

Elisheva Baumgarten, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014, 334 pp.

בשנת 2004 פרסמה אלישבע באומגרטרן ספר פורץ דרך הן בחקר המגדר של היהודים בימי הביניים הן בחקר ממדים חשובים של הנוהג העממי וההלכה: *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe* (בתרגומו העברי: אמהות וילדים בחברה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"ה). החיבור הוכיח באופן משכנע שיהודים ונוצרים בכלל ונשים יהודיות ונוצריות בפרט הכירו את אורח החיים של האחר במידה רבה, שהשפיעה על התפתחויות מקבילות ונד בוד גם שונות ומנוגדות.

בספרה החדש נדרשת אלישבע באומגרטרן למכלול של מנהגים והלכות שהמחישו את הדחף הפנימי לעבוד את השם בהידור: תפילה בציבור, תענית ותשובה וכפרה, צדקה, מצוות עשה שהזמן גרמן, לבוש וגידול שער. בסוף הספר היא מציגה בפנינו את גלגוליהם הימי ביניים של שני סיפורים על התנהגות חסידית לא כנה. שני נושאים, כניסת אישה נידה לבית כנסת וקיום מצוות עשה שהזמן גרמן, מתמקדים בנשים דווקא. יתר הנושאים מתייחסים לציבור בכללותו, אבל המתברת מצליחה כדרכה לנתח אותם גם מנקודת ראות מגדרית, ולהעניק לנו תוכנות שלא היינו זוכים להן מתוך עיון שגרתני בהם. כממד נוסף וחשוב היא ממשיכה את דרכה בספרה הקודם: השוואת תופעות בקהילה היהודית למנהגי חסידות ויראת שמים בחברה הנוצרית, ובחינת הסבירות של קיום השפעות הדדיות ומעשי פולמוס עממיים.

הפרק הראשון פותח בכמה מובאות מן הספרות דבי רש"י, שעולה מהן כי ישנן נשים הנמנעות מלהיכנס לבית הכנסת בעת נידתן. רש"י קבע שאין כל צורך להימנע מכך, אך לפי אחד המקורות, הוא הוסיף: 'פה הן עושות'. באומגרטרן מביאה נתונים משכנעים לכך שבמרוצת הדורות התפתחה נטייה לאמץ את הנוהג המחמיר, הן להלכה הן למעשה, עד שבא ר' חיים אור זרוע ונקט לשון איסור במפורש. היא רואה בתהליך הזה ביטוי להתפתחות כללית של החמרה בהלכות נידה. הנוהג, לדבריה, בוטל (was suspended) רק במאה השש עשרה, וכוונתה לפסק של הרמ"א (עמ' 33).

נראה לי שהמסקנה נכונה בעיקרה, והיא מספקת זווית ראייה טובה להערכת מידת ההזדהות של בעלי הלכה עם עולמן הרגשי והדתי של נשים. אם נקבל את העדויות שהגיעו לידינו, הרי שבשלב הראשון אישרו חכמים את הנוהג של הנשים המחמירות בלי להטיל את החומרה על נשים שהקלו בכך. בתקופה מאוחרת יותר, כשבעלי הלכה מסוימים פסקו לאסור, נוצר מתח בין הפסק המחמיר לבין רצונן של נשים להקל דווקא. בנסיבות אלה כתב הרמ"א את הפסק שבאומגרטרן מצטטת, שיש דעה לאסור אך הדעה המתירה היא הנכונה, אם כי מנהג אשכנז להחמיר. אף על פי כן, הוא ממשיך, בימים נוראים ובמועדים אחרים, כשרבים מתכנסים לבית הכנסת, אין לגרום צער לנידות יש להתיר את כניסתן לבית הכנסת.

באומגרטרן, כאמור, רואה בפסק הזה מפנה שביטל את הפסק המחמיר. נראה לי שעמדה זו על כל פרטיה באה לידי ביטוי כבר בספר 'תרומת הדשן', שמחברו נפטר בשנת 1460, כפי שעולה מן המובאה שהיא מצטטת לפני כן. היא רואה בדברי הרמ"א חזרה על דברי 'תרומת הדשן' אך גם 'דחייה של האיסור שלו'. לדעתי, יש אמנם הבדל דק בניסוח בין שני המקורות אבל אין הבדל

למעשה. שניהם מתארים מציאות של החמרה שגרמה לעוגמת נפש, ושניהם התיירו את הכניסה של נשים נידות בימי מועד.

קשה לקבוע בוודאות מתי הפך המנהג המחמיר לנחלת הכלל. באומגרטן מסיקה מפסקה בספר 'שערי דורא', מן המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, שהתפתחות זו הגיעה או למימושה המלא. ואולם, מדובר שם באזכור של הוראה הלכתית מחמירה, שקשה ללמוד ממנה על התנהגותן המעשית של נשים, ובסוף דבריו המחבר מוסיף שרש"י התייר. דווקא מן הפסקה ב'תרומת הדשן', ובלשון ברורה יותר מדברי הרמ"א על מנהג אשכנז, עולה שהחומרה התפשטה בימיהם. אני מסייג אפוא מן העיתוי המדויק של השתלשלות החומרה וההיתר, אם כי בסופו של דבר, המחברת מציגה את התופעה הכללית באופן משכנע.

בפרק זה המחברת מביאה השוואות מלאות עניין בין מעמדם של גברים שראו קרי לנשים בעת נידתן. באומגרטן מוכיחה, שגברים אלה לא נמנעו בדרך כלל מתפילה בבית הכנסת. היא מצביעה על כך שטומאת קרי קלה מטומאת נידה, וגישה מחמירה כלפי גברים יכולה הייתה לגרום לביטול תפילה בציבור. יש להוסיף גם את השיקול, שגבר אינו ממלא את התחייבותו בדרך הרצויה ביותר אם הוא מתפלל ביחידות.

גם בניתוח המאלף של הדמיון והשוני בין נשים לגברים יש כמה נקודות הדורשות תיקון. 'ספר חסידים' מספר על חסיד שלא ישן במיטתו כשאשתו הייתה נידה שמא יראה קרי. באומגרטן מפרשת התנהגות זו כחשש של הבעל שגם הוא, כאשתו, יבוא לידי מצב גופני בעייתי. 'כך הוא מקשר בין מעמדי טומאה גופנית של גברים ונשים' (עמ' 27). אינני סבור שיש יסוד מספיק לפרשנות זו. ראיית קרי, גם מתוך שינה, נחשבה עברה וסימן להרהורים אסורים, וחסיד זה חשש שבלילות שבהם אינו רשאי לקיים יחסי אישות עם אשתו יש סיכוי מוגבר שייכשל. אין לחשש זה שייכות לקשר בין טומאה גופנית של נשים ושל גברים.

מקצת השיח על נשים מול גברים בפרק הראשון מוקדש לתפיסה שגברים יכולים להתעלות ביום הכיפורים למדרגת מלאכים לעומת הדעה שנשים אינן מסוגלות להיות כמלאכים. בספר 'הלכות ומנהגי רבינו שלום מגוישטאט' נמסר לנו, כי בנו ר' יודל קבע ש'הנשים אין להם לטבול בערב יום הכיפורים כי אינם [!] יכולות להיות כמלאכים, ואמר לו מה"ר (-מורנו הרב) שלום ז"ל שבלאו הכי טעות הוא בידם ולא שייך טבילה זו לגביהו'. דברי הרב שלום מיוסדים על הדעה שמטרת הטבילה בערב יום הכיפורים היא טהרה מטומאת קרי, שאיננה שייכת כמובן לנשים. המחברת מצטטת את דברי ר' יודל על נשים ומלאכים, אבל משום מה היא מייחסת לו גם את ההסבר המיוסד על הקשר לטומאת קרי. אי לכך, היא כותבת בנימה ברורה של תמיהה או ביקורת, כי ההנחה של ר' יודל שנשים לא יטבלו משום שאין אצלן חשש של טומאת קרי איננה עולה בקנה אחד עם קביעתו שלא יטבלו כי אינן יכולות להידמות למלאכים (עמ' 35). את שאלת היחס בין נשים למלאכים היא מנתחת לאור ההנחה שהיהדות רואה במלאכים בריות ללא מין (עמ' 42), אבל קרוב לוודאי שר' יודל וחכמים אחרים מאשכנז הסתמכו על מדרש המוסר שמלאכים הם גברים דווקא. המחברת עצמה מזכירה בהערה (ללא ציטוט) שני מקורות אשכנזיים, מן המאות השבע עשרה והשמונה עשרה, הדנים בהידמות למלאכים ביום הכיפורים וסומכים במפורש על המדרש הנזכר.<sup>1</sup>

1 מגן אברהם, אורח חיים, סימן תרי, ס"ק ה; מחצית השקל על אתר. היא מודה לי על שהפניתי את

בענייני טומאה וטהרה, ובמיוחד בנוגע לכניסה לבית תפילה בשעת נידה, המחברת מצביעה על קווי דמיון קולעים עם השיח הנוצרי. הנה דוגמה הנזכרת בספרה שיש בה כמעט כדי להפליא. מאות שנים לפני רש"י כתב הכומר האנגלי הידוע המכונה בדה ונרביליס, שמותר לאישה להיכנס לכנסייה בעת נידתה ולקבל את לחם הקודש, אבל נשים הנמנעות מכך מתוך רגש של יראת כבוד ראויות לשבח. באומגרטן מצביעה גם על הקבלות אחרות עם החברה הנוצרית במרוצת הדורות ומנתחת את הנתונים המרתקים שגילתה בשיקול דעת זהיר ואחראי.

אסיים בהסתייגות מסוימת לגבי ההשלכות של ההחלטה למנוע כניסת נשים נידות לבית הכנסת. באומגרטן כותבת שהתהליך שהיא תיארה מעיד על דחיית נשים לשוליים (marginalization of women) בבית הכנסת (עמ' 48), ומסיימת את הפרק במסקנה, שעל אף הראיות שנשים ביקרו בבית הכנסת, 'היכולת של נשים להתקרב אל הקודש הלכה ונצטמצמה מפאת החשש מפני טומאה בימי הביניים'. עלינו לזכור, בלי להפחית כמלוא הנימה מן האכזבה והצער שחשו נשים שרצו להיכנס לבית הכנסת בעת נידתן, שגם אחרי שחומרה זו התפשטה עדיין יכלו רוב הנשים להשתתף בתפילה בציבור. האיטור – או המנהג – לא חל על נשים בלא עת נידתן, על מעוברות, על רוב המניקות (מפאת תנאי התזונה בימי הביניים), על צעירות שלא הגיעו לגיל הנדרש (גיל מאוחר יותר מן הגיל המקובל כיום), ועל נשים שעברו את גיל הפריין (גיל נמוך מזה שאנו רגילים לו). ולבסוף, עלינו לזכור את הערת המחברת (עמ' 31), שעל אף האזכור בספרות דבי רש"י, המקורות המצביעים על הנוהג המחמיר הם רובם ככולם מגרמניה ולא מצרפת.

הפרק השני מתמקד בתענית, תשובה וכפרה. המחברת מדגישה בצדק כי מעשי חסידות אינם דורשים מעמד מיוחד והם יכולים אפוא להיות נחלתם של כל יראי ויראות השם. היא מציגה בפנינו סיכום תמציתי וקולע של הסיבות שבגללן יבוא אדם להתענות, ומונה תעניות המחייבות את כל הציבור, תעניות שפשטו ברכים עד שכל ירא שמים חש שעליו לצום בהן, כגון שני וחמישי ועשרת ימי תשובה, תענית חלום ותענית תשובה. היא משווה בצורה מאלפת בין צומות של נשים יהודיות לאלה של נשים נוצריות. היא גם מצביעה על הדמיון בין המנהג היהודי לצום ארבעים יום, מראש חודש אלול עד יום הכיפורים, לצום הנוצרי בן ארבעים יום המסתיים בחג הפסחא. אין בדיון זה הוכחות מכריעות, אבל נראה שיש כאן אפשרות של ממש ליחסי גומלין.

בהמשך הפרק דנה המחברת בכפרת עוונות. היא מרחיבה את הדיבור על תעניות לשם תשובה ונדרשת כמובן לתיקוני התשובה של חסידי אשכנז. אין בדיון הזה חידוש רב, אבל היא מציגה בפנינו בלשון בהירה וממצה הן את הנתונים הרלוונטיים הן את הדעות המגוונות של חוקרי חסידות אשכנז. בהתייחסותה לתעניות על חטאים היא מעלה השערה שאיננה נראית לי. היא מביאה שני סיפורים מ'ספר חסידים' על יהודים שנכנסו לחצר של כנסייה או לכנסייה עצמה וקיבלו על עצמם – במקרה אחד אחרי שאלת חכם – לצום כדי לכפר על העוון, האחד כל ימיו האחר באותו יום מדי שנה ושנה. לדעתה, מדובר בבני אדם שנכנסו לכנסייה או לחצרה כי שקלו ברצינות להמיר את דתם. אין בטקסט כל רמז לאפשרות מעין זו, וסביר להניח שבעיני המחבר גם הכניסה לכנסייה ללא כוונה פסולה דורשת כפרה בעלת משקל.

תשומת לבו למקורות האלה אבל תוכנם לא השפיע על ניתוחה. (ראוי לציין את הקפדתה העקבית להכיר טובה לחוקרים שעזרו לה, לא רק בהקדמה הכללית אלא גם לגבי כל פרט ופרט.)

בהמשך דבריה, באומגרסן מצטטת קטע מ'ספר ניצחון ישן' המתייחס לטענה שהפסוק 'מכסה פשעיו לא יצליח' (משלי כח, יג) מצביע על הצורך בווידי במתכונתו הנוצרית. המחבר היהודי עונה, על פי תהלים לב, ה ('אמרתי אודה עלי פשעי לה'), שווידי חייב להיות מופנה לה' לבדו ולא לבן אדם. באומגרסן כותבת בצדק שוויכוח זה משקף את המורשה המקראית בסוגיה זו, המשותפת ליהודים ולנוצרים. ואולם בהערה (עמ' 254, הערה 264) היא כותבת: 'ברגר (-כמהדורות) מעיר על השיח התלמודי, שבו שאלת הווידי מופיעה בקשר ליום הכיפורים: בבלי, יומא פו ע"ב. המקורות מימי הביניים שואלים (הדגשה שלי - ר"ב) על הסתירה בין "מכסה פשעיו לא יצליח" ו"אשרי כסוי חטאה" (תהלים לב, א). שאלה זו איננה מפתיעה לאור המקום המרכזי של וידי בפולחן הנוצרי'. ואולם, השאלה על הסתירה בין הפסוקים האלה מופיעה דווקא בטקסט שציטטתי מן התלמוד.

פרטים אלה אינם ממעיטים מערכו הכללי של הפרק. הוא מלא וגדוש מקורות עשירים ותובנות מאלפות. אנו למדים בין היתר על נוהגי הצום של יהודים ונוצרים בתקופת התלמוד ובימי אבות הכנסייה, על צום בעת צרה של הציבור והיחיד, וכן על מנהגי וידי וסיגופים לשם תשובה בשתי הקהילות. המחברת מצליחה לשפוך אור על הברלי מגדר, על ממדים חברתיים, על התנהגות שחרגה מדרישות ההלכה ועל השפעות שחצו את הגבולות בין יהודים לנוצרים.

הפרק השלישי דן בצדקה. הניתוח מתמקד בעיקר במידע העולה מספר הזיכרון (*Memorbuch*) מגירנברג. גם כאן מדגישה המחברת שניתנת צדקה איננה מוגבלת לבני אדם בעלי עמדה רוחנית מיוחדת. לפני שהיא ניגשת לחומר שבספר הזיכרון היא סוקרת את הדעות שרווחו אצל נוצרים ויהודים על מעלת הצדקה לנשמת האדם הן בחייו הן לאחר מותו. קביעתה שישנם צדדים שווים בשתי הדתות נראית לי משכנעת. בהקשר זה, היא מצטטת ראייה שהביא מחבר יהודי כדי להוכיח שבעל צדקה זוכה לראות את פני השכינה, אבל הקורא האנגלי לא יבין את טיב הראייה. אם מתרגמים קטע עברי המכיל פסוק, יש להיזהר משימוש בתרגום קיים ללא תשומת לב מיוחדת. במקרה זה, הראייה היא מן הפסוק 'אני בצדק אחזה פניך' (תהלים יז, טו), והמילה 'צדק' מתפרשת במובן של צדקה. והנה הניסוח המופיע בספר שלפנינו, ללא כל הסבר נוסף (עמ' 114): 'One who gives a coin to a poor person receives the *Shekhinah*, for it says, "Then I justified will behold your face"'

הפרק מוקדש בעיקרו לניתוח מפורט של הנתונים בספר הזיכרון. באומגרסן שמה לב כדרכה לדומה ולשונה בין נשים לגברים והיא מצליחה להציג את החומר בדיוקנות ובעמקות. יש עניין מיוחד במקום הנכבד שתופסות תרומות של נשים. המחברת קובעת, שלפי רוב הפוסקים נזקקו נשים נשואות לרשות בעליהן כדי לתת צדקה. ואולם, דומה שמי שקורא את מחקרה בעיון חייב לשקול את האפשרות שהזרחה זו לא חייבה תמיד את הנשים הלכה למעשה.

הפרק הרביעי מוקדש למצוות עשה שהזמן גרמן. ברור שרוב הנשים באשכנז שמעו קול שופר ורבות מהן נטלו לולב. באומגרסן מציגה את המחלוקת הידועה לגבי אמירת ברכה בידי נשים לפני קיום מצוות אלה, כולל היתרו המפורסם של רבנו תם. לאחר מכן היא דנה בשיטתו, שאישה איננה רשאית לעשות ציצית משום שהיא איננה מצווה על עצם המצווה, והיא מעירה שפסק זה עומד בניגוד (ובניסוח אחר: נראה מנוגד) לעמדתו ביחס לברכות (עמ' 156-157). מבחינת ההיגיון ההלכתי הטהור אין כאן סתירה. הניגוד צץ ועולה רק אם אנו מפרשים את הפסק הראשון כחלק



ממאמץ כללי להרחיב את השתתפותן של נשים בקיום מצוות. ואף על פי שבאומגרטן הזכירה בעמ' 145 את התדמית הזאת של רבנו תם, היא נמנעה – בהתאם לגישתה הזהירה והאחראית שכבר הטעמתי – מלסמוך את ידיה עליה. כעבור עמודים ספורים היא כותבת, שרבנו תם אסר עשיית ציצית בידי נשים משום שאינן מצוות בעשייתן (עמ' 166; הדגשה שלי), ניסוח לא מדויק העומד בניגוד לניסוח הנכון בעמ' 156. בהערה היא מצביעה על כך שגם גברים אינם חייבים בעשיית ציצית, אבל זוהי בכל זאת המגמה בטיעונו של רבנו תם. תמיהה זו יסודה בטעות ואין צורך להתמודד עמה.<sup>2</sup>

המחברת בודקת בשיטתיות את המקורות על קיום מצוות ציצית ותפילין בימי הביניים. בדומה למסקנותיה על כניסת נידות לבית הכנסת, נראה לי שמסקנתה לגבי ההתפתחות הכללית נכונה, אבל ההצגה המפורטת לוקה לפעמים בחוסר דיוק. היא מחזקת את עמדת החוקרים בדור האחרון, שגם גברים רבים לא הניחו תפילין, וקובעת במקום אחד ש'דק בסוף המאה השלוש עשרה' הגיעה השמירה על מצוות ציצית ותפילין לתפוצה רחבה, עד שר' יצחק מקורביל ראה לנכון לכתוב שעל 'כל יהודי' לקיים אותן (עמ' 167). קביעה זו נראית לי בעייתית, שהרי באומגרטן עצמה הצביעה על הוראה זו אצל רבנים שקדמו לר' יצחק: ר' משה מקוצי (עמ' 151), ר' יצחק אור זרוע (עמ' 161) ור' יחיאל מפריז (עמ' 162). טיעונה שבמרוצת ימי הביניים גברה ההתנגדות של בעלי ההלכה ללבישת ציצית וביתר עוז להנחת תפילין אצל נשים נראה מבוסס ומשכנע. היא מדגישה את העמדה המחודשת והיוצאת דופן של המהרי"ל, שהפטור של נשים ממצוות מסוימות הופך אותן ל'עם בפני עצמו', ועמדה זו אכן מאששת היטב את מסקנתה (עמ' 164). היא מעלה, תוך היסוסים מוצדקים, את האפשרות שהתנגדות זו נבעה מגידול במספר הנשים שהקפידו על קיום המצוות האלה. ומשהיא פונה, כדרכה, אל החברה הנוצרית בהקשר זה, היא מצביעה על עלייה במעשי החסידות של נשים ועל התנגדות לכך מצד הכמורה. כפי שהיא מציעה, אין להוציא מכלל אפשרות שהתנגדות זו השפיעה במידת מה על תגובתם של הרבנים.

הפרק החמישי מתייחס לסימנים נוספים של זהות יהודית הנראים לעין, דהיינו לבוש וגידול שער. פרק זה תורם תרומה מקורית ובעלת משקל רב להיסטוריה החברתית של היהודים באירופה הנוצרית בימי הביניים. מעבר להצגת המקורות ותוכנם, המחברת מתמודדת עם נתונים הנראים לפעמים סותרים זה את זה. מצד אחד, הגורה של ועידת לטרן הרביעית, שחייבה את היהודים ללבוש סימן מיוחד על בגדיהם כדי שנוצרים יוכלו לזהותם, מוכיחה לכאורה שבלי סימן כזה לא היה הבדל נראה לעין ביניהם, וכך גם עולה ממקורות אחרים. מצד אחר, באומגרטן מצביעה על מקורות המובילים לכאורה למסקנה שונה. למשל, מסופר בכמה מקורות על נוסעים יהודים שהתלבשו בלבוש נכרי כדי להינצל מסכנה. לפעמים מדובר בלבוש של כמרים וכמרות ולפעמים כנראה בלבוש רגיל. מכאן יש להסיק, לכאורה, שלבוש של נוצרי מן השורה היה שונה במידה ניכרת מלבוש של יהודי. בגוף הפרק באומגרטן מצביעה על הקשיים בהערכת מכלול המידע המסובך והמביך בסוגיה זו,

2 לשון התוספות המוזכרת בעמ' 156, הערה 104 (גטין מה ע"ב, ד"ה 'כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה'), שימשה כנראה מקור לטעות הזאת: 'מכאן אומר רבינו תם דאין אישה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה'. מאחר שלא כתוב כאן בפירוש על מה האישה איננה מצווה, נפתח פתח לפרשנות המוטעית.

ומביאה סקירה מרשימה של הנתונים המגוונים. ואולם, במשפט האחרון של הדיון היא נוקטת לשון נחרצת, שליהודים ולנוצרים באותה תקופה הייתה טביעת עין אינטואיטיבית שסיפקה להם מידע ברור לגבי זהותו של האחר. ייתכן שכך הם פני הדברים, אבל ייתכן גם אחרת.

הפרק השישי מנתח, כאמור, שני סיפורים על התנהגות חסידית לא כנה. הסיפור הראשון מופיע לראשונה בתלמוד הירושלמי. בן אדם הפסיד את מקצת רכושו כי סמך בטעות על יהודי עטור תפילין. באומגרסן קובעת שבאשכנז חלו שינויים יסודיים בסיפור הזה, ובסוף התהליך נתפס היהודי עטור התפילין כצדיק, וסימני חסידות חיצוניים אכן משקפים חסידות פנימית. דבריה משכנעים ויש בהם עניין רב.

בניגוד לסיפור זה, פסקה תלמודית אחרת העוסקת בנשים עברה לדעתה תהליך הפוך. התלמוד מזכיר שני טיפוסים של נשים רשעות המראות את עצמן כצדקניות. לפי הבנת המחברת (עמ' 203), הבבלי (סוטה כב ע"א) מחיל את ההערכה השלילית של 'אלמנה שובבית' על אישה אחת בלבד, וגם האפיון השלילי של 'בתולה צליינית' נדחה לפי מסקנת הגמרא.<sup>3</sup> ואולם, לדבריה, רש"י, ר' נתן בעל 'הערוך' ובעלי התוספות מותחים ביקורת חריפה על טיפוסים אלה בלשון כוללת. יתר על כן, באשכנז נודעו סיפורים על עונשים חמורים שהוטלו על נשים כאלה. לדעת באומגרסן, המסר העולה ממקורות אלה מלמד שיש להתייחס בחשד כלפי כל בתולה ואלמנה המפגינה התנהגות חסידית (עמ' 207). נטייה זו עומדת בניגוד לדעת רבנים בקהילות אחרות, שנמנעו מהכללות כלפי הטיפוסים המוזכרים בגמרא, ולא התייחסו לכל אישה שהפגינה התנהגות חסידית בשלילה.

גישתה של באומגרסן לסיפור השני איננה נראית לי. היא עצמה מצטטת את לשון הגמרא, שהקטגוריה השלילית מתייחסת לנשים כגון האישה המוזכרת. אי לכך, הרחבת ההתייחסות גם לנשים אחרות איננה מרחיבה דבר ואין לה משמעות מיוחדת. לדעתי, יש גם סיבות אחרות להסתייג מן הקביעה, שהמפרשים הללו דחו את מסקנת הגמרא בשל חשד כלפי נשים, ואין כאן מקום להאריך. בכל אופן, גם לפי הבנתה של המחברת, אין הצדקה לשימוש במונח הכללה כדי לאפיין את המקורות האשכנזיים, ואין הם חושדים ב'כל בתולה ואלמנה' המפגינה חסידות.

לבסוף, אני רואה חובה להעיר על מספר מגרעות טכניות ושגיאות קטנות למיניהן. יש בספר תעתיקים לקויים, מהם קלים מהם חמורים (עמ' 103, קטע ראשון, שורה 3; עמ' 204, שורות 22–23; עמ' 216, שורה 24; עמ' 237, הערה 41, ועוד); שמות בלתי מדויקים של ספרים (עמ' 197, שורה 5 [השם מופיע בהערה ובביבליוגרפיה בצורה נכונה]; עמ' 204, שורה 20); הערות שאינן קשורות לטקסט, הערות המפנות אותנו להערות אחרות שאינן רלוונטיות ולהערות החוזרות על הטקסט (עמ' 235, הערה 5; עמ' 246, הערה 67; עמ' 250, הערה 164; עמ' 256, הערה 311; עמ' 276,

3 באומגרסן לא דייקה במשפט האחרון של הפסקה התלמודית ותרגומה מוטעה, אך הטעות איננה מעלה או מורידה לגבי עצם העניין.

4 יש מקום להעיר על טעות נפוצה מאוד בספרות המחקר. בהתאם לנוהג הרווח, באומגרסן כותבת *Sefer Or Zaru'a* (ה'מדקדקים' כותבים *Or Zaru'a*). אליבא דאמת, הפתח תחת העץ היא פתח גנובה, בדיוק כמו הפתח במילה (או בשם) נוח. אי לכך, השימוש בתעתיק הנפוץ כמוהו ככתיבת במקום Noha. הצורה הנכונה היא *Zaru'a*. אין צורך לומר שהערה זו חלה גם על מילים רבות אחרות.

הערה 59; עמ' 277, הערה 72; עמ' 278, הערה 88); והערה לגבי מצוות ציצית המציגה ניגוד בין 'חובת גברא' ל'חובת הגוף' – המונחים העכריים מופיעים בתעתיק – במקום 'חובת מנא' (עמ' 273, הערה 157). יש לקוות שאם הספר יופיע במהדורה שנייה, טעויות אלה וכיוצא בהן יכואו על תיקונן.

בסוף דברי עלי להדגיש, שעל אף ההסתייגויות שהעליתי לאורך המאמר, דברי השבח הם שמשקפים את הערכתי הכוללת לחיבור שלפנינו. אלישבע באומגרסן יישמה בספר זה בהצלחה את שיטתה החדשנית בניתוח ההלכה, הנוהג, המגדר והיחסים הסבוכים של היהודים עם החברה הנוצרית הסובבת, שעמדו במרכזו ההווי היהודי באשכנז בימי הביניים. כל מי שמעוניין באחד הנושאים האלה, ואין צורך לומר בכלם, ייצא נשכר מעיון מעמיק במחקר שלפנינו.

דוד ברגר

6 כרך  
B-5

# ציון

העורכים: מיכאל טוך, נדב נאמן, ורד נעם, משה רוסמן

מזכיר המערכת: יחזקאל חובב



שנה פב • א • תשע"ז

רבעון לחקר תולדות ישראל  
החברה ההיסטורית הישראלית • ירושלים