

בטהרת מניעיו. על כן, כל עוד לא התגלו ממצאים חדשים, נראה שיש לייחס אמינות למסורת זו, אף שאין לה תימוכין ברורים ממקורות הבאים מחוץ לחסידות ברסלב. פרשת המחלוקת הקשה והמבישה הזאת בתולדות החסידות עדיין איננה נהירה דיה. אין אנו יודעים מה היו הטיעונים הקונקרטיים שנאמרו לציבור כדי לשכנעו לרדוף את חסידות ברסלב, ומה הביא לכך שקולות המחלוקת קנו שביתה בלבבות האנשים עד שעוררו אותם להכות ולהשפיל את אחיהם בכל דרך אפשרית. עם זאת, אנו גם מודעים לכך שהתעצמות של שנאה ומחלוקת איננה יכולה להתבאר אך ורק מתוך אמות המידה של שיקול דעת מפוכח, וטבעה המעוור של השנאה שהיא מעבירה בני אדם על דעתם.

ספרים ודברי ביקורת

סקירות

חיים סולוביצ'יק, 'יינם': סחר ביינם של גויים – על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, עלמא ועם עובד, תל אביב 2003, 184 עמ'

ספר מרתק זה המונח לפנינו הוא פנינת מחקר מיוחדת במינה בתחום תולדות התרבות והדת בישראל בימי הביניים. הספר בוחן את התפתחות ההלכה בנושא ההנאה והמסחר ב'סתם יינם' בצרפת ובאשכנז במאות הי"א-ה"ד. מטרת המחקר להראות, כי תחושות התיעוב והגועל שחשו קהילות ישראל כלפי יינם של גויים ומגעם בו הביאו להחמרה כה רבה בנושא זה, עד שנפרצו גבולות ההלכה לגמרי והאיסור נשא אופי של טאבו, דוגמת היחס אל החזיר, המתאפיין בכך שאין אפשרות להסביר את גבולות איסורו בצורה הגיונית ואף על פי כן הוא עומד במלוא תוקפו זמן ממושך מאוד. איסור יין נסך הוא הלכה קבועה במשנה ובתלמוד ודיונים הלכתיים רבים נשנו בו. בזמן התלמוד היו הפרסים והפגנים נוהגים לשכשך ביין לשם עבודה זרה שלהם ולהקריב טיפה בכל מגע מקרי עם המשקה, ועל כן אסרוהו משום תקרובת עבודה זרה. לעומת זאת הנוצרים בימי הביניים לא נהגו כלל שכשוך פולחני ביין, ולא היה לכאורה מקום לאיסור, מעיקר הדין, הנאה ומסחר ביין של נוצרים או במגעם ביין ישראל, אלא מכוח הכלל 'דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר – שוה ערך – להתירו'. אכן, במצב החדש הזה, מידת הסלידה הספונטנית מ'סתם יינם' של גויים 'היא שתקבע לא במעט את כוח עמידתו של האיסור בפני הלחץ שהלך אז וגבר בחבל הריין להתיר סחר בסתם-יינם' (עמ' 32). השאלה היא עד היכן הגיעה אחיזתה של סלידה זו ועד כמה נענו לה הבריות.

לצורך בניין מחקרו העמיד המחבר כמין פיגום כפול. צדו האחד עומד על הקרקע וסוקר בקצרה הן את תולדות חקלאות היין וכלכלת היין בעת ההיא, באזורים השונים של גרמניה וצרפת, לאור מעמדו של היין כמשקה המשפחתי המקובל בימי הביניים,¹ הן את אופן השתלבותם של היהודים בכלכלה זו. צדו האחר עוסק בתולדות מחשבת ההלכה והמנהג בעת ההיא, אל נוכח מצוקת התנאים הכלכליים שאותם תיאר. לנתונים הכלכליים על חקלאות הגפן ותוצרתו ולתיעוד מקומם של היהודים בכלכלה זו מוקדשים בעיקר פרקים א-ב, ולבירור ההלכתי מוקדשים בעיקר שלושת הפרקים האחרים. שני עמודי המחקר מפארים בבניינם, מפורטים ביותר, מתועדים בצורה מושלמת, מנוסחים בהירות ובקפדנות, ועם זאת מוצגים בבהירות מרבית ובשפה קולחת ומשולבים יחדיו בצורה מרשימה. הפרקים הכלכליים מבוססים על עיון ממושך ועל הפנמה מלאה של ספרות מחקר ענפה ומסועפת, שהמחבר שולט בה שליטה מוחלטת, וכך זוכה הקורא לקבל מידע מוסמך ביותר בנושא אוטורי למדי, מידע מפורט מאוד ובהיר להפליא, המוגש לו בקנה. הפרקים ההלכתיים מבוססים על מחקר מקורי ומקיף

1 לצד הסימוכין המלאים שהביא המחבר מן המחקר הכללי, ראו הערת-אגב שהשיח רש"י לפי תומו על דברי הגמרא, בבא מציעא קו ע"ב: 'שמונים ושלושה חלאים תלויין במרה וכולן פת שחרית במלח וקיתון של מים מבטלתן', והעיר רש"י: 'קיתון של מים – למי שאין לו יין'.

ועל עיון מדוקדק בכל החומר הישיר המצוי בידינו, מתוך השוואה אל נוסחיו המקבילים שבכתבי היד ובספרות המשנית. חומר מקורות זה מוצג בדקדוק רב, ודומה כי אין להוסיף עליו, מן הבחינה הכמותית, דבר של ממש. בנוסף על כך מוגש לקורא מבוא מתודולוגי קצר ומעניין, המאיר את העקרונות שעל פיהם מבקש המחבר לדכב טקסטים 'מאובנים' אלה, להופכם למצגים היסטוריים חברתיים ותרבותיים ולהפיח בהם רוח חיים.

אחד ההישגים הגדולים של מחקר זה הוא דרך ההתמודדות עם הנקודות ההלכתיות המשמשות בסיס למחקר. מקורות ימי ביניים קדומים אלה קשים לפענוח מדוקדק, בשל בעיות שונות המגובבות עליהם, זו על גבי זו. המקורות הללו שאובים בדרך כלל מאוספי ליקוטים המצטטים – לרוב תוך קיצורים ועיבודים ועריכה – מכלי שני ושלישי, מהם בכתב ומהם בעל פה, תוך השמטה של שם האומר, הצפתו בראשי תיבות של השם (כגון: ר"י, ר"מ, ריב"ם וכדומה) או ציון תוארו בלבד (כגון: 'מ"ר' = מפי רבי, מפי רבנו). הלשון העברית שבפיהם של חכמי אשכנז כבדה, קצרה ומרובת רמזות וכושר ההבעה שלהם חלש למדי. רמת ההענייה ירודה, הדקדוק והתחביר שונים מן המורגל בפנינו, ורבים מן המקורות מופיעים במקבילות ספרותיות שונות בשינויי עריכה ומסירה ובעיבוד אחר, ואף בהענייה לא מסודרת. במצב עניינים זה קשה מאוד לקבוע סדר זמנים מתוקן של מוקדם ומאוחר בין המקורות, קביעה שהיא תנאי הכרחי להצלחתו של כל מחקר מסוג זה.

אנסה לתאר בקצרה, כמיידת האפשר, את סדר המהלך ההלכתי לשלבו העיקריים כפי שהוא מוצג בספר מצוין זה, כשהוא מופשט מן המשא ומתן המפורט המשמש עמוד השדרה של הניתוח ההלכתי, ומנותק מן הנתונים החקלאיים והכלכליים ומן העדויות ההיסטוריות בתחום זה.

וכך הוא סדר הדברים. מזמן קדום נהג באשכנז איסור מסחר בסתם יינם של גויים, אף שהנצרים אינם מנסכים כלל בזמן הזה. עם זאת, הותר למעשה המסחר בין של ישראל שנגע בו גוי, שאף הוא בגדר 'סתם יינם' מעיקר הדין, ואין הבדל הלכתי עקרוני ביניהם. מצב עניינים זה, שקדם לרש"י, אינו הגיוני מבחינת החשיבה ההלכתית. הוא נוצר כתוצאה מן הלחץ של המציאות הכלכלית, שאילץ את קדמוני לותר להתייחס בסלחנות למציאות זו. מכוח זה הם אף אפשרו לגבות חוב מן הנכרי בטובי יין עד כדי שיעור החוב, כדי למנוע הפסד החוב, אך לא התירו לסחור ביין זה כדי להרוויח ממנו. על איסור המסחר ביינם של גויים שמרו חכמי אשכנז מכל משמר, כשם שמרו על האיסור שגוי ידרוך ענבי ישראל, שאף הוא אינו אלא 'מגע גוי', שכבר הותר מסחרו בהנאה באשכנז, אך לא לכתחילה, שיאמר היהודי לגוי לנגוע ביין או לדרוך אותו' (עמ' 43). השלב הבא סובב סביב פעולתו של רש"י, שמתחילה נטה להסכים עם המצב הקיים, אך לא הורה כן ברבים, בהעדר בסיס הלכתי מדוקדק להיתר. על כן הסכימה דעתו להורות כמה הקלות שוליות, 'צדדיות', כגון ש'התיר חביות פתוחות בקרבת גוי אף שישיראל העלים עינו מהן' (עמ' 52), וסילק 'כל חשש יין נסך מיין שנגע בו מומרים שחזרו בתשובה' (עמ' 53). ברבות הימים הצליח רש"י לבסס לראשונה, לשביעות רצונו, היתר הלכתי למצב הקיים, לאחר שמצא תשובת גאונים הקובעת כי 'גויים בזמן הזה אינם יודעים בטיב ניסוך... ויינם מותר בהנאה כתינוק בן-יומו' (בבלי, עבודה זרה נב ע"ב). אלא שאם כך הדבר, מדוע ייאסר לסחור גם בסתם יינם של גויים, שאינו אלא צדו האחר של אותו מטבע? על כרחך, משום –

שלא היה בכוחו של אותו הפסק לקבוע נורמות התנהגות חדשות, כאשר הן נגדו גם את הנהגה וגם את התחושה הדתית של יהודי אשכנז, שעל ברכיה חונך. אדרבה, עם הופעת הפסק נדרשו

בעלי ההלכה לעמוד על המשמר במשנה קפדנות... לפיכך דרש רש"י עכשיו – יותר ממה שדרשו קודם לכן – שהיין שנתקבל לפרעון החוב יימכר מיד ולא שישנהו אצלו בחביות כדי למוכרו ביוקר' (עמ' 58).

פרדוקס הלכתי זה, המקרב מאוד את איסור המסחר בסתם יינם לעצמה של איסור טאבו, בולט עוד יותר בדבריו של הראב"ן, בדור שאחר רש"י. לדעתו: 'כיון דלא נהגו בכך בזמן הזה לשכשך [זאת אומרת: לנסך] ביינם לשם עבודה זרה, הוי מגעו – סתם [ז"א: ללא כוונת ניסוך], ומותר בהנאה' (עמ' 60). בכך הפך כל מגע של גוי ביין ישראל בזמן הזה ל'מגע שלא בכונה', ומעתה נתבסס ההיתר על סוגיה תלמודית מפורשת ולא על פסק הגאונים בלבד. עם כל זאת המשיך הראב"ן להחזיק באותו איסור פרדוקסלי על מסחר ביינם של גויים, 'אע"פ שהוא סתם יינם, משום הרחק מן הכיעור...'. הרי לך כי אף שלראב"ן עמד עכשיו היתר מפורש מדין הגמרא, ובכל זאת – אין בכוחה של הלכה מפורשת לעקור אצל חכם אשכנזי זה את תחושת האיסור המורשת ואף לא לשנות את הרגלי הנהגה שנבעו וצמחו ממנה' (עמ' 60-61). מצב זה לא נשתנה באשכנז עד לאמצע המאה הי"ג, ומדברי הראב"י ובעל הרוקח 'אנו למדים שבעניין זה לא חלה באשכנז שום תמורה, ושני דורות אחר הראב"ן, עדיין חכמיה דבוקים באיסור הסחר ב'סתם יינם' (עמ' 63).

ומה היה המצב בצרפת? 'בעשייה הדתית בכל הנוגע לסחר היה אפוא הבדל מועט בין שתי התרבויות, ואולם בחשיבה ההלכתית רב היה המרחק ביניהן' (עמ' 103). במרכז הדיון בפרק ד עומדת חליפת המכתבים בין רבנו תם לר"י הזקן מדמפייר, והמשא ומתן ההלכתי שהתנהל בין תלמידי ר"י הזקן בעקבות זאת. בישיבתו של ר"י הזקן נפוצה ידיעה כי רבנו תם הורה הלכה למעשה כשמואל, שמגע תינוק אינו נחשב מגע כלל, וכאילו לא נגע, ומותר היין אפילו בשתייה. על כך תמה ר"י במכתבו לרבנו תם, כי מעתה, אם נצרף להוראה זו את הוראת הגאונים שמגע גוי בזמן הזה הוא כמגע תינוק בן יומו, יותר ממילא יין שנגע בו גוי גם בשתייה ממש. ואולם דבר זה לא יעלה על הדעת כלל, כי הוא שם ללעג את כל מסורת אשכנז, את כל ההפסדים הכלכליים ואת העוינות החברתית המתגברת שנשאו קהילות אשכנז על שאסרו אף את המסחר בסתם יינם, זה מאות בשנים. רבנו תם מיהר להכחיש שאמר כך והצטרף לאיסור הרווח בכל תוקף, אך עצם האפשרות שנסתמנה כאן לפסוק כשמואל, בפרט לאור הכרעתם של בעלי הלכה חשובים כספר 'הלכות גדולות', רבנו חננאל והר"ף, שיוחסה להם סמכות הלכתית רבה באשכנז, עוררה חרדה. החרדה הזאת גברה במיוחד משהועלתה הטענה המוצדקת, שלפי הוראה כפולה זו היא 'כוחו' של גוי – בניגוד ל'מגעו' – מותר בשתייה, ויהיה מותר בשתיית יין מן החבית על ידי שפחה נכרית. שיקולים אלה הניעו את ר"י הזקן לבחון מחדש את תוקפה ההלכתי של הוראת הגאונים עצמה, וניתוחו החד העלה כי המשוואה שהעלו מוטעית מיסודה. אמנם בדין תינוק בן יומו נחלקו רב ושמואל 'אם מגע של גוי שאין לו שליטה באיבריו עושה יין נסך אם לא... רב, שהתיר בהנאה יין שנגע בו תינוק, לא התכוון מעולם להתיר יין שנגע בו גוי השולט בגופו אלא שאין לו כוונת ניסוך' (עמ' 124). ואולם ניתוח נאה זה שלל באותה מידה גם 'את היתר הנאה שהיה נהוג מני קדם', שנתבסס על הוראה זו של הגאונים.

אכן, ממשיך המחבר וקובע:

רבנו תם הכיר מיד בצדקת דבריו של ר"י... עינו החדה והכוחנת של רבנו תם גם ראתה שאין בכוחה של הדיאלקטיקה החדשה להציע ביסוס חדש להיתר הנאה הנפוץ... אך כאדם ריאליסטי

שעינו פקוחה לראות את צורכי עמו, הזהיר רבינו תם את ר"י שלא לפרסם את האיסור ברבים...
'מוטב שיהו שוגגין ואל יהיו מזידין' (עמ' 124-125).

משא ומתן הלכתי זה לא נעלם מעיני הלומדים. ואכן, 'במהצית השנייה של המאה השלוש-עשרה בצפון-מזרח גרמניה של אז, קבע ר' חזקיה ממגדבורג, שכיוון שגויים בזמננו הם כתינוק בן-יומו, נמצא שמגע גוי על ידי דבר אחר שלא ככוונה מותר אף בשתייה' (עמ' 126-127), וכן פסקו גדולים אשכנזים אחרים במאה הי"ד. ואולם פרט ליוצאים מן הכלל בודדים ומאוחרים אלו, נשאר בעינו האיסור הקדום על מסחר בינם של גויים.

ניסיונות נוספים של ר"י הזקן למצוא בסיס למנהג אשכנז להקל במגע של גוי ולהחמיר בינם של גויים נכשלו אף הם, ולא ניכנס לפרטיהם כאן. וכך, לא החזיק מעמד אף הניסיון האחרון – חידושו העקרוני והמקורי של ר"י הזקן, שיינו של גוי לא נאסר מטעם יין נסך אלא מטעם 'גזירה משום בנותיהן' (בבלי, עבודה זרה לו ע"ב; שבת יז ע"ב), שתוקפו קיים כמוכרן גם בזמן הזה. טיעון הלכתי זה לא הופעל מעולם בידי קודמיו, משום שהוא שולי בדיון התלמודי, והסוגיה לא 'השתמשה בו אי פעם בדיוניה המרובים על יין נסך ועל "סתם-יינם"... לפיכך תפסו קודמיו של ר"י שאין משמעות הלכתית לאותה קביעה קצרה ואגבית של הגמרא – "יינם משום בנותיהן" (עמ' 138). טיעונו המקורי-לכאורה של ר"י הזקן לא נתקבל על דעת הבאים אחריו, כי 'הבינו את מה שר' יעקב איש תם ור' יצחק בעל התוספות מיד הבינו, והוא שמסקנותיהם אינן מניחות את הדעת. בסוף הפטירו אף הם, כמו קודמיהם הגדולים, "מוטב שיהו שוגגין ולא מזידין" (עמ' 141). נוהג אשכנזי ארוך ומפותל זה שמר בעקשנות, כשלוש מאות שנה, ובכל מחיר, על איסור המסחר בסתם יינם של גויים, למרות המחיר הכלכלי והחברתי הכבד שדרש ועל אף כישלונם של כל הניסיונות לבסס איסור זה בהלכה, לצד ההיתר לסחור ביין ישראל שנגע בו גוי. הדבר מוכיח בעליל כי מדובר באיסור שעצמתו כטאבו, היונק מעומק הסלידה מן המגע הקרוב עם יין נכרים.

אקדים ואומר כי דעתי מסכמת עם ניתוחו של המחבר בכל הנקודות העיקריות של המחקר, ובעיקר בסדר הזמנים שקבע למגוון המקורות וביהויים שקבע למחברים האנונימיים והאנונימיים-למחצה שלדבריהם נזקק. עם זאת ניתן, לדעתי, להתווכח עם הטיעונים השונים שהעלה המחבר להוכחת קביעותיו – שכאמור, לדעתי, הן נכונות כשלעצמן – עם פרשנותו הייחודית למקצת המקורות ועם כמה הערות והארות נכבדות שקבע בדרך הילוכו, בפרק המבוא וביתר עמודי המחקר.

ניקח לדוגמה את לשון קטע הפתיחה להלכות יין נסך' ב'ספר האורה', שהביא המחבר בתחילת פרק שני (עמ' 41-42), וקבעו כמקור הראשון מבחינה כרונולוגית הנמצא תחת ידינו:

[א] יין של ישראל שנסכו גוי, אף על פי שאסרו חכמים בהנאה, אנו נהיגין לזבוני לגויים, משום שבזמן הזה אין מנסכין לעבודה זרה. (ו)מיהו יין נסך של גוי אסור, דכולי האי לא מקילינן. [ב] ומעשה היה בלותר שנתן גוי אחד יין נסך לישראל ומכרו לגויים והוקשה הדבר בעיני החשובים.

לדעתו של המחבר:

ככל הנראה הסעיף הראשון אשכנזי הוא מפני שאינו מופיע בשום מקבילה בספרות-דביר-רש"י ומפני שהניסוח יין שניסכו גוי, אינו מזויק, שהרי אין אצל הנוצרים כוונת ניסוך כפי שהמחבר עצמו אומר תוך כדי דבור, אלא ברצונו לומר יין שנגע בו גוי. ניסוח קלוקל זה מקומו לא יכירנו

בכתבי רש"י ובספרות שיצאה מידי תלמידיו רושמי דבריו ומעשיו... מתוך ההקשר נראה אפוא שהביטוי 'שנסכו גוי' פירושו 'שנגע בו גוי', ואילו 'יין נסך של גוי' פירושו 'יין השייך לגוי', היינו 'סתם-יינם'.

קלוקל לשוני זה קרה 'בהעדר מערכת בקרה טרמינולוגית בתקופה שלפני רש"י, ורש"י הוא שקבע לראשונה מערכת טרמינולוגית מדוקדקת ומבוקרת, וממנו ואילך 'המינוח ההלכתי נעשה מוצק וצלול' (עמ' 63). והנה, ההערה על אודות תרומתו של רש"י לטרמינולוגיה הפרשנית נכונה וחשובה, אך אין לה קשר עם הנוסח שלפנינו, שאיננו קלוקל כלל ועיקר. כדי להיווכח בכך די לעיין בשתי תשובות של רש"י שמביא המחבר עצמו (בעמ' 51-52). תשובה אחת זו לשונה: 'אין חילוק בין יין-נסך ל'סתם-יינם' לכל דבר, אלא שהתחילו להקל בו לעניין היתר הנאה לפי שאין הגויים במקומינו מנסכין יין לעבודה זרה; ותשובה אחרת זה לשונה: 'שאינן בלבי לאסור עכשיו יין גויים בהנאה לפי שאין דרכם לנסך...'. הרי לך שבראשונה קראו 'יין נסך' אף על פי שכוונתו ליין גויים (שטלטלו הגוי). ואף שאין לגויים כוונת ניסוך, וזה הוא הניסוח 'הקלוקל'. לעומת זאת בתשובה האחרת, שתוכנה זהה, קראו 'יין גויים', כניסוח המדויק יותר על פי דברי המחבר. ובאמת אין כאן כל קושי, ואין צורך להיות בקי בכל דיני יין נסך שבמסכת עבודה זרה כדי לדעת שמגע רגוע ושקט ללא נענוע היין, שאין עמו שכשוך וטלטול, אין בו כלל דין יין נסך והוא מותר בהנאה לכל הדעות. דבר זה יכול כל אחד לראות מדברי הגמרא (בבלי, עבודה זרה נט ע"ב) שהביא המחבר עצמו (עמ' 32, הערה 3), ואני מביא את תוכן הדברים בתרגומם לעברית כפי שניסחם המחבר שם: 'אירע שאתרוג נפל לחבית של יין, קפץ ואחזה [לאתרוגא] בתוך היין שלא תשתקע, אמר להו רב אשי, תפוס ידו שלא ישכשך. רש"י: שאין מנסכין אלא על ידי שכשוך'. המגע הטכני כשהוא לעצמו אינו פועל אפוא שום איסור, ואף על פי שיש ראשונים החולקים בזה, הרי רש"י פירש כך להדיא ('שאינן מנסכין אלא על ידי שכשוך'). ואף שיש האומרים כי כל מגע בעולם אי אפשר לו בלא שכשוך ונענוע כלשהו (ראו בטור ובשולחן ערוך, יורה דעה, סי' קכד, ס"ק יג, ובנושאי הכלים), הרי גם לדעתם הפעולה האוסרת היא הנענוע בפועל ולא המגע הסטטי כשהוא לעצמו. מעתה מובן המינוח 'הקלוקל' מעצמו. יין של ישראל שנסכו (=שנענעו) גוי, אף על פי שאסרו חכמים בהנאה, אנו נהיגין לזבוני לגויים, משום שבזמן הזה אין מנסכין (=אין מנענעין) לעבודה זרה... (עמ' 41). לשון זו טובה בדיוק כמו הלשון 'שנגע בו גוי', מתחלפת עמה בקלות ואינה קלוקלת. וכבר ראינו שרש"י עצמו נוקט פעם לשון זו ופעם לשון זו. האפשרות ההלכתית שמגע גוי כשהוא לעצמו, בלא נענוע, אינו אוסר בהנאה כלל, גם לא בימי התלמוד ובאילנות הפרסים, הלכה שרש"י סובר כמותה, לא הועלתה ולא נידונה כלל בשום מקום במחקר זה, כנראה בשל ההנחה הסמויה שבמציאות היומיומית לא ייתכן מגע שלא יהא בו משום נענוע פיסית כלשהו של היין (והנחה זו עצמה שנויה, כאמור, במחלוקת). ואולם הלכה עקרונית זו חשובה לענייננו ולא ניתן לוותר על הדיון בה, וגם לה כשלעצמה נודעה חשיבות רבה במחקר שאנו עומדים בו.

ותן לבך: העמדת המקור הנזכר לעיל מ'ספר האורה' כראש וראשון בסדר הזמנים הטקסטואלי, וקביעתו למאה הי"א בטרם רש"י, ואפילו הרבה קודם לכן (נמצא שהמסופר אירע לכל המאוחר באמצע המאה העשירית אם לא דור או שניים קודם לכן; עמ' 48), מכוח הטענה כי רפיפותו הטרמינולוגית מעידה כי לא יצא מתחת עטו של רש"י או מבית מדרשו, קביעה זו חיונית לכל המשך

המחקר וכפירה בה שומטת אבן בניין עיקרית מן המערכת. ואף על פי שהקדמתי ואמרתי כי גם אני סבור שמקור זה קודם לרש"י, על פי תחושה סתומה הנובעת, מן הסתם, מהרגל קריאה מרובה בחומרי הלכה מבית מדרשו של רש"י, הרי לעניות דעתי אין הוכחה לכך. מתוך אותה תחושה עמומה עצמה איני רואה שום ייחוד ספרותי בשימוש במילה 'חשובים' כאן, שהמחבר רואה בה ראייה נוספת וחשובה לקדמות הקטע (ראו עמ' 42 והערה 3).

הבנה פשוטה זו בדברי המקור הקדום הזה משתקפת גם בספר הראב"ן, שנתחבר לקראת אמצע המאה ה"ב, בדברים שהביא המחבר עצמו (עמ' 60), בדונו בהתפתחותה של ההלכה בדורות שאחרי רש"י. וכך כתב הראב"ן בקטע שהובא לעיל: 'זכיון דלא נהגו בכך בזמן הזה לשכשך [ז"א: לנסך] (והעיר המחבר, עמ' 60, הערה 50: 'כגון בדבריו האחרונים של רש"י שהובאו לעיל, פרק ראשון בהערה 3) ביינם לשם עבודה זרה, הוי מגעו – סתם [ז"א: ללא כוונת ניסוך], ומותר בהנאה'. לדעת המחבר קבע כאן הראב"ן, כמדורגה הלכתית נוספת, סוג שלישי של 'מגע שלא בכוונה': 'מגע מכוון בין ידוע אך בלא כל כוונת ניסוך' (עמ' 60). צודק המחבר כי בכך התקדם הראב"ן לראשונה לקראת ביסוס ההיתר על גמרא מפורשת, הקובעת כי מגע גוי שלא בכוונה אינו אוסר בהנאה. ואולם הראב"ן קבע זאת לא מפני שהגדיר מגע כזה כ'מגע שלא בכוונה', כהבנת המחבר – אדרבה, בוודאי הגדירו כמגע בכוונה – אלא מפני שהגדירו כמגע סטטי, 'מגע סתם' בלשונו, משום ששכשוך ללא כוונה אינו קרוי שכשוך וממילא אינו אוסר בהנאה, כמבואר לעיל. התוצאה, כמובן, והה, כי גם כך התקדם הראב"ן מאוד לקראת ביסוס ההיתר על גמרא מפורשת המתירה מגע נטול-שכשוך (על פי הבנתו המחודשת של הראב"ן), כפי שהדגיש המחבר אל-נכון על פי תפיסתו הוא.

ומכאן לתמיהה שהעלה המחבר על שיטת הראב"ן: 'אם כלשון ראב"ן, "מגעו סתם מותר בהנאה", למה "סתם-יינם" אסור בהנאה? ... אם אין יין נסך אמיתי בזמן הזה משום שאין הנוצרים מנסכים, ממה ירחיק האדם את עצמו? אם אין כרם בזמן הזה, סחור סחור למה לי?' (עמ' 60–61). תמיהה זו נכונה מצד הגיונה של ההלכה והיא קיימת גם אליבא דרש"י, אך היא מכבידה על הראב"ן 'ביתר שאת'. ואולם היא מתעלמת מכך שמכל מקום, ולכל הדעות, איסור שתייה של יין זה קיים ועומד מתקנת חכמים, והוא נוהג גם במגע שלא בכוונה. נכון הדבר כי לדעת האמורא שמואל מותר היין לשתיה במגע שלא בכוונה, אך כבר העיר המחבר עצמו שלהלכה נקבע 'כרב באיסורי'. ההחמרה על איסור המסחר ביין נכרים בזמן הזה, אף שאין להם כוונת שכשוך, אינה נובעת מגזרה 'אטו' שכשוך אחר – שלדעת הראב"ן אינו כיום בנמצא – או אטו מגע בכוונה, אלא מהליכה סחור סחור כדי להרחיק מן הכיעור שבסכנת שתייה.

עניין לעצמו קובע בספר הדיון ב'גזרת יינם' משום בנותיהן'. בצדק העיר המחבר כי גזרה זו, הנתפסת בעינינו כעיקר דין סתם יינם, אינה נזכרת בתלמוד בקשר לדיני יין נסך, וגם קדמוני אשכנז, עד לחידושו הנזכר לעיל של רש"י הזקן, לא העלו את זכרה של גזרה זו בדיוניהם בסוגיה שלפנינו. המחבר האריך בדברים בעניין זה, ואף קבע לו נספח מיוחד, נספח ד. לדעתו, מכוח נתונים אלו, 'תפסו קודמיו של רש"י שאין משמעות הלכתית לאותה קביעה קצרה ואגבית של הגמרא – "יינם משום בנותיהן"' (עמ' 138). אלא שהשאלה עדיין במקומה עומדת: הרי 'פיתן ושמנן ויינן ובנותיהן כולן מ"ה דבר הן' (בבלי, שבת יז ע"ב), ותקנות קדומות הן מאוד, ואם אין משמעות הלכתית לאותה קביעה קצרה, דבר שקשה מאוד להבינו, האם כה חסרת משמעות היא עד שאין זכרה עולה כלל בין הפוסקים, אף לא כדי לדון בה ולדחותה או לומר בה דבר? וכי רק 'הנחת החשיבה הדיאלקטית... שאין סוגיה נידחת

או סוגיה משנית – כל הסוגיות שוות-ערך' (עמ' 138), היא שעוררה את רש"י הזקן לתת לבו לתקנה-גזרה זו? וכי רש"י הזקן ראשון היה לבעלי 'החשיבה הדיאלקטית'? והרי אף ריב"א הראשון, בן זמנו הצעיר של רש"י, 'קדם לרבינו תם בגישה הדיאלקטית' (עמ' 24), וכבר היו דברים מעולם. דומה שהסיבה הפשוטה להעדרה של גזרה זו מן הדיונים בשאלת המסחר בסתם יינם נעוצה בכך שגזרה זו באה לאסור שתייה משותפת בלבד ולא הנאת מסחר, כדברי הרמב"ם שהביא המחבר עצמו (עמ' 138, הערה 57): 'יש שם דברים אחרים אסרו אותן חכמים כדי להתרחק מן העכו"ם... אסרו לשתות עמהן ואפילו במקום שאין לחוש ליין נסך'. שאלת ההיתר או האיסור של המסחר בסתם יינם של גויים נוגע אך ורק לאיסור ההנאה והמסחר, ועל כן אין שום רלוונטיות לגזרת 'בנותיהן', העוסקת בשתייה משותפת בלבד.

בפרק ג מעלה המחבר את השאלה מדוע נמנעו מתקני תקנות שו"ם המפורסמות מלכלול איסור מפורש על המסחר בסתם יינם, והסתפקו בניסוח: 'ולא ישתכר מיין נסך'. ניסוח זה כולל 'משתכרים' שונים, ומדוע להתרכז בהם –

ולא בסוחרים בו ונהנים ממנו? ... את התקנה הנזכרת יכלו על נקלה לנסח בזה הלשון: 'ולא יסחור ביין נסך ואף לא ישתכר בו'. למה נפקד מקומו של הסחר ביינם בתקנות אלה? כלום מפני שבאמת לא סחרו בו או להיפך, מפני שלא היה אפשר למנוע את הסחר בו? (עמ' 67–68).

ואולם בהערה 2 כתב המחבר לשון זו:

רונטל הבין את התקנה כמכוונת נגד היתרם של רש"י ורשב"ם, ובעקבותיו הלך זליג אורבך... טעותם מובנת. אין חוקר רואה שהתקנה דייקה בכוונת הניסוח 'ולא ישתכר' במקום 'ולא יסחור', אלא אם כן נכנס בעובי הקורה של פרשת 'סתם-יינם' ורואה שפירעון חוב ב'סתם-יינם' היה מקובל באשכנז כבר מאות בשנים ושלא עלה על דעת איש לאסרו, אף לא ראב"ה ששמו חתום על התקנה.

ובזה צדק המחבר בלי ספק. אלא שאם כך, מה מקום יש לשאלה הנזכרת 'למה נפקד מקומו של הסחר ביינם בתקנות אלה'? והרי מקומו נפקד לא מפני שסחרו בו ולא מפני שלא יכלו למנוע את המסחר בו, אלא מפני 'שלא עלה על דעת איש לאסרו, אף לא ראב"ה ששמו חתום על התקנה'. לשון התקנה מדויקת ביותר, שהרי לא התיר רש"י אלא להציל את חובו, ולא להשהות את היין כדי להשתכר בו, ולזה בדיוק מכוונת התקנה. על כן השאלה הנכונה שיש להציג כאן היא, האם עמד ציבור הסוחרים במגבלה זו שהטיל רש"י ושרשמה התקנה, או שהתעלם ממנה, ואין מקום לשאלה מדוע לא נתקנה תקנה נגד המסחר בסתם יינם.

מלבד התזה המרכזית של הספר, מלא הספר הזה על כל גדותיו הבחנות והגדרות מקוריות ומעניינות, הן בפרק המבוא הן ביתר הפרקים. על כמה מהן אני מבקש לומר דבר. בדברו על תוספות ריב"א, שקדמו למפעלו של רבנו תם ועוררו את התנגדותו, כותב המחבר לשון זו:

הוא (=רבנו תם) היטיב להבין את חונו של ריב"א יותר מכל בני דורו, אך מי כמוהו עמד על כישלונו של האיש. רבנו תם אף ראה סכנה לדיאלקטיקה המתפתחת אם יקנו פירושו ו'חילוקיו' של ריב"א שבייתה בחשיבתו של הזור הצעיר. הוא הזהיר אפוא את תלמידיו, 'זמה שתירך הרב

ר' יב"א הוא לא תירץ והוא לא עשה אותם התוספות, המעתיקים קראום על שמו, ולא תסמכו עליהם כי רובם שגויות. רבנו תם נאלץ להכריז שאין ממש בתורתו של ריב"א, אך מרוב הערצה לחלוץ הנכשל דאג לתלות את הקולר במעתיקים (עמ' 24).

להערכה זו אין מובן. ניתן להגדיר בצורות שונות את ההבדלים בין המבנה הדיאלקטי של תוספות ריב"א לאלה שייסד רבנו תם, ואני עצמי ניסיתי בעבר לעשות כן.² ואולם אין להבין מה 'סכנה[נ]?' ראה רבנו תם בעבודתו של ריב"א? וכי מפעלו של רבנו תם או של ר"י הזקן 'מסוכן' פחות? גם אני מבין כמה 'נכשל' הריב"א? ברור כי רבנו תם התנגד לתוכן תוספותיו של הריב"א. בעקבות גזרות תתנ"ז ומעבר המרכז התורני מגרמניה לצרפת, והקרה ברצף הלימוד הישיבתי בגרמניה, נשתתק קולן של התוספות האשכנזיות ולכן לא היה בכוחו להגשים את המתודה החדשה. וכך ניתנה הבכורה לרבנו תם ולתלמידיו והם אשר הגשימו. והרי 'הישגיו של רבנו תם, ואולי אף עצם המהפכה הדיאלקטית, היו נידונים לנשייה לולא תלמידו ואחינו ר' יצחק מדמפייר' (שם), ומה לנו כי נלין על 'כישלונו' של הריב"א? כמה 'נכשל' הריב"א, בכך שחי ופעל ערב חורבן של ישיבות אשכנז? נספח ב (עמ' 146) מעלה כמה תמיהות. נאמר בו כי כתיבת ספר 'התרומה' בידי רבנו ברוך 'נמשכה זמן ממושך. אמנם כרוניקה ובה רשימת תאריכים מוסרת "שבשנת תתס"ד [צ"ל: תתקס"ד] ספר התרומה הוסד".... אך נראה שזה תאריך הסיום. ספר התרומה נכתב מגילות מגילות במהלך שהייתו של ר' ברוך בבית מדרשו של ר"י. המחבר מחשב את התאריכים השונים המתחייבים מן העיון בהלכות יין נסך בספר 'התרומה', ומגיע למסקנה 'שכתיבת הסימנים בהלכות עבודה זרה ויין נסך נמשכה כחצי יובל', מלפני שנת 1184 עד לאחר שנת 1202. ואולם, מכיוון שר"י הזקן נפטר בשנת 1189,³ וספר 'התרומה' נכתב 'במהלך שהייתו של ר' ברוך בבית מדרשו של ר"י, אם כן נסתים הספר בהכרח סביב שנת 1190 ובכלל: מבנה תאריכים זה בא ליישב את תמיהת המחבר, מדוע לא הביא בעל ספר 'התרומה' את חידושו של ר"י הזקן בעניין 'גזרה משום בנותיהן', שהרי חידוש זה כבר נזכר בתוספות ר' אלחנן בנו של ר"י הזקן, שנהרג על קידוש השם בשנת 1184. על כן ביקש לקבוע את מועד חיבורה של 'מגילה' זו בתאריך כלשהו לפני השנה ההיא, בטרם חידש ר"י את חידושו. ואולם יישוב זה אינו עונה על השאלה, כי מדוע יימנע ר' ברוך מלהוסיף את חידושו של מורו הזקן, בעת שנתחדש, על 'מגילה' שהוא כותב באותו זמן? וכי משנה ישנה לא תזוז ממקומה לעולם, גם לאחר שנתחדש בה דבר במהלך השנים?

ספר מופת זה שלפנינו, שאני נוטה לקבל את כל הצגותיו ההלכתיות בצמתים המרכזיים של הדיון, מדגים לפנינו כיצד יש לחקור את תולדות ההלכה בימי הביניים, ומדגיש באוזנינו את הצורך להעמיק היטב אל יסודות החשיבה ההלכתית ואל דרכי ניסוחה לתקופותיה, בטרם נסיק ממנה מסקנות ביחס למידת החידוש – או השימור – המתחייבת מן העיון במקורות השונים. עם זאת, עלינו לזכור תמיד כי ים התלמוד וההלכה הוא כמים שאין להם סוף, והחוקר הוא המכריע בסופו של דבר היכן ייעצר

2 ראו ספרי, הספרות הפרשנית לתלמוד, א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 70-71.

3 א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ם, עמ' 253. אצל מחברנו נרשם (עמ' 26), כנראה בטעות הדפוס, 1198 כשנת פטירתו של ר' ברוך, ואפשר שטעות זו נגררה הדברים שבנספח.

הדיון – או בשמו המדויק יותר: הפלפל – שהוא נתון בו, ושאלה מכרעת זו היא מן הדברים שאין להם, למרבה הצער, הכרע אובייקטיבי, והמקורות לעולם אינם מדברים בעד עצמם. ולבסוף, מן המחקר שלפנינו עולה בבירור, כמסקנת המחבר, כי הרגשת הטיעוב והסלידה כלפי יינם של גויים שלטה בקהילות ישראל באשכנז ובצרפת במשך מאות שנים. היא העמידה טאבו של ממש, שעל קיומו מסרו בני הקהילות את ממונם ובמידה רבה אף את נפשם, בעודדם את השנאה החברתית כלפיהם, כמוסבר היטב בספר. על כן מעניין מאוד לציין, כי הרגשת הטיעוב דומה כלפי מאכלי נכרים – כולל בשר החזיר עצמו, המשמש כאן דוגמה מובהקת לאיסור שהוא בבחינת טאבו – הרגשה שהייתה אמורה להיות דומיננטית בעצמה לא פחותה מזו של יין נכרים, לבשה צורה ופשטה צורה באותן ארצות עצמן ובמהלך אותה תקופה. מדובר בשאלת היתר הבישול והאפייה בתנור משותף עם הנכרי, כאשר תבשיל הנכרי ותבשיל ישראל מונחים זה לצד זה בתנור אחד, ללא מגע פיסי ישיר ביניהם, ובמצב הלכתי מסובך של 'ריחא מילתא'. במאמר אחר⁴ תיארתי את התפתחותה של ההלכה הזאת בסביבה המקבילה לזו המתוארת בספר שלפנינו, והראיתי כי גדולי אשכנז במאה ה"א ובמחצית הראשונה של המאה ה"ב גילו יחס של תיעוב מוחלט כלפי בישול משותף זה, אף שהוא מותר מעיקר הדין, והטילו עליו איסור גורף. יחס זה נשתנה בהדרגה במהלך המאה ה"ב, עם המעבר מבישול ואפייה בתנורים פרטיים לשימוש בתנורים ציבוריים, וברבע הראשון של המאה ה"ג כבר הותר בישול זה אף לכתחילה, בידי פוסקים מחמירים כבעל הרוקח וחבריו, שקיבלו עליהם את כורח המציאות. אין, כמובן, אפשרות להשוות את האילוצים בשני המקרים הללו – שימוש בתנורים ויין נסך – אך מכל מקום השוואה זו מעוררת עניין, ודרך הרוח מי יידע.

ישראל מ' תא"ש מע

4 "ריחא מילתא" – לדרך התפתחותה של ההלכה בימי הביניים, סידרא, יח (בדפוס).

REVIEW ESSAY
TOSAPHISTS AND TABOO:
A REVIEW OF HAYM SOLOVEITCHIK'S "YEINAM"

by

Elliott Horowitz

Haym Soloveitchik. "Yeinam": *saḥar be-yeinam shel goyim 'al gilgulah shel halakhah be-'olam ha-má'aseh. (Principles and Pressure: Jewish Trade in Gentile Wine in the Middle Ages.)* Tel Aviv: Am Oved, 2003. 184 pp.

Among the stranger assertions made by Werner Sombart in *The Jews and Modern Capitalism* was that "it can be proved with great certainty that the Jew's freedom from the evil effects of alcohol (as also from syphilis) is due to his religion."¹ Yet, the Jewish religion, unlike Islam, never prohibited alcohol per se,² and even when "kosher" wine—untouched by gentiles—was in short supply, beer or more potent beverages could be found by those so inclined. More to the point is S. D. Goitein's trenchant remark in the final (and posthumously published) volume of his *A Mediterranean Society* that "the proverbial sobriety of East European immigrants to the United States should not be taken as inherent to the genes of the race."³ Although Maimonides in his *Guide* memorably described "gatherings with a view to drinking intoxicants" as "more shameful than gatherings of naked people . . . who excrete in daylight sitting together," he was clearly speaking there more as philosopher than halakhist.⁴ In the medieval "Geniza society" in which he lived, as we learn from Goitein, all "important matters, such as sending a son overseas or promising a bequest, would be arranged at a drinking bout."⁵

Unfortunately, we have no Geniza for the Jews of medieval Europe, but through his stethoscope-like sensitivity to the nuances of halakhic discourse, Haym Soloveitchik brings alive for us, in his recent monograph (rooted in his 1967 master's thesis at the Hebrew University), the complex realities of a Jewish world in which the production, consumption, and especially trade of wine were central fea-

1. Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, trans. M. Epstein (Transaction Books: New Brunswick, 1982 [German original, 1911]).

2. See, for example, A. Z. Itzkovitz, *Shetiyah ve-shikhrut ba-halakhah* (Mazkeret Batya, 1982).

3. S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, vol. 5, *The Individual* (Berkeley: University of California Press, 1988), 38.

4. Maimonides, *Guide of the Perplexed*, III, 8.

5. Goitein, *A Mediterranean Society*, 38–39.

tures. In his careful treatment of the reciprocal relations between *halakhah* and socioeconomic realities, Soloveitchik follows in the pioneering footsteps of his late teacher, Jacob Katz, to whom this book, like its predecessor, is dedicated.⁶ He has also made excellent use of recent studies by such contemporary German scholars as Alfred Haverkamp, Annegret Holtmann, Franz Irsigler, Gerd Mentgen, and Franz-Josef Ziwes, not to mention Roger Dion's classic *Histoire de la vigne et du vin en France des origines au XIXe siècle* (1959). Thus, like the Jewish wine trade in the high Middle Ages, Soloveitchik's book reflects the combined efforts—sometimes cooperatively and sometimes independently—of Jews and gentiles. And, like some of the best wines of all ages, it is complex and bold, with subtle traces of acidity.⁷

Its complexity stems from the fact that it combines economic and agricultural history with the history of *halakhah*, and even throws in, for good measure, some homespun anthropological theorizing. And the history of medieval *halakhah*, as Soloveitchik has already demonstrated in previous studies, can be meaningfully pursued only by meticulously comparing both printed editions and manuscripts, and by seeking what he has called “the crucial angle of deflection that is necessary for any demonstration that extraneous factors were impinging on the course of immanent developments.”⁸ At first, in the eleventh century, the rabbis of the Rhineland, which was famous for its wines, reluctantly permitted the acceptance of gentile wine as payment in kind, but prohibited entrepreneurial trade in what was for them (according to Soloveitchik) not only a ritually prohibited but abhorrent commodity. Abstention from such lucrative trade by Jews who lived in proximity not only to the best vineyards but to the largest river in the region was no simple matter. (Imagine modern Swiss Jews abstaining from working in the banking industry on account of the biblical prohibition of taking interest on loans!) Medieval European rabbis, some of whom figure prominently in the book under review, found ways, as Soloveitchik masterfully demonstrated in an earlier study, of overcoming halakhic obstacles that stood in the way of Jews engaging in loan-banking.⁹ When it came to trade in gentile wine, however, he now shows us that Franco-German scholars of the eleventh and twelfth centuries almost willfully ignored intellectual solutions that virtually beckoned, and that were later “discovered” by rabbis of no greater intellectual distinction. Through what he calls “the law of unintended consequences,” Soloveitchik argues, the earlier reluctance of halakhists to permit trade in gentile wine caused their coreligionists to become in-

6. Haym Soloveitchik, *She'elot u-teshuvot ke-makor histori* (Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 1990).

7. Note, for example, the absence from the bibliography of Abraham Grossman's *Hakhmei zarfat ha-ri'shonim* (Jerusalem: Magnes Press, 1995) although that work contains an enormous chapter, of more than a hundred pages, devoted to Rashi and his writings. It is only fair to note, however, that Grossman's discussion of Rashi's position regarding “wine of the gentiles” (155–56) omits any reference to Soloveitchik's seminal article on the subject (see next note).

8. Haym Soloveitchik, “Can Halakhic Texts Talk History?” *AJS Review* 3 (1978): 176.

9. Idem, *Halakhah, kalkalah, ve-dimui 'azmi* (Jerusalem: Magnes Press, 1985). For an English summary of the book under review see now idem, “Halakhah, Taboo, and the Origin of Moneylending in Germany,” in *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)*, ed. C. Cluse (Turnhout: Brepols, 2004), 295–303.

volved in this lucrative business through the “back door”—by lending money, as savvy investment bankers, to those involved in the wine trade, and effectively sharing their considerable profits (68–90).

The boldness of the book lies not only in its broad theses on the interrelations between *halakhah* and economic history, but in its attempt to reveal—and take ample cognizance of—the distinct personalities of its dramatis personae, especially those who were members of the northern French dynasty originating with Rashi, the Jewish commentator par excellence. These include Rashi's “tempestuous” grandson, Rabbenu Tam of Ramerupt—a dazzling dialectician with a crippling writing block—and the latter's nephew (and Boswell), R. Isaac of Dampierre, whose unassuming introversion Soloveitchik, who knows a thing or two about dynasties, compares to that of Ri's great-grandfather (24–25). In an earlier study Soloveitchik described Rashi as resembling “more than any other figure of the [Jewish] Middle Ages . . . Keats' poet, in that he seems ‘to have no self, to have no identity, but to be constantly informing and filling another body.’” Rabbenu Tam, through whom flowed, according to Soloveitchik, “the imperious sense of bringing a freshly wrested vision of truth to the world,” was also colorfully described there as having a “leonine personality.”¹⁰ Some readers of the present study may also feel that through its author flows “the imperious sense of bringing a freshly wrested vision of truth to the world.” This often makes for stimulating reading, but it may also be responsible for some unfortunate omissions, which will hopefully be rectified in the larger study to which this book is a prolegomenon (13, 63, 67).

Soloveitchik argues, as he did already in 1978,¹¹ that those rabbis who avoided finding halakhic solutions for Jewish trade in gentile wine were influenced by such psychological factors as disgust and revulsion (32, 43, 61, 65, 80, 95, 98–100, 102, 113–15, 118–19), especially, he now asserts, during the decades after 1096 when, following Gavin Langmuir, he sees European anti-Judaism as having become less “rational” and more “pathological” (115–18).¹² He does not explain, however, why these same mental barriers did not prevent leading medieval European rabbis (including R. Eliezer b. Nathan, who took a highly conservative stand on the question of trading in wine) from permitting not only the acceptance as pawns, but actual trade in, a range of ritual objects closely related to the “idolatrous” Christian religion—chalices, ecclesiastical garments, and candles for lighting in church.¹³ Would these objects not have aroused no less disgust than wine produced (or touched) by gentiles?

Moreover, in his new book he goes a step further to assert that the Jews (or at least rabbis) of medieval Germany and northern France regarded wine touched by gentiles as virtually “taboo” (see 16, 59, 61, 63, 74–75, and especially 113–

10. Idem, “Can Halakhic Texts Talk History?” 171, 179.

11. *Ibid.*, 188.

12. See Gavin Langmuir, *Towards a Definition of Antisemitism* (Berkeley: University of California Press, 1990), 13–15, 305–306.

13. See, for example, *Teshuvot Rabbenu Gershom Me'or ha-Golah*, ed. Shlomo Eidelberg (New York, 1955), 75–77; Eliezer b. Nathan, *Sefer Raban* (Warsaw, 1904), 131 (no. 229); *Sefer ha-eshkol*, ed. H. Albeck (Jerusalem, 1938), 134; E. E. Urbach, *Ba'alei ha-tosafot* (4th enlarged edition; Jerusalem: Mossad Bialik, 1980), 177, 235.

15)—a Polynesian word (sometimes spelled “tabu”) introduced into Western parlance by Captain James Cook late in the eighteenth century, which subsequently became quite popular in anthropological and psychoanalytic writing of the late nineteenth and early twentieth centuries.¹⁴ When William Robertson Smith, in his *Lectures on the Religion of the Semites* (first published in 1889), made use of the word “taboo,” he immediately cited the entry on the subject by his Cambridge colleague James Frazer in the ninth edition of the *Encyclopedia Britannica*. And Sigmund Freud, in *Totem and Taboo* (first published in 1913), prior to setting out his own powerful theory linking taboo with emotional ambivalence, summarized the recent discussions of N. W. Thomas (in the eleventh edition of the *Britannica*) and the German scholar Wilhelm Wundt, who regarded the essence of taboo as the fear of demons. Soloveitchik, however, who mentions none of these worthy predecessors, offers his own “scientific” definition: “Separation from or aversion to something beyond the degree required by a society’s own rational postulates,” that is, by those postulates a particular society accepts as rational (16).

By this definition using a timer to listen to the radio or watch television on the Sabbath (as opposed to merely turning on the lights) would be considered taboo among modern Orthodox Jews, because the logic of using the timer to circumvent the prohibition should apply (at least in the Diaspora) to radio and television as well. Yet, the early twentieth-century scholars have stressed “the immanence of the sanction” normally attributed to the taboo. As Margaret Mead put it: “If the term is to be employed effectively in comparative discussions,” it must be restricted to situations of where the prohibition implies “such inherent danger that the very act of participation will recoil upon the violator.” The recoil, in Mead’s view, can also be psychological, so that the term would also apply to “those aspects of behavior which are rooted in the individual personality to such a degree that they are so automatic and emotionally charged that the personality suffers inevitably from their infringement.”¹⁵

Applying this to the Middle Ages we might say that a Jew who discovered that a piece of meat he ate was actually pork (or even rabbit) rather than beef might indeed have recoiled in horror, just as—to move closer in the Freudian direction—he would upon discovering that the somnolent woman with whom he had sexual relations on returning home late one night after a long trip was his sister rather than his wife. But would this have also been the reaction of a medieval French Jew on discovering that the excellent Burgundy he had just sipped had been taken from the wrong barrel, or had been poured by his new Christian servant? I think not, and I suspect that Soloveitchik would agree. If so, why the great reluctance on the part of halakhists to permit trade in gentile wine side by side with trade in chalices and ecclesiastical garments?

14. See R. R. Marett, “Tabu,” in the *Encyclopaedia of Religion and Ethics* v. 12 (1921), 181–82. On Soloveitchik’s problematic use of the term “taboo,” see also Yisrael Yuval’s review in *Haaretz*, 15 September, 2004.

15. Marett, “Tabu,” 183; Margaret Mead, “Tabu,” in *Encyclopaedia of the Social Sciences* v.14 (1934), 501–5. On the connection between taboo and the “likelihood of some minor or major misfortune” befalling the transgressor see also A. R. Radcliffe-Brown, “Taboo,” in *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, IL: The Free Press, 1952), 134–35.

Perhaps Freud can be helpful. In his view taboos are “prohibitions of primeval antiquity, which were at some time externally imposed upon a generation of primitive men,” and which “concerned activities towards which there was a strong inclination.” The persistence of a taboo, he argued, indicates that “the original desire to do the prohibited thing must also persist among the tribes concerned. They must therefore have an ambivalent attitude towards their taboos.” At the unconscious level “there is nothing they would like to do more than violate them, but they are afraid to do so; they are afraid precisely because they would like to, and the fear is stronger than the desire.”¹⁶ The triumph of fear over desire, and the ambivalence which often yokes them uncomfortably together provide, I would argue, a useful perspective from which to observe developments in the history of *halakhah*—both in the Middle Ages and more recent centuries.

Jacob Katz, in his classic *Exclusiveness and Tolerance*, argued that the relative leniency of Rabbenu Tam regarding the permissibility of trading in gentile wine in contrast to his instinctively stricter position against drinking it derived from the fear, buttressed by Talmudic sources, that drinking wine with Christians would lead to closer social and sexual ties than were desirable.¹⁷ Although Soloveitchik now takes issue with his late teacher on this matter, arguing that Rabbenu Tam and his nephew R. Isaac were simply concerned with the danger that a time-honored stricture would collapse (108–12), the question is not so much what these rabbis had reason to fear, as what the logic of taboo (as understood by Freud) would cause them to fear—namely, what they and their coreligionists most desired. Soloveitchik has aptly quoted Keats on the elusive poet behind the poem, but there is room also to quote Shelley, who in *Epipsychidion* (1821) described his heart as “wrecked in that convulsion / Alternating attraction and repulsion.”¹⁸

Medieval European Jews, like their Christian neighbors, consumed, as we learn from Soloveitchik, large—and sometimes enormous—quantities of wine (37–39), which like coffee in modern times was not merely a popular beverage, but a conduit of sociability. Wine symbolized, then, the narrow line that ultimately separated Jews from Christians, even if and when ties of friendship developed between them—a line, paraphrasing Freud, that there was nothing they would like to do more than cross, but which they were afraid to cross, and they were afraid “precisely because they would like to.” Chalices and ecclesiastical garments, precisely because they were so closely associated with an abhorrently alien religion, did not give rise to the same level of ambivalence, and therefore did not need to be

16. Sigmund Freud, *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*, trans. James Strachey (London, 1950), 31.

17. Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 46–47. For an incisive analysis of the book in both its English and Hebrew (1960) versions see David Berger, “Jacob Katz on Jews and Christians in the Middle Ages,” in *The Pride of Jacob* ed. J. M. Harris (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 41–63. Regarding Katz’s discussion of Rabbenu Tam’s position on gentile wine, see esp. 59–60.

18. *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley* ed. T. Hutchinson (London, 1947), 419. See also Richard Holmes, *Footsteps: Adventures of a Romantic Biographer* (London: Hodder and Stoughton, 1985), 161.

distanced by means of a taboo on trade. But the simple sociability of sharing a bottle of wine with a Christian neighbor—and perhaps also his wife—was in some ways more seductive (despite, I would argue, the rise of pathological anti-Judaism), and therefore, following Freud, more frightening. By denying themselves, at great expense, more than a marginal role in the lucrative wine trade,¹⁹ the Jews of France and Germany—and especially their rabbis—allowed, Freud might say, their deep fear of intimacy with the Christian world to triumph over the dangerous desire to achieve such intimacy.

I mention this only as an alternative thesis to the one Soloveitchik has advanced so eloquently in his scintillating book. Perhaps in his forthcoming study he will reconsider or amplify some of the arguments he has made in this briefer one. We have reason to look forward to a work that will be not only bold and complex, but also full-bodied. Whether it will be certifiably kosher, however, is less certain.

Elliott Horowitz
Bar-Ilan University
Ramat-Gan, Israel

19. To the many sources Soloveitchik cites on the profitability of the wine trade may be added the comments of the Franciscan friar Salimbene de Adam in the mid-thirteenth century. Passing through Auxerre, in the northern reaches of Burgundy, Salimbene, who was a native of Parma, was surprised to find that “the men of this land do not sow or reap, nor do they store anything in barns, but they send wine to Paris, because they have a river right at hand . . . and they sell it for a good price, which pays entirely for their food and clothing.” These comments, from Salimbene’s *Cronica*, are quoted in both George Duby, *Rural Economy and Country Life in the Medieval West*, trans. C. Postan (London: Edward Arnold, 1968), 140, and L. K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978), two books that Soloveitchik might have added to his bibliography, which also contains, as is inevitably the case, some typographical errors. The English title of Ariel Toaff’s *Love, Work, and Death: Jewish Life in Medieval Umbria* is garbled, and on the same page (171) the title of the German journal *Aschkenas* is misspelled. “Jews’ College” is the correct punctuation of the London institution referred to on pp. 103, 173. Finally, the Oxford college referred to on p. 14 is Christ Church rather than Christ College, as fans of *Brideshead Revisited* might recall.