המדינית, היכולת להכתיב לחברה את הדרך שעל פיה תפעל, שהוא נתן לה את ההגדרה הגמונית, מתאפשרת באמצעות ארגונים פרטיים שלא נוסדו ביוזמת השלטון, כאשר ברצונו לפתוח בפעולה שתזכה לפופולריות מעטה, השלטון יוצר מבעוד מועד את דעת הקהל ההולמת. הוא מארגן וממרכז רכיבים מסוימים של החברה האזרחית.²

הפנייה של השלטון היא בראש ובראשונה אל העלית האינטלקטואלית. על פי גרמשי המושג "אינטלקטואל" רחב בהרבה מהשימוש השגרתי בו. אין זו תיבה לשונית המסמנת איש רוח ביקורתי ויוצא דופן, אלא שם עצם שנועד להקיף קבוצה חברתית רחבה האחראית על הפונקציות התרבותיות והפוליטיות בתהליך ההיסטורי. לכל מעמד שליט בעבר היו סוכני תרבות שהכשירו את הלבבות והמוחות ליחסי השליטה המתהווים. למבנים החברתיים האגרריים בימי הביניים היו הכוהנים, הכנסייה והכמרים שלה; אנשי הדת של האסלאם, האמאמים והפקהאא (ביחיד פקיה - חכם הלכה); הגאונים והרבנים. שהרי לא ניתן, טוען גרמשי, לשלוט לאורך זמן רק באמצעות הכוח החשוף. לצד הכפייה שבהכרח מתלווה אליה גם אלימות, דרוש תמיד קונצנזוס אידיאולוגי רחב המאפשר לקיים את ההיררכיה החברתית בצורה "נורמלית". לשם השגת קונצנזוס זה דרושה הגמוניה ערכית, משפטית ופוליטית של המעמד השליט, שהאינטלקטואלים הם האחראים הראשונים להבנייתה ולהפצתה. ההגמוניה נוצרת באמצעות חינוך, הקניית ערכים, הנחלת אמונות, ייצור תרבותי ספציפי אך גם באמצעות יצירת מוסדות מובנים. כלומר, ההגמוניה בעיקרה היא שליטה בעולם הסמלים והדימויים ולא רק, כפי שמקובל לחשוב, בהשגת מונופולין על אלימות ושמירתו. התוצאה היא שהנשלטים מקבלים בהסכמה את שליטיהם, חיים על פי עקרונותיהם, מקבלים את חוקי המשחק שלהם אך כמובן לא זוכים לטובות ההנאה החומריות והרוחניות של המעמד ההגמוני.³

קבוצה שלטת נעשית הגמונית כשתפיסותיה ודרכה לארגן את המציאות ולהבינה, חודרות לכל רובדי החברה: למוסדותיה, לחיי הפרט, למוסר, למנהגים, לדת ולכל היבטי התרבות. מדובר איפוא במערכת של פרקטיקות, משמעויות וערכים, הכוללת ציפיות, אמונות והבנה עד רמת "השכל הישר" בנוגע לטבעם של האדם והחברה. כשקבוצה שלטת מסוימת מצליחה להפוך להגמונית, השקפותיה הופכות לדרך ה"טבעית", לאופי מבנה החברה ולהסתכלות על העולם. שליטה הגמונית איננה מיזמה צינית של קבוצה אחת כדי להוליך שולל את שאר החברה. הקבוצה השלטת מאמצת גם היא את ההשקפה ההגמונית ומאמינה בה.⁴

כל התובנות וההגדרות החברתיות שהוזכרו לעיל תופסות גם בחברת הגניזה של

¹ זנד, ההיסטוריון, הזמן והדמיון, עמ' 51-52.

² גרמשי, על ההגמוניה, עמ' 129.

³ זנד, האינטלקטואל הכלוא.

⁴ פילק, פופוליוזם והגמוניה, עמ' 15-16; עמ' 29-33.

בתחומי בבל אין אנו פוגשים לא את המונח ולא את העולה ממנו. את המונח "קהילה" נמצא שגור בטרמינולוגיה הרשמית מעבר לבלל מערבה, ביחוד בארץ ישראל ובאזורים הכפופים להשפעתה, והוא מצוי שם מן המאה התשיעית לספירה ואילך. אך ממתי הפכה הקהילה בארץ ישראל להיות מזוהה עם בית הכנסת? על פי ברייתות בתוספתא, המשקפת את סוף המאה השנייה וראשית השלישית, אפשר כבר למצוא רמזים לזהות זאת (כגון בתוספתא ב"מ פרק י"א כ"ג). זוהי תמונתה של חברה וקהילה אמתית, שמתוך תפיסתה האמונית היסודית נובעים פרטי הדינים של תפילה, בית הכנסת, תענית, צדקה וגמילות חסדים וסידורי העניינים הפוליטיים והכלכליים המשותפים.¹

הזהות בית כנסת-קהילה במכתבי הגניזה החל מהמאה העשירית היא כבר עובדה קיימת. באותה מידה כבר טבועה עמוק בלב התודעה של הציבור היהודי שהקהילה, כמו בית הכנסת, הן הביטוי הנראה לעין והמטביע את חותמו על חיי היום יום של הקדושה האלוהית, שאין לה כל ביטוי מעשי אחר. הדוגמאות רבות ונביא רק כמה מייצגות, נוסף על אלה שנזכרות בראשית המאמר: גאון ארץ ישראל, שלמה הכהן בן יהוסף, שכיהן בשנת 1025 כתב: "לכלל הקהל הקדוש הדדים במבצר חצור..."; גאון ארץ ישראל, שלמה בן יהודה, שכיהן בין השנים 1025-1051, כתב בשנת 1025 לקהילת אלכסנדריה: "אל אחינו הקהל הקדוש הדדים בנוא אמון הסמוך אל ירושלים..."; אותו גאון כתב בשנת 1030 אל קהל תטאי, עיר קטנה בדלתה של מצרים: "לכל אחינו ויקירינו וזקנינו הקהל הקדוש אשר בתטאי..."; ישועה בן יוסף הדיין, ראש קהל אלכסנדריה, כתב לקהילת פסטאט בשנת 1028: "ממני ישועה הכהן הקטן צעיר התלמידים של תלמידי חכמים בן ר' יוסף הדיין ומשתי הקהלות הקדושות אשר בפרז נא אמון המתפללים בשתי הכנסיות...". - במובאה האחרונה בולטת הזהות בין בית כנסת (כנסייה בלשון הגניזה) לבין קהילה, כמו גם במובאה הבאה: "אל כל הקהל הקדוש הדדים פה באי סקליה... וקראנוהו בכנסת ביום השבת... ועשו כל הקהל באותו השבת...". משנת 1020; או: "ממנו אנו שתי בתי דינים ומשלש הקהילות המעולות, קהל כנסת הירושלמיים וכנסת הבבליים וכנסת עיר המלוכה הקרואה אלקאהרה", משנת 1099; או במכתב אל רב האי גאון: "אנחנו הקהילות המתפללים בכנסת הבבליים הקרואה על שם ישיבתו" משנות העשרים של המאה ה-11.² אולי גם הפנייה המקובלת במכתבי הגניזה לאישים נכבדים בקהילה, פנייה שהפכה לשגרת לשון: "כבוד גדולת קדושת", לפני שם האדם שפונים אליו או שמזכירים את שמו, מהווה זהות מסוימת אבל מעידה על כך שהתואר "קדוש" המיוחס באופן עקרוני רק לקדוש ברוך הוא, ואינו מופנה בדרך כלל לאנשים, עבר תהליך של זילות, יחד עם הייחוס של קדושה לקהילה.³

ההנהגה והציבור - הגלוי והסמוי

האם השתמשה ההנהגה היהודית בימי הביניים בנושא הקדושה כדי לאכוף את מרותה וסמכותה על הקהל? ואם השתמשה, איך עשתה זאת? כדי לבחון את האופן

¹ בער, יסודות והתחלות, עמ' 26.

² הפניות לפי הסדר: גיל, ארץ ישראל, ב, עמ' 82, שורות 2-3; שם, עמ' 127, שורה 1; שם, עמ' 177, שורה 1; קאולי, קטעי גניזה, עמ' 250, שורות 11-12. (שתי הקהלות - קהילת הירושלמיים וקהילת הבבליים; פרז נא אמון - עיר הפרוזת אלכסנדריה); גיל, ארץ ישראל, ב, עמ' 76, שורות 11-13; שם, ג, עמ' 434, שורות 17-18; ברקת, שפירר מצרים, עמ' 178, הערה 44. וראה: גויטיין, חיי הציבור, עמ' 178-179; גויטיין, חברה, ב, עמ' 40-43.

³ בער, יסודות והתחלות, עמ' 43.

שמעיד שמו, "בית הכנסת" התחיל את דרכו בתור מסגרת ציבורית בעלת צביון מגוון. בשלבי הראשונים הוא שימש מוקד לחיים הקהילתיים, וככל הנראה, התגבש בתור שכזה במהלך התקופה ההלניסטית, גם בארץ וגם בחוץ לארץ. גם בספרות מתקופת הבית השני לא נמצא התייחסות לבית הכנסת בתור מקום שיש בו קדושה. לפחות בארץ לא זכה המוסד לשום מעמד הלכתי או אידאולוגי באותה תקופה. תקנות ר' יוחנן בן זכאי, שמטרתן היתה להעביר כמה ממנהגי בית המקדש לתחום בית הכנסת, בישרו על תפיסה חדשה של המוסד. במשנה אנו מוצאים התייחסות לבית הכנסת בתור מקום שיש בו קדושה. ר' יהודה, בן דור אושא, אף משווה את בית הכנסת לדרגת הקדושה של בית המקדש (משנה מגילה ג, ד [ג]).

במהלך המאה השלישית גדל מספר ההתייחסויות לבית הכנסת בתור מוסד בעל אופי פולחני

וכחיקוי של בית המקדש או אפילו בתור תחליף לו. המקרה הבולט ביותר נמצא בתלמוד הבבלי, בדברי ר' יצחק, שכינה את בית הכנסת "מקדש מעט (מגילה כט, ע"א). תהליך זה הגיע לשיאו בתקופה הביזנטית. התחילו להפנות את כיוון התפילה לירושלים, התחילו לעטר את בית הכנסת בסמלי המקדש אולי מתוך שאימצו את הדגם הבסיליקאי הנוצרי. ספרות חז"ל וכתובות רבות מתקופה זו מתייחסות לבית הכנסת בתור "אתרא קדישא" או hagios topos ולציבור כולו - בתור "קהילה קדושה" או "חברותא קדישא". בתרגום יונתן מכונה בית-הכנסת באופן ברור "מקדש": "ואם בע(וונות)נו הר הבית אין לנו, מקדש מעט יש לנו... שנ' ומקדשי תיראו" (ויקרא כו, ב). מדובר בתהליך ארוך שנים, שהונע על ידי מניעים וגורמים רבים, שהובילו לתפנית במעמד בית הכנסת ממקום התכנסות ציבורית למקום של קדושה. התהליך היה בחלקו התפתחות יהודית פנימית שחורבן המקדש ותקנות רבן יוחנן בן זכאי גרמו לראשיתו ולהעצמתו, אך הוא התרחש גם בעולם הסובב. בעולם הנוצרי-הכנסייתי, בתקופה הביזנטית בפרט, היתה התעניינות כללית בענייני קודש - אדם קדוש, חיים קדושים, אתרים וחפצים קדושים - והחיפוש אחר משמעות החיים והקדושה הפכו לנושאים מרכזיים בתקופה זו. התהליך התחיל בהקניית הקדושה לירושלים, הנטוע הן ביהדות והן בנצרות מראשיתה, וממנה הלך מעגל הקדושה והתרחב גם לקהילות בערים אחרות. העולם היהודי היה חלק בלתי נפרד מהעולם הכללי והושפע ממנו, כשהבסיס כבר היה נטוע בקרבנו. קדושה של מקדש משותף לא ניתנה לה לקהילה מראשיתה אלא הייתה תוצאה של תהליך ממושך ואיטי.

הזהות בין בית הכנסת לבין הקהילה כבר היתה עובדה מוגמרת בארץ ישראל ובנספחותיה במאות ה-10-11. תפילת העדה בבית הכנסת היתה נקודת הגיבוש לכל הארגון הציבורי הזה. הארגון הקהילתי, השווה לכל חלקי האומה היהודית מצא את ביטויו בנוסח התפילה המקובל לדורות. אמנם היה בבית הכנסת שבקהילה, מטבע היותו תא ליכודי, גם גורם מפלג. כשבתני כנסיות ייצגו מסורות תרבותיות נפרדות ועתיקות, כגון בתי כנסיות של בבליים וירושלמיים בתקופת הגאונים בארצות האסלאם (תקופת הגאונים המובהקת היא החל מדור אחרי הכיבוש הערבי, ימי עלי, סוף המאה השביעית, וכלה בסוף המאה ה-12)². בתי הכנסת שימשו גורם מפצל, ולפעמים אפילו עד כדי התהוות קהילה הנשענת על בית הכנסת, ולא על המקום³.

¹ לרין, מקדש מעט, עמ' 83.

² התיקוף הוא על פי גיל, במלכות ישמעאל, א, עמ' 120-121, 464-465.

³ בן-ששון, מקומה של הקהילה, עמ' 7, 21-22.

הברית שבין ישראל ואלוהיו ובכוח התפקידים שהוטלו עליו על ידי אלוהיו ושליחיו השונים להגשימם בהיסטוריה האנושית, קרי בשאיפה לקדושה¹. המשימה שהוטלה על עם ישראל על ידי אלוהיו היתה להיות לו "סגולה מכל העמים" להיות לו "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ה-ו), להיות "אור לגויים" (על פי ישעיהו מב, ו; מט, ו). ומן הכלל הולכת ועוברת אותה המשימה אל כל גוף ארגוני בישראל, אל כל עיר ועדה מקומית, אל כל חבורה של תלמידי חכמים. מן הדין ומן ההכרח היה שכל גוף ציבורי קטן יטול על עצמו אותם התארים והתפקידים המיועדים לכלל כולו. אותה המגמה הדתית-פוליטית, הפותחת את ההיסטוריה של עם ישראל, גרמה להתהוות הקהילה המקומית, המתארגנת מסביב לבית הכנסת. ולאחר כמה חורבנות, ולאחר התפוררותה של כל נציגות אחידה, נשארה הקהילה המקומית הנציגות הפוליטית האחרונה של עם ישראל². אבל המצפה למצוא התייחסות בכתבים ההלכתיים של חז"ל למושג המשפטי של הקהילה, יעלה חרס בידו. כל הספרות התלמודית, ההלכה והאגדה, מתנכרים למציאות החיה והקיימת של הקהילה. הספרות ההלכית והאגדית בכלל אינה מכירה את המושג הזה. היא אינה מכירה את הקהילה לא בתור מושג משפטי ולא בתור חטיבה אחת וחיה, וממילא נובע מכך שאינה מייחסת לקהילה שום ערך של קדושה. המונח "הקהילה הקדושה", השגור בארץ ישראל מימי הביניים ואילך, אינו מצוי בפי חכמי המשנה והתלמוד, לבד מההתייחסות החידתית משהו ל"קהילה קדישא דבירושלם" בשישה מקומות בתלמוד הבבלי. חידה זו לא מצאה את פתרונה המלא עד היום, למרות שהוצעו לה כמה הצעות, והיא לא מענייננו כאן³.

ואף על פי כן: המונח "קהילה קדושה" אינו יצירה מאוחרת של ימי-הביניים. הוא מצוי בתקופה העתיקה, אם כי מחוץ לתחומה של הספרות הרבנית הרשמית. כשמורי הנצרות הראשונים כותבים אל אחת העדות המקומיות שלהם, הם נוהגים לכנותה בשם "קהילה קדושה". יש יסוד להניח, כי כבר בזמנו של פאולוס, במאה הראשונה לספירה, היתה רווחת בישראל הנטייה לתאר את הקהילה המקומית בתארי קדושה (פאולוס אל הקורинתיים א, א). וכבר למדנו מיצחק בער, שכבר מימי אפלטון (מת 347 לפנה"ס) שאמר: "אין דבר רע לעיר אלא מה שמחלק אותה ועושה אותה לערים רבות במקום עיר אחת, ואין דבר טוב אלא מה שמאגד אותה ועושה אותה לאחת ואחידה", עוברת התפיסה דרך פאולוס, שבנה את תורת הכנסייה שלו על יסודות דתיים המוכנים מכבר ביהדות. במאה השלישית לספירה נמצא את מאמרי חז"ל המכונסים ב"מכילתא" לפרשת יתרו, וכפאולוס כך גם בעל המדרש שלנו דן על אחדותה האורגנית של כנסת ישראל כולה, כשהיא מיוצגת למעשה בדמותה הקונקרטי של הקהילה המקומית, אך אינה מוגדרת בתארי קדושה. אלעזר הקליר, הפייטן בן המאה השביעית, היה כנראה הראשון שהכניס לתוך הטרמינולוגיה העברית הרשמית את המושג "קהילות עם קדושים", "קהילות קודש", הן קהילות המתפללים בישראל המתחרים עם מלאכי מעלה בהמלכת מלכו של עולם⁴.

בית הכנסת - בסיס הקדושה

סביר להניח שהקניית הקדושה לקהילה היתה תהליך ארוך שהתחיל בהתייחסות לבית הכנסת. אופיו ותדמיתו של בית הכנסת השתנו בהרבה במהלך המאות. כפי

¹ גיל, ארץ ישראל, עמ' 405.

² בער, יסודות והתחלות, עמ' 1.

³ ספראי, קהלא קדישא, עמ' 183-184. ובמאמרו ביבליוגרפיה של הצעות חוקרים אחרים לשאלה זו.

⁴ בער, יסודות והתחלות, עמ' 32-42.

זמננו, ומתוך הבנה בסיסית שלעולם לא נוכל לחדור למלוא משמעותן המקורית¹. מטרת מאמר זה היא לבדוק מה מסתתר מאחורי הביטוי "קהילה קדושה".

מהי קדושה

קדושה היא פרי הגות רוחו של האדם, שנזקק ל"כוחות עליונים" כדי לשרוד, כדי לקיים חברה וכדי לקיים שלטון. מאז שנולדה חברה אנושית אימץ לעצמו האדם את אלמנט הקדושה שיצר הוא עצמו, ומאז שיצר אותו הכפיף עצמו מרצון לשליטתו. האנושות מקדשת תמיד אותם מקומות ואותם מקורות קדושה, ורק ההסבר לקדושתם של המקומות משתנה בכל דור ובכל דת. האנושות מתפללת לאותם גורמי קדושה תמיד גם באותם מועדים, ורק ההסבר לתאריך התפילה משתנה. זה כוחן של הדתות המונותאיסטיות, כמו היהדות, הנצרות והאסלאם, שידעו לקלוט יסודות קדומים, אליליים, ולעבדם ברוח מונותאיסטית מובהקת². הקדושה משמשת בתור אלמנט שלטוני מובהק. תמיד, בכל עת, בכל שלטון, בכל חברה, היתה שכבה שהשכילה להשתמש באלמנט הקדושה כדי לשלוט בהמונים ולהכפיפם לרצונה. המקור העברי הקדום הנמצא בידי כולנו, התנ"ך, מרבה להשתמש באלמנט הקדושה. על פי המקרא יש רק דבר קדוש אחד, והוא האל. אבל קהילת עם ישראל, מהיותה קרובה לאל קירבה ששום עם אחר לא זכה לה, גם היא קדושה, וכפועל יוצא, גם כל מוסדות השלטון של עם ישראל.

"קדוש קדוש קדוש ה' צבאות..." נאמר בישיעיהו ו, ג. עם ישראל נקראים גם הם קדושים, מכוח קרבתם אל האל ומשום היותם נקיים מן העבירות על ידי קיום מצוות התורה. כפי שמוזכר בתורה פעמיים: "כִּי עִם קְדוֹשׁ אַתָּה לֵה' אֱלֹהֶיךָ וּבְךָ בָּחַר ה' לְהִיּוֹת לוֹ לְעַם סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (דברים, ז, ו; יד, ב). בני ישראל נצטוו להתנהג בקדושה ועל ידי כך להיות קדושים. בפסוק: "וַיִּדְבַר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל-כָּל-עַדְת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדָשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא יט, ב).

על פי המדרש קדושת ישראל עדיפה מקדושת המלאכים: "ישראל נקראו קדושים ומלאכי השרת נקראו קדושים... ולא ידעת איזה מקודש זה מזה, כשהוא אומר 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתה', אתם מקודשים לפני יותר ממלאכי השרת" (מסכת אבות דרבי נתן, נוסחה ב, פרק מד).

אך ככל שישתדל איש ישראל, אין באפשרותו להגיע לקדושת הבורא, כפי שאומר המדרש: "דבר אל כל עדת בני ישראל קדושים תהיו, יכול כמוני, תלמוד לומר כי קדוש אני, קדושתו למעלה מקדושתכם" (ויקרא רבה, פרשה כד). להלן נסקור את התפתחות המוסד או המונח 'קהילה קדושה' לאורך הדורות עד לימי הביניים, כדי להראות שיש במונח כפי שהשתמשו בו, אלמנט של איכיפת שלטון של קבוצה מצומצמת על המון רב.

בראשית

העם היהודי היה תמיד אומה למרות העדר הריכוז הטריטוריאלי, בין היתר גם בזכות התפיסה וההכרה העמוקות, שעם ישראל מאוחד כולו, גוף ונפש, על ידי תורת

¹ פרנקל, האהבים והנדיבים, עמ' 197.

² לצרוס-יפה, קדושת ירושלים, עמ' 127.

הוא מאפיין, אם נצא מנקודת הנחה שהמונח הוא ארץ ישראלי ושימש רק בחברה של ארץ ישראל ונספחותיה, בעיקר במצרים. הקהילות היהודיות במגרב ובספרד לא ניסו לעטר את עצמן במושגים של סמכות ב"חסד עליון", סמכותה של קדושה מוחלטת. בחברה היהודית של ימי הביניים האמינו שיש קדושה, המתבטאת בסמכות מטעם האל על משפחה מסוימת (כגון ראש הגולה, בית דויד), על מוסד מסוים (ישיבות בבל), על מקום מסוים (ארץ ישראל). לכן, כשהיה בידי הקהילות במגרב ובספרד הכוח לפרוק עול במאה ה-11, עקב נסיבות פוליטיות משתנות, הן לא מיצו אותו במלואו, אלא העדיפו להישאר כפופים, לכאורה, למרכז המסורתי שלהם, ישיבות בבל, בעוד שלמעשה קיימו בידן אוטונומיה כמעט מוחלטת. כך היה הדבר גם בדיאלוג בין פֶּסְטָט במצרים לבין הישיבה בירושלים במהלך המאות ה-10 וה-11. לפֶּסְטָט כבר היה הכוח להפוך למרכז אזורי, עקב הנסיבות הפוליטיות במרחב, ובכל זאת המשיכו בני הקהילה להחיות את מחוות הכפיפות כלפי ירושלים. רק לאחר שהישיבה של ירושלים עזבה את ארץ ישראל, מקור סמכותה וקדושתה, ועברה לאחר שנות השבעים לצור, הרשו לעצמם יהודי פֶּסְטָט "לצאת לעצמאות" באופן מוצהר. בבבל הקדושה היתה קשורה בסמכות ההלכתית ובארץ ישראל היה המקום הגיאוגרפי גורם לקדושה, אך מכל מקום היתה אמונה בקדושה, ושוב אני מדגישה את מיעוט השימוש במונח כראייה נוספת לכך שהשימוש היה מבוקר ומוקפד, רק במקרים שבאמת היה צורך להשתמש בו.¹

מבדיקה מדוקדקת של המכתבים הנזכרים לעיל עולה שהביטוי "קהילה קדושה" היה בשימוש רק בארץ ישראל או בנספחיה; גם כך הביטוי לא היה נפוץ ונמצא רק במכתבים מקהילות לקהילות, או במכתבים של מנהיגי קהילות לקהילות, במכתבים בעלי אופי ציבורי פתוח, בעלי אופי רשמי או רשמי למחצה. לרוב הפניה במונח זה היתה במכתבים שיש בהם בקשה לעזרה מקהילה לקהילה. ומעניין לבדוק האם ביטוי זה הוא שיגרת לשון, שאין עמה שום התכוונות, או שיש בו משום לחץ פסיכולוגי-מסורתי על קהילה - כדי להשיג מטרה מסוימת. במלים אחרות: האם מנהיגי הקהילות וכותבי המכתבים בשם הקהילה עשו שימוש מודע ואינטרסנטי בביטוי שידעו שיש בו משום תגובה מותנית מסורתית-רגשנית.

הנטייה בקרב הפילוסופים בני זמננו היא לעסוק בלשון, ולא במחשבה, מתוך התפיסה שהלשון היא המבע החברתי, היא הקיום האנושי, ולא המחשבה. מעניין לבדוק אם הגדרות סוציולוגיות-פילוסופיות-ספרותיות-לשוניות שנאמרות על ידי חוקרים בני זמננו להגדרת אופייה של החברה בת זמננו, הן כלי יעיל לבדיקת כל חברה בכל תקופה. עלי לבדוק אם ההגדרות תקפות כשאני באה לבדוק אותן אחת לאחת על החברה היהודית בארצות האסלאם, כפי שהיא משתקפת במכתבי הגניזה, ושם יש בידנו לבדוק רק את הלשון, ולא שום דבר אחר.

חוקר ימי הביניים, אהרן גורביץ', הבחין כי כדי להבין לעומק את סוגיית המנהיג וההנהגה בחברת ימי הביניים, יש לבחון את המערכות הסמיוטיות שהשאירו לנו אנשי חברה זו כגון אמנות, שירה, ספרות יפה והגות, מדע ודת.² במקרה שלפנינו אנו מתמקדים במערכת סמיוטית אחרת: הלשון, השפה. כלומר, יש לנסות לאתר מטבעות לשון קבועות, אופני הבעה והתנסחות קבועות, שכוונתם להביע ידע מקובל על בני החברה שבה אנו עוסקים. כל זאת מתוך זהירות רבה שלא ניחס להן משמעויות בנות

¹ בן-ששון, מבנים ארגוניים, עמ' 164-165.

² גורביץ', עמ' 18-19, 25-26.

Elinoar Bareket

אלינער ברקת (המכללה האקדמית אחווה)
קהילה קדושה - הטרמינולוגיה והשימוש בה
על פי מכתבי הגניזה במאה ה-11

“אחינו אדירנו גדולינו הקהל הקדוש אשר בעיר הנבחרת ירושלים...”
“ליקרת הדרת שתי הקהלות הקדושים הדרים במצרים...”
“אל אחינו הקהל הקדוש הדרים בצוען מצרים...”

במהלך בדיקת מכתבים רבים שנמצאו בגניזה, נתקלתי בביטוי “קהילה קדושה” בכמה גירסאות, והמונח עורר את סקרנותי, בעיקר משום שהמונח “קדושה” אינו מיוחס בקלות רבה מדי בחברה היהודית של ימי הביניים, כפי שהוא משמש בצורה של זילות מוחלטת בחברה של ימינו. חשבת לבדוק האם זוהי שיגרת לשון, פליטת מסורת ודורות קדומים, שאינה מביעה דבר וחצי דבר בימי הביניים, או שמא יש בה מגמות חברתיות ברורות, האמורות לפעול על אנשי הקהילה ולהפעיל אותם בהתאם לרצון ההנהגה. בחרתי קורפוס מקרי של מכתבים שעמדו לרשותי, הכולל מאות מכתבים מן המאות ה-10-11, ובדקתי את המצאי. מתוך 618 תעודות גניזה, שרובם הגדול מכתבים, שפרסם גיל בקורפוס הגדול שלו שעוסק בארץ ישראל¹, מצאתי בסך הכול 14 מכתבים שבהם נזכר המונח הזה על גרסאותיו². עצם העובדה שיש שימוש כל כך מינורי ומבוקר במונח, מראה לנו שהתייחסו אליו ברצינות רבה ורק במקרים מאוד ברורים ומיוחדים. ברור שזהו חתך מקרי של תעודות, אבל לדעתי

¹ גיל, ארץ ישראל, כרכים ב, ג.

² המכתבים: מאברהם הכהן בן יוסף אל קהילות טבריה (חמת ורקת), מאן יהודים, ב, עמ' 61, גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 146; תשובת גאון לקהילת טבריה, גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 146; מיאשיהו גאון אל קהילות פסטאט (שנת 1010), גיל, ארץ ישראל, ב, עמ' 29; מאלהון בן שמריה, מנהיג לעתיד של קהל פסטאט, אל קהל ירושלים (שנת 1013), שם, עמ' 43-42; מיאשיהו גאון אל קהילות פסטאט (שנת 1020), שם, עמ' 68; מאבו אלחי בן חכים, סיציליה, אל תגניה הכהן אב"ד של הישיבה (שנת 1020), שם, עמ' 76; מהישיבה לקהילת קיסריה (שנת 1025), שם, עמ' 82; מהגאון שלמה בן יהודה אל קהל תטאי שבמצרים (שנת 1030), שם, עמ' 177; מקהל אשקלון אל קהילות פסטאט (שנת 1025), שם, עמ' 574; מעולה לרגל שנתקע במצרים לקהל פסטאט (לא ידועה השנה), שם, עמ' 749; מאליהו הכהן גאון בן שלמה גאון אל נאמן הישיבה בקהילה לא ידועה, גיל (שנת 1055), שם, ג, עמ' 13; מאליהו הכהן גאון בשם הישיבה אל קהילות מצרים (שנת 1057), שם, עמ' 15; מקהילות פסטאט וקהיר אל קהילת אשקלון (שנת 1099), שם, עמ' 434; מאברהם בן סעדיה מנהיג קהילת פיליפס, אל שלמה בן שלמה מפסטאט (ראשית המאה ה-12), שם, עמ' 562; מכתב נוסף שאינו כלול בקורפוס הזה אלא התפרסם לחוד: מקהילת אלכסנדריה אל קהילות פסטאט (שנות ה-30 של המאה ה-11), קאולי, כתבי גניזה, עמ' 250-254.