כל כתבי רב צעיר

מסכת זכרונות

פרצופים והערכות

א. חכמי אודיסה

ב. אישים וסופרים

מאת

רב צעיר



ניו-יורק

הוצאת „ועד היובל"

תש"ה

Digitized by Project Zikaron
Touro University-NY Libraries
www.zikaron.tourolib.org
2023

Copyright 1945 *by*

PROF. CHAIM TCHERNOWITZ

Digitized by Project Zikaron
Touro University-NY Libraries
www.zikaron.tourolib.org
2023



PRINTED IN THE UNITED STATES OF AMERICA BY
SHULSINGER BROS. LINOTYPING & PUBLISHING CO.
23 EAST 4TH STREET, NEW YORK 3, N. Y.

COLLECTED WORKS OF RAV TZAIR

BOOK OF MEMOIRS

PORTRAITS AND APPRAISALS

1. SAGES OF ODESSA
2. PERSONALITIES AND SCRIBES

By

RAV TZAIR

(PROF. CHAIM TCHERNOWITZ)

Digitized by Project Zikaron
Touro University-NY Libraries
www.zikaron.tourolib.org
2023

New York

Published by the Jubilee Committee

1945

לבנותי היקרות

מרים ורחל

דבר מאת ועד היובל

לרגלי יובל החמשים לעבודתו המדעית הספרותית של הרב הפרופיסור ר' חיים טשרנוביץ, הידוע בשמו הספרותי „רב צעיר", החליטו ידידיו ומעריציו הרבים ליסד „ועד יובל" שמטרתו להוציא את כל ספריו וכתביו המדעיים והספרותיים שהופיעו בספרים ובקובצים שונים במשך ימי חייו וגם הללו שעדיין נמצאים בכתב יד אצלו.

עבודתו הפוריה של „רב צעיר" מסתעפת, כידוע, לכמה מקצועות בחכמת התלמוד והפוסקים, בשדה המדע והמחקר של המשפט וההיסטוריה הישראלית הקדומה, בבעיות החיים הלאומיים והציוניים, בשאלות הזמן, ובהערכות ושרטוטים על אישים וחכמים שונים במשך דור שלם.

כל כתבי רב צעיר יכילו לפי זה שני מיני ספריות: ספריה של מדע ומחקר, וספריה של מסות ומאמרים. בראשונה יכנסו כל חלקי ת ו ל ד ו ת ה ה ל כ ה, בין אלו שכבר הופיעו ובין אלו המוכנים לדפוס, מבוא ל ס פ ר ו ת ה פ ו ס ק י ם, מראשית התהוותה בתקופת הגאונים עד השולחן ערוך ועד בכלל ומפרשיו, וכמו כן כמה חלקים מ ק צ ו ר ה ת ל מ ו ד, ש ע ו ר י ם ב ת ל מ ו ד ומחקרים מדעיים שונים במשפט הישראלי, במחשבה ודת וכדומה, המפוזרים במאספים שונים או שנשארו בכתב יד אצל המחבר ושיאספו כעת בספרים מיוחדים. בספריה השניה יכנסו סדרי מאמרים, מסות ופרקי ספרות, חדשים גם ישנים, שהם מפוזרים במאספים וירחונים שונים.

מהספריה המדעית יצאו כעת במהדורה השניה החלקים הראשונים של תולדות ההלכה, שאפסו מן השוק, ואחריהם יופיעו כסדרם יתר החלקים שלא נדפסו עדיין, וחלקי המבוא לספרות הפוסקים, הנגמרים כעת בדפוס. מן הספריה השניה בחרנו להוציא ראשונה את „מסכת זכרונות" על חכמי אודיסה ואישים וסופרים אחרים, שכבר יצאו לה מוניטין בהעולם העברי, ונתקבלה ברצון מצד אלפי קוראים מביניים.

אנו מקווים שהקהל העברי, שהתענג על ספריו ומחקריו של „רב צעיר" במשך יובל שנים, ישמח לקראת מאמצנו לזכות את הרבים בספריה עשירה וחשובה כזו של אחד מגדולי התורה והמחשבה היהודית שבדורנו, שתוסיף נכס גדול לאוצר חכמת ישראל ומדע היהדות והספרות העברית.

חברי ועד היובל

שמואל כץ, יושב ראש
ישראל מץ } סגנים
שניאור זלמן אש } סגנים
שמחה זאב זאלצמאן, גזבר
יצחק פינקל, מזכיר

דבר אל הקורא

מסכת זכרונות זו כוללת תיאורים והערכות, דברי חיים ודברי ספרות, של אישים וסופרים בני דורי, שעמדתי במחיצתם והייתי עד ראיה לספר היצירה ומעשה בראשית שלהם.

אין כאן ביוגרפיות של אנשי העליה, שמעשיהם הם הם זכרונותי, וגם לא מערכת מחשבותיהם ושיטותיהם, שהניחו אחריהם בספריהם, כי אין כאן אלא קוים ונקודות, ניצוצות בודדים של המאור שבאישיותם, כפי שנרשמו באור חוזר באספקלריה שלי, בלי זכוכית מגדלת כל שהיא.

את הזכרונות הללו כתבתי לסירוגין, שלא על פי תכנית למפרע, בין הזמנים, בין מחקר למחקר, בין עבודה לעבודה. הרבה מהם רשמתי לרגלי הסתלקותם של חברים, שנפשי היתה קשורה בנפשם והרגשתי חובה לעצמי לעשות ציון לנשמתם. ישנם עוד כמה אישים וסופרים, חיים ומתים, שדמותם חיה בזכרוני, אבל לא הספיקה בידי השעה לדבר עליהם בקובץ זה ואם יזכני ה׳ בחיים אפשר שאוסיף עוד על הראשונים.

קובץ זה מחולק לשני חלקים: חלק א׳, כולל רשמים והערכות על „חכמי אודיסה״, שישבתי במחיצתם ונהניתי מחברתם, וחלק ב׳, ציורים וסקירות על א י ש י ם ו ס ו פ ר י ם אחרים במקומות שונים במזרח ובמערב. במסכת זו ישנם גם מסות ומחקרים ספרותיים, ביחוד בחלק השני, נוסף על תיאור אישיותם, והמסות עצמן פעמים באו בארוכה, פעמים באו בקצרה, הכל כפי שעלה במהדורה ראשונה. אולם בדרך כלל תכונה אחת לשני החלקים, הכוללים הערכות אישיות וגם ספרותיות, כי הסופר והספר ירדו כרוכין לעולם ויש ביניהם השפעת גומלין.

רובם של הזכרונות הללו הופיעו ב„בצרון״ וגם במאספים שונים ויש בהם גם חדשים, ואף בישנים הכנסתי כמה הוספות ושינוים ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהם שהם מהווים מסכת אחת של זכרונות של דור הולך, שהניח ברכה לדורות.

ניסן, תש״ה

ר. צ.

תכן העניינים

פתיחה (סקירה כללית) 1

א. חכמי אודיסה

משה מרגלית — הלוחם והמנהיג 13

מנדלי מוכר ספרים
מאמר ראשון: לדמות דיוקנו של הסבא 20
מאמר שני: ליובל שנת השבעים וחמש 34

משה ליב לילינבלום
תכונתו האישית 40
מלחמת הדת 45
חבת ציון 61

אחד העם
האדם והמורה 70
יחסו אל הדת המעשית 79
עליתו וירידתו 87
על שיטתו של אחד העם 102

שמעון דובנוב
המורד והקוסמופוליטן 107
החוזר בתשובה 112

חיים נחמן ביאליק
מאמר ראשון: התגלותו 116
מאמר שני: ביאליק הפרשן 125
מאמר שלישי: ר' חיים נחמן בעל האגדה 130

יהושע חנה רבניצקי
המדריך והמחנך 133
בעל אסופות 139

זלמן אפשטין
מאמר ראשון: אישיותו 144
מאמר שני: אפשטין בכתביו 150

אלחנן ליב לוינסקי
הפליטוניסטן 162
המסע לא"י בשנת ת"ת 171

בן עמי — איש הזעם 177

זאב ז'בוטינסקי
מאמר ראשון: ילד הפלאים האודסאי 181
מאמר שני: המרדן והמעפיל 184

פנחס מינקובסקי
ניגון חדש מלא ישן 192

ב. אישים וסופרים

נחום סוקולוב
איש האשכולות 197
המזיגה של שם ויפת 205

מיכה יוסף ברדיצבסקי
מאמר ראשון: האדם באהל 217
מאמר שני: הפורץ 224
על הקבר הפתוח 229

שמואל אבא הורודצקי — האפוסטול של החסידות 230

שמואל רוזנפלד — העתונאי והסופר 238

דוד צבי הופמן
החוקר התלמודי 244
המשנה הראשונה 251
המבקר - המאמין 255

שלום אלבק — חוקר התלמוד 265

י. ש. צורי 270

קויפמאן־קוהלר — הרבי של הריפורמיים 274

ד"ר סטיפן ס. ווייס — פרנס הדור 279

אלברט איינשטיין — רשמי ביקור 286

מפתח השמות והעניינים 292

א.

חכמי אודיסה

פתיחה

(סקירה כללית)

א.

היהדות ההסטורית פושטת צורה ולובשת צורה לפי השתלשלות התקופות והמדינות שלהן התגלגלה. חכמי ישראל שבכל דור ודור הניחו את חותמם על המדינות שבה חיו ופעלו, השפיעו והושפעו, עד שנקראו בשמותם עלי אדמות מושבותיהם, כגון חכמי קירואן, חכמי צרפת ואשכנז, חכמי ספרד, חכמי פולין וליטה וכדומה. כל מדינה ומדינה שחכמי ישראל נקראו עליה מיצגת יחידה ספרותית ידועה המצטיינת בפרצופה וגוונה, בדרך למודה והשכלתה, בהנכס שהכניסה לאוצר היהדות ההסטורית ובמקומה המיוחד שתפסה בתולדות הספרות ובהשתלשלות חיי היהודים והיהדות.

אף אודיסה וחכמיה יצרה תקופה ידועה בתולדות ישראל של הזמן האחרון ואפשר לדבר עליה כעל תקופה גדולה רבת מעללים בעלת פרצוף פנים מיוחד שתפסה מקום נכבד בההסטוריה של היהדות של תקופתנו ואפשר לומר שהיא חתמה את תקופת היהדות הרוסית, הליטאית והפולנית, שהיתה כל כך עשירת גוונים ובת צבעים שונים.

היו ברוסיה שלשה מרכזים רוחניים: ווילנא, וורשא ואודיסה. וכל אחד הצטיין בפרצופו המיוחד. ווילנא הצטיינה בלומדות משכלת. הגאון הכשיר את ההשכלה ועשה אותה סניף לתורה על פי האימרה שלו, שכל מה שמוסיפים חכמה מוסיפים עשר ידות בתורה. בירושלים דליטה ל מ ד ו השכלה כשם שלמדו גמרא ופוסקים, אלא בלי ברכת התורה. אולם ההשכלה לא יצרה תנועה. היא נכנסה בחשאי לבית המדרש ויצאה בחשאי. ולא עוד אלא שההשכלה העברית, פרט להשכלה חיצונית, הצטיינה ברובה במדעים יבשים, כדקדוק הלשון, דברי ימי עולם, שבילי עולם וכדומה. אבל לא הספיקה ליצור יצירות של השקפת עולם חדשה וערכי יהדות ידועים, ולא נהפכה ל„מורה נבוכים". המזיגה של ההשכלה עם היהדות היתה, אפשר לומר, מזיגה מכנית, לא מזיגה חימית. סוף סוף עמדה זו לחוד וזו לחוד ולא נתמזגו לגוף אחד.

עוד פחות מזו היה רושמה של ההשכלה ניכר בוורשא. אמנם היתה

שם קבוצת סופרים חשובה, אבל לא היתה לה השפעה ניכרת על הדור ולא השאירה שרשים קיימים. ואף על היהדות החסידית הוורשאית לשעתה לא היתה לה השפעה. זו לחוד וזו לחוד. החסידים הביטו על הסופרים והמשכילים כעל גוים גמורים, מומרים להכעיס, והללו מצדם התיחסו לחסידים האדוקים כלפראי אדם בגדר „לית דין בר נש", באופן שהיו שני עולמות זרים שלא קרבו זה אל זה. בדרך כלל אי אפשר לדבר על סופרי וורשא כעל יוצרי תקופה מפני שרובם לא בקשו שינוי ערכין ובכלל לא עסקו בערכי היהדות אלא ביצירות ספרותיות לשמן, באופן שיותר משהיו יוצרים היו מציירים את החיים כמות שהם.

אופי אחר היה ל„חכמי אודיסה", אודיסה וחכמיה יצרו תקופה הסטורית גדולה שהשפעתה יצאה מגבול היהדות הרוסית להיהדות העולמית. ממרכז זה יצאה הציוניות הרוחנית, ממנו יצאה יצירת הספרות העברית המודרנית והוא שעיצב את צורת היהדות של דורנו שהעבירה קו על העבר ויצרה שינוי ערכין. תנועה זו התחילה אמנם בגליציה, אבל שם היתה עדין בחיתוליה וטרם הספיקה להוציא ראשה, ולא עוד אלא שאף זו יותר משעסקה בחיי שעה עסקה בחיי עולם, במדע היהדות ההסטורית לשעבר, מה שאין כן באודיסה שקבלה צורה מסוימת וגם כרכה חיי עולם בתוך חיי שעה ועשתה משניהם עיסה אחת, עבר הוה ועתיד בה נפגשו, שהסיסמה שלה היתה: דע את עצמך!

תקופה זו היתה תקופה הרת עולם. ונפלא הדבר, באותה שעה שחכמי אודיסה פעלו ויצרו לא היתה פעולתם ניכרת במדה גדולה כל כך שהרי הם התהלכו עמנו כבני אדם רגילים ופשוטים, כשם שאין מרגישים את סיבוב הגלגל המתנועע במהירות גדולה עד שנדמה לעין כאלו עומד על נקודה אחת, אולם כעת כשמביטים עליהם מרחוק רואים כמה גדולים היו מעשיהם של הענקים הללו שהעניקו גלגל חמה בקומתם. ולא עוד אלא שלכאורה נדמה כאלו היו כוכבי לכת שונים שכל אחד פונה למסלולו ולשבילו המיוחד, זה פונה לכאן וזה פונה לכאן וכל אחד משונה מחבירו בפרצופו הרוחני, בשיטתו ובמבטו על מהלך היהדות ההסטורית והרי הם נראים כספינקסים שונים המביטים איש לעבר אחר, עד שקשה לצייר שהחכמים השונים הללו יצרו מרכז משותף אחד, אולם כשמביטים עליהם מן ההיקף וסוקרים אותם בסקירה אחת רואים בחוש, שכולם מהווים סמפוניה אחת של הרמוניה נהדרה, כי כולם ביחד יצרו יצירה משותפת, אחידה ומשוכללת,

שנוצרה אפשר דוקא מן הנגודים וההפכים שביניהם. אפשר שהרגשה זו שבכאן הולכת ונוצרת הסטוריה רבת ערך הסוללת דרך חדשה במסלול היהדות, הרגשה זו היא שאיחדה אותם לדורות ועשתה מכולם קלסתר־פנים אחד, שאילו ההפכים והניגודים שהיו ביניהם נתנדפו בהמשך הימים, אבל הנקודה המרכזית שבנשמת כולם, ניצוץ זה שהיה ללהב, היא שנתקיימה לדורות.

ב.

קודם שאנו באים ליתן ציור דמותם של אותם האישים המפורסמים נושאי התואר המכובד „חכמי אודיסה", כדאי לעמוד בקיצור על כל אותה תקופה, „תקופת אודיסה", בכללה ועל המקום שתפסה אז העיר אודיסה בחיי היהדות ברוסיה. קבוץ הסופרים והחכמים באודיסה היה מהווה אחד החזיונות המאליפים והמשפיעים ביותר בתולדות היהדות הרוסית. הוא הצטיין בצביונו ובאופיו המיוחד ובמשך ימי פעולתו איזן ועיצב צורה מיוחדת של יהדות, יהדות אודיסה, שהיתה מצוינת ואופיינית ביחודה.

אודיסה היהודית בכללה מצוינת היתה בחופש־הרוח שבה מצד אחד ובחרדות הקיצונית שבה מצד שני. מעבר מזה התנוססו בה לתלפיות חמשים בתי כנסיותיה ובתי מדרשיה, שכל שעה שאדם נכנס לתוכם הרי הוא מוצא שם מנין לתפלה; התהלכו בה רווחות חסידים ש„שטריימליך" בראשיהם ופיאותיהם מסולסלות ואבנטיהם רחבים ופוזמקיהם לבנים, ומעבר מזה — „גלוחים", שאפילו ביום הכפורים שחל להיות בשבת לא דרכה רגלם על סף בית הכנסת, אידית לא ידעו לדבר והתנהגו כגויים גמורים לכל דבר. ואף על פי כן שלט באודיסה מעין הסכם־סתרים בין שני האגפים, הואיל והחלוקה ביניהם לא נסמכה על פילוגי אמונות ודעות, כעין הפילוגים בין המתקנים והחרדים במערב. היתה זו חלוקה „פרגמטית" ביסודה, איש לפי טעמו ורגילותו. הללו יפה להם ישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות, והללו בהפקרות ניחא להם, ואיש לא מיחה בחברו. אדרבה, ניכרת היתה במדה ידועה מעין הרגשת דרך־ארץ הדדית ביניהם.

פרנסי הקהל היו כרגיל המשכילים, רופאים, פרקליטים, בני המעמדות העשירים. עד לזמן ידוע קבלו עליהם ההמונים, שהיו חרדים ברובם, עול הנהגתם של המשכילים העשירים והחפשים כדבר טבעי שאין לערער עליו. אולם עם עליתה של התנועה המהפכנית ברוסיה התחילה תסיסה של מרידה גם

נגד המנהיגים והשליטים המושבעים, שמשלו בקהל בכח המסורת. הממשלה, שהתיחסה קודם לכן מתוך סבלנות להתנהגותו של מעמד האפרתים, מצאה לנחוץ להתערב במלחמה שנתלקחה פתאום בכל מלוא המערכה, וכאן נצבה דוקא לצד העם. למראית עין היתה האמתלה: דימוקרטיה, זכות העם, אבל לאמתו של דבר היה כאן חשש ה„קראמאלה", כי האמינו השלטונות שההמונים, יהודים חרדים ברגיל, „יהודים בעלי זקן", שומרים באמונה עול מלכות שמים ומלכות בשר ודם גם יחד, וה„גלוחים" הם הם בעלי ה„קראמאלה", אנשי מהפכה וכל דבר אסור. מודה אני ומתודה, כי באותו זמן היתה ידי עם ראשי הקהל המשכילים, ובכל כחי נלחמתי לקיום הנהגתם, כי ידעתי את טעמה ונמוקה של הממשלה בצדדה ב„זכות העם", כביכול, עד שקראני פעם ה„גראדונאטשאלניק" לבוא לפניו והודיעני, כי צר המקום באודיסה לשנינו, היינו לו בתורת „גראדונאטשאלניק" ולי בתורת רב, ולפיכך חייב אחד מאתנו לפנות מקומו. והואיל ומקומו היה מבוצר קצת יותר משלי, שומה היתה ע ל י לסלק עצמי מאודיסה. אך על זה אדבר במקום אחר.

בין שני המחנות מקצה מזה ומזה צפה ועלתה לאט, לאט חבורת משכילים, שנתבדלה מעניני הקהל והיתה לחטיבה בפני עצמה. תחילה לא היו מציאותה והשפעתה של חבורה זו ניכרות הרבה באודיסה; בעיני החפשים נחשבו לבטלנים, ובעיני החרדים — לעבריינים ועוכרי ישראל. ואמנם, קודם שעמדו לה לחבורה זו אנשים מטיפוסו של מנדלי, אחד העם ודובנוב, שעליהם יבוא הדבור להלן, לא היה בה שום אדם חשוב ומצוין שיהא הכרח להתחשב עמו. היו אלה סתם אפיקורסים, בחורי ישיבה שנתפקרו, ולא היתה להם השפעה לא בחיים ולא בספרות. יוצא מן הכלל היה אלכסנדר צדרבוים, שהיה, כפי השמועה, חייט פשוט באודיסה קודם שנעשה דבר לדור ועורכו של „המליץ", ושתדלנה המושבע של היהדות הרוסית; הוא היה מחזר בפראק וצילינדר על פתחי גנרלים ומיניסטורים ועד לפוביידנוסצוב הגיע, זה הקטיגור הראשי של הסינוד הקדוש, רבו של אלכסנדר השלישי ומנהיגה של התנועה הריאקציונית והאנטישמית ברוסיה, וכל ימיו היה צדרבוים מדבר רוסית מקוטעת. כשבאתי לאודיסה, לא מצאתי כבר את צדרבוים, אבל שמעתי הרבה על אדותיו ועל הגבורות ועל המלחמות, שהיו לו עם המשכילים מן הסוג החדש, האינטליגנציה המושבעה, בדבר זכות הבכורה בהנהגה, ובכלל, בהעסקנות הצבורית, עד שהתגברו עליו ועזב את אודיסה והלך לפטרבורג הבירה ושם נעשה ד ב ר

לדור. אולם אף שם לא הכירו בו העסקנים המושבעים במולך מעצמו וזה „החייט לשעבר". אבל זכות המליץ עמדה לו לדבר בשם כלל ישראל.

על האנשים „שהיו", שארית הפליטה של דור־דעה הקודם, שכבה כבר אורם בשעתי, נמנה אז לינצקי, מחבר ה„פוילישער אינגעל", שהיה מהלך תמיד ותיקו תחת בית־שחיו, מהודר ומפוקס כחתן בבית חמיו ושופך אש וגפרית על המשכילים מקרוב באו, שדחקו את רגליהם: „גמזו סופרים" ו„חרזנים", כפי שרגיל היה לקרותם ונתכוון אותה שעה לאחד העם וביאליק. נמנה עליהם גם וכסלר־בזרדקא, ובכינויו „איש נעמי", שחשב את עצמו מליץ גדול שגילה כמה פגימות בכתבי הקודש בספרו „הגו־סיגים", ופיו מלא טענות על העברים החדשים שהשחיתו את לשון הקודש; איש נעמי זה היה הפכפכן כל ימיו, מקובל ואפיקורס להכעיס ואור וחושך היו משמשים בו בערבוביה. פעם אחת בערב יום הכפורים בא אלי לבקש להשאילו את „חטאת נעורים" של לילינבלום, שבהיות שאינו מודה בהליכה לבית הכנסת ביום הכפורים, אבל מכל מקום רוצה הוא לבלות את היום הקדוש בספר עברי, בחר דוקא בחטאת נעורים, מפני שבו יש ווכוחים בין הדת והחיים. בילדותו שימש עדיין את אחד הרביים, אלא שיצא לתרבות רעה. כמעט כל משכילי אודיסה היו לפנים חסידים חוטפי שיריים אצל הרביים. על המשכילים לשעבר היה נחשב דוד כהנא, חקרן מיוחד במינו, אבטודידקט, שהיה קורא בכמה לשונות של אירופה ולא ידע אחת מהן כל צרכה, והיה הוגה בקריאתו את המלים הצרפתיות ככתיבתן, מבטא כל אותיותיהן לפי מבטאן הרוסי; לשונו העברית היתה בטלנית ביותר, מליצית, אבל מחקריו היו בעלי ערך מדעי, ביחוד המונוגרפיות שלו על אישים היסטוריים. כשהרכיב אחר כך אחד העם את קבוצת „השלח", הכניסו לכתב־העת, אבל היה מתקן הרבה את סגנון מאמריו וכותבם מחדש כמעט מתחילתם עד סופם, ואותה שעה היה כהנא נהנה ביותר והיה רגיל לומר לאחד העם שמאמריו „יצאו יפים מאד בדפוס". דוד כהנא היה איש עשיר, בעל בית בעמיו, לפנים גם בין ראשי הקהל, אבל אף הוא נדחה מפני האינטילגנציה החדשה, בעלי השכלה גבוהה, ומשום כך היה מלא מרירות על אנשי הקהל, ופיו מלא תמיד בקורת על כל הוויות העיר. הנסיון האחרון של כהנא לעסוק בצרכי צבור, זכר לעסקנותו הצבורית לשעבר, היה נסיון שלא הצליח, כשנכנס בעובי הקורה לחפות על ד"ר קרעפס, שתפס בזרוע של הממשלה את כסא הרבנות מטעם נגד דעת הקהל והתפרסם לבסוף כמוסר ומלשין וברח מן העיר לאחר הפוגרום בשנת 1905, כשחשדוהו במה שהיה בו, שידו היתה עם הממשלה בשעת הפוגרומים. קרעפס

השתדל אח"כ בעזרת אוהביו לעשות משפט עם „כביכול", על עצמו כדי להוכיח שהחשד היה חשד שוא, וכהנא עזר על ידו בסידור בי"ד זה כדי לנקותו מפשע רב, אבל המשפט הוכיח דוקא שהיה מקום לחשד זה וכהנא הסתלק מעסק ביש זה בבושת פנים ומאז עזב את העסקנות ביחד עם הספרות ועבר ובטל מן העולם. לחבורת המשכילים הקשישים האלה נשתייך גם ד"ר שרשבסקי, רופא ועני מדוכא, שבשעה שהיו קוראים אותו לחולה היה יושב אצלו שעה מרובה לבטלה. אותו שרשבסקי היה מחזיק תחת ידיו כל ימיו כתב־יד של חבור, בשם „ששה סדרי חכמה", מקיף כל המדעים שבעולם בתכלית הקיצור. ונתכוון בזה להראות שאפשר לכתוב בלשון המשנה על כל נושא מדעי שהוא, והיה מתערב ברובל אחד עם כל יהודי שיצביע על מלה אחת מיותרת שאפשר למוחקה מחבורו. כתב־יד זה היה קורא גם לפני חוליו, שהיו ברובם מחוג המשכילים.

על הסופרים „שהיו" נחשב גם י. ל. דאוויאוויטש, שנתפרסם בשמו הספרותי „בן דוד". הוא היה לפנים בין המהפכנים והיה מבני לויתו של אהרן שמואל ליברמן. כשנתפסה החבריה למלכות וליברמן היה במקרה באותה שעה בחו"ל ולא נתפס, ברח גם בן דוד לחו"ל ושם שינה את שמו ל„קיבריק", ושב לרוסיה והתנדב לצבא ובזכות זו נמחלו לו עונותיו הראשונים. ובאמת חזר בתשובה ונעשה סופר עברי, אפשר על ידי השפעתו של אחד העם מפני שהיה מורה רוסית בבית ישעיה גינצבורג, אביו של אחד העם בכפר, כשהיתה המשפחה דרה שם בילדותו. כשהתישב באודיסה יסד חברת דוברי עברית בשם „שפתנו אתנו". והיה מן הראשונים שדבר רק עברית עם כל היודע את השפה אעפ"י שמשכילי אודיסה חוץ מן אחדים לא האמינו בתחית השפה בדבור והביטו עליו כעל אדם מוזר בכלל. הוא תרגם את ספר „החנוך" להרברט ספנסר והקדישו לאחד העם. אולם הוא היה לעולם „גר" בין הסופרים העברים, מין יוצא דופן, ובקהל „החבורה" לא בא, והיו מתיחסים אליו בחשד כאל זר הבא אל המחנה, כי היו שמועות שונות מהלכות עליו מגלגולו הראשון. הוא התפרנס בדוחק מהוראת שפת רוסיה והיה מורה שפה זו גם בישיבה לפני שנתעלתה למדרגת בימ"ד גבוה. בן דוד מת בדמי ימיו משחפת הריאה בבית החולים העברי, סימן לעניות, ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא.

כל אותה חבורה כולה היתה בת זקנים ונמושות ועמדה מרחוק לחוג שבו התחילו מנדלי ואחד העם פועלים פעולתם.

בין המשכילים מאותו דור היו גם אחדים בעלי השכלה אירופית ונטיה להתבוללות. ביניהם הצטיין מנשה מרגלית, שעוד יבוא עליו הדבור להלן,

פרקליט גדול, לוחם לזכויות היהודים, מנהיג בחברת מפיצי השכלה, אישיות טהורה להפליא. היתה שם גם חבורה של סופרים רוסיים־יהודיים, שנהגו את העתון הרוסי הלברלי „נובוסטי" באודיסה, אלא שרובם לא היה להם שיח ושיג עם היהודים ועניניהם. בחוג הזה נמצא תחילה גם כן החוקר שמחה פינסקר, איש בעל השכלה רחבה, חכם מפורסם והיסטוריון, הידוע בספרו, „לקוטי קדמוניות", על מחקר הקראים, ובנו, ד"ר ליאון פינסקר, שנתפרסם אחר כך על שום חבורו „אבטואמניציפציה", מבשרה של התנועה הציונית. את ד"ר פינסקר אפשר היה לראות כעין מתווך בין האינטליגנציה המתבוללת ובין התנועה הלאומית־העברית שצמחה אחר כך, הואיל והיתה לו השפעה עצומה גם על שדרת המשכילים המתבוללים באודיסה, שנמשכה בהשפעת אישיותו לתנועה הלאומית־ציונית, וגם על חוג־הסופרים והמשכילים העברים מסיעת אחד העם. אחרי מותו של ד"ר פינסקר התחילה קבוצת הסופרים העברים־החדשים כובשת מקום לעצמה בחיי הקהל במידה ידועה בזכותו של פינסקר שהתקרב אליהם, אבל בלי מלחמה ממושכת.

חוג חדש זה של משכילים התחיל מתגודד בקבוצות נפרדות, ומצוינות בהן ביחוד היו שתי הקבוצות: של אחד העם ושל הסבא מנדלי, שקרב חשאי היה נמשך והולך ביניהן. כל אחד מהם שימש מעין רבי עם אחוזת גבאיו, שהיו משתדלים תדיר להגדיל את מחנה חסידיו של רבם. ולא חסרו גם „עברייגים" שעברו ממחנה למחנה, גם כאלה שהיו סמוכים על שני שולחנות ושני הרביים קנאו להם ביותר, יחד עמהן המשיכו קיומן הקבוצות הקודמות, שהחשובות שבהן התרכזו מסביב למנשה מרגלית ולמשה ליב ליליינבלום, ולאחר זמן ייחד גם שמעון דובנוב קבוצה לעצמה, שעליה נדבר להלן.

בין כוכבי־הלכת שהסתובבו מסביב ל„המאורות הגדולים" נמנו הסופרים רבניצקי, בן עמי, לוינסקי מן הזקנים, ומן הצעירים באותו זמן — ביאליק, קלויזנר, דרוינוב, ברוכוב וגוטמאן (ש. בן ציון). היו שם גם סופרים־בכח כפראנקפלד, לוברסקי, אייזנשטאדט (ברזילי), דיזנגוף, פרידמאן, לאדיזשנסקי, ואחר כך גם אוסישקין, שהתישב באודיסה לאחר שעזב אחד העם את העיר. אף הוא רצה לבנות במה לעצמו, אבל הדבר לא עלה בידו, מפני שביקש לדחוף באמת־הבנין שבידו את מנדלי, „הסבא" של כל הנכדים־הסופרים, וגם מפני שבכלל לא היה מקובל „בחבורה" לקבל על עצמם מרות של מי שהוא שאינו מעדת הסופרים. בחוג זה לא הורגש כמעט כל־עיקר ההבדל בין הסופר לקורא, והאחרון הושווה במעלתו לראשון, כי כולם ידעו לכתוב פסוק כהלכתו כשהיה

צורך בדבר. כפי שנראה להלן היה אחד העם בכבודו ובעצמו מתהלך באודיסה כאחד מן המשכילים הרגילים ואחר כך התחיל לכתוב ב„הפרדס" של רבניצקי, שמשל אז בבית המדרש של הסופרים ונחשב כרבו לכתיבה, עד שנהפך הגלגל ואחד העם היה לראש הקבוצה וכל השאר — תלמידיו.

ג.

בין הסופרים־בכח, בבחינת „חכמים לכשירצו", הצטיינו ביחוד שלושת הראשונים: פראנקפלד, לוברסקי ואייזנשטאדט. הם היו הגבאים הראשונים של אחד העם, שכדאי לתת ציור מהם כאן.

פראנקפלד היה יהודה משונה במראהו החיצוני. בעל חוטם חרום, זקן מדובלל ושערות מסובכות שמעולם לא עלה עליהן מסרק; והיה מדבר בכל אבריו, בבחינת „וכל עצמותי תאמרנה". בילדותו היה חסיד נלהב, חוטף־שיריים אצל הרביים, ואחר־כך הציץ ונפגע ויצא לתרבות ההשכלה וקרא ושנה הרבה, ביחוד בספרות הרוסית, ונעשה חסידם של טולסטוי ופיסרוב, באותה ההתלהבות החסידית שהיה נוהג לשעבר ברביים. לבסוף נעשה חסידו הותיק של אחד העם, ג"כ באותה ההתלהבות והדבקות, ובאותה אמונת חכמים שהביא אתו מבית מדרשם של „השטיבלעך". הוא היה בעל פה מפיק מרגליות. היה בכחו לדבר שעות שלמות, והיה חורז מתורה לנביאים ומנביאים לתלמוד וזוהר, ואגב תלמודו היה מבליע בנעימה את טולסטוי ואת פיסרוב וטשרנישבסקי, והיה כורך אותם ביחד עם דרוין וביקל וספנסר, ועם בעלי האגדה והמדרש, בעלי המחקר והמקובלים הראשונים והאחרונים; ולקינוח סעודה היה מסביר עפ"י שיטת שפינוזה את הבעש"ט ואת ר' נחמן מברוסלב וכדומה, רבותיו לשעבר, עד שהיה מגיע לאחד העם, שהיה בעיניו „תכלית המין האנושי" ורבי של הרביים. רעיונותיו לא היו מסודרים, ובכלל לא היה איש מסודר בחייו, פרנסתו היתה על בית ויסוצקי בעל התה, כרוב המשכילים שבאודיסה וגם אחד העם בכללם בסוף ימיו, כידוע; בשעות היום היה פקיד בבית המסחר ובערבים היה הולך מבית לבית של המשכילים לשם שיחת חולין של תלמידי חכמים. בכל יום היה לו „סיבוב" ידוע, וכשלא היה מספיק לגמרו עד חצות, ולפעמים עוד יותר מאוחר, לא היה מקפיד מלבוא לבית חברו אפילו לאחר חצות. כמה פעמים נשאר ללון בביתי מתוך שיחה מאוחרת, שלא הספיקו עדיין „לגמור את הענין", והיה אוכל ושותה ולן בביתי כבן בית. הוא הוציא ביחד עם רבניצקי את המאסף „כוורת", והיה בעצמו „בעל לשון" אלא משזרחה שמשו של אחד העם

כבתה שמשו של פראנקפלד ונשתקע זכרו כסופר, כי נבלע בתוך שאר כוכבי הלכת של אחד העם שכבה אורם. ודיו שהיה ה„חוזר" של הרבי החדש.

טיפוס שונה ממנו היה אברהם אליהו לוברסקי, שנשתקע בסוף ימיו באמריקה, והיה ידוע לרבים כאן כאחד ממנהיגי היהדות הרוסית. אף הוא היה בילדותו חסיד נלהב מחסידי טאלנה ונשאר קשור להרבי מטאלנה כל ימיו גם כאן. הוא היה מנושאי כליו המיוחדים של אחד העם, בבחינת גבאי ראשון שידע את כל הסודות מן החדר, וממנהיגי „בני משה" כשהיתה זו עדיין חברה נסתרה. השכלתו היתה מצומצמת אבל היה לו „חוש הריח" בתורה ובהשכלה וספרות כאחד הידענים. אולם יותר משהיה איש הספר היה איש מעשה שעל פיו יצאו ועל פיו יבואו כל עניני החבורה וביחוד היה רב את ריב המשכילים והציונים שבעיר. הוא היה מה שקוראים „כף קדרה", ידו בכל ויד כל בו. לא היה דבר נעלם ממנו, והיה אח־טוב לכל יהודי משכיל. אף הוא היה מפקידי בית ויסוצקי, מן הגדולים שבהם, „בעל דעה" שם, שדעתו היתה מקובלה על מנהלי בית המסחר ובלעדיו לא ירים איש את ידו ואת רגלו. על פי לוברסקי זה נכנס גם אחד העם, כשירד ממצבו, לבית מסחרו של ויסוצקי, כפי שידובר להלן. אף אני חייב הרבה טובה לו, שהיה בתומכי רבנותי באודיסה בתחילת עליתי לרבנות וגם עזר לי הרבה בהתיסדות הישיבה והיה קשור אלי בעבותות אהבה כל ימיו, כי היה איש רעים להתרועע וחבר לכל משכיל וסופר. כשהתישב באמריקה היה מן המקורבים לפרופ׳ שכטר, מן „הבני בית" שלו, והיה יוצא ונכנס בכל בתי המלומדים והמשכילים שבעיר, וגם היה מכובד על העשירים מנהיגי הקהלה שבפה.

בין הסופרים בכח שנעשה אח״כ סופר בפועל היה אייזנשטאדט (ברזילי) שהיה האפוסטול של אחד העם לעשות נפשות לחברת „בני משה". הוא היה בעל דמיון נלהב והיה חולם על מלכות ישראל ועל מרידה במלכות התוגר. הוא היה רביזיוני קודם שבאו הרביזיונים. עני מדוכא כל ימיו ובעל נפש סוערת שלא ידעה מנוחה, היה נע ונד ומבקש לצודד נפשות לציונות המדינית, בשעה שאיש לא היה נועז אף לחלום על רעיון זה. הוא היה הריבולוציונר של הציונים, וכמעט אנרכיסטן, כי מטבעו היה נוטה לאנרכיסמוס. בזמן המלחמה בא בסכנת נפשות ללוזן שבשווייץ, כשאני הייתי אז שם, ושלח להגיד לי שהוא חולה מוטל במטה ושאבוא אליו בהסתר, כי יש לו לגלות לי סוד כמוס שבעבורו בא לשווייץ. לאחר כמה השבעות ולאחר שסגרו דלתים ובריח, גילה לי את הסוד שהביא אתו בשליחות חבריו שבא״י (ובודאי לא יותר משנים שלשה), והוא,

שביום אחד יכריזו בכל העתונים שבשווייץ שארץ ישראל הכירה את עצמה כמדינה יהודית חפשית וריפובליקה ישראלית, ובו ביום ינופפו דגלי ישראל בירושלים על הר הזיתים ועל מגדל דוד ועל הר הבית, ויכריזו על מלכות ישראל. בקושי רב עלה בידי להוכיח לו על הסכנה שבדבר, ועל האחריות הגדולה הזאת. אבל הוא לא הודה לי אלא במקצת, שאפשר ל ד ח ו ת את הדבר עד שעת הכושר, אבל בשום אופן לא רצה לבטל את עצם ההצעה, שהיתה „השליחות הקדושה" שלו. סופה של „השליחות" שלו היה שרשם את עצמו כסטודנט לפילוסופיה במכללה שבלוזן. הוא היה אז קרוב לשבעים, והכל עשה על שום השליחות, שהרי סופה של ארץ ישראל לאחר המלחמה להיהפך מדינה יהודית, וירושלים תהיה נקראת „עיר שלום", ויעמידו בה אונברסיטה עולמית ככתוב והלכו עמים רבים וגו'. ומי יהיה שם הפרופסור „לשלום העולם" אם לא הוא? ובכן עליו להכין את עצמו לכך, ואם תאמר, צרפתית, שפת הלימודים שבאוניברסיטה שבלוזן, מנלן? כלום אף זו תורה היא? בחודש אחד ידבר ויכתוב צרפתית. איזה מין התחדשות נעורים התעוררה בו באותה שעה, שלא כדרך הטבע. לבסוף הכירו בו שחלה מחלת הנפש עד שחבריו בקשו עליו מיתה. אחד העם ולוברסקי תמכו בו על ידי כל ימי מחלתו, אבל טוב היה מותו מחייו. הוא מת מתוך שברון־רוח ועמו מתו כל חלומותיו הנלהבים, ולא זכה לראות שעל מלכות־ישראל לא ידברו עוד בסודי־סודות ובחדרי־חדרים אלא שיעלו אותה על שולחן מלכים, וועידות מלכותיות ידברו עליה בגלוי.

לא חסרו באודיסה סתם משכילים בין העסקנים ונטורי קרתא, כמו למשל ר' שמואל בארבאש, יהודי בעל מיליונים, למדן ומשכיל, שהתירו לו לספר זקנו במספרים כעין תער, ולהיות כמעט כגלוח, בזכות עשרו ובזכות היותו מן המקורבים למלכות. הוא נתקבל לחבורת בני משה כיוצא מן הכלל נגד התקנות, מפני שהיה בנקיר שיש לו דין מלוה־ברבית, שעפ"י תקנות בני משה אסור היה משום זה להכניסו לחבורה. אבל הרבי אחד העם הניע בראשו עליו לומר הן. ר' שמואל באַרבאַש היה מראשי הקהלה וגבאי ראשון בבית המדרש הגדול עם שני חבריו ר' חיים אטינגר ור' הלל לוין שהגיע לזקנה מופלגת בארץ ישראל. החוט המשולש הזה היו מנהיגי היהדות החרדית באודיסה שבית המדרש הגדול היה המבצר שלה, שם התפללו נכבדי העדה מסלתה ומשמנה של היהדות החרדית המשכילית שבעיר, תערובת של לומדים, חסידים ומשכילים כאחד, — מין ברוד שבגליציה בימי ר' נחמן קרוכמל.

בבית המדרש הגדול הזה היה מתפלל ר' ישעיה גינצבורג, אביו של

אחד העם, וגם אחד העם עצמו, כשהיה עדין רגיל לבוא לבית הכנסת. ר' ישעיה היה יהודי בעל צורה, חסיד מובהק, מחותנו של הרבי מליובוויץ, יהודי עשיר בעל דעה שאימת יחוסו ועשירותו מוטלת על הבריות, מדבר מעט, בנעימות, וקצת בביטול, כלאחר יד עם בעלי הבתים מימינו ומשמאלו. ר' ישעיה היה מביט מגבוה, לפעמים בחיוך קל על שפתיו, על ה„אברכים" המסתובבים משום־מה בביתו ובחדרו של אשר שלו, כשהיה סמוך עדיין על שולחן אביו, איזה „ארחי פרחי" היושבים בגילוי־הראש ומדברים רוסית בקול רם, ואינם נותנים לו מנוחה יומם ולילה.

שמואל בארבאש היה יוסף פערל האודיסאי: למדן ומשכיל, כמעט סופר וחכם והיה אוהב להביט על עצמו כעל יוסף פערל הידוע בתור מנהיג הקהלה הטארנופולית ולוחם ההשכלה שנכנס בעובי הקורה למנות את ר' שלמה ליב ראפופורט (שי"ר) לרב בטרנופול. על פיו נתמניתי לרב בקהלה שבעבורה התלקחה בשעתה מחלוקת גדולה שעל זה אדבר במקום אחר וכמעט שעלתה לו המחלוקת באבדן גבאותו בבית המדרש, זו שנתנה לו זכות מנהיג בקהלה. וכשנשתקעה המחלוקת ונתיסדה הישיבה היה הוא ראש המפקחים בה ועזר הרבה לביסוסה של הישיבה ולשכלולה.

בין בעלי הבתים הטיפוסיים שבבית המדרש יש לציין את ר' שלמה־אלתר פוריץ, או כמו שנקרא בפי ההמון, „דער אַלטער פאריץ". הוא היה יהודי בעל פנים פטריארכליים, משכמו ומעלה גבוה מכל העם, עם זקן לבן ארוך יורד על פי מדותיו, מלובש הדר כדרך המודרניים, משכיל בחיצוניותו אבל חסיד בפנימיותו. ר' אלתר זה היה סמל הצדקה והחסד, ממש מל"ו צדיקים, בעל מליונים לשעבר ו„יורד" לעת זקנתו, ואעפי"כ היה נוחל עדיין כבוד עשירים, והיה מתנהג ביד רחבה. הוא היה ממיסדי חשובי בתי הצדקה והחסד שבעיר, וברובם היה הוא ראש וגבאי ראשון. הוא היה טיפוס אמתי של בעל צדקה, רחמן שברחמנים, שלא הבדיל בין צרכי הכלל וצרכי הפרט, בין קודש לחול, בין תורה והשכלה, בין ישראל לגוי. הוא היה מבטל עסקיו לשם ביקור חולים וניחום אבלים, בין שהיו ממכיריו ובין שלא היו. היה אב ליתומים ואח לאלמנות ודואג לכל איש מצוק ומר נפש. ביתו היה פתוח לרווחה לכל דורש עזרה ועצה. חסידים בעלי זקן ופיאות ארוכות, מגולחים, משכילים, ואפיקורסים, — כולם השכימו לפתחו, והוא קבל את כולם בסבר פנים יפות, במדה אחת ובנעימה קדושה, ולא ניכר שוע לפני דל, משכיל לפני חסיד, יהודי לפני גוי. במלה אחת,

הוא היה איזה מין גלגול של אברהם אבינו, טוב ומטיב לבריות, ורחמן על כל המעשים. ראוי לתת ציון לנשמה עליונה זו.

מסביב לכוכבי־לכת הגדולים הסתובבו כוכבים „שבורים", כוכבים עד אין מספר, חניכי סופרים או הללו שהיו להם פריטנסיות על ספרות, בבחינת „רבנן דנחותא" שהתחככו מסביב להגדולים והיו חוטפים שיריים מן שולחנות הרביים. הללו היו רובם מן הלומדים מעצמם (אכסטרנים), על פי רוב בחורי־ישיבה שהתפקרו ו ב ר ח ו לאודיסה על מנת להשתלם לתעודת בגרות או להידחק ולהכנס להישיבה הגדולה שלנו, או סתם אברכים, חצי־חסידים, חצי־משכילים, שירדו מעל שולחן חותנם או שעגנו את נשותיהם ויצאו לתרבות העולם, וביקשו להם מנוס ומפלט באודיסה, „לראות את העולם" ואגב להתודע אל „חכמי אודיסה" ולעמוד בד' אמותיהם עמידה כל שהיא, לחטוף מהם איזה דיבור, איזו הלצה קלה, או הסבר נאה בפסוק או במאמר חז"ל שיספיק להם מזון רוחני לכל ימי חייהם.

בדרך כלל אפשר לראות את קבוצת אודיסה כאחת המצוינות ביותר בדברי ימינו האחרונים. היא טבעה חותמה על זמנה ודורה והעמידה תקופה מיוחדת בחיינו, כמו שידובר בתקופת ספרד, למשל, או תקופת החסידות, תקופת ההשכלה הראשונה וכיוצא בהן. יתר על כן, קבוצה זו היתה כעין אספקלריה לעולמנו הישן על כל פלגותיו וזרמיו, בהלכה, אגדה, דרוש פלפול, חקירה, קבלה וחסידות, אפיקורסות והשכלה. החוג כולו והאנשים שהתרכזו בו נראו כמי שנלושו מכל הזרמים הרוחניים השונים שחצו את היהדות מדורי דורות; בכל אחד מהם שכן למדן, חסיד, בעל אגדה, אפיקורס ואיש־העולם, וכל הנטיות הללו נתמזגו בהם ונתאחדו לחטיבה אחת והעמידו את הטיפוס המיוחד של „חכמי אודיסה", שעל טיבם ומהותם של כל אחד ואחד אני עומד לדבר בפרקים הבאים.

מנשה מרגלית

ה ל ו ח ם ו ה מ נ ה י ג

א.

רבי מנשה מרגלית, האדם המצוין הזה, מקפל תחתיו תקופה שלמה של יובל שנים וכמובן ידוע נתגשמה בו היהדות הרוסית האינטיליגנטית שבתקופה ההיא. הוא אחד מיחידי־סגולה המועטים שבאותו הדור, שלא נתיאשו מקיום היהדות ולא ראו פתרון שאלותינו בהתרחקות מכל קניני ישראל. אף על פי שהיה חניך בית מדרש הרבנים בז׳יטומיר, שרוב תלמידיו התיחסו בשלילה אל קדשי ישראל, התיחס הוא אל התלמוד וכל ספרותנו העתקה בחיוב, וכמעט אפשר לומר, שהוא הצורה הבולטת האחת, שיצר בית־המדרש המדולדל ההוא.

מנשה מרגלית היה אדם, שנתאחדו בו התלמוד והמעשה כאחד, — דבר שמתגלה בעולם רק לעתים רחוקות. בתור פרקליט עפ״י אומנתו, היה מטבעו איש־מעשה וגם בעבודתו הספרותית אפשר להכיר מעשיות ידועה. בתור איש מן החיים, הרחוק מדמיונות ותיאריות פילסופיות מופשטות, לא אהב להתפלסף הרבה על קיום היהדות. את הדאגה לקיום זה הניח להעם עצמו, שהיה מאמין גדול ביכלתו: העם בעצמו מרגיש באופן אינסטינקטיבי מה לקרב ומה לרחק. „דבר, שאין לו שורש ברוחו הפנימי של העם, מחויב לנבול ולנפול, ומה שיש לו קיום ואחיזה ברוחו יתקיים ויתחזק מעצמו״, אומר מרגלית באחד ממאמריו ע״ד קיום היהדות. בדברים הללו צפונה שיטה שלמה ויש להם על מה שיסמוכו. כי מרגלית היה מחזיק בשיטת ההתפתחות הטבעית של היהדות על יסודות אנושים כלליים. כדי לקיים ולחזק את ה י ה ד ו ת צריך, לדעתו, לחזק ולבצר את מצב היהודים: כשיהיו ליהודים חיים חפשיים תתקיים היהדות ממילא. בריפורמה לא ראה שום הכרח וגם אינה אפשרית, לפי דעתו, כל זמן שהיהודים יושבים צפופים ודחוקים ומחוסרי־זכיות בהאויר המחניק של תחום־המושב. היהודים צריכים לשאוף לאויר, לחופש ולבצור המעמד האזרחי, ואז יוכלו לפתח ולחזק את הרוח הלאומי, הדתי והמוסרי.

כפרקליט, היה רמ״מ תמיד גם פרקליטה של היהדות ולוחם מלחמותיה. הוא תלה תדיר את סבת עניותנו הרוחנית בסבת עניותנו האקונומית וזו האחרונה — בלחץ של מעלה, שעמו נלחם כל ימיו. במאמריו החריפים נלחם

עם הרשות של אותו הזמן, זמן תקוני־הממשלה לטובת היהודים והוכיח, שכל התקונים, שתקנו אז לטובת ישראל, כביכול, לא נעשו אלא לצורך אחר לגמרי: בתוכם היתה שנאה כבושה ושאיפה לשמד ולכליון. ומשום כך נהפכו כל התקונים הללו לרועץ לישראל וסופם שאבדו את כחותיו החמריים ודלדלו את כחותיו הרוחניים. הוא הוכיח באותות ומופתים, שלא באשמתנו לא עשו התקונים הללו פרי, אלא באשמת המתקנים בעצמם, שבידם האחת נתנו ובהשנית נטלו בחזרה. למאמריו במקצוע זה יש ערך גדול מפני שבהם נסתמנה תקופה שלמה מחיי היהודים ברוסיה, שהיתה רבת־התסיסה ורבת־התוצאות.

חומר משפטי רב יש במאמריו על זכיות הקהל ברוסיה. רמ"מ הוא הלוחם הראשון בעד האבטונומיה של קהלות־ישראל. ובאותה שעה, שעל ידי עלילותיהם של שונאי ישראל הגלויים והנסתרים נעשה אז השם „קהל" לחרפה ולקלסה גם לרוב המשכילים מישראל, שבקשו למצוא חן בעיני ה„פריץ", הוכיח מרגלית, שאנו צריכים להלחם בכל תוקף בעד האורגאניזציות הפנימיות שהיו לנו. הוא באר, שהקהל היא האבטונומיה של העדה, — אבטונומיה זו, שעכשיו אנו מדיינים על נחיצותה ואפשרותה, — ושבית־הדין הישראלי הוא משפט העם על פי מנהגיו; ועל כן אין לנו לעשות כמעשי רוב המשכילים של אותו הדור ולומר שמעולם לא היו לנו לא קהל ולא בתי־דינים, אלא, אדרבה, צריכים אנו לתבוע את זכיותינו אלו, שהיו לנו ושלא בצדק נטלה אותן מאתנו הממשלה בשנות החמשים והששים.

רמ"מ היה גם פרקליט גדול להתלמוד, ביחוד לחלק המשפטי שבו. בכל מאמריו הוכיח, שהתלמוד נתפתח באופן טבעי ושיש לו גם ערך ותכונה אנושיים־כלליים. זוהי נקודת־הכובד של השקפתו על התלמוד, שהוא מבררה בכל מאמריו. הוא נלחם מלחמת התלמוד כלפי חוץ. אבל גם כלפי־פנים קשתה עליו המלחמה. כי להבנת התלמוד בתור ספר מדעי מתנגדות שתי מפלגות רחוקות זו מזו; מצד אחד — החסידים והמון הלומדים, שהם מתנגדים בכלל לכל קרן אור, שמבקשים להכניס לתוך למוד התלמוד במובן בירורו המדעי על יסוד חכמות כ ל ל י ו ת; ומצד שני — המתכחשים לעמם, שמביטים בעיני שנאה על התלמוד כעל ספר מלא הבלים ישנים. ע"י ידיעותיו המשפטיות היה מרגלית הראשון ברוסיה, שנלחם עם שתי ההשקפות הללו כאחת והוכיח את ערכו האמתי של הספר הגדול הזה בההיסטוריה האנושית. הוא הוכיח, שרק חסרון ההבנה המדעית גרם לזה, שהתלמוד מונח בקרן זוית: צריך להפיץ עליו אור המדע, כדי לעשותו לכלי יקר לכל העולם המדעי.

אמנם, הראיות שהביא לדעותיו אולי אינן יסודיות, כי לא חבר ספרים ש ל מ י ם במקצוע המחקר התלמודי, אלא כתב רשימות ומאמרים קצרים. אבל אף מתוכם אפשר לראות, שחדר לתוך התכונה האמתית של התלמוד. ביחוד מצטיין במקצוע זה מחקרו: „חזקת שנים על פי התלמוד בהשתוות לחוקי רומא". בו הראה את ידיעתם העמוקה של בעלי־התלמוד בתורת המשפטים, את המקוריות שבהם ואת יתרונם על תורת משפטי הרומאים. במבוא למחקרו זה הסביר גם את דרכי למוד התלמוד והראה על ההתפתחות הטבעית שלו ועל הדרכים, שבהן הלכו בחפצם שתביעות־החיים תהיינה מסכימות אל ההלכה. ומחקר זה הוא יסוד גדול להבנת התפתחות התלמוד.

אלמלי הקדיש המחבר הזה כל ימיו לבירור משפטי התלמוד עפ"י השתוותם עם חוקי העמים, בודאי היה מביא ברכה מרובה להחקירה התלמודית: אבל הוא נתן לנו רק קטעים ושברי־רעיונות ולא ספרים שלמים, כי לא היה סיפק בידו להקדיש לזה את חייו מפני טרדותיו, או לא היה יכול לצמצם עצמו בד' אמות של הלכה מפני שמטבעו היה איש־מעשה. בשעה שגדל ויצא אל אחיו היתה תסיסת־הרוח בקרב יהודי־רוסיה גדולה מאד. המאורעות דחפו אותו לתוך עולם המעשה, לא לתוך בית־המדרש, והוא נשאר עסקן ציבורי. גם ספרותו היא יותר עסקנית. ומה שדרש נסה תמיד לקיים בעצמו. ראה, שיהודי רוסיה מצטרכים להשכלה אירופית, — בא ועסק ב„חברת מפיצי־השכלה". ראה, שצריך להפיץ אומנות, — עמד בראש ה„טרוד" והוא ראה, שצריך להפיץ על התלמוד ועל חכמת־ישראל את אור המדע, — והשתדל בדבר, שתתעלה ה„ישיבה" באודיסה למעלת בית־ספר גבוה לחכמת ישראל.

רמ"מ נשאר נאמן לשיטתה של היהדות הרוסית בשנות הששים. אמנם, הפוגרומים של שנות השמונים זעזעו את נפשו וגרמו לו להטיל ספק באפשרות התבצרות מצב היהודים פה ברוסיה, ונתקרב אל רעיון „חבת ציון" והשתתף הרבה בועד הפלשתיני שבאודיסה בתור מזכירו. אבל לבסוף חזר לשיטתו הישנה — לבקש את פתרון שאלת היהודים בהתבצרות מעמדו האזרחי, הכלכלי וההשכלי ברוסיה ובהתפשטותה והתפתחותה של חכמת ישראל. ובשיטה זו הוא אוחז בקנאה יתרה. באחד ממחקריו הציע אותה על „שאלת היהודים" שהוא מפליא בבקיאות הנמצאה בו ואף בהרצאתו, שהיא מועט מחזיק את המרובה, אף על פי שלא התרחק גם מן הרעיון הציוני בתור רעיון טריטוריאלי. התישבות על האדמה וכהתבצרות כללית חזקה ובריאה.

מנשה מרגלית היה נחשב לראש הקהל אף על פי שבאופן רשמי איש לא

בחר בו, שהקהילה עצמה לא התקיימה באופן רשמי, כי כח „הקהל" כבר נתבטל מימי הקיסר ניקולי, אבל למעשה היה מרגלית הפרנס וראש הקהל באודיסה ובלעדיו לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל עניני הקהלה. אולם הוא לא היה מטפוסם של הפרנסים הפוסעים על ראשי עם קודש, המושלים בתקיפות וביד חזקה, אלא שהעם מקטן ועד גדול היה כפוף למשמעתו מרצונו, מפני שראו בו איש מורם מעם, בעל אישיות נהדרה שהיתה מושכת אבירים בכחה, וגם מפני שהיה מסור בכל לבו ונפשו לכל עניני היהודים והיהדות להלכה ולמעשה ועל כל צרה שלא תבוא היה הוא העומד בפרץ והלוחם והעוסק עם הצבור לשם שמים וממילא נעשה הוא למנהיג ולפרנס. ואף העשירים ותקיפי הקהל היו כפופים לו, לפעמים שלא ברצונם, מפני הכבוד. בכחו ובסיועו נוסדו כל בתי החסד והצדקה המפוארים שבעיר והוא שהגין עליהם ונלחם על קיומם וזכותם עם מנהיגי העיר הרשמיים, כלומר הגויים, שבידם היתה ההנהגה הרשמית של הקהלה והם היו המפקחים על ההוצאה וההכנסה של כל מוסדות היהודים, לרבות הרבנים ובתי הכנסיות וכל כלי הקודש. וריב היה לו תמיד עם הממשלה בעד זכות האוטונומיה של הקהלה ומוסדותיה, שלא הודתה בזה, והכל בכח ה„זאקאן" שהאמין בו אף לאחר שנתבטל. מורגלא היה בפיו תמיד „גלך אל הסינט", כי האמין בצדקת משפט הסינט, ובאמת היה הסינט מן המוסדות הליברליים ביותר ברוסיה הצארית אף בזמן שהתגברה הריאקציה, ועד הקיסר הגיע לפעמים במלחמתו עם המוסדות הממשלתיים. גם את הזכות בשבילי להשתמש בכתר הרבנות הרשמית נוסף על רבנותי הדתית השיג מאת הקיסר ניקולי בעצמו על פי פקודה מיוחדת, שלא מן הדין. ביחוד שנא תכלית שנאה את כל מיני הגבאים והפרנסים העומדים מאליהם והמתודעים לרשות ומסתייעים בכח המלכות, אותם רדף עד חרמה וקשר עליהם מלחמה עד רדתם. הוא נלחם שנים רבות עם הממשלה בעד זכות הבחירה של הרבנות מטעם, שעל פי החוק היו צריכים לבחור ברב הקהלה בכל שלש שנים, אבל הממשלה התחילה להיות נוהגת בשנים האחרונות לדחות תחת אמתלאות שונות את בחירות הרב על זמן בלתי מוגבל ובינתים ל מ נ ו ת לרב אחד מן האנשים הנוחים לה ע ד ה ב ח י ר ו ת, שעל פי רוב היתה משמעותה — עד שיבוא אליהו. וכך נהגה בקהלת אודיסה ממות שוואבכר וגורלנד ש ד ח ת ה את הבחירות יותר מעשרים שנה ובינתים מנתה לה רבנים שונים והרכיבה אותם אלופים לראש הקהלה שלא ברצונה. ביחוד התלקחה המלחמה עם הממשלה, כשזו מינתה לרב מטעם את הד„ר קרעפס שהתפרסם לרוע והיה מוסר ומלשין ושימש בבולשת. מרגלית שהיה

חס לעולם על כבוד ישראל והיה זהיר בכל דבר שיש בו משום „חילול השם" היה לו ריב תמיד עם הרבנים שהנהגתם אינה כשורה ואינם נותנים כבוד לעם ישראל. לפנים היתה לו מלחמה עצומה עם ד"ר שלמה מנדלקרן שהיה זמן ידוע סגן רב מטעם הממשלה באודיסה וביזה את כבוד הרבנות בתעלוליו ובמעשיו הרעים, ומרגלית רדף אותו עד חרמה ועשה עליו משפט צבורי וגם משפט ממשלתי עד שהורידו מכסא רבנותו וגרשו בחרפה מן העיר.

מנשה מרגלית לא היה רבלוציונר במובן המקובל ועם שונים לא התערב, כי כבעל דת ודין קבל עליו „דינא דמלכותא", אבל היה מעמיד על מדת הדין בתוקף עד כמה שאפשר בגבול החוק והגין על זכות כל הנעלבים, בין שהם יחידים בין שהם רבים. גם פקידי הממשלה ידעו שיש להם עסק עם בעל דין קשה, שלא ישא פנים ולא יקח שוחד, ואימתו, אימת הדין, היתה מוטלת עליהם והתיחסו אליו בכבוד ובדרך ארץ, אעפ"י שקיימו בו כבדהו וחשדהו, ולא אחת עשו חפושים בביתו כדי למצוא עלילה עליו, אבל הוא לא חת ולא זע, כי האמת והצדק היו נר לרגליו.

מרגלית נכנס בעובי הקורה לבחירתי לרב ולהתמנותי לראש הישיבה שהיתה חלומו ביחד עם מנדלי וכל ימיהם חלמו להפוך את הישיבה לבית מדרש מודרני לרבנים, כי מנדלי היה חברו הטוב עוד מימי למודם ביחד בבית מדרש הרבנים בזיטומיר, והוא שהביאו לאודיסה והעמידו בראש התלמוד־תורה, שעמד על משמרתו זו עד יום מותו. מנדלי, שהיה בז לכל עניני פורמליות ופקודות רשמיות, היה מתלוצץ על מרגלית שהלאה מפרוטוקול אינו הולך, כלומר שעיקר תכליתו הוא להוכיח שעל פי הדין הצדק עמו, ומכיון שעשה פרוטוקול והוכיח שעל פי הזאקון זכה בדין, כבר נתקררה דעתו ולא איכפת לו אם הדבר יצא לפועל או לא, ובלבד שהדין עמו. מנדלי לא היה יכול להבין איש בעל דין ומשפט כמרגלית עד כמה המשפט מצד עצמו היה חשוב לו, כי מרגלית היה שש לעשות צדק והיה אוהב את הצדק לשם צדק.

ב.

מנשה מרגלית היה אישיות מוסרית נעלה. האמת שלו היתה תמיד נר לרגליו ונלחם עליה עד דכדוכה של נפשו. כדרך המשכילים של שנות הששים, תקופת הליברליות ברוסיה, לא תפסה אצלו שאלת „מהות היהדות" מקום כפרובלימה בפני עצמה. כמנדלי חברו וידידו הנאמן קיבל את היהדות העממית

מן המוכן כמות שהיא: יהדות היא „אידישקייט", זו של רחוב היהודים, של הבית, של בית המדרש, של בית הכנסת, זו היהדות הקיימת ועומדת „ששת ימי בראשית". יהדות חדשה, שינוי ערכין, התפלספות על קיומה, לא הבין ולא רצה להבין, אדרבה, הוא היה מפחד מפני יהדות חדשה, כי הוא ראה ב ה סימן של התבוללות ואף הריח בה ריח של נצרות, ששנא תכלית שנאה כמנדלי חברו. הוא עצמו אמנם היה מן המתבוללים בחיים ובחברה, אבל התבוללות חצונית מ ע ש י ת זו לא השפיעה הרבה על יהדותו הפנימית, ולפיכך לא י ד ע שהוא עצמו מתבולל. על פי המובן ההלכותי יכולים יהודים מטפוס זה להיות מסומנים בגדר „מומרים לתיאבון", כלומר אינם שומרי מצות ובחיצוניותם הם מתנהגים כגוים, אבל מכל מקום הם נשארים בגבולות היהדות המקובלת. ההתערבות שלהם עם הגוים היא התערבות מיכנית, אם אפשר לומר כך, אבל לא חימית. היהודים מטיפוס זה אינם שואלים את עצמם: במה היהדות ש ל י מתבלטת ובמה אני יהודי. היא מתבלטת אצלם ביחוד בקשורם לכל ישראל, הם מצטרפים למנין הכלל והולכים ביחד עם כל ישראל. באמת, הללו הם לאומיים שלא מדעת, אפילו כשאינם מודים בזה, שהרי הם חיים חיי הכלל שמוציא את הפרט ידי חובתם ליהדות, ובלבם הרי הם מיצרים בצרות עמם ונלחמים על קיומם, אעפ"י שאינם שואלים את עצמם: קיום זה לשם מה הוא בא ומהי ת כ ל י ת קיום היהדות.

טפוס כזה היה מנשה מרגלית ולפיכך לא היה יכול להבין מה מבקש דובנוב „קריטיקוס" זה, הכופר בכל והדורש התבוללות אמתית, התבוללות לשמה, בהדרישות הלאומיות שלו ובהלאמת הקהלות וכדומה מיני דברים חדשים נסתרים שאיש אינו מבין מהי מהותם ושבכל אופן הם נגד הקיים והמשומר ונגד המקובל ברחוב היהודים מדור דור. מרגלית היה מסור בכל נפשו להשכלת היהודים, שהיתה אחד מן העמודים שהיהדות הרוסית משנות הששים — השמונים נשענת עליה כעל השתחררות מהגיטה. ובנוגע לדת — יהיו מה שיהיו, יותר „פרומקייט" פחות „פרומקייט" אינו מעלה ואינו מוריד. הרשות נתונה. הרוצה להיות אדוק יהיה אדוק והרוצה להיות חפשי יהיה חפשי, אבל בחברה ובחיים הם צריכים להיות אנשים מן הישוב. זו היתה הסיסמה של דור מנשה מרגלית וגם של מנדלי, קודם שנעשה „לסבא". והנה בא דובנוב, הכפרן הזה ומהפך את הקערה על פיה, במקום להיות יהודי באהלו ואדם בצאתו, בא הוא ודורש: היה יהודי בצאתך וגוי באהלך!

חושבני שהלאומיים שלנו, שדנו את מנשה מרגלית ברותחין „בעידן

ריתחא" של מלחמת הלאומיות וההשכלה שקשר עליו דובנוב וחבריו, הוציאו עליו דין קשה שלא בצדק. הלאומיים הטובים הללו לא ירדו לסוף דעתו של היהודי הטוב והישר הזה שהיה צדיק בכל דרכיו ושלבו היה מלא „אהבת ישראל" אין קץ ושנלחם בחרוף נפש בעד זכויות היהודים והיהדות והיה יהודי גא שהתימר בזכות אבות ובערכי היהדות המוסרים המשפטיים שהאמין בהם בכל לבו והתגדר בם. לוחמים ישרים ותמימים בעד יושר וצדק אנושי ועולמי ובעד זכותנו המשפטית בחיי החברה והעולם כמותו מעטים היו אצלנו.

יהי זכרו ברוך.

מנדלי מוכר ספרים

מאמר ראשון

לדמות דיוקנו של הסבא

א.

כשהיה אדם נכנס „להסבא", היה עובר תחילה פרוזדורים ארוכים וחדרים אחדים, גדולים, אפלולים, כמעט ריקניים, בלי לפגוש נפש חיה, עד שהיה מבחין באור עמום מרחוק, מחדר גדול יותר, שמפתחו היתה יוצאת לקראתו בחשאי אשה גבוהה, צנומה, פוזלת בעיניה; שהיתה מזעימה כנגדו פניה, רוטנת משהו ומראה בידה „לשם". וכשהיה זוכה לבוא לפני ולפנים, היה רואה אותו יושב ליד שולחן ארוך, כפוף על גבו באופן שאין נראה אלא מצחו הגדול, ושקוע בכתיבה. הוא היה מניח לו לעמוד שעה קלה, אחר היה מתיק לאט לאט משקפיו כלפי מצחו ומסתכל בבא במבט חריף, כאילו אינו מכירו, ופתאום זקף! הזדקרות אגב „אהא" גדול, ב„שלום עליכם" רחב וחם, ואז היה הבא רואה את ה„סבא" בכל שיעור קומתו הגבוהה, ונפתחה פרשת השיחות.

אותו „אהא" לא היה, כמובן, שווה לכל הבריות, ניגון אחד היה לו למקורבים וניגון אחר לשאינם מן המקורבים; בנעימת „אהא" זה אפשר היה גם להכיר הלך־רוחו באותו יום, אם נהנה מכתיבתו ומה יחסו לבא. את הגדולים שבמיוחסים, שהיה קוראם כרגיל „אנשים משלי", היה מכבד קודם כל ב„קריאת המגילה" שכתב זה מקרוב. וכאן היו נגלים לעיני הבא גליונות־נייר ארוכים־ארוכים, שאיש לא ידע היכן היה יכול להשיגם, מנוקדים פניני־אותיות, שמרחוק היו נראות כקוים מעוטרים, אבל מקרוב נתגלו האותיות הזעירות בהירות וברורות ביותר, מחוטבות מעשה דפוס. לידיו של הבא לא היה מוסר לעולם את כתב־היד לקריאה, אפילו להביט עמו יחד לתוך הכתב לא היה מניח. הכרח היה לשבת ולהקשיב בכוונה רבה. מפרק לפרק היה מטיח בבא מבט חריף מן הצד, כמלמד בפני תלמידו, לראות מה עמו, אם מקשיב הוא בכוונה ואם מרגיש הוא בטעמים ובדגשים של הנקרא לפניו כל צרכו. ואוי ואבוי לו לאיש שלא הראה סימני התפעלות כאשר פלל לראות ולא הבחין בכוונות

וברמזים שהצפין לו בדבריו. כי ה„סבא" לא היה מעולם מדבר סתם דיבור ככל בני אדם. הוא דבר תמיד בכוונות ורמזים נסתרים, בנקיטת אצבע, ופעמים, כשהיה מתרומם מעלה מעלה, היה מצטחק בקול כילד ותוקע בשעת מעשה אגודלו בבטנו של איש־שיחו, ללמדך שמה שהשמיע באזניך זה עתה לא היו סתם דברים בעלמא, אלא מלא רמזים וסודות עמוקים. וכדיבורו כן כתיבתו, הכל על דרך פרד"ס, והיה דורש תמיד מאיש־שיחו שירד לסוף כוונתו ויבין דבר מתוך דבר, מה שנאמר ואפילו מה שנחשב ולא נאמר.

וכשהיה הבא זוכה לשמוע את קריאת המגילה שכתב מנדלי באותו יום, היה אז הסבא קם ממקומו ופותח בשיחת חולין כשהוא מתהלך בחדר הארוך הנה ושוב. מפקידה לפקידה היה מפסיק הילוכו, מרים אצבעו, זע לאחוריו ונותן עיניו מעל למשקפיו באיש־שיחו, אם ירד לסוף דעתו. ולירד לסוף דעתו של הסבא לא היה מן הדברים הקלים כל־עיקר. השיחה עמו היתה קודם־כל ענין לשלש־ארבע שעות. צריך היה להקיף את הענין מכל צדדיו, לפרשו ולהסבירו, ולפעמים יש גם לעיין בספר. לא היתה זו סתם שיחה בטלה; דומה היתה יותר לשיחת תלמידי חכמים בתורה. מתחילתם של הדברים קשה היה לפעמים להבין למה הוא מתכוון ולהיכן מוליכים דבריו. לכאורה נדמה שהוא מדבר דיבורים בעלמא, על דברים ומעשים שאין ביניהם כל קישור ויחס. לאט, לאט התחילו הדברים מתבהרים והולכים, והיה הרושם כאילו השמש מבקיעה ויוצאת מבין העבים כשהיא שולחת קרני אורה לפניה. רק עתה מתברר למה הסבא נתכוון במעשיות השונות ומה נרמז בהן. דומה היה, כאילו מתחילים לבנות הבנין מאבנים מטולטלות שונות, משברים ושבבים, עד שמתחיל מתרומם לפניך הבנין כולו על כל דיוטותיו, כל אבן וכל לבנה במקומה הנכון. מנדלי אוהב היה לדבר בתמונות, אמן היה, כמעט שחקן בדיבורו. ביחוד היה גדול כחו בנתינת ציור לאדם, וביתר יחוד כשהיה מתכוון להתקיף את שונאו, מתנגדו, בעקימת־חוטם אחת — והיה חוטמו זריז־תנועה ביותר ולכל אשר יחפוץ יטנו, — בייצוב גופו והנפת ידו לרגע — ומיד הופיע לפניך „הלה", קטנוני, זערורי, בלי רוח חיים כמעט. ובפרט יכול היה „להרוג" אדם בפסוק מן המקרא, שהיה מבטא את אופיו כמות־שהוא, בלי שיור כל־שהוא. כל חבורת „חובבי ציון", „היהודים האדמונים" בלשונו, שהיה שונא הרבה, — היה לו על כל אחד מהם אחד מטעמי הנגינות של ההפטורה. היה קורא עליהם את טעם הנגינה שעל השמות מימי עזרא ונחמיה, מראשי התנועה הציונית של אז ששבו עם עזרא מן הגולה; שאלתיאל, קדמיאל, חשבניה וחלקיהו וכיוצא בשמות העומדים ליד

עזרא בשעת קריאת ספר התורה. על השם אוסישקין, למשל, יועמד פעם הטעם „קדמא ואזלא", והיה בשעת מעשה מסלסל בנגינת השם בנעימת סגן־אופיצר בפקדו את חייליו. לאחר מן החבורה, לפראנקפלד למשל, עיטר ב„תלישא גדולה", הזקוק לסלסול מיוחד. ובנגינת השם נצטייר כל האדם כולו, למי שהכיר אותו.

מנדלי עצמו לא ניתן להקבע בדפוס אחד הטיפוסים שהעמידו את היהדות באותו זמן, כמו רבנים, לומדים, דרשנים, אפיקורסים וכו'. היה בו מעין ערב כל הטיפוסים מכל הדורות, אפשר היה לראות בו בעל הלכה, בעל אגדה, דרשן, פילוסוף ואפיקורס — עיסה אחת שנלושה מכל המינים. נדמה היה למכירו כאילו הוא רואה לפניו תנא קמא, ראש ישיבה, לפעמים מעין רמב"ם, ולפעמים מעין עמנואל הרומי, אבן עזרא, ר' אריה די מודינא. סינתיזה ומזיגה של כל היסודות הללו לא נראתה בו. כל אחד נשמר בו בשלמות יחודו, כאילו היו משומרים בתיבות שונות. יום אחד אתה מדבר את מנדלי הלמדן, יום אחר — את מנדלי הדרשן, פעמים היה מתגלה לפניך החקרן, ולפתע פתאום היה מבצבץ ועולה האפיקורוס. פעם, זכורני, הבאתי אליו את אבי־זקני ר' שלמה דרוז ז"ל, רב זקן בעיירה קטנה, גאון גדול וחכם מפורסם. היה אבי־זקני יושב וה„שטריימיל" לראשו, ומנדלי ישב לעומתו גלוי ראש. מתחילה היו מביטים באלכסון כלשהו זה לזה, אבל לא עברה שעה מרובה ושניהם היו אוחזים זה בדש בגדו של זה, מתנצחים ומתרתחים, ממטירים פסוקים ומאמרים, משסעים זה לזה בדבורם, כנהוג, והיה מראיהם כשני רבנים משכבר הימים, ללא הבדל כל־שהוא.

היו בו במנדלי, כרגיל בפי עצמו: „שני מנדלים בבטני". נעוץ היה בו יהודי בית־המדרש הזקן והחכם, וגם האפיקורס החדש. אוהב־ישראל גדול היה ומחבב היה ביותר חיי־יהדות, ובו בזמן מבקר חריפות את חיי היהודים ושונא כל הקטנות שביהודי־הגלות. הוא היה אומר: שנים יש בעולם ששונאים את ישראל, רבונו של עולם בשמים ממעל ואנכי בארץ מתחת. והיה אומר זאת מתוך לעג שנון, אבל מורגש היה שרק אדם האוהב את עמו כבנו יחידו יכול לדבר כך. כשהיה מסיח ביהדות, היה משתפך באהבה רבה, פיוטית כל כך, על גדולתה ורוממותה ממש כנביאים בשעתם במשליהם על ישראל; וכשהיה מתחיל לחרף את היהודים היה שופך עליהם את כל מוראי התוכחה, וגם בזמן הזה דמה לנביאים. ביחוד היה ממאס את „היהודים היפים", התקיפים ואנשי הקהל, כל

מיני בעלי מכסות ובעלי טובות, שהיו עוסקים תדיר בהצלת היהודים והיהדות לטובתם ולהנאתם.

ב.

מנדלי היה אמן בחיים כבספרות. דומה שהוא עומד כל ימיו וכל שעה על הבימה, ומשום כך היה יכול להיות רציני וסטיריקן בבת אחת. ענותן וגאותן, כעסן ורך כקנה בשעה אחת. הכל לפי האדם שבא עמו במגע ומשא. לרצינים היה רציני וללצים הוא יליץ, לקיים מה שנאמר: עם נבר תתבר, עם עקש תתפל. מיד כשאדם בא לפניו מדד אותו מכף רגלו ועד קדקדו והציץ לתוך חדרי חדרים של נשמתו ומתוך הבבואה של נפש פלוני ידע מנדלי כיצד להתנהג עמו. ואוי להם „להאנשים הקטנים" כשנשכם ערוד זה במבט החודר שלו ושרפם בהבל פיו. הקטנים הללו שרצו להתראות „גדולים" בעיניו, נתקטנו עוד יותר על ידי עמידתם הדלה והריקה כשהתיצבו לפניו פנים כנגד פנים. ביחוד שנא תכלית שנאה את התקיפים, נטורי קרתא, המתנפחים כברבורים ופוסעים על ראשי עם קודש, ודוקא להגדולים הללו רצה להראות להם „בחוש" את קטנוניות נפשם הדלה — הגאה, למוד להם כמדתם ולהתנפח כנגדם כשם שהם מתנפחים כנגדו.

כשבא מנדלי לאודיסה לשרת במשרת מנהל הת"ת של הקהלה היה באותו זמן משמש ברבנות ד"ר שוואבאכער, שהקהלה הנאורה הראשונה באודיסה, הקהלה ה„ברודית" — על שם ביאתה מברוד שבגליציה שהיתה התקיפה והעשירה ביותר בעיר, — הזמינה אותו מאשכנז והרכיבה אותו אלוף לכל העדה. הרב שוואבאכער זה היה מן המטיפים המפוארים והיה דורש דרשותיו כל ימיו בלשון אשכנז אף לאחר שהדור החדש לא הבין אף מלה מדרשותיו, עד שלבסוף ימיו מרד בו העם והעבירוהו מגדולתו ובחרו במלומד הידוע ח"י גורלנד שהיה ממשכילי רוסיא, והיה ראוי להטיף ברוסית אלמלי היה דברן בכלל. המרידה הזאת היתה מרידת „העם" בתקיפי הקהל, והיא פרשה שלמה בהיסטוריה של קהלת אודיסה, שעליה אפשר עוד אדבר במקום אחר. כשנבחר גורלנד ונתאשר מטעם הממשלה, בא בכח הרשות לבית הכנסת הברודי ודרש בתוקף החוק שהרב שוואבאכער ירד מכסא הרבנות, שישב עליו מימין לארון־הקודש ויפנה את מקומו לו, שעל פי החוק הרוסי מקומו של הרב על הכסא הראשון שמימין לארון־הקודש. כך כתוב מפורש בחוק. שוואבאכער היה מוכרח לרדת וגורלנד התחיל דורש. אולם הוא מת על הבימה באמצע דרשתו,

כי אחזהו השבץ. הנכבדים ראו בזה אות מן השמים, שנענש על שהלבין את פני חבירו ברבים.

אמרו עליו על שוואבאַכער, שהיה כותב כל דרשותיו והיה גורסן בעל פה וחוזרן מלה במלה כמתוך הכתב. ומתוך שהיה מקפיד על כל מלה ומלה, ומעולם לא היה מדבר בלי הכנה קודמת בתכלית הדיוק, היו אומרים עליו שהיו מונחים מוכנים ומזומנים אצלו הספדים כתובים על כל אדם חשוב שבעיר, שמא ימות פלוני פתאום ויהיה צורך להספידו בשעה דחופה, בלי הכנה למפרע. לימים, חלה החזן המפואר שבקהלה, בלומנטאל, ונטה למות. הזמין אצלו את הרב שוואבאכער לבקרו, ואמר לו, שיש לו אליו בקשת שכיב־מרע, ובתנאי שיתן לו תקיעת־כף שיקיים בקשתו, תהיה מה שתהיה. הרב הבטיחו בתקיעת־כף שיקיים כל מה שיגזור עליו. בקשת השכיב־מרע, לתמהונו של הרב, היתה שכפי הידוע לו, שהרב מכין הספדים על כל חשובי־הקהל בחייהם, ובודאי יש לו מן המוכן הספד כתוב עליו, חזן הקהלה, ובכן שאלתו ובקשתו, שישמיעהו בחייו. את ההספד שהכין עליו, כי רוצה לדעת בחייו מה שיספרו אחר מיטתו. שוואבאכער היה מחויב, על פי הבטחתו, לילך לביתו ולהביא את ההספד על החזן, שבאמת היה כבר מוכן ומזומן אצלו, והקריאו לפני השכיב־מרע בכל טעמיו ונגוניו, ובכל ההעויות, כאלו מתו מוטל לפניו.

שוואבאכער היה נוהג נשיאותו ברמה והיה זורק מרה אף בתקיפי הקהל ומכל שכן בהסרים למשמעתו. מנהגו היה, כשהיה מחזיר שלום לאדם, לא היה תוקע כל כף ידו לתוך של חבירו כדרך כל בני אדם, אלא לכל אחד ואחד היה מושיט ידו לפי מדרגתו ומעמדו. רק יחידי סגולה זכו לקבל את כל ידו, לאחרים נתן ארבע או שלש אצבעות, ויש שלא זכו אלא לאצבע אחת. כשבא מנדלי לנהל את הת"ת היה הגמוס דורש שיבוא להתודע אל הרב שמנהלי הת"ת היו סרים לפקודתו, אבל כשנודע למנדלי מנהגו הגאה של הרב עם הסרים למשמעתו לא בקש קרבתו ולא רצה להתודע אליו אף לאחר שהרב שלח אליו שמשים רבים ונכבדים להזמינו. כשנזדמנו פעם לפונדק אחד נגש אליו הרב והסביר לו פנים והושיט לו את כל ידו לשלום, דבר שעשה רק ליחידי סגולה המועטים התקיפים והנטורי־קרתא — מה עשה מנדלי? — בא והושיט לו אצבע אחת! מאותה שעה ואילך חדל שוואבאכער ממנהג נתינת יד על פי מדרגות.

ושוב מעשה ברב מטעם אחד באודיסה שהיה ידוע לבעל מדות משחתות מאד וגם היה נתפס במחלת הגניבה (קלפטומניה). פעם אחת היה מיסב אצל

שולחן מטרוניתא אחת ותקע בטעות לתוך כיסו כף כסף אחת. הדבר נודע ברבים ולעזה עליו כל המדינה. לימים בא אותו בר־נש אל מנדלי להתאונן לפניו על שהוציאו עליו לעז של גניבת כף כסף משולחנה של אותה המטרוניתא. השיב לו מנדלי: למה אתה כל כך מתרעם על לעז זה? הלא אתה היית מיסב על שולחנם שם, וכפות כסף היו שם גם כן וגנב אתה גם כן, ובכן למה לא יחשדו בך במה שיש בך? עד כדי כך לא היה מנדלי נושא פנים לאיש והיה מודד לאדם כמדתו.

השקפה פילוסופית ערוכה ומסוימת על היהדות לא היתה לו למנדלי. הוא היה קורא לה „אידישקייט", והכל נכלל באותו השם. לא היה מבדיל בין ישן לחדש, תנ"ך, תלמוד, פילוסופיה, השכלה, רבנות, ישיבות, בתי מדרשות — הכל היה בעיניו „אידישקייט". כל חדש היה למורת רוחו, בין בחיים, בין בספרות ובין בלשון. בלשון חיבב את הסגנון העתיק, ושונא היה לחדשים על מליצותיהם וחידושיהם. סבור היה שבלשון המשנה והמדרש נוח יותר להתבטא בקיצור ובצמצום. יכולני לומר, כי היה מורי ורבי בסגנון הלשון העברית. בשעה שהתחלתי בכתיבה, היה מעיין בכתבי ידי באהבה והנאה מרובה ולא היה מתעצל מלסור אלי לפעמים ולקרוא ולבאר ולתקן מלה פה ושם. כסופר צעיר סבור הייתי שכל המרבה והמאריך בלשון הרי זה משובח, ותמיד נדמה לי שלא נתבאר עוד הענין כל צרכו. היה אומר אז: הנני ואסחט קצת, ותיסחט הנשמה מתוך הכתב. בזה „סוד הצמצום", כפי שקרא לו, היה יכול לכווץ עמוד שלם לכדי פסוקים אחדים.

כידוע ראוהו הציונים כמתנגד לציונות. אבל טעות גדולה היתה בידם. אמנם, לא היה מחבב את הציונים החדשים שעשו את הציונות עסק חדש לכיבודים וגבאות, גם לא את הציונים שהעמידו את כל היהדות כולה על הציונות. הוא היה משוקע יותר מדי בעולם היהודי הישן שיוכל להבין לרעם של היהודים החדשים. לא הבינם פשוט ולא ידע מה טיבם ורצונם. היהדות היתה כלל החיים היהודיים כמות־שהם, בית הכנסת, בית המדרש, ישיבה, שבת, יום טוב. אבל מה רוצים הללו? לא ידע. ארץ ישראל? בודאי, מי יאמר להם לאו? הרי זו חלק ביהדות, בית המקדש, קרבנות, כותל־המערבי, מערת המכפלה, קבר רחל, ואדמת ארץ ישראל, שכינה. הקלה בעיניך — ארץ ישראל? אבל מה כל הרעש עם גבאות, קופסות, קערות. ה„סבא" שונא היה לכל מה שריח גבאות ועסקנות נודף הימנו. הוא עמד, כידוע, בקשרי מחלוקת גדולה עם אוסישקין, שהיה לראש חובבי־ציון באודיסה, והיה מתכעס ביחוד כשהיה הלה קובל עליו שאינו ציוני. ורגיל היה בפיו של ה„סבא" משל יפה לכך: פעם

הלך עם חיים זליג סלונימסקי מבית המדרש לרבנים בז׳יטומיר, במקום שהורו שניהם, לביתו. היה יום־קיץ יפה ובדרך הילוכם הזמינו סלונימסקי לסור לביתו. הואיל ולא היה איש בבית, פשטו מעיליהם וחלצו נעליהם ונכנסו לחדר־המטות ונשתטחו על המטות לשם שיחה. והנה נכנסת פתאום אשה יהודית, נצבת בפתח החדר ומסתכלת בהם, ספק בתמיהה ספק בחיוך. הרי הם שואלים אותה: אשה, מה חפצך בכאן? משיבה היא: מכיון שנתכבדתי כבוד כזה ששני יהודים נאים כמוכם סרוחים על מטותי, הריכם שואלים אותי מה חפצי בכאן? נתברר כמובן שבהיותם שקועים בשיחתם נכנסו לבית שאינו שלהם... והנמשל היה מכוון כלפי אוסישקין: ההוא ישאלני על ארץ ישראל — הרי זו ארץ ישראל שלי, כל ימי ישבתי בה, קניתי את מערת המכפלה מיד עפרון החתי עם אברהם, נדדתי לפדן ארם ועם לבן רבתי, נלחמתי בעשו, ירדתי עם יעקב ובניו למצרים והלכתי במדבר ארבעים שנה, נלחמתי עם יהושע בל״א מלכים, כבשתי את הארץ, בניתי בית המקדש ושבתי והחרבתיו — עכשיו שהוא נדחק לארץ ישראל שלי ונסתרח על מטותי, הרי הוא שואל אותי מה חפצי בכאן?

פעם בא אלי מרוגז ומרותח, באשר הוגד לו כי בבית אחד מדברי חבת ציון מחללים את השבת בפרהסיא — היתכן, מה יאמרו הבריות? איה „אידיש־קייט״? וכפי שספר לי ביאליק ע״ה נעשה הסבא לעת זקנתו חרד על דת ביותר, היה מהלך כל היום וכפה לראשו ונזהר בברכות הניהנין. אני לא ראיתיו כבר בגלגולו זה, אבל מכפי שידעתיו מאז לא עורר בי הדבר פליאה שבסוף ימיו רצה להביע את אהבתו העזה ליהדות העתיקה על ידי חיים יהודיים אמתיים, חיי תורה ומצוות.

ג.

פגישתי הראשונה עם ה„סבא״ היתה סמוך לבואי לאודיסה בשנת 1896, ישר מישיבת קובנה אחרי פטירתו של ר׳ יצחק אלחנן ז״ל. מנדלי נשא נפשו זה שנים לרעיון יצירת בית־מדרש לרבנים ברוסיה, כי ענין „הרבנים מטעם״ היה כאוב ומציק ביותר. מנדלי ומשכילי אודיסה עם מנשה מרגלית בראשם רחשו על כן שאיפה לשנות את הישיבה הישנה הקיימה באודיסה לבית־מדרש לרבנים מודרני שגם לימודי חול ימצאו בו מקום. מנדלי היה תמיד, בין בחיים ובין בספרות, מחבב חכמות, תחבולות והמצאות, וגם ביחסו ל„גאטשאלסטווא״ היה אוהב להשתמש בהמצאות מחוכמות ולהוכיח לה הכל על פי ה„חוק״. לא היה חלילה מן המהפכנים והמורדים במלכות, כי הפקח שבו לחש לו שלא בחיל

ולא בכח יפול דבר, והיה על כן מחפש תמיד דרכים להוליך שולל את ה„נאטשאלסטוואו", כאילו לא נתכוון לעצם עשייתו של הדבר, אלא להראות להטיו כלפי השלטונות. עזר לו הרבה בכך חברו מנשה מרגלית, שהיה פרקליט גדול וגם סבור היה שאפשר להשיג הכל בגבולות ה„החוק", אם יודעים כיצד להשתמש בו. באותו זמן התיחסה עוד הממשלה הרוסית יחס של דרך ארץ ל„חוק", כי בו בטחה ותמכה יתידותיה.

והנה מצאו להם מנדלי ומרגלית חוק ישן, מימי ניקולי הראשון, שישיבה דינה כדין בית־מדרש עליון לחכמת־ישראל ויפה כחה להוציא רבנים בעלי השכלה. ובכן, פלפלו בדבר והסיקו, מכיון שחכמת ישראל כוללת גם היסטוריה, פילוסופיה, ספרות עברית, והואיל ורבנים בעלי השכלה זקוקים לכל הפחות להשכלה תיכונה, מכאן שאפשר להפוך את הישיבה לסמינריון רבני עם תכנית של השכלה גימנאזיאלית כללית. ומכיון שנתקיימה אז באודיסה ישיבה, שהיתה בעצם בית תלמוד־תורה ישן אלא שבבית גנזיה נתגלגלה תעודת ישיבה עתיקה לפי אותו החוק הישן, התחיל מנדלי מתעסק בהפיכתה לבית־מדרש לרבנים. חסר היה רק ראש־ישיבה שיהא מתאים לשינוי זה. נתנו עיניהם בי, ומנדלי התנבא כי תהא איצטלה זו הולמת אותי. הלכו והזמינוני כראש הישיבה, ועלי ניטל לעבד את התכנית יחד עם מנדלי, שעמד בראש ועד ממונה מטעם הממשלה לערוך את חוקתה ותכניתה של הישיבה החדשה.

על התפתחותה של הישיבה, גלגוליה ומלחמותיה, מבית ומחוץ, עד שעלה בידינו להוציא את מחשבתנו לפועל, ידובר במקום אחר. כאן אתעכב רק על הזמן — משך קיץ תמים — שבו בליתי בחברתו של מנדלי בעיבוד התכנית. אין לתאר כמו את כל ההמצאות והתחבולות ששיקע בעיבודה של התכנית. אחר כך גרמו לנו המצאות אלה גם צרות מרובות, אבל פקחות שאינה מצויה דרושה היתה לאחוז את עיני השלטונות ולדחוק לתוך התכנית שיטת לימודים גימנאזיאלית אגב שיטת לימודים יהודיים בשביל רבנים שנועדו למצוא חן בעיני אלהים ואדם. חריפותה של התכנית נתגלתה אחר כך כשבא הדבר לכלל מעשה. באותו קיץ נתקשרתי בסבא מאד עד שהיה לי לסבא ממש ומדריך בחיים כבספרות.

בזמן הראשון היה קשה לי להסתגל למהלך מחשבותיו של מנדלי ולתפוס את דרך ההגיון שלו, שהיה, כאמור, מסולסל מאד, עולה שמים ויורד תהומות. צריך היה אדם להתעמק ולקמט את מצחו כדי להבין מראשית דיבורו מה שיבוא בסופו, לאן הוא נוטה ולמה הוא מתכוון. כלומר, מאי קא משמע לן. זמן רב עבר

עלי עד שהסתגלתי לעבוד עמו ביחד בשותפות, דבר שהיה נחוץ ביחוד כשהתחלתי לסדר עמו את הפרוגמה העתידה של „הישיבה". כחניך־ישיבות שזה אך יצא מבית מדרשה של ישיבת רבי יצחק אלחנן, שהתחנך על השקפה רבנית למדנית שרב מחויב לדעת את כל התורה כולה, אי אפשר היה לי להבין את ההנחה הראשונה שלו, כשהתחלנו לסדר את הפרוגרמה שיש לצמצם ולהעמיד את דרישת הידיעה הרבנית על המינימום האפשרי, לקצר פה ושם, לקצץ, ולמצות מכל סוגיה את התמצית שבתמצית שבה. בקושי עלה בידי להבין את שאלתו הראשונה — כמה דפים וסוגיות על למדן לדעת למשל ממסכתא „בבא קמא", כדי להיות למדן במסכתא זו. התשובה שלי היתה לכאורה פשוטה, שכדי לדעת את המסכתא „בבא קמא" חייב הלומד ללמדה מתחילה ועד הסוף. לבסוף עמדתי על כוונתו של מנדלי, שהסבירה לי ע"י כמה וכמה משלים ומעשיות שאין להם סוף, שכוונתו להבדיל בין העיקר ובין הטפל, בין תמצית הסוגיה, הלוז שבשדרתה, ובין הדברים הנטפלים אליה, שאפשר לדלג עליהם מבלי לגרום הפסד להבנת אותה הסוגיה עצמה. לכאורה, רעיון זר ומתמיה, שהרי אין בתלמוד עיקר וטפל, הכל עיקר, דומה שאם אתה עוקר חוליה אחת, כל הבנין מתמוטט.

באותה שעה למדתי ממנדלי מחדש את תלמודי. הוא לא היה למדן במובן התלמודי, אבל היה בעל שכל חריף ובעל תפיסה מהירה, ותפס במהירות סוגית הגמרא, אף סוגיה חריפה ופלפולית ביותר. הוא התחיל לדוגמא ללמוד עמי סוגיה אחת בתלמוד, כרבי עם תלמיד. עד כמה שאני זוכר, כמדומני, היתה זו הסוגיה הראשונה דוקא במסכתא „בבא קמא". התחיל ללכת עמי מפסוק לפסוק, ממשפט למשפט, ושואל אותי, אם, למשל, נוציא משפט זה וזה, — יהיה עיקר השקלא־וטריא מובן, או לא? כשאמרתי „כן", מיד לקח עפרון ומחק אותו הענין. אם תוציא שורה זו וזו, — יהיה ההמשך מובן? „לא" אמרתי. „אם כן, הנח". כשגמרנו, ראיתי כי שני שלישים מן הסוגיה נשמטו כמעט בלי הפסד למובן הסוגיה עצמה. וכך נשמטו מן המסכתא כמה וכמה פרקים וסוגיות, והתפלאתי לראות, שכל הסוגיה אפשר לקצרה ולצמצה במידה גדולה. באותה שעה נולד אצלי הרעיון על קיצור התלמוד, שטפלתי בו לאחר כמה שנים. ראיתי עד כמה כח סדרנותו של מנדלי גדול, ואמרתי בלבי, שאלמלי היה הוא בין מפרשי התלמוד, אפשר היה לנו היום תלמוד בצורה אחרת. על פי שיטה זו עבדתי עמו, התחלתי בעצמי ללמוד מחדש מסכתא „בבא קמא", כדי לצמצם את מידת גדלה וכמותה, ולהעמידה על מידתה המצומצמת ביותר, מבלי שיהיה הפסד לידיעת

עיקרי הענינים והסוגיות שבמסכתא זו; וכך הלכתי עם מנדלי ממסכתא למסכתא, ובאותה מידה גם כן ברמב"ם וב„פוסקים", ובכל תוכן הלמודים על פי הצעתם של אחד־העם, דובנוב, ועוד חברים, שעסקו בסידור הפרוגרמה.

מפי מנדלי למדתי גם כמה פרקים בהלכות דרך־ארץ. כבחור־ישיבה לא הייתי דיקן בזמנים. לתלמידי־ישיבות הלא אין זמנים מדויקים. יש זמן קריאת־שמע, משעת צאת הכוכבים עד עלות השחר, זמן תפילה עד חצות, זמן מנחה, זמן מעריב, וכו'. וללימוד תורה ודאי אין זמן, כנאמר והגית בה יומם ולילה. וההרגל הזה נעשה טבע גם בדרך־ארץ. נכנסים לבית חבר כל שעה שיש פנאי להכנס, ואין אדם שואל אם יש לבעל־הבית פנאי באותה שעה. ומנדלי לימדני פרק בהלכות הזמנים. כשקבע לי זמן ידוע לבוא אליו, הייתי חייב לבוא אליו בשעה הקבועה, והיה מקפיד מאד כשאחרתי לבוא. לפעמים לא היה מתבייש אף לשלחני חזרה כשבאתי שלא בזמנו, אף על פי שלא היה נמנע מלקרוא לי בחזרה, לאחר שקבלתי ממנו נזיפה על איחורי, ולפעמים היה גם מרבה שיחה עמדי אחר כך שעות מרובות, אלא שלבסוף אמר לי: דע לך שאיני אוהב רשלנות, ומכאן ואילך אתה צריך להיות זהיר בדיקנות.

מנדלי אהב גם לספר על לימודיו בישיבות, כשהיה מתגלגל וישן על הספסל בבית־המדרש, רעב ללחם, או „אוכל ימים"; אבל על חיי נעוריו הפרטיים, על נדודיו ועל חיי משפחתו — היה משתמט מלדבר. ובכלל על מנדלי הקדום, על נפתוליו ומלחמותיו בימי ילדותו, לרבות ספרותו הטירונית מימי נעוריו, לא אהב לדבר. ואם לפעמים היה מזכיר זאת דרך אגב, כמאמר המוסגר, היה תיכף מפסיק כזוכר נשכחות לא נעימות וחוזר לענין אחר.

כידוע אומרים על מנדלי שהיה בילדותו מחזר על הפתחים בעיירות עם קבוצת קבצנים, ושהוא בעצמו היה אחד מחבריו של „פישקה החגר". זכורני, שלפעמים הזכיר את הדבר בעצמו בבת־צחוק וברמיזה, ששונאיו בדו זאת עליו. אבל בת־צחוקו זו נשתמעה לשתי פנים, כלומר, „אני אומר לא", אבל הרוצה להאמין — יאמין.

הוא היה בכלל מתרחק מלדבר על חייו הפרטיים אפילו עם נכדיו הקרובים מאד ללבו. אף כי דרש מהם שיספרו לו את כל נגעי לבבם, כאילו רצה לרמז שהסבא מחויב לדעת הכל מה שהנכבדים עושים, אבל לא להיפך. אפילו עם „עיילי בלא בר" שלו היה מתנהג קצת מרחוק במידת „שמאל דוחה וימין מקרבת", כלומר, שאף על פי שאתה משלי, מכל מקום עליך לדעת לפני מי אתה עומד, שאני מנדלי.

מנדלי היה אוהב להתפאר ולהתהדר במעשי ידיו, בין בספרותו ובין בגבורותיו בחיים, ללמדך, שכל מה שהיה עושה, הוא עושה על פי חכמות מיוחדות, שלא כל אדם זוכה לכך. אבל מכל מקום לא היו מרגישים בזה התפארות סתם של בעל־גאוה, חלילה, אלא נראה כאילו בא ללמדך פרק בהלכות דרך־ארץ — כיצד אדם צריך להתנהג כדי להגיע למדרגת מנדלי. אדרבא, היו מרגישים בזה מידת ענוה, לומר לך שכל אדם יכול להגיע למדרגת מנדלי אם רק יבין כיצד לכתוב ולעשות דבר פלוני או אלמוני, כי אין בזה שום יוצא מן הכלל, אלא הכל הוא פשוט בתכלית הפשטות, והרבה עשו כמוהו ועלתה בידם.

כידוע היה מנדלי עושה בכל יום התעמלות הגוף, והיה יכול לכפוף את אצבעו לכף־ידו אחורנית, והיה מתפאר בזה. כשהיינו מתרחצים בקיץ בים, אהב להראות כל מיני «קונצים» במים, ואת כוחו בשחיה כקונדס ממש.

ד.

מנדלי היה פיקח־החיים, חכם בהויות העולם אולי יותר מסופר. על דברים שלמעלה מן הטבע, דברים עיוניים, שאין בהם יחס לחיים הממשיים, לא אהב הרבה להתפלסף. אף בנוגע לעניני היהדות, היתה שאלת־היהודים עיקר בעיניו, ושאלת־היהדות טפל. בכלל לא הבין מה ערך יש ליהדות מחוץ לעולם הממשי של היהודים ושל חיי יום־יום, אף על פי שהשאלות הללו לא היו זרות כלל לרוחו. כנראה ששאלות מיטאפיסיות, שעינינו אותו בילדותו, לא ענינו אותו בזקנותו. שאלת קיום היהדות לא היתה בנמצא לפניו. הוא האמין בקיום היהודים והיהדות בדרך כלל, אבל לא דרש מה למעלה ממנו, מה לפנים ומה לאחור. קיום היהדות היה אצלו אקסיומה שאין לערער עליה; זו היתה אמונה ולא מחקר. בדרך כלל היה אופטימיסטי ביחס לקיום עם־ישראל, ובנוגע לרדיפות לא התיאש ביותר, כאילו הרדיפות הן אחת ממחזות הטבע של עם־ישראל, כיצד אפשר להיות יהודי מבלי להיות נרדף?

הוא היה קרוב לשיטת דובנוב — לדובנוביזם — אבל בלי התפלספות מיוחדת, כלומר, שהיהודים יתקיימו מעצמם ע"י קיבוציהם בכל ארצות פיזוריהם. את הצלב שנא תכלית השנאה. שום אימת גלות לא היתה מרחפת עליו כאימת השמד. ידוע מאמרו ב„הסוסה" שלו, שהיא הסוסה, רצתה זה כבר להפוך את העגלה על פיה ולברוח מבעל הבית שלה, אלא, שהקיפוה ביצה גדולה ועמוקה כזו, עד שאין לה מקום לברוח . . .

זוכר אני, פעם אחת עמדנו ביחד ומסביב לנו דובנוב, ביאליק ורבניצקי,

וגיסו טרוצקי, מורה בבית־ספר שלו, ועוד מן החבורה, ודברנו על צרות היהודים ועל דוחק הפרנסה שלהם, על חייהם הצפופים בתחום־המושב, ודאגנו כיצד יכולים היהודים לחיות בתוך עצמם — „הלא אין הבור מתמלא מחוליתו.“ והוא אמר: מה בכך? ראו, הנה אנו כולנו מתפרנסים מן היהודים וחיים על חשבון הקהל.

אפשר שזה היה הטעם שלא נכנס כל־כך לשאלת ארץ־ישראל, לפחות עד כמה שזה נבע משאלת הגלות. הוא היה יהודי גלותי, ששחה בים הגלות עד ראשו וטבע בו מלוא קומתו, ולא הרגיש משום כך לא את הצורך ולא את האפשרות לצאת מתוך הגלות, שהיתה כל־כך טבעית בעיניו, מקושרת ומהודקת עם היהודים והיהדות ההסטורית. אהבתו העמוקה לעם ישראל ולחיי־ההווה לא הניחה לו להתרומם ולצאת מתוך המסגרת הזו ולראות עולם אחר, עולם של ימות המשיח.

במנדלי היה זיווג מופלא של אדם ויהודי. ישן וחדש שמשו בו בערבוביה ואי אפשר היה לעולם להבחין איפה מסתיים מנדלי היהודי ומתחיל מנדלי איש־העולם, היוצר והמבקר, הליצן והרציני. נדמה היה לפעמים שהאדם והיהודי שבו אינם ממלאים אותו עד בלי שיור, אלא שהוא עצמו כאילו עומד מחוצה להם ומסתכל בהם ובוחנם מן החוץ. הכל שכן וחי בו, היהדות העתיקה כחדשה והראשונה יותר מן האחרונה. העבר היהודי הארוך לא היה אצלו דבר שבעבר גרידא. הנביאים, החכמים, התנאים המתנצחים בהלכה, אפילו ה„שור שנגח את הפרה“ וה„ביצה שנולדה ביום טוב“ — הכל היה כמו חי לפניו, וכשרצה היה מחקה אותם כדמותם וכצלמם. מנדלי היה בכלל בעל הרגשה עמוקה לצער בעלי חיים, כאילו לא הבדיל כלל בין אדם ובהמה; בני אדם דמו בעיניו לבהמות וחיות, והאחרונות כמי שיש בהן נשמת אדם. הכתיבה היתה אצלו חלק בחיים, בהרגשה ובהסתכלות, והיתה יותר מעין שיחה. כשהיה אדם יושב אצל מנדלי לא היה מרגיש לעולם כמפריע אותו בכתיבתו, כהרגשתו אצל סופרים אחרים. אדרבה, חביב היה על מנדלי להפסיק כתיבתו ולהשתקע בשיחה לשעות. הוא כתב מתוך תענוג, לא כמי שנרתם לעבודתו באונס. תכופות היה מתפאר, כי את „הסוסה“ כתב במשך שלשה ימים ושלשה לילות רצופים, כאילו תקפה אותו רוח הקודש. בכלל היה נוטה תמיד להתפאר בכתביו הקדומים, ולפיכך גם נתמכר לעת זקנתו בחשק רב לעיבוד כתביו הישנים, ללמדך שלא היה אצלו דבר נושן ובלה. אם גם בראיה ראשונה בכתביו המעובדים מחדש מתברר שלא

נשאר בו כמעט כלום מן הישן, היה בוחר בכל זאת לכתוב ולהעתיק על גבי השורות הנדפסות מליטול גליון נייר חלק, שלא יראה הדבר כחיבור חדש.

מנדלי היה חזיון־פלא בתולדות ספרותנו. הוא נתגלה מלכתחילה לעת זקנתו. מנדלי האמתי, לאחר שמצא את עצמו, התחיל בשנות הששים שלו. הוא פתח, כידוע, במאמרי השכלה ובמדע־טבע פופולרי לפי מגמות ההשכלה של זמנו. ואפילו דבריו בספרות יפה, כ„הסוסה", „האדם הקטן", היו ספוגים כוונה פובליציסטית ומוסר השכל בצדם. ה„מאי קא משמע לן" שלו בולט יותר מדי ועובר את גבולות המותר בספרות יפה, באמנות. מתראה בהם יותר מדי המטיף והמוכיח. שונים מהם חיבוריו המאוחרים, „פישקה החגר" ו„עמק הבכא", שבהם מכריע האמן את הפובליציסטן, אם גם לא נשתתק לגמרי קולו של האחרון. בכל אופן, מנדלי האמתי, הקלסיקן, אמן הסגנון, ה„ראשון", כפי שכינהו ביאליק, נתגלה רק לאחר כך. בשנותיו הקודמות שונה היה מסתמא גם בחייו. מנדלי עצמו היה כמובן מכחיש זאת ולא הודה לעולם כי חל בו שינוי כל־שהוא, ולפיכך אהב להתפאר דוקא בכתביו הקודמים. לאמתו של דבר היה בודאי מנדלי הצעיר אחר ושונה לגמרי. אני הכרתיו כבר בסוף ימיו, כשעמד במלוא גדולתו. רק לפעמים, כבעד הסדק, אפשר היה להבחין בו עוד אותו אברמוביץ משכבר הימים, והרבה שמחתי שנתקרבתי למנדלי בזמן שאותו שלום יעקב אברמוביץ מלפנים לא היה עוד במציאות.

מנדלי נתפרנס ממשרת מנהל בתלמוד־תורה של אודיסה. הת„ת היה, לפחות בחיצוניותו, בית־לימוד מודרני, בבנין גדול ויפה, שבו גם גר מנדלי בדירה יפה בהרחבה רבה. כתום שעות הלימודים היו כל חדרי הכתות פתוחים לפניו והוא היה מטייל בהם ארוכות וקצרות, לבדו או עם אורחיו. בסוף ימיו, בשבתי באודיסה, היה כבר מזמן שרוי באמיריטורה, אבל הוא עצמו לא „ידע" זאת. מנהל אחר שימש כבר במקומו, אבל הגבאים והמורים לא הניחו לו מקום להרגיש בדבר והוא הוסיף לראות את עצמו כמנהל. מפרק לפרק היה מופיע בכתות, דוחה את המורה, ואפילו את המנהל בכבודו ובעצמו, מדוכנו ועומד לדרוש לפני התלמידים, בלי לשים לב לפעמון הקורא להפסקה, מחזיק בכתה במשך שעות, מעשה בעל בית. לפעמים קרובות היה נוזף במורים ונותן להם הוראות, בשעה שבעלים אחרים כבר היו למוסד ואת הוראותיו היו מקיימים רק בפניו ובמעמדו.

מילדיו לא שבע נחת הרבה. בן היה לו, שהיה משורר בעל כשרון, אלא שנשתמד במקצת ונשא לו גויה לאשה. מנדלי התעלם מכך. כלתו, דוקא

הגויה, היתה באופן משונה יותר יהודית בלבה מבעלה, היתה מחבבת ביותר כל דברי יהדות והתרועעה עם כל המשכילים והסופרים היהודים, ופעם גם בקשה ממנדלי, באחד מימות החול, לא שבת ולא חודש, לעשות קידוש לפניה ומנדלי נענה לה בחשק רב. פעם, זכורני, נכנסתי אל מנדלי ומצאתי שם את בנו שבא מפטרבורג, עיר מגוריו, הציגו מנדלי לפני בזו הלשון: „זהו הרב שלנו". אבל הבן נתבלבל ביותר, הסמיק ונעלם לו מיד. בנות היו לו באות בימים, לא יפות, שמעולם לא נשמע מהן דבר, וכן לא שמעתי מעולם שיהא פונה אליהן בדיבור כל־שהוא. פסילה, אשתו, היתה אשה קמצנית ביותר ושלטת שלטון גמור ב„מפתחות" הבית, עד שהיה צריך לעתים תכופות להתחנן אליה על מספר פרוטות להוצאות הדרך. אבל לעומת־זאת השגיחה עליו כאם על בנה יחידה, וכשהיה יוצא אתנו החוצה לא היתה שוכחת לעולם להזהירו בחומר הדיבור שלא ירחיק ללכת „אתם". בכלל היתה מביטה עלינו ברוגז, כעל קונדסים ופטפנים טורדים, ויותר מנהימה לא זכינו לשמוע מפיה. פעמים, לפקודתו של מנדלי „פסילה, הגישי תה, אורחים באו אלינו", היתה מגישה לנו בחשאי ובחשבון תה ופלחי סוכר ספורים לפי מנין האורחים, מטיחה בנו בשעת מעשה עין פוזלת ומתחמקת בחשאי מן החדר.

יחסו של ה„סבא" ל„אנשים שלו" היה באמת כיחס סבא לנכדיו. חייבים היינו לספר לו „כל נגעי לבבנו" והוא היה מקשיב לנו ברוב ענין, שוקל וטורה בדבר, נותן עצות ופקודות בכה ובכה, ופעמים, לאחר שכבר יצאנו, היה מחזיר אותנו ומתישב שנית בענין ומתעמק בו יותר, בדרך אחרת לגמרי. הייתי רואה אותו תכופות, כמעט פעמים אחדות בשבוע. ברגיל היינו שלשתנו, ביאליק, רבניצקי ואנכי, הקרובים אליו ביותר בפמליה שלו, והיינו על פי רוב מבקרים אותו יחד, והוא אוהב היה „להוציא" אותנו, ליתן עצות והוראות מי ומי צריך לעשות כך וכך. אני לעצמי, כשעבר זמה־מה ולא ראיתיו, הייתי מרגיש געגועים גדולים, כמעט צורך נפשי לראותו, ותכופות הייתי בא אליו מטופל בלב מלא דאגות וצער על כל הצרות שנגרמו לי בעניני הקהל ובעניני הישיבה. אבל אחרי שיחה לבבית עם הסבא שב והוקל לי, כל הקושיות החמורות נתרצו, כל ההדורים נתישרו, כאילו גלל בידים אבנים מעל לבי.

מנדלי היה „מלא וגדוש", ואם גם לא היה איש־מדע במובן העצמי של המלה אפשר היה לדבר עמו על הכל, על התנ"ך והתלמוד, על פילוסופיה יהודית ומדע כללי. בן בית היה בכל דבר, ועל כל דבר היה לו „מבט" משלו, המבט החד והחודר המיוחד לו, ותמיד גם השמיע המצאה וחידוש־מה, שהיו מפתיעים

בחריפותם ובעמקותם. אפילו לבעל מקצוע במקצועו היה מאיר ומבהיר בהערותיו השנונות. ומשונה הדבר שרק לפעמים רחוקות היה אדם רואהו מחזיק בספר, חוץ מספר תנ"ך ישן ובלה או מדרש בכרך אחד, שהיו תמיד מונחים לפניו על שולחנו. ואף על פי כן, כשהיה אדם מדבר עמו, נדמה לו כי זה עתה סר מעל ארון־הספרים, מן הגמרא, הרמב"ם והכוזרי וכל יתר ספרי החכמים והפילוסופים. מפתיע היה ביחוד בבהירות מחשבותיו ובקליעתו לנקודת הפנימיות שבכל דבר. בפקחותו היה מעין ערב פילוסוף שלו, יושב־אוהל וסוחר מעשי בקי בהוויות העולם. הלכה ומעשה הלכו בו שלובות. כל השקפת־עולמו היתה השקפת פילוסוף פרגמטי, מעשי — יהודית ועולמית כאחת. תמיד דמיתי לי כי כך היה מראיהם של ה„חכמים" הקדומים שלנו, בעלי המדרש, בעלי האגדה ביחוד. כך אני מצייר לעצמי, היה פרצופו של בן סירא, סופר וחכם בהויות העולם ונותן עצות טובות לבריות בהנהגת דרך ארץ ובמוסר היהדות; וכשהיה מנדלי פותח פיו בשיחה הייתי נזכר בלשון המדרש „פתח ר' אושעיא", והיה הביטוי „פתח ר' מנדלי" הולם אותו ביותר. אילו היה חי מנדלי בזמנם, בודאי שהיו רושמים בכתב את דרשותיו וחכמותיו יחד עם דברי כל החכמים. וצר מאד שלא נרשמו בשעתן, ורק מקצתן שמורות בזכרונם של חבריו ותלמידיו.

מאמר שני

ליובל שנת השבעים וחמש

חג גדול היה זה עתה ברחוב היהודים. לזקן החבורה, לרבי מנדלי מוכר־ספרים, מלאו שבעים וחמש שנים — וחמישים שנה לעבודתו הספרותית. יום זה גדול הוא ביחוד לספרות החדשה, שזכתה להעמיד אדם זה, שהכל מודים בו ואין חולק עליו. חזיון כזה, אפשר לומר, שהוא הראשון בהתפתחותה של הספרות החדשה ולא לחנם זכה מנדלי לכך.

חטיבה אחת מיוחדה יש לו למנדלי, שמצטיין בה בחבורת הסופרים ושבעבור כך זכה להיות קנין כל העם: זוהי הפנים המסבירות, שהוא מראה להיהדות העתיקה וספרותה, ולא עוד, אלא שחבה יתירה נודעת לה ממנו. רבי מנדלי הוא מן המעטים שבדורו, דור ההשכלה — אשר ההריסה היתה כתובה לו על גבי מצחו — שנכנסו לפרדס בשלום ויצאו בשלום. חבריו, שפגעו את דורם

בנוולותו ובקשו למשכו מבית־המדרש להעולם שכולו טוב, לפי מחשבתם, לא מצאו או לא בקשו דרך אחרת בלתי אם להניף גרזן על בית־מקדשו ולחללו; מה שאין כן מנדלי שהוא לא עלה במעלות על מזבחו, אלא, אדרבה, אינו פוסק מלחבב עלינו את בית המדרש ואת כל העולם הישן והוא מגלה לנו את הפיוט והאצילות שבו, אלא שבאותה שעה הוא מראה לנו גם את יפיפותו של עולמו של הקדוש ברוך הוא. מנדלי, כשהוא מהלך בדרכו, אינו אלא מפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה, מה נאה ניר זה, אבל אינו מתחייב בנפשו.

סופרי ישראל כשראו את יהודי הגולה בנוולותם, תלו את הקלקלה בהיהדות גופא והתחילו לעפר בעפר מבלי לחדור לתוך הסבה האמיתית. כך נלחם גאַרדאן כל ימיו עם הרבנים שבדורו ועמד ודרש שרק הם נתפסים בעון הדור והם החייבים בדקדוקי העניות ובקוצו של יוד, שהיהדות נתאבנה על ידם, ולילינבלום נלחם עם השו"ע והדינים, וכיוצא בזה כל בני דורם המשכילים, כאלו באמת הספר היא עיקר הגורם להתאבנותה של האומה. מה שאין כן מנדלי. הוא מבקש סבה זו גופא לא בהספר אלא בהחיים, בחיי הגלות, או התרמיל והעניות; מנדלי הלך לשיטתו, שעניות הגוף היא היא שגרמה לעניות הרוח. אלמלי היו לנו חיים אחרים, האם לא היו לנו ספרים אחרים, שהיו מכוונים כלפי אותם החיים? האם אפשר היה להם להקבלה והחסידות, הפלפול והדרוש העקום ולכל הספרים ממין זה שיולדו, למשל, בתקופת בית שני? הספרות היא ולד החיים. כשהחיים מלאים, דשנים ורעננים, הם מעמידים ולדות בריאים יוצרים יצירות כבירות, אבל כשהחיים עניים, טלואים ומרוסקים, הם מעמידים תולדות כיוצא בהם: דקדוקי עניות, פנים כמושות, יצירות דלות, קרועות ומטולאות, באותה שעה הספרות מלקטת עצמות מתחת שלחן אחרים או מוצצת אצבעותיה של עצמה. כלל הוא: נגס אינו מוליד ענק.

אבל רוב הסופרים של דור תקופת ההשכלה לא הבינו או לא בקשו להבין את זאת, ומתחלת יצירתה של הספרות החדשה עמדה במצב של מלחמה עם הספרות הישנה ונלחמה בכח ההריסה. החכמים שבאותו הדור חשבו, שכדי לבנות בי כנישתא צריכים לסתור בי כנישתא, אבל חשבו וטעו: כל הבנינים, שהעמידו אבותינו, העמידו אותם זה על גב זה כעליה על גבי בית ועליה על גבי עליה. האחרונים לא נתמלאו מחורבנם של הראשונים, אלא, להפך, בקשו להם עמידה וסמיכה בהראשונים, ומשום כך היו למעשיהם עמדה וקיום לדורות, וכל היצירות השונות, שיצרו, נתחבבו מיד בחבה אחת ובקדושה אחת. שמא נפשך לומר, אין הנדון דומה לראיה: שהספרות הישנה צורה אחת

וחטיבה אחת לכל החזיונות העממיים והדרת הקדושה חופפת עליה מה שאין כן בספרות ההשכלה, שפנים חדשות באו לכאן וגם לא נתגלתה על ישראל בשם הדת. באמת לא הא ולא הא. הרבה גלגולים נתגלגלה הספרות העתיקה, ובכל גלגול הוטלה בה נשמה יתירה, שצורתה משונה משל חברתה; לא הרי צורת התנ"ך כהרי צורת המשנה, ולא קלסתר פניה של זו דומה לקלסתר פניה של הגמרא, ולא הצביון של הגמרא כצביונה של ספרות המחקר, ולא הרי מחקר כהרי הקבלה והחסידות, וכיוצא בזה, ובכל זה הם כאלו מרועה אחד נתנו וכאלו חוט אחד הולך ומקשר ואורג את כלם ונועץ סופם בתחלתם. ובנוגע להקדושה גם כן אי אפשר לומר, שכלם נתקדשו בקדושה אחת בבתי־אחת, הרי ידוע, שאפילו על הרבה ספרים מספרי הקודש היו עדיין בזמן מרובה לאחר התפרסמותם דנין בשאלה, אם קודש הם או חול, ודבר שאין צריך לומר שספרות המחקר והקבלה רבו בשעת יצירתן החולקים עליה ובקשו לדחפה, ובכל זה לא עברו ימים מועטים שנתקדשה בקדושתם של כל כתבי הקודש והספרות החדשה, שגם היא בלי ספק יש לה יניקה מן המקור, שהרי מה שאין לו יניקה מן המקור אין לו חיות, גדול וצמיחה, רק היא כאלו מן הצד עומדת, וכאלו היא דוחקת את רגלי הראשונים. אלו שמודים בה, כופרים בעיקר של הספרות העתיקה, ולהפך. זכורני שפעם אחת מצאתי בספריו של ה"חכם" מקרסיבאזר, בין יתר הראיות, שמביא מספרי הלכה ושו"ת לפסק ההלכה, גם ראיה ממה שמצא כתוב במ"ע "הצפירה", וגחכתי על תמימותם של הספרדים, שאין להם ידיעה מכל הפולמוס הספרותי, שבין הרבנים והמשכילים שבאותו הדור, וכל מה שמצאו כתוב בספר עברי הכל משמש אצלם מקור אחד להלכה. ובאמת האם לא השתמשו בעלי ההלכה והפוסקים בספרי המחקר ביניהם? אבל, כמדומני, שרב שלנו בזמננו לא היה מעולם משתמש בספרי המשכילים להלכה, כאלו ספרות זו מעולם אחר לגמרי באה, ומפני מה? מפני שספרות ההשכלה באה לעולם מתחילה בקולי קולות ובשבירת הכלים, כאלו בקשה למחוק לגמרי את העבר וכאלו לא היתה שום ספרות בעולם שלנו קודם שנולדה היא. רק יחידי סגולה מעטים שבמשכילים סגלו להם את הסגנון של דרך־ארץ וכבוד מפני הראשונים ושונים את דברי החכמים אפילו במקום שבאו לחלוק עליהם. סגנון כזה הוא הסגנון האמתי של הקדמונים, אפילו כשחלקו על דברי החכמים שקדמו להם ונטו מדעתם, נטו כלאחר־יד מן הצד, דרשו את דבריהם כמין חומר והבליעו את דעתם בנעימה, עד שיצא, כאלו הם עושים את ההטיה בהסכמתם של רבותיהם עצמם וברצונם

אעפ"י שבאמת חלקו עליהם. כך נהגו בעלי המשנה, כשצריכים היו לנטות מפשט המקרא וכך נהגו בעלי הגמרא, כשנטו מפשט דברי המשנה, וכך נהגו כל הראשונים, ואחדים מן המשכילים תפסו סגנון זה. בין החוקרים ממין זה אפשר לחשוב את ריב"ל, צווייפל ורבי מאיר איש שלום, ומן הספרות היפה יודע אני את רבי מנדלי, שבכל ספריו יש בו טעם זקנים וכל דבריו הם — יין חדש בקנקן ישן.

מנדלי שקוע ראשו ורובו בעולם הישן: בהחדר, הישיבות ובתי המדרשות. כל טיפוסיו וציוריו הם משל הדור הקודם. ובאמת, היהדות האמתית, המקורית אנו צריכים לבקש בדור העבר, כי הדור שלנו עני הוא במקוריות, וכל חייו אינם אלא העתקה מחיים זרים ומסביבה זרה, ומשום כך, כשבא מנדלי לצייר את חיי רחוב היהודים, חיי יהודים אמתים, הוא מוכרח להיות נמשך אחריהם לבית־המדרש ולבקש אותם בדור הקודם.

אבל לא על טיפוסיו בלבד אני מדבר כאן. כל נוסח הכתיבה וסגנון של היצירה של מנדלי טפוס הוא מן הספרות העתיקה. כשאנו קוראים את מנדלי, אנו מדמים, שאנו קוראים איזה מדרש נאה עתיק. כשאני מתחיל לקרוא: פתח ר' מנדלי, דומה אני, כאלו אני קורא במדרש: פתח רבי פלוני. ובאמת אלמלי היתה „הסוסה" נכתבת בדורותיהם, האם לא היה זה מדרש אגדה נאה על כנסת ישראל הנדמה לסוסה דוויה, סחופה, גולה וסורה בין האומות? כיוצא בו ספר־הבהמות שלו כלום אין זה אגדה האומרת דרשוני על בני אדם הערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה? כל אותה ההסתכלות העמוקה של מנדלי לתוך עולמו של הקדוש־ברוך־הוא, הסקירה וההתול המר על כל חיי עולמנו, חיי הגלות, כל זה מזכיר לנו את ההתול של בעלי המדרש, בשעה „שפתחו באכסניה" והתחילו לדרוש ברמיזה ועקיצה חדה על מלכות יון ורומא, על הגלות, על עשרת השבטים, על ימות המשיח ולעתיד לבוא.

גם את העוקץ החד והמחודד כשבקשו בעלי־המדרש להטיל קוצים בעיני ראשי הגולה, הנשיאים והפרנסים שבדור, לקח מנדלי מהם, בשעה שבא גם הוא להטיל קוצים בעיני בעלי הטובות השונים, בעלי הטקסא וכדומה, הפוסעים על ראשי עם קודש בשם היהדות, עושקי דלים ורוצצי אביונים לשם קב"ה ושכינתיה.

עיקר ההתול של מנדלי הוא לא בהיהדות העקרית, אלא ביהדותה של הגלות, של הגיטה, על כל מה שהגלות הטביעה את חותמה השחור והמלוכלך בטיט ובדם, וכל זה נעשה יהודית — „אידישליך" בלשונו — עד שאפילו

החיים הפשוטים הטבעיים, אכילה, שתיה, טיול והנאה מעולם הזה במה שמותר נעשה בעטיה של הגלות מעשה גוי, מכוער ואינו „אידישליך". עול הגלות, כפיפת הגב ונשיקת השבט נעשים אצלנו לטבע שני ול„עיקרי הדת", עד שהכפירה בהטקסא, הפרנסים, העשירים, התקיפים, החוטפים וכל בעלי זרוע היא כפירה בעיקר היהדות, ולא „אידישליך". וזה כל כחו של מנדלי להפריד בין הדבקים, להבדיל בין היהדות־היהודית והיהדות של הגלות. בשעה שהוא שופך קתון של שופכין על היהדות של הגלות, שורף אותה בהבל פיו ועוקצה עקיצת נחש, שרף ועקרב, באותה שעה גופא הוא מחוי קידה כלפי היהדות האמתית, מכבד ומרומם את המאור שבה ומאהבה ומחבבה על כל קורא. אצל מנדלי יש שני טיפוסים משני עולמות הללו: רבי אלטר יקנה"ז ורבי אברהם; אלטר יקנה"ז זהו טיפוס של יהודי הגלות, השוכב פרקדן בתקופת תמוז על הארץ כנגד השמש, מתחמם ומזיע, מפני שהזיעה יפה ליהודי. מעוטף בטלית ותפילין ועומד עם עגלתו הטעונה ספרי תחנות וסליחות, שקוע בביצה של רפש וטיט והגוים מתמלאים עליו רחמים ומושכים אותו מתוך הרקק, ובתוך כך מתלוצצים עליו ושולחים לשון לעומתו, והוא יושב וקורא סליחות: „השפיפון מצפון והצפיר והשעיר שלח יד". זה טפוס של יהודי הגלות, מהעולם המגושם, עוה"ז. ורבי אברהם הוא בטלן, היושב כל היום בבית־המדרש ופרנסתו מוטלת על הבריות, הוא אוהב ומרחם לבריות, טוב ומטיב, אין בו לא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, כל היום הוא כרוך בספרים, עומד ומצפה לימות המשיח ולעולם שכולו טוב, וכל קשה־יום ומר נפש מוצא בו אב אוהב ורחמן. רבי אברהם זהו טיפוסו של יהודי בעל הספר, בעל עוה"ב, ור' אלתר יקנה"ז — של יהודי המסחר, הסמרטטור, זבין וזבין תגרא איקרי, אעפ"י שאינו מרויח כלום, ובלבד שעושה סחורה בכל הבא לידו. שניהם הם יהודי הגלות, אלא שר' אברהם הוא בעל נפש פיוטית, מקוה לגאולה, ליום שכולו טוב, ובו מגולגלת נשמה גבוהה, נשמת הנביאים, ורבי אלטר הוא בעל נפש רצוצה, פעוטה ושפלה, ואין בעולמו אלא הקבצנות והתרמיל.

כך הולך מנדלי ומבדיל במכחול שבין אצבעותיו בין האור והחושך, המשמשים אצלנו בערבוביה, בידו האחת הוא מחריב עולמות ובידו השנית הוא בונה עולמות, בבת־אחת משבר את האלילים וקורא בשם אלהים.

וכל זה יוצא אצלו ממילא, בלי כוונה למפרע. הוא מגלה לפניך שני עולמות בבת־אחת, ואתה רואה אור וצללים ביחד. ובשעה שמרגיש אתה, שהוא חותך את בשרך באיזמלו החד ודוקרך כבמחט בבשר החי, בשעה זו גופה אתה

מרגיש, שהוא מעלה ארוכה לך, כאלו רופא אוהב עושה לך נתוח ואין אתה זז מחבבו.

ומטעם זה אין התוליו של מנדלי מעוררים כעס ורוגז, אלא רחמים ותחנונים, וביחד עמו אתה מבקש לבכות על שבר בת עמנו, על הגלות המרה, על העניות, הילקוט והתרמיל והקופה של שרצים, שתלו לנו מאחורינו. וכשהוא מראה אותנו בנוולותנו, אין אנו יכולים לכעוס עליו, משום שהוא מטעים וחוזר ומטעים שאין אנחנו אשמים בכלום אלא האחרים, הם שגרמו לנו בנוולותנו. ומשום כך מנדלי אהוב ומכובד כל כך על קוראיו, לפי שכל אחד רואה בו מהרהורי לבו וכל אחד רואה באספקלריה שהעמיד מנדלי, את פרצופו של עצמו. אפשר לומר ששום סופר לא זכה כמנדלי, שספריו יהיו מקובלים אצל כל הכתות, כי הוא עומד למעלה מכתות ומפלגות. כתבי מנדלי נקראים בחבה יתירה מאת רבנים, בטלנים, חסידים, אנשי־מעשה, משכילים ואינטליגנטים, וכל אחד ואחד מוצא בו את עולמו, משום שהוא מקיף וכולל ביצירותיו את כל חיי היהודים והיהדות.

משה ליב לילינבלום

בנין ילדים — סתירה,
סתירת זקנים — בנין.
(נדרים מ.)

תכונתו האישית

א.

לילינבלום היה ממש ההיפך הגמור ממנדלי. כמידת דברנותו של הראשון, כך מידת שתקנותו של האחרון. הוא לא אהב לדבר הרבה ולהתפלסף. דבריו היו מעטים וקטועים, אבל תמיד קולעים למטרה. בכלל הצטיין לילינבלום בפשטנות גמורה. בשיחה הראשונה עמו היה קשה לצייר שאתה עומד לפני תלמיד חכם, הוגה דעות ובעל מחשבות וחניך השכלה אירופית. דומה שגם בכתביו, במאמריו ואף בדברי ההלכה שלו הצטיין בפשטנות גמורה. לו היה אחד ממפרשי התנ"ך והתלמוד היה בודאי שייך לפשטנים הקיצוניים. מכל אישיותו היתה נושבת איזו יבשות וקרות ללא סימן לחלוחית של נפש פיוטית. מעולם לא שמעתי ממנו אף הלצה אחת ומעולם לא ראיתיו ממלא שחוק פיו. מראהו היה רציני מאוד. קלסתר פנים של טיפוס רוסי, ראשו הסגלגל, מצחו הרחב, זקנו הארוך והמסולסל, גבות עיניו הארוכות — היו משוים לו דמות־הוד של רב ישיש יושב בישיבה, אלמלא גילוי ראשו שפגם ברושם הזה. ישיבתו בגילוי ראש היתה באי־התאמה לפרצופו הרבני־תורני ורגזני במקצת.

הנפתולים המרובים שנפתל בחייו ומלחמותיו הגדולות, האישיות והלאומיות, השפיעו בודאי במידה מרובה על ארשת פניו הרציניים. בפגישה הראשונה עמו נתגלה לפניך אדם שסבל הרבה בימי חייו, שנשא בקרבו יסורים ומכאובים, איש שהיה „נרדף" על אמתתו, וזה השפיע בדרך הטבע על מהלכו עם בני אדם. לא קל היה להתרועע עמו, כאילו הביט בחשדנות ופחדנות על כל זר המתקרב אליו. נוסף לזאת: מצב ביתו הפרוע, דירתו הדלה והצרה, עקרת הבית — מטיפוס הנשים המוזרות בלבנה — קולנית, פשוטה וגסה ביותר, הפריעו בעדו שיהיה ביתו פתוח לרווחה לת"ח ואנשי עליה, ולפיכך היה תמיד

מתבודד באהלו ולא נפגש עם אנשים אלא בשעת הצורך לשם „עסק". ריעות וחבירות כמעט לא ידע וכל דבורו והתהלכו עם אנשים היה יבש וקר. בכלל התרחק משיחת רעים. ועצם השיחה עמו היה בדרך שאלות ותשובות. על כל שאלה הפליט — אחרי הפסקה של שתיקה קלה — תשובה, כאילו היה אומר לאיש שיחו: כלה נבואתך וצא!

וכשם שהיה בחיים כך היה בספרות. הוא לא השתייך לסוג הסופרים שתורתם אומנתם, כעין זה שיש לו מלאך ה„מגיד", המכה והדוחף אותו ואומר לו: כתוב! ספרותו היתה ארעית וקטועה, כי לא כתב אלא כשהשעה היתה דוחקתו, כגון כשהיה לו מה להשיב, כשפגעו בו, או כשהיה צורך לפנות אל הקהל. ולא פעם היה רגיל לאמר לחבריו הסופרים, שפנו אליו שיכתוב מאמר או מחקר: „הציעו לי נושא". הוא היה נטול מעוף הדמיון והפיוט ואף מעוף הרעיון והמחשבה המקורית. בשירה ופיוט לא התענין, לפחות בזמן שהכרתיו, אעפ"י שהוא היה הראשון — כפי ששמעתי — שהכיר את ביאליק בשירו הראשון „אל הצפור". ספר לי, שפעם הראה לו טשרניחובסקי שיר שסיומו היה „נאום ה'". שאלו לילינבלום בתמימות: „אמור נא לי, מתי דבר עמך ה'?" פעם אחת באנו אליו לבקש ממנו מאמר בשביל מאסף, שהיה בדעתנו להוציא, סירב במקצת. אמרנו לו: הלא מנדלי הבטיח לתת ספור. השיב בזה הלשון: מנדלי הלא צריך לבדות איזה מעשה שלא היה ולא נברא. זה דבר קל, אבל אני הלא צריך להגיד את האמת, דבר שאינו כל כך קל. כשהצעתי לפניו ללמד היסטוריה ישראלית בישיבה, השיב לי בפשטות: שאינו יודע היסטוריה ישראלית. לאחר ימים אמר לי: אמנם חשבתי שרק אני איני יודע, אבל כשהצצתי בספרי גרץ, פרנקל ועוד, ראיתי שגם הם אינם יודעים הרבה, ובכן הייתי יכול לקבל עלי את הלימוד הזה לאחר התכוננות; ובאמת התכונן לכך, אלא שמן הממשלה עכבוהו ולא נתנו לו את הרשיון.

במסיבות מרעים ראו את לילינבלום לעתים רחוקות. פעם אחת בליל שמחת תורה היתה סעודה גדולה בביתי שכל ה„חבורה" של חכמי אודיסה היו מסובין בה וגם לילינבלום בתוכם, ושמחו בשמחת תורה עד חצות. למחרת, לאחר תפילת שחרית, נכנסתי לביתו של לילינבלום להשיב לו ביקור של כבוד יום טוב. מצאתיו מיסב על שולחן שאינו ערוך ואוכל פת קיבר כדרך חול. כשנכנסתי בגילופין, נזדעזע כנגדי ושאלני בחרדה: מה אסון קרה לך? התחלתי לגמגם: אין אסון חלילה ואין פגע רע. שמחת תורה. באתי לכבדו בברכת יום טוב. אה! — השיב בהתנצלות — שכחתי לגמרי, כן, כן, שמחת תורה היום.

אבל אני מקבר מתים ביום טוב שני של גליות ובכל פינות שאני פונה אני רואה מתים לפני, ומשנכנסת לביתי היום עלתה בדעתי שמא איזה מקרה אסון אירע במשפחתך ונבהלתי.

מידת השכלתו של ליליינבלום לא היתה גדולה ביותר, לא בידיעת התורה ולא במדעי חול ומכל שכן שלא הצטיין באיזו חכמה מיוחדת שיהיה מומחה בה. אלא היה בבחינת „משכיל" בן העירה שקרא ושנה והציץ ונפגע. אבל הוא היה בעל שכל ישר ובריא בתכלית והיה מפליא לפעמים בפשטותו ובבהירותו. גם אופן כתיבתו וסגנונו ומהלך רעיונותיו היה כל כך קל ופשוט, עד שנדמה כי בעל־בית מן השוק מדבר אליך דברים מעשיים ולא סופר מורם מעם בעל רעיונות תורניים והוגה דעות פילוסופיות מקוריות. נראה שדוקא בזה היה כחו שמשך אחריו את לב הקורא התמים, בעל־הבית הבינוני, שהרגיש בו איש כלבבו, חבר טוב הרוצה להעמידו על האמת ומדבר אליו בלשונו הוא, בקו ישר ללא מעלות ומורדות.

ליליינבלום חונן בשתי מעלות טובות: במידת האמת ובמידת העקשנות. הוא היה דובר אמת בלבבו והאמין באמתתו עד אין סוף, ונלחם בעדה בכל נימי נפשו ובעקשנות קיצונית ולא חת מפני כל, ולא קם ולא זע ולא התבייש מפני המלעיגים והקנאים. ועוד מעלה אחת היתה לו שאהב את עמו אהבה עזה ורצה לתקן את חיי הגלות. מתחילה האמין לפי תומו, כי הדת שכפו הרבנים על העם, ביחוד אלה שבדורות האחרונים, היא היא שהיתה בעוכריו וחסמה לפניו את הדרך לצאת לאויר העולם ולחיות חיי בני אדם מן הישוב. ועל ידי כך האמין אמונת אומן, שכשהעם יעזוב את האמונות הטפלות והמנהגים הזרים והאוויליים — ישוב לחיות חיים אזרחיים שלמים. אולם כשנתברר לו מצד אחד שלא המנהגים לבדם ולא הפלפול התלמודי עומד כתריס בפני החיים, ולא עוד אלא שלא הסייגים והגדרים סוגרים את דרך החיים, כי אם כל חומת הדת, שחלק ממנה כבר נפל, חוצצת בין העם ובין החיים; ומצד שני נתגלה לו שהסיבה היא עמוקה יותר, שצריך לבקש אותה לא בתוך חלק שהוא מחיי הגלות אלא בכל עצמותה של הגלות, כלומר: סיבת הגלות אינה נעוצה בתוכנו אלא מחוצה לנו, אז התחיל להטיף ל„חיבת ציון". וגם גילוי זה לא בא לו בפעם אחת על ידי מעוף אחד כלפינסקר והרצל, אלא לאט לאט: מן ה„שולחן ערוך" בא אל חיי ישוב העולם, ומזה לעבודת האדמה, ומכאן לטריטוריאליות ומכאן לא"י שהיא השלב העליון בגאולה. כשישובו היהודים לארץ יחיו שם חיים טבעיים, חיי עובדי אדמה ויוכלו לחיות כבני אדם מן הישוב וכאומה מן האומות.

בכלל היה לילינבלום אטי במהלך מחשבותיו, הוא היה יכול לעמוד על נקודה אחת זמן רב והפך בה, עד שנתבררה לו בירור גמור ומוחלט. ומכיון שנתבררה לו, לא היה סר ממנה ימין ושמאל והיתה זו אמתתו ואמונתו שבלבבו. הוא היה יכול לשבור אלוהים רבים ולבחור לו אחרים, אבל לא היה יכול לעבוד לשתי רשויות בבת אחת.

ב.

כשנפגשתי עם לילינבלום בראשונה היה כבר הוא עומד ראשו ורובו בגלגולו האחרון, בגלגול „חבת ציון", ומראשי העסקנים בתנועה. לחינם בקשתי למצוא בו סמנים של לילינבלום הקדום, ראש הישיבה, בעל התיקונים בדת, מחבר „חטאת נעורים", האפיקורס והניהיליסט. כאילו כל הפרצופים ההם נעלמו ועקבותיהם נשארו קבורים וחרותים עמוק עמוק בלבבו, עד שבקושי רב עלה בידי אדם לגלות בו את נשמתו של לילינבלום מן הגלגול הראשון והמהדורה הראשונה.

אני, כמובן, התעניינתי ביחוד דוקא בלילינבלום בעל התיקונים בדת. וכשפגשתיו בפעם הראשונה הסבותי את השיחה על הנושא הזה, אולם הדבר לא עלה בידי בשום אופן. כשהתחלתי לדבר אתו בשאלה זו השיאני לדבר אחר והטיח עלי ברוגזא: מי צריך לזה? ולא יסף. לאחר ימים מרובים כשהקפתיו בשאלות ממין זה, גילה לפני את כל לבו, ואמר לי כך: אפיקורסותו הראשונה התחילה מהגהה אחת ברמ"א האוסרת פת נכרי בעשרת ימי תשובה. הדבר הזה נראה לו לילינבלום כהערמה וכגניבת הדעת, והתחיל מפקפק ושואל: ממה נפשך, אם פת עכו"ם אסורה — הרי היא אסורה כל השנה; ואם מותר לאכלה כל השנה, למה אסור לאכול בעשרת ימי תשובה? מאותה הגהה התחיל להרהר אחרי „שולחן־הערוך" ולהלחם בו צעד אחרי צעד, סעיף אחר סעיף, בשם הדין ובשם הגמרא בעקשנות של מתנגד למדן. לילינבלום לא היה מעולם ומכש"כ בתקופה הראשונה שלו ריפורמיסטון הדורש „שבירת הכלים", אלא דרש תיקונים בדת, כלומר לתקן את הדת על פי הדת עצמה. וכשנתברר לו, כי הרבה מן החומרות של „שולחן־הערוך" וביחוד המנהגים והחומרות שהוסיף הרמ"א אין להם מקור ושורש בתלמוד וב„פוסקים" הראשונים עמד ודרש שיש צורך אם כן לשוב אל המקורות. אלמלי היה נשאר בתחום תיקוניו ודרישותיו הראשונים ואלמלי היה הוא רב יושב על כסא הרבנות והיו לו חברים בין הרבנים היה ראוי להיות הלותר היהודי, שהרי התיקונים בדת בשם הדת עצמה

הם הם התיקונים האמתיים שכל המהפכנים הדתיים הלכו בדרך זו, כגון ה„קראים" בשעתם אצלנו, לותר וקלוין ודומיהם אצל אומות העולם. ומשום כך נבהלו החרדים כשיצא אל הרבנים הגדולים, שפירש בשמם, על צורך התיקונים על יסוד התלמוד והפוסקים הראשונים, ונאלצו להתחשב בשאלותיו והוכחותיו, בידעם שלא סתם אפיקורס מדבר אליהם, אלא גדול בתורה, המדבר עמהם משפטים ודורש דין: ילמדונו רבותינו „מאיזה טעם דנתוני", גדולי הדור ראו לפניהם תלמיד חכם שאי אפשר לבטלו כקליפת השום. אמנם לא היו חסרים בין הרבנים גם קנאים, ששפכו עליו בוז וקיתון של שופכין ושרפוהו בהבל פיהם עם הגווילין של תורתו. אולם הרבנים הנאורים שבדורו כרבי מרדכי גימפל מרוזנאי, ר' יוסף זכריהו חתנו משאבל, ר' אלכסנדר משה לפידות, שהיו גם משכילים וסופרים חרוצים התיחסו אל דבריו ברצינות רבה וענו לו כגדולתו, בהרגישם שאי אפשר לקיים בו „אל תען" ובחששם שמא ימשוך אחריו קהל רב של מאמינים ותמימים עם ה' ועם אנשים.

באותו הזמן שפנה לרבנים בדרישת תיקונים בדת עמד עדיין בשתי רגליו ברשות הדת ולא העיז לשנות „כקוצו של יוד" מן „שלחן הערוך", חוץ מהדברים שנראו לו שאינם על פי הדין. רק כאשר התחילו הרדיפות הגדולות עליו, ובא לאודיסה, פרק מעליו עול תורה ומצוות ברובן. אבל עדיין, אף באותה שעה, היה זהיר במצוות שנראו לו כחמורות מצד הדין, אלא שלא דקדק במצוות קלות ובהלכות שאין להן לדעתו יסוד ושורש בתורה ובתלמוד. עדיין באודיסה היה רגיל להתפלל בכל יום בטלית אבל בלי תפילין; מפני שלשיטתו — מצוות ציצית היא חובת גברא, אבל לא מצוות תפילין, וכך היה מתנהג בכמה מצוות דתיות על פי שיטה מיוחדת שהיתה לו מה לקיים ומה לדחות.

מתחילת בואו לאודיסה היה בדעתו לחולל תנועה גדולה לשם תיקונים בדת. שיטה ידועה ומסוימת לא הספיק עדיין ליצור באותה שעה, לפחות אינה ידועה לנו מתוך כתביו ושיחותיו עמו. ואפשר שזו היתה שיטתו שהסביר אותה במאמרו „דתיות מאהבה" שמסר — כצואת שכיב מרע — לדרויאנוב לפרסמו אחרי מותו. במאמר זה — המופנה כלפי בעלי „הלאומיות" — הראה לילינבלום על ההבדל שבין מצוות דתיות ומצוות לאומיות ועל הנחיצות של שמירת היסודות הלאומיים הצפונים בדת, הראויים להיות נשמרים בתור חובה אף להללו שאינם עומדים על השקפה הדתית, כלומר מין „שולחן ערוך" לאומי. אולם נראים הדברים ששיטה זו נתפתחה אצלו בזקנותו, לאחר שעמד ראשו

ורובו בתחום הלאומיות בלבד, באופן שנולדה על הרקע הלאומי ולא על הרקע הדתי. כלומר הוא חזר ונתקרב אל הדת מתוך הלאומיות ולא להיפך.

כפי שהסביר לי לילינבלום בעצמו הפסיק את מלחמת התיקונים בדת בבואו לאודיסה על פי המקרה הבא: שמונה שנים — כפי שאמר לי — נמשכה מלחמת הנפש שלו עד שהתחיל לעשן בשבת, מכיון שהיה להוט אחרי העישון ורגיל בו וגם זה עשה בחדרי חדרים, (ובודאי גם על פי איזה היתר שהמציא לעצמו, ע"י איזו הערמה, וכדומה). משבא לאודיסה נכנס פעם בשבת לבית קפה ומצא שם שני יהודים פשוטים, עמי־הארץ גסים; ואחד אמר לחברו: תן לי סיגריה לעשן, והתחילו מעשנים. אמר לילינבלום: אם כן, למה זה אנוכי? כל התיקונים שלי בשביל מה ובשביל מי הם? ומיד עזב את מלחמת הדת ולא יסף עוד להתענין בה. הוא היה איש מעשה בתכלית, רציונליסט שברציונאליס־טים, החסידים היו בודאי אומרים עליו: מתנגד שבמתנגדים.

שאלת התיקונים בדת, שהקימה סערה גדולה בחוג הרבנים בשעתה, היתה לפניו לא יותר משאלה מעשית. ואפשר שמשום כך לא הצליחה ולא הכתה שרשים גדולים בחיי העם, ולא נעשתה לתנועה דתית עממית, כפי שהיתה באשכנז, מפני שהאדוקים בדת לא זזו ממקומם ולא ויתרו אף על קוצו של יוד, ואלה שויתרו — ויתרו על הכל. נמצאת דרישה זו קרחת מכאן וקרחת מכאן. כשהיה בוילקומיר היה נרדף על דבר קל שבקלים והיה חלוץ שהלך לפני מחנה שנשאר מאחוריו. וכשבא לאודיסה ראה את עצמו מן הנחשלים אחרי מחנה שכבר הרבה לעבור לפניו. פתאום נגלה לו שנלחם כל ימיו בריחיים של רוח ללא תועלת ממשית לא לנפשו ולא לעמו. אותה שעה של „שבירת הכלים" היתה נקודה ריקה בחייו, מין „גלגול מחילות", מעולם הזה יצא ולעולם הבא לא הגיע. אז התחיל לחשוב על התכוננותו לאוניברסיטה והתחיל ללמוד למודי גימנזיה ולהלעיט את נפשו בדקדוק שפת סלאבית, בהיסטוריה רוסית ובלמודים היבשים של בית ספר בינוני, והמורה הגדול הזה נעשה חבר לתיקונות של בית רבן.

מלחמת הדת

א.

מה היתה סיבת מלחמתו של לילינבלום בדת?

בהקדמתו למאמרו „ארחות התלמוד" שהוא ה„מניפסט" שלו הוא מבאר

מה המריצו לצאת למלחמה. הוא קורא מנהמות לבו ואומר: „האם באמת הם חפצים כי יגדל בעינינו כבוד הרבנים מטובת אחינו ולמען כבודם נחשה מבלי אשר נתאונן על צרת עמנו, על שברו הגדול בימים האלה באשמת עצלות רועינו?" והוא הולך ומונה אחת לאחת כל המגרעות שבחיים, שבחנוך, שבעסקנות הצבור, ברבנות, בישיבות וכדומה ותובע את עלבון המשכילים הנרדפים על החופש שבלבם, על חפצם בטהרת דת קדשנו, „כי על הרבנים להשגיח על מצב העם ולתקן תקנות טובות ומועילות גם לחיים הגשמיים" וכדומה דברים היוצאים מלב רגש וכואב לשבר עמו. מי יכול לחשוד שדברים הללו יוצאים מפי "אפיקורס, נבל ושונא ישראל", כפי שקראוהו מנציו ורודפיו?

באותה שעה לא היה לילינבלום פורץ אלא בונה. אנו רואים בו איש העומד כסלע איתן, איש העומד מלמעלה על מגדל צופים, הקורא לעמו התעוררו! לילינבלום היה הצופה הראשון שהתעורר, כאיש הנמצא בבית שאש אחזה בקירותיו והוא קורא לעזרה והצלה.

באמת לא תיקונים בדת דרש, אלא תיקונים בחיים ומפני שכל החיים היו באותה שעה שקועים בדת, חשב שיש צורך לטהר אותה ולהסיר ממנה את הדברים הטפלים שהם — לדעתו — כסבל כבד המכביד על העם, כמנהגים טפלים ותפלים שאין בהם טעם וריח ופלפולים עקומים כעין סרח העודף וכו'.

עיקרי הטענות ומענות בשאלות הדת שפתח בהן לילינבלום וביחוד דברי פולמוס הראשונים שלו היה יכול להציף כל עסקן ציבורי העומד בכל נפשו ומאודו בתחום הדת ואפילו במידה ידועה רב חרד וותיק. ואלמלי היה לילינבלום נוגע רק בדברים „הטפלים" כשאלת הסייגים והגדרים, שלדעתו היו בעוכרי הדת, היו שמים אולי לב לדבריו, אפשר שלא היו רואים בזה שום דבר היוצא מן הכלל, ויתכן שהיו מביטים עליו כעל ריב"ל בשעתו, שהרבנים הקשיבו לדבריו, עפ"י שידעו שהוא משכיל ומוחזק לקל ולאפיקורס במידה ידועה. באמת היה לילינבלום מושפע הרבה מריב"ל והמשיך ללכת באותו הקו, להוכיח מן התלמוד גופא את ערך עבודת האדמה, ההשכלה והיחס לאומות העולם, וכדומה ואגב להשיב למחרפי התלמוד ולרשעי עולם דברי התנצלות. זה הכל מה שריב"ל היה חפץ ואף לילינבלום לא הרחיק ללכת מזה, לולא הטון החריף שבחר לו לילינבלום, טון של מלחמה שהיה שונה מזה של ריב"ל, שדיבר אותם הדברים, אבל בסגנון יותר נוח ובדרך ארץ כתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע. ריב"ל דיבר כאיש העומד מבפנים ועל לילינבלום הביטו כעל איש העומד מבחוץ, ולא עוד אלא שלילינבלום התנפל ביחוד על הרבנים ועשה אותם

שעיר לעזאזל, בעוד שריב"ל היה זהיר בכבודם. ופנה אליהם בלשון: ילמדונו רבותינו.

מעניין שבמאמרו הראשון „ארחות התלמוד" לא התנפל על התלמוד, אלא אדרבא יצא ללמד זכות עליו ולהגן עליו בפני המחרפים, וכך הוא מתחיל: „בימים האחרונים התחילו סופרים לחפש תואנות על התלמוד ומאין לאל ידם לחרף אותו במכתבי העתים העברים הם פונים בעתונים הרוסים", ובכן הוא בא להשיב על מחרפי התלמוד המבקשים עלילות על הלכותיו ואגדותיו והולך ומסביר את ערך האגדות שמחלקן לשלושה ראשים: א) אגדות מדעיות, ב) אגדות אמתיות, כלומר, היסטוריות, ג) ואגדות דמיוניות. כמו כן ההלכות מחולקות גם הן לשלושה ראשים: א) הללו שנאמר עליהן שניתנו למשה מסיני, ב) הדרשות אשר למדו על פי דרכים ידועים בי"ג מידות, בהיקש, בגזירה שווה ומדברי התורה, ג) התקנות והגזירות אשר תקנו חכמי דור ודור מימי עזרא עד ריב"ז. האגדות האמיתיות הוא אומר, גלו לנו דברים רבים בקורות בני ישראל, גם היו לעינים לרומם את רוח העם, ובנוגע לאגדת הדמיוניות אף הן לא הביאו — לדעתו — שמץ נזק לישראל. כי הנבונים בעם לא האמינו בהן מעולם, והישרים המאמינים בהן לא נזוקו מאמונת הבל. ובכלל, את מי אין אמונת הבל? גם לנוצרים ולקראים יש כמה וכמה אמונות טפלות.

לילינבלום מוצא באגדות הדמיוניות הללו את הגרעינים הבריאים שבהן, את התנחומות שהביאו לעמנו בשעתן, כגון באגדה על יוצאי מצרים שנאמרה כדי למצוא בה נוחם בימי גזירות ורדיפות של אדרינוס וכיוצא בהן האגדות המדברות באמונת משיח צדקנו ובמעלת עם ישראל, שהיה בהן טעם מוסרי או היסטורי בשעתן וטעמן לא אבד גם היום.

מן האגדה הוא עובר אל ההלכה ומקדים הנחה יסודית ואומר: „כל נמצא בתבל שנים נבנו בו: חומרו וצורתו, או כוחו הפנימי. חמרו הוא הוויתו, וכוחו הוא נשמתו אשר בקרבו, אשר לולא היא אשר היתה לו, לא היה לו מעמד, והיא תקוממהו לבלי ישוב לתוהו. אין חומר מבלי רוח פנימי אשר יחיהו, ואין כוח פנימי אשר יתלה על בלימה, מבלי היות החומר החיצון מפלט לו". על יסוד הנחה זו הולך לילינבלום ומוכיח, שגם בתורה יש חומר ורוח: חסד ואמת — אבות כל מצוות השכל — המה הרוח, והחוקים והמצוות היו חומר לרוח זה למען ישתמר ולא יהיה לאפס. אולם גם ל„מצוות" — חומר ורוח להן. ותורת משה מעדיפה את הרוח על החומר, כלומר המצוות שבין אדם לחברו נעלות על המצוות שבין אדם למקום. מה שאין כן בתלמוד — אשר עיקר מגמתו היה לבל

יכחד שם ישראל בהיותו בארץ לא לו — בו אנו מוצאים יתרון להלכות — שהן בבחינת חומר קיום האומה הישראלית — על האגדות — רוחו.

בעצם הרעיון על חומר ורוח ועל מצוות השכל כרוח וחוקים כחומר לו — כבר קדמוהו אחרים. זוהי שיטת הראב"ע (עי' מונה"ז שער י"ז, חכמת המסכן) „ודע עוד שזוהי כמו כן ענין גוף ונשמה שנמצא בפי הכול, או חמריות הדברים ורוחניותם שאין בעולם הזה דבר חסר לגמרי משניהם" (דף רפ"ט וע"א עוד שם עמוד שי"ג, וכן הרמב"ם, מורה נבוכים, ח"ג, פכ"ז על תיקון הנפש ותיקון הגוף) והוא רעיון אמיתי ביסודו. יש במאמר זה גם חידוש מצד ההרצאה היפה. אולם בנוגע לחלוקה שעשה בין ההלכה והאגדה, שההלכה היא החומר והאגדה היא הרוח אעפ"י שהוא דמיון טוב מצד עצמו יש לבעל דין מקום לחלוק ולומר, לא כל הלכה היא חומר ולא כל אגדה הוא רוח. יש בלי ספק רוח פנימי גם בהלכה לכשעצמה, כלומר ההלכה היא כקליפה לגרעין הפנימי המוסרי שבה. ויש אגדות שאינן משמשות אלא חומר לבד. אולם עצם הציור בכללו הוא נכון.

השקפה ישרה ועמוקה היא הנחתו שם על שלוש הסיבות העיקריות שגרמו לחורבן בית ראשון שממנה הוא בא לחקר ההלכה ויצירתה הראשונה. זוהי הסתכלות יפה בתולדות עם ישראל הנוקבת ויורדת עד התהום, שיש לכנותה בשם הפילוסופיה של ההיסטוריה הישראלית, שאפשר עוד להרחיבה ולפתחה הרבה. זהו כוחו של לילינבלום להביע בדברים קצרים ומעטים רעיונות עמוקים יסודיים שיש להעמיד עליהם בנין גדול.

לילינבלום עומד על החזיון הזה. מאין נולדה פתאום ההלכה בתקופת בית שני? ולמה אין אנו רואים עקבותיה בזמן בית ראשון? מה היו הגורמים ההיסטוריים ללידתה של ההלכה מתקופת אנשי כנסת הגדולה ואילך? כדי להשיב על השאלה הזאת הוא חוזר לאחור לחקור על הסיבות שגרמו לחורבן יהודה ומוצא שלוש סיבות עיקריות:

א) לכתם בעינים עצומות אחרי אחרים, כלומר חיקוי דרכי העמים שכניהם מבלי לבור את הבר מן המוץ. הירידה המוסרית והנטיה מהדרך הלאומית העברית המקורית קדמו להתפוררות המדינית הארצית. ב) התורה היתה קנין יחידים — הכוהנים והנביאים שהיו דלים ומסכנים — ורוב העם היה נבער מדעת ולא רצה להטות אוזן ל„מיעוט" זה המסכן. ג) לא היו תחומים בחיי ישראל, איזור מסביב לאומה. כל מי שפרץ גדר ולמד את דרכי העמים — לא נתכוון על ידי כך להגביר ולהעשיר את רוח הלאומי שלנו ולמזג אותו

מזיגה סינתית עם תרבות הנכר, כי אם נטש את אוהל יעקב ושם ישראל היה לו לחרפה ולשנינה.

עם שיבת ציון פחדו מורי העם שמא ישוב ישראל למשובתו ועל כן תיקנו שלשה דברים — כעין תריס בפני הפורעניות כנגד שלש הסיבות האמורות: א) „הוו מתונים בדין" — כלומר להתחקות על כל שורש דבר, להוציא יקר מזולל ולא להגרר אחרי אחרים בעינים עצומות. ב) „העמידו תלמידים הרבה" — למען תהיה התורה לא קנין יחידים, כי אם רכושו הרוחני של העם כולו. ג) „ועשו סייג לתורה" — כלומר לתחום תחומים מסביב לכנסת ישראל כדי שלא יבעו פרצים בה [1]).

ובכן ההלכה, יצירת אנשי כנסת הגדולה, יסודה לחזק את הרוח הלאומי ולבצר את כוחותיה הפנימיים של האומה כדי שתוכל להחזיק מעמד בפני רוחות רעות לבלי ללכת אחרי אלוהים אחרים ואחרי דעות ומנהגים הזרים לרוחה ולא עוד אלא שעל ידה ובאמצעותה מתגבר ומתעשר רוח הלאום שלנו ומתמזג מזיגה סינתתית עם תרבות הנכר לקבל ממנה את הטוב והמועיל ולפלוט את הרע והמזיק שבה. נמצא שעל ידי ההלכה כאילו נולדה האומה מחדש בתקופת בית שני, בניגוד לתקופת בית ראשון ומצאה את דרכה באורח חייה שהיא הדרך הלאומית המקורית שלנו.

בדברים הקצרים הללו השכיל לילינבלום להביע רעיון יסודי על הפילוסופיה של ההלכה ועל תמציתה ומקורה. אנחנו יכולים להסכים עמו בכל יסודי דבריו בזה, לולא שלדעתנו, כפי שהסברתי זה באריכות [2]), אין ההלכה יצירה חדשה בתקופת אנשי כנסת הגדולה, שהרי עקבותיה נודעו עוד מתקופת הנביאים וגם הרבה קודם לה, לפי שהיא היא אורח חייה של האומה הישראלית מראשית יצירתה, אלא שאנשי כנסת הגדולה ותלמידיה קבעו לה צורה לימודית משפטית וגם נתנו לה מהלכים בכל שדרות העם. בכל אופן דברי לילינבלום ברעיון זה הם דברים כדרבונות וכמסמרות נטועים.

לאחר שהוא מסביר את יסודו ההיסטורי והלאומי של התלמוד, ההלכה והאגדה, הוא מדבר משפטים עם חורפיו ואומר: „הרביתי עתה לדבר מצדקת התלמוד ורוחו, תכונתו ומגמת פניו; ועתה אשאל את חורפיו, איכה העזתם את פניכם לקרוא את חוקי התלמוד הצדקים בשם „חוקים מהבילים", בטרם

---

1) מאמר „ארחות התלמוד", ע' 15 - 14.
2) עיין ספרי „תולדות ההלכה", ביחוד „שער האומה".

הראיתם לנו, כי ידכם רב לכם לבקר את התלמוד? הלא לא טובים אתם מהפתאים המאמינים לכל דבר, ואיכה תחפצו, כי לא נאמין בכל חכמי ישראל עד הרמב"ן ז"ל ובהרמבמ"ן, ובוייזל, ובראפופורט, ובלוינזון, ובלוצאטו ועוד שלומי אמוני ישראל, כי אם נשמע לקח מפי מאמינים לכל דבר כמוכם?" [3])

ולא את התלמוד בלבד הוא מצדיק כיסוד מוסד לקיום עם ישראל, אלא הוא רואה את הדת והאמונה בכלל כמקור היחידי לקיום לאומנו: „כי אנחנו זרע ישורון, הנפוצים בארבע כנפות הארץ, אשר אך אמונתנו מקור חיי לאומנו! הלא אך בשלוש אלה יוודע עם בקרב לאומים ושמו ינון עלי תבל: בממשלתו, בשפתו ואמונתו; ואנחנו אשר השתים הראשונות אבדו ממנו בפשע מהרסינו ומחריבינו, אשר גם המה ממנו יצאו, בימי שוממות בית קדשנו, הלא אך באמונתנו נחיה לעתות אלה, ואם גם נרה ידעך — הלא גם שם ישראל לא יזכר עוד! !"

ליליינבלום של אותה שעה מניח כדבר מוסכם שאבדן המלוכה והשפה לעם ישראל הוא אבדה שאינה חוזרת עולמית. אבל מכל מקום מבצבץ ויוצא מתוך דבריו כמה גדולים היו אף באותה שעה געגועיו להחזרת העטרה ליושנה, עטרת המלכות והשפה שאבדו ממנו „בפשע מהרסינו ומחריבינו". ליליינבלום היה ציוני בכוח אף קודם שנעשה ציוני בפועל", ומכל שכן שלא פקפק לעולם באמונת לאומיות ישראל, שאף הדת שמשה לו „מקור לחיי לאומנו". כל מהלך מחשבותיו, לרבות נפתוליו ומלחמותיו בעד תיקונים בדת, לא היו אלא לשם קיום האומה וחיזק כוחותיה. לאמיתו של דבר צריכים לחשוב את כל עצם התעוררות התנועה של ליליינבלום וחביריו לתיקונים בדת כהתעוררות חזקה לתנועה לאומית ולתקומת עם ישראל לחיי אומה ככל האומות. אלא שהתעוררות זו מצאה את ביטויה בדת ותיקוניה באופן שלא שמשה אלא כמעבר לתנועת „חיבת ציון" וציוניות.

באחד ממאמריו על התיקונים בדת הוא מגלה מפורש את מחשבתו זו שעיקר תביעת הדת שלו יוצא מתביעת החיים. שכן הוא אומר:

„אנכי ומתי מספר עוררנו שאלת התיקונים ברוסיה, לא לתיקונים במנהגי בית הכנסת ועבודת ה', שאין איש יחיד לעצמו מרגיש נחיצותם, רק תיקונים נחוצים אל החיים, אך החיים והצרכים עושים את שלהם. אילו היו הרבנים מבינים שהעם חי וצריך הוא ומוכרח לחיות ואיננו יכול להיות חולם

---

3) שם, עמוד 24־25.

כמוהם; אילו היו עיניהם פקוחות מעט לראות מבתי מדרשיהם השוממים שמינית שבשמינית ממה שנעשה בעולם המעשה, — היו יודעים ומבינים שאני יודע ומבין יותר מהם, וחפץ אני בקיומה של הדת, ויודע שהעם החי ובעל תנועה אינו יכול לקיים את הגזירות הנושנות. הדת יסודה בעיון והחיים יסודם במעשה. גלוי וידוע לכל מי שיש לו מוח בקדקדו שהמעשה המוכרח לא יוכל להתנהג על פי חוקי העיון הרחוק מן המעשה. בזמן הבית הראשון שהיו ישראל חיים ובעלי תנועה לא שמרו ולא יכלו לשמור את הדת העיונית שלא נתקנה כראוי לפי־חליפות חיים וצרכיהם בזמנם. אנשי כנסת הגדולה שהבינו זאת, השתדלו לחבר את הדת והחיים יחדו בתיקוניהם הרבים שעשו בדת וחפצם הצליח בידם. אחרי החורבן שניטלו החיים מישראל, שמרו גם יכלו לשמור את הדת בכל פרטיה ודקדוקי עניותה בכל הזמנים והתקופות השוממות. המת הוא למטה מן הזמן ולא יתפעל ממנה, והעם המת שווים אצלו כל הזמנים וכל המקומות. עתה התעוררנו לתנועה ולתחיה, והדת, שנתחברה במשך מאות שנים מתות, לא תוכל להתקיים בידי אלפי אנשים חיים, והנה היא קוראת: „החיוני ותקנוני, כדי שאהיה ראויה לעמי!" [1]

משום כך הוא מתנפל ביחוד על הרבנים שבדורו מפני שראה בהם את היסוד המשמר המחזיק בנושנות והמתנגד ביתר תוקף לכל תנועה וחיים ולכל רוח חדש. הוא גם הרגיש בהם את השוללים הגדולים להתנועה הלאומית שלעתיד, בהיות שהדת והלאומיות היו נראות לעולם כצרות זו לזו, וכפי שבא באמת לידי ביטוי בראשית התנועה הציונית על ידי רבני „המחאה" הידועים.

„עם חי", הצריך ומוכרח לחיות, התעוררות העם לתנועה ותחיה, וכדומה מושגים כאלה, כמה הם רחוקים מן המושגים „לאומיות" לאום חי, „תחיה לאומית" הרגילים בחוגי חובבי ציון וראשית התנועה הלאומית והציונית? רק צעד אחד! גם ההשואה עם זמן בית ראשון שהיו ישראל חיים ובעלי תנועה „בהיות העם חי ככל העמים, חי בתבל וחי במדינה" היא אופינית בשביל הדמיון בין התעוררות לתנועה ותחיה דתית וההתעוררות לתנועה ותחיה לאומית.

כללו של דבר תנועת התיקונים בדת היתה ראשיתה של התנועה הציונית ואותו היום שיצא לילינבלום ללחום בעד התיקונים היה יום הרת העולם הציוני שלו.

ב.

מה היה היסוד החוקי שעליו סמך לילינבלום את הדרישה לתקונים בדת ואיזה תקונים דרש?

הוא הניח שני יסודות בדרישותיו, אחד חוקי ואחד היסטורי: היסוד החוקי בנוי על הכלל, כי אין בי״ד יכול לבטל דברי בי״ד חבירו אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין״. הכלל הזה כידוע סוגר את הפתח לפני כל בי״ד אחרון לבטל את דברי בי״ד ראשון, ואם כן אין מוצא חוקי לתיקונים בדת. לילינבלום, בהיותו עומד על היסוד החוקי, לפחות בתחילתו, לא היה יכול לסתור את הכלל הזה, אבל הסבירו בכוונה זו, שאין בי״ד אחד יכול לבטל דברי בי״ד אחר בן דורו אבל לא דברי בי״ד שקדם לו [1].

הסבר זה הוא אמנם נגד המקובל בכל הש״ס וגם נגד פשט המשנה. זכורני שפעם בשיחתי עמדו בענין זה, הודה לי שהסברו הוא דחוק. אולם הוכיח לי שיכולים אנו לבטל את דבריהם מבלי לבטל את הכלל הזה, שבאמת אנו גדולים מהם בחכמה ובמנין; אין צריך לומר בחכמות ובמדעי התבל, אלא לכשנמצא לומר אף בחכמת התורה אנו גדולים מהם, הנה הרא״ש למשל היה למדן יותר גדול מרבי עקיבא. כמה היתה גדולה למדנותו של רבי עקיבא? נניח שידע מספר ידוע של משניות והלכות שקבל מרבותיו, ואלו הרא״ש הלא ידע כל הש״ס והלכות הגאונים שקדמו לו, ובכן היה גדול בתורה מר״ע. (כמה פשטות ותמימות היא הראויה באמת לילינבלום הפשטן!). ובכן לפי זה נוכל לומר שגם רבני זמננו גדולים הרבה מן הראשונים, מכיוון שחוג הידיעה בתורה נתרחב הרבה מזו שהיתה בימי הראשונים. ובנוגע למנין הרי אנו בוודאי מרובים מן הראשונים, שהרי מנין היהודים בזמננו גדול הרבה יותר ממספר היהודים שבזמנם, ומדוע אם כן אין אנו יכולים לכנס כנסיה גדולה של אלפי לומדים ורבנים ולעמוד למנין ולרבות עליהם ולבטל את דבריהם?

חוץ מזה אומר לל״ב הלא „כמה דינים ומנהגים לא פשטו ברוב ישראל ולא נגזרו במנין ומדוע יהיו לנו לחקת עולם?״ כל חפצו היה, אם כן, „שיתאספו רבנים ומשכילים להתיר את החומרות שלא נגזרו במנין, הם כל החומרות החדשות, או אם גם נגזרו במנין ובטל טעמם. ואף כי החומרות שלא נגזרו במנין וגם טעמם בטל, ואף כי הדינים אשר לא היה בהם טעם מעולם, אשר רבים הם מאד לדאבון נפשנו, כאלה אשר נבראו מפלפולי התלמוד, מאגדות, מקבלה, מחלומות וכאלה, אשר אם גם נגזרו במנין המה כגזרה שנגזרה במשנה, שאף בי״ד קטן יוכל לבטלנה, כדברי הרמב״ם ז״ל״ („אורחות התלמוד״ ע׳ 43).

---

1) עיין ספרי „תולדות ההלכה״ ח״א ע׳ 194 שהסברתי את המאמר הזה באופן קרוב לשיטתו, ועיין כל כתבי מל״ל ע׳ 229 המשער שההלכה הזאת הוקבעה „ביבנה״ בזמן ביטול הסנהדרין כדי שלא תתרבה המחלוקת והתורה תהיה לתורות הרבה.

היסוד ההיסטורי שלו הוא שהתלמוד אינו ביסודו אלא „רעפֿאַרם" תמידי, שהרי חז"ל בעצמם תקנו תמיד תקנות חדשות ובטלו פעמים רבות את הישנות „שמימות ראשוני הסופרים עד זמן קרוב לרבנו הקדוש הגנו רואים „רעפארם" תמידי אשר פשט צורה וקבל צורה מבלי אשר הביא נזק גם לאחת ממצוות תורתנו" (שם, עמ' 100). לילינבלום אמנם הביט על חכמי התלמוד כעל חכמים לא כעל קדושים, אבל האמין שהתלמוד הוא „יליד החיים בתולדה מוכרחת" והוא מודה ואומר: „הנני מודה קבל עם, כי עם כל חסרון אמונתי בקדושה אלהית החופפת על התלמוד לדעת מקדישיו, ועם כל חפצי ועמלי להפיץ הדעה הזאת בעם, — הנני אומר כי איסורים רבים, גזרות ותקנות רבות נמצאו בו, הראוים ונחוצים באמת להשאר בתקפם גם בזמן הזה!" (שם, ע' 92). לא על התלמוד תלונותיו, אלא על הפוסקים שלדעתו סרו מרוח התלמוד ולא הלכו בעקבותיו לשנות ולבטל את ההלכות שאין להן יסוד בחיים ובצרכי הזמן. „הפוסקים מלבד אשר לא שמו לבם לרוח התלמוד עוד יתרה עשו, כי פסקו הלכותיהם על פי הפלפול האגדה והקבלה והחלומות וכאלה, אשר בגלל זאת נחוץ לרבנים רבים לתת לנו שולחן ערוך חדש אשר יאסור עלינו אך את האסור ואשר יוסד ברוח התלמוד" („מגלה עפה", ע' 66). ברור בעיני, הוא אומר, „שהשו"ע אינו לפי רוח התלמוד ולפי צרכי החיים ההוים וכי הדת והיהדות אינה שלמה" („על דבר התקונים", ע' 101).

הפלפול, לדעתו, אינו יכול לשמש יסוד כדי לבנות עליו הלכות, כי עיקר הפלפול בגמרא לא נאמר להלכה למעשה, אלא לחדד בו את התלמידים. כן הוא הולך ומוכיח מכמה סוגיות שכל הפלפול הוא למותר, אחרי שההלכה והדין נתבררו לבסוף בלי הפלפול. וכמו כן הוכיח שאפשר לפרש את המשנה לפי פשוטה לא לפי הדוחק שנדחקו בו בגמרא. הנחה שכבר קדמוהו בזה כמה גדולים.

הנה אם כן יסודותיו העיקריים אלה הם: א) התלמוד נעשה ברוח הריפורם, והפוסקים לא עמדו על הבנה זו. ב) הפוסקים השתמשו בפסקיהם גם בדברי האגדה שבתלמוד והקבלה ושאר אמונות טפלות, שאינן לפי רוח היהדות והתלמוד עצמו. ג) הפלפול לא נאמר אלא לחדד את התלמידים ומכיוון שרוב הדרשות וההלכות נבנו על הפלפול, ובכן כשל עוזר ונפל עזור.

לילינבלום היה לו „בר פלוגתא" חזק בין המשכילים שבדורו, ר' מיכל פינס, שהיה תמים דעים עמו בעצם דרישת התיקונים בנוגע לכמה עיקרי הדת

ובכלל עלה עליו בעמקות ובסידורי הרעיונות, כי היה חכם גדול וחוקר דתי מן הסוג העליון, אלא שנפרד ממנו באמצעים, כי דרכיו של פינס היו דרכי נועם וכל נתיבות רעיונותיו — שלום. ולפיכך הביטו עליו הרבנים כעל אחד משלהם, ובראותם שלא יוכלו לו לליליינבלום העקשן, החריף והבקי כמותם ויודע מה להשיב, הביאו עליו את פינס המשכיל והחכם שדבריו היו נשמעים גם למשכילי הדור. והוא ענה לליליינבלום וכתב „במסירת הקולמוס" של הרבנים.

פינס מודה בעיקר ההתפתחות התמידית של הדת וחכמי התלמוד, או כפי שקראו זה בשעתם „תיקונים", אלא שלשיטתו, התיקונים שעשו החכמים אינם „אלא הסכמתם על היתר שכבש לו כבר דרך בטרם התירהו העיון" ונתפשט בין העם לפני הוראת החכמים עליו ומעולם לא קדמו התיקונים את המעשה, אך המעשה קדם להוראתם: נמנעו העם להלוות — התקינו פרוזבול, נתפרצו בשמן כותים — התירו להם השמן, סחרו בסתם יינם — אשרו הרבנים את מעשיהם וכדומה. לפי זה אין לנו רשות לשנות גם עתה כי אם את הדבר שהחיים והצרכים הנאמנים התירהו במעשה בטרם התירתהו ההוראה („על דבר התיקונים בדת", ע' 119—118).

ליליינבלום חולק עליו על פינס והולך ומוכיח על יסוד שלשלת התיקונים הארוכה הנמשכת מחיי העם מימות עזרא עד אחרוני הפוסקים, בהיות ה„רעפאָרם" הארוך הזה בעל תמונות שונות ותמורות רבות ברוחו, שה„רע־פאָרם" ברוב התקופות „לא היה דווקא הסכמה אל המעשה הקודם לה, כי אם מוביל אל המעשה הנחוץ". ה„רעפאָרם" לדעתו הוא יליד החיים ולפי השתנות חיי העם, כן ישתנה ה„רעפאָרם" גם באיכותו גם בכמותו". לל"ב רואה בהשתלשלות ה„רעפאָרם" שלש תקופות, בתקופה ראשונה מימי עזרא עד זמן תלמידי שמאי והלל „בהיות העם חי ככל העמים, חי בתבל במדינה, ויהיו צרכיו מורגשים בהרגשה חזקה, הנגו רואים „רעפאָרם" גדול וחזק „רעפאָרם" בענין סנהדרין, תקנות טובות ומועילות לחיי העם ולתיקון העולם — כל הדברים האלה; לא המעשה פרץ ופנה דרך לה„רעפארם" לבוא אחריו להיות לו הסכמה לבד, כי אם הצורך קרא את ה„רעפארם" שהוא היה היוצץ למצוא הדרך; תקופה שניה, מזמן תלמידי שמאי והלל, בהיות רוח העם וביחוד הפרושים זרה למלכי בית הורדוס ויואשו על כן מחיי מדינה וחיי אזרחים וברפות הקשר הדתי, הנה נחלש בזמן ההוא ה„רעפאָרם" חלישות נכרת עד זמן חתימת המשנה. חתימת המשנה הצמיחה חדשה לישראל: תורה חתומה כתבנית תורת משה, בשם תושבע"פ והתוספות, התרחקות העם עוד יותר מחיי מדינה.

התרחקות בזמן והתרחקות בפועל — כל אלה הוסיפו להעתיק את המון העם מחיי ארץ אל חיי שמים — ולהחליש את ה„רעפארם" חלישות גמורה עד זמן חתימת התלמוד שאז אבד לה לה„רעפאָרם" כחו עד שנוכל לומר כי מת אז לגמרי". עם חתימת התלמוד מת ה„רעפאָרם". בכל הזמן הארוך הזה אין אנו רואים כל רושם קל של „רעפאָרם". „אחרי שאין „רעפאָרם" בלי תנועה ואין תנועה בלי חיים ועם ישראל אין לו חלק בחיים, ומה ל„רעפאָרם" בבית הקברות ?".

בדברים האלו המסמנים סקירה עמוקה בחיי הדת של עם ישראל, מקשר לל"ב ביתר תוקף את התיקונים בדת עם צורך החיים הלאומיים, שהתקונים נולדו בשעה שהעם חי „ככל העמים, חי בתבל וחי במדינה" ורק כשמתה התעוררות החיים הלאומיים מתה התעוררות התיקונים בדת ולהיפך עם התעוררות לדרישת התקונים תקום לתחיה התעוררות לאומית. ומכאן חזוק לדבריו שההתעוררות של לילינבלום לתקונים בדת לא היתה ביסודה אלא התעוררות לאומית, לחיים, לחיי עם ומדינה.

מעניינת היא הוכחתו שם שכל התיקונים אשר נעשו במשך תקופה ארוכה כשש מאות שנה בימי הבינים אך המסחר הולידם, כגון תקנת שו"ם בענין ירושת הבעל, לסחור עם הגויים בימי חגיהם, לסחור בסתם יינם, לקחת נשך בהיתר עיסקא, למכור חמץ, למכור בכור בהמה בטרם נולד וכדומה. ומכאן ראיה לשיטתו שכל עיקר ה„רעפאָרם" בחיים יסודו, ובהיות שעל ידי מסבות שונות „בא היהודי ביד המסחר, והמסחר ביד היהודי, ויהי אך רוח המסחר חי בקרב עמנו, המסחר או הכסף, בהיותו רב כח פרץ גבול איסורים רבים ובעל כרחו של העם המת — פרץ בו „רעפאָרם" במה שנוגע להשתכרות הכסף".

בווכוח זה נדמה לי שהצדק עם לילינבלום בהוכחותיו נגד פינס. אמנם אפשר שפינס צדק במדה ידועה ביחס לאיזה תיקונים קדומים שהמעשה קדם לתיקונים, כגון בפרוזבול וכדומה. אבל א"א לקבוע מסמרות בזה אף בזמנם הם כשהרגש הדתי היה חזק אצלם והעם היה יכול לשמש קנה מדה להרגשה הדתית, באופן שהחכמים הלכו אחרי דרישת „הטבע" לפי מבטא פינס. על אחת כמה וכמה בזמננו שנחלש כח הדת, כלום אנו יכולים לומר שמכיוון שנמנעו מלקיים כמה וכמה מצוות נבוא ונתיר אותן ? אם כן, בטלה כל התורה כולה ! שומרי הדת שומרים כל התורה ומי שאינם שומרים דשים בעקבם גם עקרי הדת. ובכן איה כאן הגבולים מה להתיר ומה לאסור ? מה להניח ומה לתקן ?

מלבד זה אם נדון מצד הניגודים שבין הדת והחיים הלא כל בעל הגיון יודה שלא הגזרות והסייגים בלבד עומדים כתריס בפני החיים אלא עצם יסודי הדת מפריד בין חיי ישראל ובין העולם והסביבה הגויית. אם כן מה יועילו החכמים בתקנתם בדת? ננית שנבטל את החומרות של הפוסקים האחרונים, הלא גם אז תכביד הדת על החיים! לילינבלום לא היה עקבי גם בהנחתו שהדת יסודה בעיון, הוא הוציא גזרה שוה מן הדת הנוצרית, שרובה יסודה בעיון, אבל דת ישראל היא דת מעשה. דת ישראל עומדת על תורה ומצוות, ומצוות הלא הן דברים שבמעשה. כשמתבלטת סתירה בין הדת והחיים, יש שתי דרכים: או לפשר ביניהם או לבטל את האחד מפני השני. אנשי כנסת הגדולה הלכו בדרך הראשונה והצליחו. אולם העם — אין דרכו בפשרות, או שהולך בדרך אחת, בדרך הדת ומבטל את דרך החיים — מה שעשו הדורות הראשונים, או שהולך בדרך שניה, מה שעושים על פי רוב הדורות האחרונים.

באחת מתשובותיו לר' מיכל פינס — מגלה לנו לילינבלום הלוחם והסוער את הגבולים של התיקונים, ואומר: „אין דברי מוסבים על הריפורם של מחשבה כעיקרת תקוות עמנו לעתיד בביאת המשיח ושיבת ציון וכדומה אשר מלבד שאין מופת ברור להכחיש בו אמונת העם שעוד יהיה לעם מדיני כמדינה מיוחדת בזמן מן הזמנים. מלבד זה הנה דברים כאלה, הנם אך דברים העומדים בעולם העיון והחקירה, לא בעולם המעשה ואין ריפורם בעיון ובמחקר; ואין חפצי להטות דעת הרבנים להתיר אורגל וסדרים חדשים בבית הכנסת ועבודת התפילה ובגדי השרד וכו' כאשר עשו ועושים באשכנז, — מדעתי כי עיקר התפילה איננו רק מדברי סופרים . . . וכל חפץ המתאמצים בזה, איננו רק למען הדמות אל שכניהם"... („על דבר התיקונים בדת", עמ' 126).

אין כאן המקום להתווכח עם לילינבלום בשאלות שכבר ירדו מעל הפרק, בפרט שאין אני בא כאן אלא לכתוב זכרונות, אבל מפני ששאלה זו היא קרובה ללבי כל כך שאף אני עוסק ומהרהר בה אין אני בן חורין להבטל ממנה, ולא עוד אלא שהיא באה להעיד על תכונתו של לילינבלום בגלגולו השני גלגול „חבת ציון".

ההנחה היסודית שהוא מניח „שאין ריפורם בעיון ומחקר" כופרת בעיקר של חוק ההתפתחות של האמונה הישראלית. רק מי שאינו מודה בחוק ברזל זה אינו רואה את השתלשלות האמונות והדעות בדת ישראל, שכן לא הרי הבנת האלוהות של כתבי הקודש כהרי הבנה זו אצל בעלי התלמוד, ולא הרי זו כהרי

זו של הרמב"ם וכל הפילוסופים והמקובלים. כמה קפיצות וכמה מעלות ומורדות עברה האמונה הישראלית מן השלב הראשון עד השלב האחרון! די להראות על עיקר העקרים שהעמיד הרמב"ם „שהבורא יתברך שמו אינו גוף ולא ישיגהו משיגי הגוף" ועל השגת הראב"ד על זה „שכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו הדרך" ומהם להגיע לשיעור קומה של המקובלים „ולית אתר פנוי מיניה" של הבעש"ט, כדי להווכח שיש גם „ריפורם בעיון ומחקר". כמה דיו נשפך וכמה קולמוסים נשברו על „העיון והמחקר" ביהדות מימות רב סעדיה גאון ועד ימינו אלה. והנה בא הלוחם הגדול הזה לתיקונים בדת ומכחיש כל המציאות של „ריפורם בעיון ומחקר"!

לילינבלום, כאמור, לא התעניין בסוג תיקונים הללו שאין להם ענין למעשה, ולפי שאין אדם רואה אלא מהרהורי לבו, לפיכך פסק הלכה למעשה שאין ריפורם באמונות ודעות. כנראה מהמשך דבריו היתה גם אמונת „שיבת ציון" בעיניו בימים ההם בגדר „דברים העומדים בעולם העיון והחקירה", כלומר, שאלה מפשטת, לא מעשית, טרם שבא לכלל דעה שהיא מן הדברים העומדים ברומו של עולם המעשה שלנו.

לילינבלום רואה גם בבעלי התלמוד אנשי מעשה, ילדי הזמן שגזרו גזרות ותקנו תקנות שיש בהן נחיצות והכרח החיים גם בזמננו. אדרבה מתוך שאין הוא מאמין בקדושה האלוהית של חכמי התלמוד הוא נוטה להאמין יותר באישיותם ומעשיותם, כי אין הוא רואה בם אלא חכמים ואנשי מעשה, ומטעם זה לא היה יכול להבין את הערך של האגדות והדרשות וגם הפלפולים שאין בהם תכלית מעשית, כלומר שאינם הלכה למעשה. אבל כפי שהוכחתי במקום אחר, חדושי ההלכות לא פסקו לעולם, צנורי החיים לא נפסקו והפוסקים האחרונים הוסיפו על הראשונים דברים שהיו להם מהלכים בחיים שהשפיעו בדרך הטבע על התפתחות ההבנה שלהם בתלמוד ולפעמים הוסיפו האחרונים הלכות על יסוד מנהגי העם, שהתחשבו הרבה עמהם, כידוע, ובכן הפוסקים והשו"ע מה כי יליז עליהם לילינבלום? התלמוד הוא אוסף דעות, קבלות, דרשות, מנהגים, והלכות שנתגבבו מדורות הקדומים עד זמנם, והשו"ע הוא קובץ אותם הדברים עצמם, בהוספת ההלכות והמנהגים שנתגבבו מחתימת התלמוד ואילך עד זמניהם הם. אם האחרונים הכניסו שינויים, אין זה אלא בנוגע לכמותו של החומר אבל לא בנוגע לאיכותו, כלומר בנוגע לאופן ההתקבלות של החוקים ולהסמכות שלהם, בזה לא חל שום שינוי. האחרונים עשו בשעתם מה שעשו הראשונים בשעתם הם.

ובנוגע לתלמוד כבנין היכל החיים של היהדות של הדורות, בוודאי דבר טוב עשו הפוסקים האחרונים שהכניסו בקובציהם לא רק דינים והלכות למעשה, אלא כל מה שהיה בו ערך בחייהם, ולפי הבנתנו אנו כעת היה להם לאגדות ולמנהגים ערך חשוב וגדול לא פחות מן ההלכות. לאמתו של דבר מסופקני אם טוב עשו אותם הגאונים שהוציאו את האגדות מפסקי ההלכות כחומר שאין לו ערך, ופסקו „שאגדות אין סומכין עליהן". אדרבה יישר כחם של הפוסקים האחרונים שחזרו והכניסון בחיים, מפני שהרגישו שיש בהן גרעין חי ובריא שהעם מחבבן ביותר, ולא עוד אלא שיש בהן גם מוסר השכל וחיים הן למוצאיהן.

לילינבלום טועה גם בעיקר הבנתו את חכמי התלמוד, שפושט מהם את בגדי כהונת קדושתם. הם אמנם היו חכמים ואנשי מעשה, אבל קודם כל וראשית כל, היו „צדיקים" במובן של תיאלוגים, כלומר הם היו מפרשי התורה והדת וישבו על „כסא של משה" כמבטא אותו האיש. ואם לל"ב מאמין „בקדושת" התורה, כפי שהוא אומר, אין ההבדל בין התלמוד והפוסקים, מבחינת דתית, גדול כל כך. המשנה באה לפרש את התורה, הגמרא באה לפרש את המשנה, והפוסקים באו לפרש את הגמרא. נמצאת אומר שכולם סובבים על התורה. ובכן מי שמאמין בקדושה ראשונה מאמין גם בקדושה אחרונה, ומי שאינו מאמין בזו אינו מאמין גם בזו. לילינבלום אם כן לא היה עקבי במהלך מחשבותיו הללו.

ובנוגע לפלפול בכלל אי אפשר לכלול כולם בחדא מחתא. אמנם הרבה פלפולים נאמרו לחדד את התלמידים, אבל רוב הפלפול חוא הוא עצם התלמוד ויסודו ששימש כלי הבנין של ההלכה, כי על ידו התאימו את ההלכה אל צרכי החיים, ובלעדי הפלפול לא היה התלמוד יכול להיות דווקא מה שהיה בעיני לילינבלום — „ריפורם תמידי", אם התלמוד היה באמת כך, היה זה רק הודות לפלפול שעל ידו היו יכולים לעשותו כדונג, ולהטותו לכל אשר יהיה רוחם ללכת.

לילינבלום האמין, לפחות בתקופה הראשונה של עבודתו הספרותית, באמתות התורה ומעלתה על כל הדתות וגם בתורה מן השמים במובן ידוע. הלא כך הוא אומר לצעיר אחד מדומה או אמתי „בדברים היוצאים מן הלב" על מלחמת הדור הישן והדור החדש: „וה' אלהים אמת אשר חפץ להצליחנו ולשמרנו מדרך פשע וכסל, נתן לנו תורת אמת אשר תסגור בעדנו הדרך לבלי נוכל להכשל באהבת התענוגים ובקנאת הדת יחד". וכך הוא הולך ומוכיח שם

על ההבדל המוסרי שבין תורת ישראל והדתות האחרות. הוא מרים על נס שחיי בני ישראל על אדמתם היו „לא חיי מסחר, אלא חיי עובדי אדמה, חיי הטבע, חיי שלום ושלות השקט" ושהתורה עצמה גם שכה דרכי המסחר בעדנו בצוותה לנו לבלי הלוות כסף בנשך, לבלי לנגוש, להשמיט כל משה ידו בשנת השמיטה, כל אלה עצרו בעד המסחר לבלי יפרץ בארץ, ועמו גם אהבת תענוגים. הוא האמין בתומתו שהיהודים שמרו לעולם את התורה בטהרתה כנתינתה מסיני, וצייר לעצמו את חיי בית ראשון באותה תבנית שראה את יהודי הגיטה בזמנו בווילקומיר. הוא שכח את תוכחות הנביאים על „פרות הבשן אשר בשומרון" על „בתי השן" על תפארת העכסים והפורטים על פי הנבל ועוד. ובכלל אין אנו יודעים עדיין אם היהודים בתקופה הקדומה לא היו עם המסחר. הלא זבולון „לחוף ימים ישכון" הוא ציור של בית ראשון. ומכל שכן שבזמן בית שני עסקו היהודים במסחר ופרצו לרוב במדינות שונות וסחרו בארצות רחבות. אמנם כנראה לא פרץ המסחר הרבה בתקופה הקדומה בישראל וברובו היה עובד אדמה, אבל לא מפני שהתורה גדרה בעדו לא עסק במסחר ואפשר להיפך.

יותר שטחית נראית הנחתו שהתורה לא צותה לנו „על כל דבר אמונה", הלא כה דבריו (שם) „על כל דבר אמונה לא צותה לנו תורתנו אך ספרה לנו כי אלהים ברא שמים וארץ ומלואיהם עמם והוא השליט על כל היקום. כל חקרי חכמי לב בנפש האדם, בחיי הנצח, בעניני הבריאה, בדרכי האל ותכונתו, בהשגיחו על כל איש ואיש, וכאלה רבות לא זכרתם תורתנו כי דברים אלה לא למחיה המה, כי אם לשכל האדם... אחת היא לתורתנו, כי לא אמונת הלב היא דורשת כי אם לשמור מצותיה" (שם ע' 85).

בהנחה זו כבר עבר לילינבלום את גבול הראציונאליות שלו, כלום הדבור „אנכי" „ולא יהיה לך" אינו מצוה על אמונת ה' ואחדותו, והדבור „לא תשא, כי לא ינקה ה' „אינו מוכיח על השגחת הבורא? ומהו המובן של „פוקד עון אבות על בנים — ועושה חסד לאלפים" כלום אין זו אמונת השגחה פרטית? ומה פירושן של פרשת „שמע ישראל", „ואהבת", וכל מצות הזכרון התלויות ביציאת מצרים, שכל עיקרה אינה אלא המנון ארוך לאמונת שכר ועונש? ומה הנה כל מצות הלב אם לא מצות האמונה? כל התורה כולה הרי היא מלאה אמונה בה' השופט כל הארץ ועושה דין לצדיקים ולרשעים, אל ארך אפים ונקה לא ינקה. בלעדי אמונה זו של השגחה ושכר ועונש אין תורה ואין מצות. מהו יסוד כל המצות ומה תכליתן אם לא אמונת ה' כדי לעבדו ולעשות רצונו „אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים" „למען תירא את ה' אלהיך לשמור את כל חוקותיו

ומצותיו אשר אנכי מצוך", ובכלל איזה ערך יש להן להמצוות ואיזו סנקציה יש להן אם לא האמונה בה' נותן התורה והמצוות, ובלי עיקר העיקרים „שכל התורה המצויה עתה בידנו היא הנתונה למשה רבנו עליו השלום"?

גם הנחתו שהכהנים היתה קדושתם לנפשם חסרה הגיון. מה ערך יש לקדושת נפשם, אם קדושתם לא הרימה אותם בעיני העם? ולא העמידה אותם ממעל להם? הקדושה עצמה עשתה אותם כבר למושלים, לפי ההשקפה הקדומה ששלטה בעמי תבל. בודאי לא היו כהנינו יותר טובים מכל המנדרינים וכהני הדתות האחרות שבאומות שלקחו להם גדולה לעצמם בכח קדושתם, אמנם כפי שהוכחתי במקום אחר לא לעולם היתה לכהנים בישראל ממשלה שלטונית מדינית, אולם בדרך עקיפין היתה להם במדה ידועה גם השפעה ממשלתית על החיים.

לילינבלום נוגע במאמר פרוגרמתי זה גם בשאלת בחירת ישראל והוא שואל: „הן ה' הוא בורא כל האדם יחד, כל הגוים בניו הם ומדוע אך בנו בחר לתת לנו תורת חיים כזאת ומדוע לא חנן בה את כל העמים?"

תשובתו היא „שלא כל ארץ תכשר לחיים כאלה אשר נוסדו ברוח תורתנו, ולא כל עם יוכל לחיות על פיה ושוב אנו שומעים מפיו אותו ההסבר שא"י אינה מסוגלה למסחר רחב ידים מפני שהעמים היושבים לחוף ימים עוסקים במסחר ובמקומות אחרים יש גם עמים פראים החיים על חרבם והחפצים להדוק עמים תחת רגליהם „האם המה יחיו על פי תורתנו לרחק ממסחר ולחיות חיי שלוה בארץ נעמה?"

ההסבר הזה אינו הסבר תיאלוגי, כהסברו של בעל הכוזרי, ששואל אותה השאלה, ותשובתו היא שעם ישראל הוא עם נבואי ושרק הוא הגיע למדרגת נבואה מפני הבחירה הטבעית בהיותו „סגולת העמים" [1]) לפי דעתו א"א לשאול „מדוע זכו בנ"י לקבלת התורה כשם שא"א לשאול מדוע אין כל בעלי החי מדברים, בהיות שעם ישראל הוא סגולת העמים". בעל העקרים מצדו סובר שהתורה נתנה באמת לכל אומות העולם על ידי ישראל ושלעתיד לבוא יביא הקב"ה את האומות לדין למה לא קיימו את התורה האלהית [2])

הסברת לילינבלום היא חציה מדעית וחציה תיאלוגית. אבל יש במאמר זה הרבה רעיונות בריאים שהם גם תיאלוגיים וגם רציונליים. הרכיב לל"ב את

---

1) הכוזרי מאמר א', כ"ד—ל"א.
2) ספר העיקרים מאמר א', פרק כ'.

השכל על גבי האמונה וכרכם ביחד. כנראה כתב לילינבלום המאמר הזה בעודנו עומד בכל רגליו ברשות האמונה. יסודו להוכיח את אמתת התורה עפ"י השכל כפי שהוא אומר: „קורות דור ודור יגידו לנו כי כל ימי שבת ישראל על אדמתם בלכתם באור ה' ובאור תורתם הצליחו דרכם וכל הימים אשר סרו מדרכיה שבעה ברעות נפשם. הן בשמרם דרך ה' ותורת החיים אשר ניתן להם חיו חיי נועם והיו מאושרים על פי חוקות עולם, מבלי אשר יוכל יקרם כל אסון. אך אנו הננו רחוקים היום מחיים כאלה. הננו רחוקים מחיי תורתנו, הננו היום סוחרים, דורשי חכמה ושבעי עמל ומכאובים, לא עוד נוכל לחיות חיי נועם אשר הכינה לנו תורתנו".

נקל מאוד למצוא כאן את לילינבלום המאוחר הדורש שיבת ישראל לאדמתו. גם קל לחשוף את שרשי הרעיון שלו „לשיבת ציון", שבעיקרו היה נעוץ היסוד החמרי־כלכלי, שהעם ישוב לחיות על האדמה. פה עמד עדין בתחום הטיריטוריאליות, כי „שיבת ישראל" אל האדמה אינה מחייבת דוקא אדמת ישראל; תשובה זו היא רציונלית לחלוטין, הוא שאף בעיקר שישראל יחדל להיות עם המסחר, החי על האויר, ושישוב לחיות על האדמה, שזאת היתה לפי דעתו הנטיה הטבעית שלו מאז מעולם, זוהי התורה שלו, כלומר קיומו על פי חוקות עולם.

נראה שבראשונה היתה „חיבת ציון" גם ללילינבלום הציוני לא יותר מהתישבות עם ישראל על האדמה וא"י טפלה לה, ולאט לאט התרגל לרעיון של שיבת ישראל לארצו, ובכן עשה את הדרך לציון כהרבה טריטוריאליסטים בשעתם ששבו לציון דרך טריטוריאליות, אלא בשעה שהם שבו לציון מפני שחזרו על כל העולם ולא מצאו מדינה אחרת טובה מארץ ישראל, הגיע הוא לארץ ישראל על ידי רומנטיקה, וגם על ידי תורת ישראל שבקש ומצא שאין ארץ בעולם המסוגלה ביותר לתורת ישראל אלא ארץ ישראל בלבד. ולא עוד אלא שהמושג "ארץ אבות" הלהיב ביותר את דמיונו של לילינבלום בעל התורה והדת הישראלית הטהורה. נמצא שבנפשו נתמזגו „ארץ ישראל" ו„תורה" ביחד.

חבת ציון

א.

כשעבר ל„חיבת ציון" העביר עמו לילינבלום אותה ההשקפה הרבנית הקדומה ואותה המסורת שהתחנך עליה. כידוע אין בעיני הרבנים דבר קטן

ודבר גדול, הכל דבר גדול; מי שעובר על דבר קל מדברי סופרים הרי הוא כאלו חולק על תורת משה. וזו היתה גם שיטתו ב„חיבת ציון". כל הדברים הפעוטים בא"י נעשו דברים גדולים אצלו, כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול. ידוע מה שמספרים על ה„עז" של לילינבלום וזו אמת. צריכים היו להכיר את לילינבלום ולשבת במחיצתו כדי לדעת, כי לא היה הבדל אצלו בין עזו של איכר בא"י ובין „מדינת היהודים", ציוניות היא ציוניות. כל גלויי החיים של א"י לכל פרטי פרטיהם חשובים וגדולים כבנין המדינה. כשם שבחייו של האדם הפרטי כל מה שיש צורך להחזקת חייו הרוחניים והגופניים נמדד במידה שווה, כך היו בעיניו חיי האומה. מכיוון ש„חבת ציון" היא יסוד היסודות ועמוד העמודים של חיינו, אם כן יש לבנות את הבנין מכל הצדדין ומכל הקצוות. כאדם הבונה בית וצריך להביא חומר מכל הבא בידו, שאם יהיה חסר נדבך אחד — כל הבית יתמוטט ויפול. כשעמד לילינבלום על המדוכה בחברת „חובבי ציון" היה דומה לאדריכל העומד על הבנין המשגיח בעין צופיה על כל שלב ושלב ועל כל נדבך ונדבך. יש צורך למלא את החסר פה ושם ואת החלק הריק או פירצה דחוקה מכאן או מכאן. כך היה עומד וצופה הכל בזריזות מהירה ובהכרה מוסרית נעלה של אדם המכיר את חובתו ויודע שכל דבר קטן מצטרף לחשבון גדול של הבנין. אין דבר קטן וגדול, הכל יש בו צורך, הכל הכרח, הכל חיים, בענין זה היה מהיר תנועה וזריז.

לאחר זמן קצר כשנימניתי לרב באודיסה — תיכף בא אלי והציע לפני שאכתוב „שאלה ותשובה" על הרכבת או הברכת תפוחי הזהב שהעסיק אז את גדולי הרבנים. וכשהתנצלתי ואמרתי כיצד אכניס אני, רב צעיר, ראשי בין ההרים הגדולים? אמר לי: ומה בכך? רב הוא רב. מכיוון ששם רב נקרא עליך אתה יכול לחוות את דעתך, דעת רב.

לא עברו ימים מרובים ונבחרתי כחבר בועד של „חובבי ציון" במקומו של הרב דוד שלמה שלושץ, שנדחה מהועד מפני המריבה עם אחד העם בענין „בני משה", שאדבר על זה להלן, שעוררה שעוריה גדולה בשעתה ונגמרה בנצחון גדול לטובת א"ה.

כשנבחרתי אני הייתי בחבורת אחד העם ועמדתי על צד „המרכז־הרוחני". אסיפת „חובבי ציון" ברצותה להכניס דם חדש בועד, בחרה בועד בקורת שנכנסו אליו חמשה מן הצעירים באותה שעה: אח"ה, דיזנגוף, חיים אטינגר, אגרונום זוסמן ואני. תעודתנו צריכה היתה להיות להכין לפני אספות הועד את ההצעות של המו"מ וחלקנו ביניו את העבודה כל אחד במקצועו:

בחנוך, בכלכלה, בסדור הישוב וכדומה. ולאמתו של דבר היה זה כעין ממשלה בתוך ממשלה, כפי שקרא לזה לילינבלום, או דיקטטורה של אח"ה כפי שקרא לזה יושב הראש אברהם גרינברג, מפני שגם בין חברי הועד הזקנים היו אחדים שנטו לשיטתו של אח"ה כמו למשל ר"ש ברב"ש שהיה מחבורת „בני משה", גם ר' הלל לוין וד"ר הימלפרב היו נוהרים במקצת אחרי אח"ה, באופן שעל פי רוב קבל הועד תדיר את הצעותינו.

לילינבלום התנגד מתחילה באסיפה הכללית, קודם שנבחר הועד הזה, בכל כחו, לעצם יסודו של הועד המכין, מפני שהוא בחושו הבריא והמעשי ראה בזאת חתירה תחת פעולות הועד ושיטתו המעשית שנלחם עליה וחזה מראש שהועד המכין הזה יטול בידו את כל הנהלת הועד למעשה, אעפ"י שלהלכה היינו רק מכינים את הדברים. אבל כלל הוא: על פי רוב מחליטים כפי שמציעים כנהוג בכל ועד.

הויכוח הזה התלקח באסיפה הכללית של „חובבי ציון" שקדמה לבחירות וכמעט שהגיע הדבר לידי פילוג גמור. זכורני שזאב גלוסקין שהיה מחסידיו המושבעים של אחד העם קם ואמר ללילינבלום בפני כל עם ועדה, שמכיוון שהוא פקיד העובד בשכר — ועל כן אין לו זכות דעה כלל. הדבר היה באמת משונה שללילינבלום, שהיה אחד ממיסדי הועד ורוח החיה באופני עבודתו, לא היתה לו דעה מכרעת לא באסיפות הכלליות וגם לא בישיבות הועד הפועל של „חובבי ציון" אלא דעה מיעצת, מפני שהיה מזכיר בשכר. גם לזלמן אפשטיין לא היתה דעה מכרעת מטעם זה, שאף הוא היה המזכיר השני בשכר, אבל לילינבלום קיבל את היסורים באהבה וכדבר המובן ממילא, שמכיון שהוא פקיד, בדין הוא שלא תהא לו דעה. זה היה מן המוסכמים בין חו"צ אז, להבדיל מן זמננו...

מיד באסיפות הראשונות של „הועד" התלקחה מלחמה גדולה מבפנים נגד ועד הבקורת החדש, כי לילינבלום, עם אברהם גרינברג כיושב ראש, ניסו להעביר את המלחמה הזאת לישיבות הועד המצומצם ועשו כל מיני תחבולות והשתדלויות לבטל למפרע את כל עבודתנו ואת כל הצעותינו. אני, אעפ"י שלא הייתי באופן רשמי מחברי ב"מ, כי כרב הייתי פסול מלבוא בקהלם, אבל בלבי נטיתי אחרי שיטתו של אח"ה ונעשיתי שלא במתכוון למתנגדו של לילינבלום. והדבר הזה היה מעציב מאד, מפני שהיה נראה כמחלוקת אישית.

ובכן מתחילת הכנסי לועד נלחצתי בין החומות ובין פילוגי דעות פנימיות והתנגדות שהתלקחה בין אנשי המעשה מסיעת ללילינבלום מצד אחד

ובין בעלי „המרכז הרוחני" מסיעת אח"ה מצד שני, שאת שניהם כבדתי בלבי והבטתי עליהם כעל רבותי ב"חבת ציון".

ראש הועד אברהם גרינברג היה אדם גס, מעין טיפוס של „אלרייטניק", עשיר גדול ממשפחת גבירים, בעל השפעה וקצת למדן וחצי משכיל וזכה להיות יושב הראש של הועד החשוב הזה, שכל חבריו היו אנשי רוח. שחקה לו השעה באספת דרוזגניק הידועה לאחר מותו של פינסקר ובחרו בו לנשיא כתריס בפני השפעת אח"ה והחפשים בדת, מפני שהיה איש חסיד, מן האדוקים, ובכלל מה שקוראים „יהודי יפה", בעל בעמיו ועל פני כל העם יכבד, ערום בדעת ופיקח ובטל בלבו את הסופרים כפי שקראם „די שרייבערלאך", והביט מגבוה על כל „המלמדים" המסתובבים בועד של אנשי מעשה שלו. היה בו קצת אצילות בחזות פניו ובמהלכו עם הבריות והיה מה שקוראים „מגוהץ", מעורב עם הבריות, בעל נמוס אריסטוקרטי של רמי מעלה: הוא היה גם מקובל בין השדרות הגבוהות באודיסה בין הגויים והיה לו שיח וסיג עם שרי הממשלה, ובכלל היה טיפוס של גביר עסקן ממדרגה גבוהה. אברהם גרינברג היה המועמד של לילינבלום כראש „הועד" לאחר מותו של פינסקר ועינו לא הטעתו, מפני שאיש מעשה כגרינברג לא היה יכול להבין וגם לא רצה להבין את הציונות הרוחנית מטיפוסו של מרכז רוחני של אח"ה, והיה מתנגד גמור בפומבי לכל הקבוצה שלנו ורצה לסתור את כל מעשינו על ידי אינטריגות פעוטות. אמנם באופן רשמי היה מוכרח לקבל את הפרוטוקולים של הועד המציע, מפני שזו היתה החלטת האסיפה הכללית של חו"צ ששימשה כעין פרלמנט של הועד הפועל, אבל למעשה השתדל לבטל את כל מעשינו ולא הוציא לפועל את הצעותינו ואת דעותינו וכמעט אפשר לומר שהיה בזאת „סאבוטז". דבר זה הרגיז אותנו מאד, וכמעט בכל אסיפה ואסיפה היתה מלחמה גלויה על ההחלטות וההצעות שלנו. לילינבלום היה ראש המתנגדים להצעותינו ועשה כל מיני טצדקי כדי לחתור תחת כל עצם ועד המכין. סוף דבר היה „שהועד" הזה היה מוכרח להתפטר, אבל המלחמה לא פסקה מבפנים. הועד המכין נתבטל, אבל אנחנו לא נתפטרנו והמשכנו להלחם את מלחמתנו על כל שאלה ושאלה. עד שכמעט התחלק ועד חו"צ לשנים. לאחר זמן נסע אח"ה לא"י לשם הביקור הידוע ואחר כך הציע את הדין וחשבון שלו לפני חברי הועד שהיה מלא יאוש, כידוע מתוך כתביו. אח"ה לא היה מוכן בשובו למסור דו"ח בכתב אלא מסר את הדו"ח בעל פה בישיבותינו. לילינבלום כמזכיר היה צריך לכתוב את הפרוטוקולים כל מלה ומלה. בדרך כלל היה לילינבלום מזכיר משובח והיה מוסר את המשא

ומתן כמעט כסטנוגרף מומחה. לא קנאתי בחלקו של לל"ב באותה שעה, שבהיותו מתנגד לכל מלה ומלה של אח"ה, היה אעפי"כ מחויב למסור בדיוק נמרץ כל דיבור ודיבור שלו שדקר בבשרו כמחט בבשר החי.

לילינבלום לא ידע פשרות בחיים ובדעות. כאיש קיצוני ועקשן לדבר אחד חלק את עולמו לשנים: הלנו אתה או לצרינו? אעפ"י שלא יצא מגדר הנימוס ביחסו לאח"ה וכיבדהו מאד, כי סוף סוף היתה זו מחלוקת לשם שמים.

לילינבלום היה שייך לסוג האנשים שאינם מבינים ואינם מסוגלים להבין דעות מתנגדיהם, אנשים הרואים לפניהם נקודה אחת ומסתכלים דרך שפופרת צרה וידועה. הוא פשוט לא הבין את שפתו של אחד העם. כשישבנו יחד באספות „הועד" של חובבי ציון, מיד כשאחד העם הרים את ידו לבקש את רשות הדבור, היה מרים אף הוא את ידו. פעם אחת שאלתיו — למה הוא מרים ידו קודם ששמע את דבריו של אחד העם. על זה ענני — אני יודע כבר שעלי להגיד את ההיפך. וכשהיה אח"ה גומר את הצעתו, שחזר עליה כמה וכמה פעמים, בדבר ההכרח של יסוד בתי ספר בארץ ישראל כאבן הפינה ל„מרכז הרוחני" וכדומה, היה לילינבלום מקיף אותו בנוסח זה בערך: כפי הנראה מדברי אשר בן ישעיהו (אחד העם) יכול מישהו לטעות ולהבין כאלו לדעתו ייסוד בתי־ספר חשוב מייסוד מושבה, או מקנית פרה לאכר. כיצד עלי להבין את דבריו? ועל זה היה אחד העם משיבו, כלום בפעם הראשונה אתה שומע זאת מפי? וכלום אתה צריך ללמוד דבר זה מדין גזרה שווה מדברי? הלא אני חוזר על זה מפורש בכל יום, ודאי וודאי, שלדעתי ייסוד בתי־ספר חשוב יותר מקניית פרה לאכר. ועל זה היה לילינבלום שוב משיב בתמהון: „איני מבין, כיצד אתה יכול להגיד דבר כזה"?

לאחר שיצא אפשטין בדימוס מן הועד ובמקומו נכנס ידידי דרויאנוב ע"ה נעשה הוא מחסידיו של לילינבלום והייתי מתפלא על זה, כיצד אדם נלהב ובעל רגש כדרויאנוב יעמוד על צדו של לילינבלם הקר והיבש, אבל למרות זה היה דרויאנוב גם מן החבורה של אח"ה וממעריציו הגדולים ביותר. מה שהיה חסר ללילינבלום זוהי הפסיכולוגיה וההבנה של הצד שכנגד. ומעולם לא העלה על דעתו שאפשר שאחרים לא יבינו אותו ושתהיה להם דעה אחרת משלו. כשנלחם עם הרבנים לתיקונים בדת, לא הביא בחשבון כלל מה יענו על זאת הרבנים ומהי נקודת השקפתם הם. הוא האמין בתומתו שכל מה שהשיג הוא בשכלו ובהגיונו מחויב כל אדם להבין ולהשיג. וכשהתחיל להתמסר ל„חבת ציון" גם כן לא הבין כמה קשה ומסובך ומלא־חתחתים הוא הדרך החדש שבא

להורות לעמו, שמשעה שהרעיון נעשה כ"כ בהיר לו וכל כך מובן ומחויב המציאות, כבר היה בטוח שהדברים האמתיים והגיוניים שלו יחדרו ללבות הקהל לחולל תנועה עממית גדולה.

ב.

רציתי לסיים את זכרונותי על לילינבלום בנוגע ליחס שלו לתנועה הציונית מיסודו של „הרצל". אחרי שהופיע הרצל היו רבים „מחובבי ציון" ממתנגדי הציונות ההרצלאית ואחד העם יצא כנגדו בחריפות כידוע. רבים חכו שגם לילינבלום יהיה בין המתנגדים, שהרי חבת ציון „הפעוטית" היתה צריכה להיות הקרבן הראשון על מזבח הציוניות הגדולה המצלצלת והמרקיעה לשחקים. אבל להפתעת כולנו לילינבלום לא קם ולא זע ולא עוד שלא ראה סתירה ביניהן, אלא אדרבה נשאר נאמן לשתיהן. והוא האמין שעבודת „חבת ציון" תשמש כעין שלב לעלות עליו למדרגה העליונה של הציוניות המדינית, ועינו המעשית לא הטעתו. נראה שהמדינה העברית עלתה במחשבתו מיד עם „חבת ציון" המעשית שלו, אלא כאיש מעשה חשב שצריכים ללכת צעד אחר צעד, אבל סוף מעשה במחשבה תחילה אצלו. וכשהרצל בא וקירב את הקץ, קיים אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידך.

זלמן אפשטיין, חברו לדעה ולמעשה, בספרו על לילינבלום מצייר אותו כאיש שהיה חסר לו הכח להתמסר לרעיון וגם להגשימו. יפה הוא אומר, שמנהיג הדור צריך להיות או בעל כחות גדולים שיספיקו לו להגשים את מטרתו או בעל דמיון כביר החי בעולמו, ובעצם אינו מבחין בגושים המציאותיים שישנם בהשגת מטרתו. ללילינבלום נעדרו הכחות הריאליים של איש ציבורי הדרושים לעבודה ענקית זו וגם מעוף הדמיון של בעלי הזיה[3]). אמנם הוא היה חברו שלא זזה ידו מתוך ידו במשך עשרות שנים ובודאי תיכן את רוחו, אבל חושבני שבמדה זו טעה בו בלילינבלום. כל הסוקר את לילינבלום מתחילתו ועד סופו, מראשית מלחמותיו עם החיים ונגד החיים בביתו, במשפחתו, בעיירתו, וברבנים גדולי התורה והמסורת, בכח איתן של תקיפי הקהל, במתנגדי חובבי ציון וציוניות, בזרמים שונים בפנים הציוניות ועוד ועוד, יראה בו כח איתן עצום שמעטים כמוהו בדורי דורות וגם בעל דמיון כביר, שחוט השערה נדמה לו

---

3) משה ליב לילינבלום, מאת זלמן אפשטיין, ע' 116.

כהר, כי מה היתה „חבת ציון" בראשית חזונו אם לא חוט השערה? וכשמת היה יכול לומר כצדיקים: איך יכולתי לכבוש הר גדול כזה?

רגילים לחשוב שהיו שני לילינבלומים, זה של מהדורה ראשונה, בעל התקונים בדת, וזה שנהפך לחובב ציון ועזב את מלחמת הדת. אבל זוהי טעות, הוא הלך תמיד בקו ישר למטרה אחת, מטרתו היתה קיום עם ישראל כעם חי בריא בגוף ובנפש, שילך קוממיות ויהיה עם ככל העמים.

הפילוסופיה ההיסטורית שלו היתה „קיום העם על פי חוקות עולם". הוא האמין בהנטיה הטבעית של עמנו לחיות על האדמה ומאז שעזב את הנטיה הטבעית שלו לחיות „איש תחת גפנו ותחת תאנתו" והלך לדרך המסחר אבד את דרכו ההיסטורי וחדל לחיות „על פי חוקות עולם" וזוהי סבת הגלות ובכן עלינו לשוב אל החיים הטבעיים שלנו, זאת אומרת לצאת מן הגלות ולשוב לארץ אבותינו לחיות שם „על פי חוקות עולם".

לילינבלום עצמו מצייר את המשבר שעבר על נפשו כשנתעורר בו הרעיון לשיבת ציון על ידי הפרעות ברוסיה בשנות השמונים. פתאום נתברר לו שאי אפשר לחכות בגולה לפתרון שאלת היהודים, מפני שהסיבה מונחת בעצם הגלות ולשוא אנו מבקשים סיבות אחרות, כי ישנה רק סיבה אחת והיא הגלות. רעיון זה התנוצץ אצלו פתאום וקרא מנהמת לבו: כן, זרים אנחנו, הננו זרים לא רק פה, אך בכל אירופה כולה, כי לא היא מולדת עמנו... עתה מצאתי באור המלה „אנטישמיות"... כן, זהו סוד כל צרותינו בימי גלותנו... בכל ארצות פזורינו מימי החורבן ועד עתה... זרים אנחנו, לא נכבשים אך אסופי חוץ, אורחים לא קרואים, בזמן תגבורת האמונה היינו זרים באירופה על פי אמונתנו, ועתה בזמן תגבורת הלאומיות הננו זרים על פי גזענו... כן הוא, שמיים אנחנו בתוך אריים, בני שם בתוך בני יפת, שבט פלסטיני מאסיה בארצות אירופה... הדבר מובן ופשוט מאד, מי הוא המקבל אל ביתו ובתוך משפחתו איש זר בתור בן בית? ואנחנו עודנו חולמים כי בנים נהיה לעמי אירופה, בנים שוים להם בכל דבר! היש פסלות גדולה מזו? כן זרים אנחנו וזרים נהיה לנצח... קרבת בשר לא ביד תלקח.

ומה איפוא עתידותינו? נורא „נורא מאד, אין שביב תקוה, אין קרן אור, עבדים, גרים וזרים כל ימי העולם, שחוק וחרפה! ו א ר ץ א ב ו ת י נ ו?... מדוע נהיה זרים בארצות נכריות בעת אשר א ר ץ א ב ו ת י נ ו

עוד לא נשכחה מעל כדור הארץ? מה נשגב, מה רם הרעיון הזה, הלא בו לנו תשועת עולמים!" (דרך תשובה עמ' ג, 4—54).

כן, "הדבר מובן ופשוט מאד" הוא אומר, אבל דברים מובנים ופשוטים מאד כאלה מתנוצצים במוח גאון על ידי הארה אלהית ככל תגליות עולמיות המהפכות סדר עולם, הם פשוטים כהטבע עצמו. כל מה שנכתב ונאמר בספרות הציוניות כלול בהפסוקים הקצרים הללו. עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע. הפוך בהם והפוך בהם דכולה בם. ואף הוא עצמו כל מה שכתב וכל מלחמותיו נגד המתבוללים כלולים בהמלים החזקות והאמתיות הללו ב ה ת נ ו צ ץ ה ר ע י ו ן (י"ב תשרי, תרמ"ב בלילה).

כדאי לבסוף לתת דוגמה קטנה מן הפשטנות של בעל ההגיון הקר והיבש הזה, כיצד הוא מפרש דברי אגדה על "קץ הפלאות". כשאחד מן המשכילים שבדור (אברהם בר גוטלובר) מתלוצץ עליו על שנעשה אף הוא, המשכיל, ל מ ח ש ב י ק צ י ן, משיב לו לילינבלום בלשונו הפשוט: "וכל איש יבין כי קץ הפלאות יהיה ביום שידעו בני ישראל בכל ארצות אירופה, כי אין להם להשען על מכיהם ולקוות מהם זכויות כתובות על ניר... כי החפץ להיות עם — עליו להיות עם במלוא מובן המלה, היינו בלי שום חציצה ושם לואי בכל אופן שיהיה ולא להיות קרח מכאן ומכאן... ו ק ץ ה פ ל א ו ת ת ל ו י ב י ש ר א ל כ ו ל ו א ו ר ו ב ו "לכשירצו האדונים האלה" יכלו כל הקצין, אמרו חז"ל "ואין הדבר תלוי אלא ב ת ש ו ב ה (ה י י נ ו ל ש ו ב ל א ר ץ י ש ר א ל) ובמעשים טובים" כ ק נ י ת ק ר ק ע ו ת ב א ר ץ ו ה פ צ ת ה ע ב ו ד ה ש מ ה (כרך ג, עמ' 11—10). הנה כך הבין לילינבלום "תשובה ומעשים טובים" ו"קץ הפלאות" ל כ ש י ר צ ו ה א ד ו נ י ם ה א ל ה — היינו המתבוללים בעם, שאינם מאמינים בגאולה.

לילינבלום עבר דרך ארוכה מלאה חתחתים ומכשולים. הוא עבר בזעיר אנפין כמעט אותה הדרך שבה עבר עם ישראל במשך אלפים שנה, דרך מלחמת הדת והחיים. ואם לא הצליח בדת, שזו לא שמשה לו אלא כאמצעי למטרה, הרי את תיקונו בחיים מצא, כי עם ישראל שהלך אחריו מצא דרך החיים.

אמנם גדולי רוח כלילינבלום נולדים פעם במאה שנה.

* *

*

כשהספדתי את לילינבלום כרב העדה אמרתי עליו את הפסוק הזה: „אבי אבי רכב ישראל ופרשיו", והסברתי על פי המשל: הרכב הוא מצב הקיים, החומר המציאותי, והפרש הוא המעביר את החומר. הנמשל הוא שיש אנשי רוח יוצרים, ההוגים את הדעות והאמונות, אבל אינם בונים, חסרה להם המעשיות ואין בכחם להעביר את דעותיהם לעם ולבצען, ויש אנשי מעשה שמשתמשים בדעות וברעיונות שהגו אחרים, אבל הם בבחינת פרשים המעבירים את הרעיונות כדי להגשימם בחיים. מעטים מאד בין גדולי הרוח שזכו לשני הכתרים הללו ביחד. לילינבלום היה אחד מהם שהרה והגה את רעיון התחיה הלאומית, והיה גם איש המעשה להוציאו לפועל, בבחינת רכב ישראל ופרשיו.

אחד העם

האדם והמורה

א.

כשהתחיל אחד העם להתפרסם — הייתי אני אז בקובנה, בישיבת הפרושים של ר' יצחק אלחנן. שמועות שונות התהלכו אז על אודותיו. כולם ידעו שאיזה כח גדול, מין רמב"ם שני נתגלה בישראל, אבל מהותו, פעולתו וביחוד מטרתו היתה נעלמת ממנו. כל אחד יצר לו בדמיונו איזה מין נסתר כבעש"ט בשעתו. נמנו וגמרו בחבורה שאחד העם הנסתר הזה רוצה לחולל איזו תנועה דתית גדולה, מין דת חדשה כענן ושאול מיסדי דת הקראית, שעתידה לקעקע את כל הבירה ולהרוס תורת ישראל לרסיסים. אבל בבירור לא ידעו מה הוא רוצה לתקן, מה יבטל ומה יניח. על אישיותו של אחד העם בעצמו — היו גם כן דעות שונות מהלכות. אחדים אמרו שהוא קל שבקלים, עובר על התורה כולה בפרהסיה, „גלוח" וגוי גמור בחיצוניותו, ואחרים הוכיחו להיפך, שהוא בעל זקן ופיאות, יושב עטוף בטלית ותפילין כל היום וזהיר במצווה קלה כבחמורה, אלא שעדיין לא „נתגלה" וכשיתגלה — ידעו מה הוא רוצה, ומה הם התיקונים שלו בדת.

כשהגיעו השמועות על דבר „בני משה" החליטה החבורה שהוא רוצה לבטל את התלמוד ולהניח את התורה שבכתב בלבד, כלומר תנועה „קראית" חדשה, שזהו הרמז של „בני משה". אחד האברכים הוכיח מפי השמועה ש„הוא" רוצה לבטל את התלמוד הבבלי ולהנהיג במקומו את התלמוד הירושלמי. אחרים הוכיחו שהוא רוצה לבטל את השו"ע ושיפסקו על פי הרמב"ם בלבד. אין צריך לומר, כי כל „ההוכחות" הללו היו מפי השמועה בלבד, כי ממאמריו אי אפשר היה לדייק כלום מהו „רוצה" וזה הפחיד אותם ביותר, כי לכאורה הוא מדבר „כיהודי", אבל מה שהוא רוצה אין אדם יודע.

בקובנה משל אז בכיפה מנהיג הלשכה השחורה ר' יעקב ליפשיץ, שהיה מזכירו של ר' יצחק אלחנן ז"ל. כל משכילי קובנה שנאוהו תכלית שנאה, אבל אימתו היתה מוטלת עליהם כי היה מנהיג בית הרב או „החצר", ור' יצחק אלחנן

בכבודו ועצמו לא הרים יד או רגל מבלעדיו. יענקעלע ליפשיץ כמו שקראו לו החרדים, או ה„ביסמארק היהודי" כמו שכינוהו המשכילים, היה יהודי פיקח, חרוץ ובעל כח ספרותי ו„דיפלומט" מצוין, ממש „ביסמארק" בזעיר אנפין. הוא ניהל את כל הפוליטיקה של „החצר", והפוליטיקה של בית הרב היתה במשמעותה הפוליטיקה של כלל ישראל באותה שעה, כי כל גדולי פטרבורג, האדיר פוליאקוב, ברון גינצבורג וכל אלה שהיתה להם השפעה שהיא בחצרות המלוכה היו כפופים למרותו של ר' יצחק אלחנן. ויענקעלע ליפשיץ היה היועץ המושבע של ה„חצר" ומנהיג הלשכה השחורה. הוא נשבע בנקיטת חפץ שהענין הוא פשוט בתכלית הפשטות: „הוא", כלומר אחד העם, רוצה שמד לא פחות ולא יותר.

באותו זמן עלה כוכב חדש על שמי הפובליציסטיקה ב„המליץ", הרב ר' יהושע יוסף פריילל מקרוק, איזו עיירה נידחת בליטא. פריילל היה משכיל נסתר ובקי גם בספרות העולמית ובעל כשרון ספרותי ממדרגה עליונה. הוא היה גדול בתורה, אבל מכיוון שהיה חשוד על השכלה לא התחשב עמו ה„חצר" בקובנה. משנתגלה אחד העם יצא פריילל כנגדו בשורה של מאמרים חריפים שנכתבו בכשרון אמיץ והמכוונים כנגד כל התנועה הלאומית והציונית ובעד היהדות הדתית החרדית. זלמן אפשטיין, שהיה אף הוא חרד על דת במידה ידועה ומן המתונים שבמשכילים, השיב לפריילל בחריפות, אבל בכבוד גדול, ומלחמת דברים גדולה התלקחה בין הרב פריילל וז. אפשטיין. בין חבורת „כולל הפרושים" שרבים מהם היו נוטים לציוניות דתית היתה אז התלהבות גדולה בגלל המאמרים הללו וקראו ושנו אותם ופירשום בק"ן טעמים. הקול יצא שאפשטיין כותב במסירת הקולמוס של „הרבי" אחד העם ומנהיג החבורה הנסתרת „בני משה".

בין האברכים היו כמה שנטו לאחד העם והתלהבו מסגנונו ומדעותיו והיו נמשכים אחריו. אף אני הייתי מחסידיו הנלהבים, ואף אני לא ידעתי בבירור מהו רוצה, אעפ"י שהיו מרננים עלי שאני עומד בחליפת מכתבים עם אחד העם. היחידי מחבורת הרבנים שעמד באמת בחליפת מכתבים עמו היה הרב מאלקסוט, פרבר בקובנה, מעבר לנהר, ר' שמואל יעקב רבינוביץ, מן המורשים הציונים שלעתיד. התודעתי אליו ונעשינו ידידים. חשבתי שמפיו אודע מה אחד העם רוצה. הוא גילה לי את כל לבו מעולם הרבנות, כי היה משכיל גדול במסתרים שקרא ושנה הרבה בספרי מחקר שלנו ומן הנרדפים מן ה„חצר" בגלל ציוניותו, ובמדה ידועה היה באמת חפשי בדעות, אבל כשהגיע

הדבר לידי אחד העם — נשתתק. הוא הודה לי שמקבל ממנו מכתבים, אבל למרות הפצרותי לא הראה לי אפילו את כתב ידו, אולם הבטיח לי, שאין אחד העם חושב כלל על תיקונים בדת. הדבר היה לפלא בעיני ושלא ברצוני פיקפקתי בדבריו. געגועי הלכו וגדלו לראות במו עיני את אחד העם ולשמוע מפי עצמו „מהו רוצה".

נתגלגל הדבר ובאתי לאודיסה. הגעתי לשם באותה שעה שענין „בני משה" עלה על שפת כל לשון של המשכילים והעיר היתה כמרקחה. ומעשה שהיה כך היה. הלשכה השחורה מיסודה של יעקב ליפשיץ שלחה כתב־פלסתר בכל תפוצות ישראל על האגודה הנסתרה „בני משה". גם מארץ ישראל נשלחו כמה דברי מלשינות על הנהגת ה„ב"מניקעס", כפי שנקראו אז, ותלו בהם את הקולר של הקולוניסטים החפשים בדת, שרוח הדתיים הקנאים לא היתה נוחה מהם, והתחילו להמטיר מיפו לועד של „חובבי ציון" באודיסה חצים שנונים ואבני בליסטראות על הב"מ ומנהיגם אחד העם, שחשדו אותם בכמה דברים לרבות מלשינות של רמזים על מהפכות מדיניות נגד הממשלה הטורקית. הלשכה הכללית של ב"מ היתה בארץ ישראל ואיזנשטט־ברזילי היה הממונה עליה, מפני שחששו להחזיק את הכתבים ברוסיה מאימת הממשלה. אמרו עליו על מיכל פינס שגם הוא היה מראשי המתנגדים לב"מ והמעורר למחלוקת עליהם. אפשר שברזילי שהיה נלהב ומדינאי קיצוני בציוניות נתן מקום לחשדים כאלה. השמועות המבהילות הללו הגיעו לועד של חו"צ באודיסה והתלקחה מלחמת סתרים נגד הב"מ בין חברי הועד שאחד העם וחבורתו ישבו בו. בראש המחרחרים עמד הדיין ר' דוד שלמה שלושץ, שהיה ג"כ חבר הועד ועלה לו ללכוד ברשתו את מנשה מרגלית שדברנו עליו למעלה שהיה מראשי המנהיגים בוועד. שמעתי לאחר מעשה מפי מנשה מרגלית שד"ר נחום שלושץ, בנו של הרב הנ"ל, ביחד עם ד"ר קלויזנר באו אליו והוכיחו לו על הסכנה המרחפת על כל תנועת חו"צ על ידי הב"מ. מעולם לא עלה לי לברר אם קלויזנר היה בבחרותו ממתנגדי תנועת הב"מ ואחד העם, אבל כך שמעתי מפי מרגלית, שהיה אדם כשר ודובר אמת.

מרגלית, שהיה עורך־הדין של הוועד וחרד לדבר תקומתו המשפטית, התאחד עם מתנגדי הב"מ, שבראשם עמד הרב שלושץ הנ"ל, ופתח במלחמה גלויה נגד אחד העם. הפעם יצא אחד העם בעצמו ותבע משפט בפרהסיא, שבו יגלה את „האמת מבני משה". ברזילי בא במכוון לזה מארץ ישראל והביא עמדו את כל הפרוטוקולים והכתבים של ב"מ. אסיפת סתרים גדולה משני הצדדים

נתקיימה בבית שמואל ברבש, בנשיאותו של מנשה מרגלית. אחד העם דיבר ארבע שעות רצופות וגילה את כל ה„מסתורין" של ב"מ ואת כל כתבי הסתרים שבגנזי הלשכה הראשית ביפו שנתגלו אחר כך במונוגרפיה מיוחדת מאחי שמואל ספוג ז"ל, והוכיח את כל העלילות ודיבות השוא שמחרחרי ריב הפיצו ברבים שהן כולן קלוטות מן האויר. כשגמר אחד העם את התנצלותו קם מנשה מרגלית, ראש המקטרגים, על רגליו ואמר: לבשתי ולבושת שערותי הלבנות אני מודה ומתוודה בפני כל עם ועדה שטעיתי והייתי מותעה ע"י מחרחרי ריב שביקשו לצוד דגים במים עכורים, ואני מבקש סליחה ומחילה מאת אחד העם ומחבורתו. כל הקהל קם על רגליו ומחא כף לעומתו וגם הרב שלושץ ניגש אליו ונתן לו ידו לשלום. מאז והלאה חדלה חבורת ב"מ להיות חברת סתרים, כי ביטלו את השבועה לקבלת החברים שהיתה נהוגה מקודם, אבל מכל מקום נהגו החברים סילסול בעצמם ולא גילו את מסתרי פעולותיהם ברבים ועדיין היו המקורבים מתאספים בבית ה„רבי" אחד העם מליל שבת לליל שבת להתיעץ על צפונותיהם.

ומיד בבואי ביקשתי להתודע אל אחד העם, אבל אמרו לי שלא כל כך נקל לבוא אליו, שאינו מקבל כל אדם ושזקוקים ל„השתדלות" מיוחדת מצד המקורבים כדי להכנס אליו. כבר היו לי אז מכרים רבים מבין ה„מקורבים", אבל כולם דחו אותי ב„לך ושוב", כי אימת ה„רבי" היתה על כולם. אחד העם נהג את נשיאותו ברמה, ממש בבחינת רבי עם חסידים. לאחרי ימים, כשכבר הייתי מקורב אליו, סיפר לי אחד העם בעצמו, שכשבא לאודיסה הרבי מליבא־וויץ, שהיה שארו הקרוב אליו מצד אשתו של אחד העם, שהיתה נכדתו של רבי מנדלי מליבאוויץ, שלח את הגבאי שלו להזמין אותו שיבוא אליו ליחידות. אחד העם סירב לקבל את ההזמנה ושלח להגיד לו בזה הלשון: אם ביחוס אבות — הלא אנחנו עומדים במדרגה אחת, שהרי הנכדים של צדיק אחד אנו, בתורה — אין אני נופל ממך, ובהשכלה — לא כל שכן, ואם תמצי לומר בחסידים — יש גם לי חסידים לא פחות ממך, ובכן למה לי לבוא אליך? אתה צריך לבוא אלי! לתשובה כזו לא חכה הרבי ויצא מן העיר מבלי להפגש אתו.

אחד העם נהג עם תלמידיו, „בני משה", ממש כרבי. הם היו מגלים לו את כל מצפוני לבבותיהם והוא היה יודע את כל ארחם ורבעם והיו רגילים להתיעץ אתו בכל עניני משפחה ואף בעניניהם הפרטיים, ממש כחסידים עם רבי. הוא היה ג"כ משגיח על תהלוכותיהם ועל הנהגתם המוסרית, כי הכל היה פרוש לפניו כשמלה, ולא נעדרו גם מלחכי פינכא ו„צדדים" שונים וקנאה ושנאה בין

המקורבים כנהוג, ועל כולם היתה אימתו מוטלת כאימת רבי על חסידיו. מעשה היה בפרנקפלד הידוע לנו שהיה שרוי רוב שנותיו בלא אשה, שנשא אשה צעירה בזקנותו. פרנקפלד זה היה להוט ביותר אחרי משחק האישקוקי והיה מבלה את לילותיו בקלוב השחמטי ולא עזב את מנהגו זה אף לאחר שנשא את אשתו הצעירה ממנו הרבה. האשה הלכה לקבול על בעלה לפני אחד העם הרבי בגלל מנהגו זה. מה עשה אחד העם? הוא קם פעם בלילה, בשעה שהיה פרנקפלד יושב כדרכו בקודש בקלוב וילך לבית פרנקפלד והיה יושב שם כל הלילה וממתין לבואו. כשחזר פרנקפלד באשמורה האחרונה נבהל למצוא את אחד העם יושב ומחכה לו. הרבי נתן עיניו בתלמידו ויעזב את הבית מבלי דבר דבר. מאותה שעה ואילך עזב פרנקפלד את מנהגו ללכת לקלוב בלילות. כך היה נוהג אחד העם עם חסידיו כדי להדריכם ולהחזירם למוטב.

אחרי ימים מועטים באודיסה התוודעתי אל ראשי החבורה ומנדלי בראשם, וכבר היו לי אסיפות עם פרנסי הקהל על אודות סידור הישיבה ועדיין לא ראיתי את אחד העם, כי ביקשתי שעת הכושר לכך. וכשלא מצאתי איש שילך עמי להתוודע אליו — התאזרתי בגבורה והלכתי אליו בעצמי. כאמור ציירתי לעצמי את פני אחד העם על פי נוסח קובנה, כלומר כזקן ויושב בישיבה. דפקתי בדלת ויצא לקראתי איש צעיר בעל קומה בינונית, מוכתר בנימוסים, בעל זקן צהוב קצר ומחודד ובעל עינים חודרות וחדות ועמד בדלת חצי־פתוחה, הוא עומד מבפנים ואני מבחוץ, ושאלני, מה אני רוצה. נתבלבלתי במקצת, מכיוון שהיה ספק אצלי אם זהו בנו של אחד העם או אחד העם בכבודו ובעצמו. ניצנצה מחשבה במוחי ועניתי במילי דמשתמעי לתרי אפין, שהייתי רוצה לראות את אחד העם, בהדגישי על אחד. מבלי להשיב על שאלתי, שאלני מאין אני. — אה! מקובנה! — אותו „אה" היה בו כמה משמעויות, אבל כשאמרתי לו את שמי שינה את הטון, ואמר: — כן, כן, שמעתי עליך מפי מנדלי, אני מצטער, אין לי פנאי כעת לדבר אתך, אבל תבוא אלי ביום הששי הבא בחמש לפנות ערב, וסגר את הדלת. זכורני שעמדתי מבולבל זמן מה מאחורי הדלת ולא ידעתי נפשי. אם כן, זהו אחד העם? זהו הכל? אל הצעיר הזה התפללתי והתגעגעתי זה שנים! „אין לו פנאי". מה שייך „אין לו פנאי"? יהודים מדברים גם כשאין להם פנאי, מעשה גוי להבדיל. ומי זה מזמין אורחים בערב שבת עם חשיכה? הרושם הראשון שנתרשם בזכרוני מכל אופן דבורו ומהלכו זהו הנימוס, נימוס אירופאי, ג'נטלמן מכף רגלו ועד קדקדו שהיה בו משהו מכח מושך חזק

ביותר, מטיפוס אותם האנשים שכשרואים אותם פעם אחת — מתגעגעים לראותם שוב.

ביום הששי באתי בדיוק בזמן המיועד והרגשתי שדיקנותי עשתה עליו רושם טוב. חשבתי שיתעניין בקובנה וב„לשכה השחורה" ובכלל ביחס הרבנים אליו והכינותי את עצמי לכך, אבל הוא עבר על כל זה כלאחר יד והשיחה נתגלגלה מיד על מהות היהדות, על ערכים ישנים וחדשים כלליים ויהודיים, ואני לא הבנתי בשעת מעשה שאני עומד למבחן לפניו, אבל כפי הנראה עמדתי בבחינה.

סגולה מיוחדת היתה לו לאחד העם להסב את פני השיחה עם איש־שיחו על הענין שהוא רוצה בו ולהרימו למדרגה עליונה. בו היה מתקיים הפסוק: אפילו שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה לימוד. הוא לא היה מלמד את איש שיחו כמנדלי, אלא היה מוציא מפיו מלים על ידי שאלות ותשובות והוא עצמו לא היה אלא מרמז, מתקן ומעמיד איזו מלה כאן ושם. אבל המלה ההיא היתה מאלפת ואומרת הרבה והיתה גוררת רבות מחשבות בלב השומע שהיה מוכרח אחר כך להגות למה היה מכוון במלה פלונית, בביטוי או בניב אלמוני, ומה היה צפון ברמז זה וזה. כשהיה אדם משוחח עם אחד העם שעה קלה למד ממנו שעור בתורה ובחכמה, כאדם הקורא בספר פילוסופי עיוני שהוא שבע שביעות נפשית ויש לו שמחת התרת הספיקות. כל שיחה קלה עם אחד העם הניחה מקום להרהורים ורעיונות, כי לעולם היה מגלה טפח ומכסה טפחיים בדיבורו, ביחוד בשיחותיו הראשונות עם איש זר. שמעתי מפי דאווידאוויטש שהיה אחד מן הראשונים ש„גילה" את אח"ה מיד לבואו לאודיסה והכריז עליו שהוא עתיד להיות „אחד העם" ואינו סתם משכיל צעיר, שאח"ה למד חכמת הדיבור ומשום כך השכיל תמיד לתפוס בלבו את איש שיחו ולנצח אותו, בין שהיה יחיד, בין כשהיו מרובים, וכל אחד היה מרגיש את עצמו בטל ומבוטל לגבו, כאילו היה מוכרח לקבל את דבריו אפילו כשלא היה מסכים להם, עד כדי כך היתה השפעתו האישית גדולה. בפגישתי הראשונה כבר „ניצח" אותי עד שהייתי מוכן מיד לקרוא אותו „רבי", אעפ"י שהרגשתי שהנני במצב של „שינוי ערכין" ואעפ"י שעדיין לא הייתי יודע בבירור „מהו רוצה".

השיחה שלנו נפסקה על ידי ביאתם של אנשים אחדים שנכנסו לחדרו, ומשראו אותי נכנסו לחדר השני, חוץ מאחד שישב על ידנו ולא התערב בשיחה. אחד העם נשתתק והוציא את השעון מכיסו. אותו האיש התחיל להראות סימני אי־מנוחה והתחיל אף הוא מדי רגע ורגע להביט בשעונו. חשבתי שמא משום

ערב שבת עם חשיכה האנשים מבוהלים ודחופים, בדקתי גם אני בשעוני, אבל כשראיתי כי עוד היום גדול ויש שהות לקבלת שבת — הוספתי לשבת בשתיקה ולא הבנתי למה הם מביטים בשעונם. עד שקם אותו האיש ואמר לי בהתרגזות: — אברך, אנחנו קרואים כאן לאסיפה מצומצמת של אנשי שלומנו! את הרמז הזה כבר הבנתי. אחד העם נתן עיניו בו ואני קמתי ללכת. הוא ליווני עד הדלת ואמר לי, כי ביתו פתוח לרווחה לפני בכל שעה פנויה.

ואותו הרגזן היה הסופר הקנאי הידוע בן עמי, שנעשה ידידי הוותיק לאחר זמן.

ב.

מאותה פגישה ואילך הייתי יוצא ונכנס לבית אחד העם לפרקים, אבל למדרגת „המקורבים" לא הגעתי. בינתיים נבחרתי לרב באודיסה, ובחירתי גרמה למחלוקת גדולה מצד החסידים. אחד העם וחבורתו נכנסו בעובי הקורה ועזרו הרבה לבחירתי, אבל כל זאת עשו „מן הצד", שבאופן ישר היתה עזרתם יכולה להזיק יותר מאשר להועיל. לאחד העם היתה השפעה גדולה על גבאי בית המדרש ר"ש ברבש, ר"ח אטינגר ור"ח לוין שהיתה להם דעה מכרעת בבחירת הרב, וביחוד על הראשון שבהם, שהיה מן הב"מ'ניקס כפי שהזכרתי, והוא שנכנס בעובי הקורה ועמד בראש המנצחים במחלוקת. כתבי פלסתר עפו מקובנה לבריסק והגיעו עד אודיסה, כי בינתיים התחלתי לכתוב ב„השלח" ועוף השמים הוליך את הקול ונתגלה הסוד של הנסתר „רב צעיר", והקול הוליד קולות וברקים עד לשמים: רב צעיר־„השלח"־אחד העם, תולדות השו"ע — וכולם נעשו עיסה אחת. היו קוראים את השלח בבתי כנסיות ובבתי מדרשות והיו דורשים על כל קוץ וקוץ של המאמרים שלי על השו"ע תלי תלים של הלכות אפיקורסות, והעיר נעשתה כמרקחה. אולם על פרשת הרבנות באודיסה איחד את הדיבור במקום אחר, כאן לא אבוא אלא להציע את תחילת שימושי לפני אחד העם כסופר „השלח" ומדרגת יחוסינו זה לזה בימים הראשונים להתוועדותנו, עד כמה שזה נוגע למדותיו של אחד העם ולאפיו האישי.

הדבר הראשון שאני צריך להגיד עליו זהו, שהוא היה אחד מן הסופרים והחכמים המעטים שפגשתי בחיי שהיתה בו מזיגה שלמה בין האיש ובין הסופר, אחד מבני העליה המעטים שהיה סופר בשעה שהיה איש, והיה איש כשהיה סופר, כי לא היתה שום מחיצה בין שניהם, סימן לאדם מעלה, בעל נפש ובעל חשבון הנפש. הוא היה תמיד אחד העם בשבתו בביתו ובלכתו בדרך,

בשכבו ובקומו, ובכל פינות שהיה פונה היה נוטל עמו את האחריות המוסרית שלו וידע מה למעלה ממנו. משום כך היה קשה אפילו ל„מקורבים" להתרועע אתו, כי התרועעות דורשת לפעמים הסרת הטבעת הציבורית, פשיטת צורת „האני הקיבוצי" ולבישת צורת האני היחידי, לעמוד ערום איש לפני חברו, בלי כחל ובלי סרק ובלי פרכוסים של נמוסי החברה. וזה אי אפשר היה ביחס לאחד העם. תמיד היתה עומדת כעין מחיצה בינו ובין מקורביו, כי אפילו עם המקורבים אליו ביותר, היה נוהג בחינת שמאל דוחה וימין מקרבת. אחד מן המקורבים אליו ביותר, אברהם אליה הידוע, שהיה בבחינת גבאי ראשון, סיפר לי שפעם אחת הלכו בדרך והיו מוכרחים ללון באיזו אכסניה שלא היה שם אלא חדר אחד, ולא רצה אחד העם בשום אופן לישון עם לובנסקי בחדר אחד והלך לו לבקש חדר בבית אחר, עד כדי כך היה נוהג סילסול בעצמו לבלי להתחבר ביותר למקורבים שלו. מעולם לא הייתי יכול לעמוד על אפיו זה: אם הנהגתו זו היתה מעושה, בבחינת „רבי" עם „חסידים" או שזו היתה תכונתו הטבעית: בהיותו מפונק מנעוריו, בן יחיד להורים אמידים וגם מיוחסים, המביטים מגבוה על סביבתם, ונתגדל בודד לבדו בכפר בלי חברים ורעים, וזה הניח את חותמו על תכונתו ומהלכו עם בני אדם שלא בטובתו אף בגדולתו, תכונה שבכל אופן היתה בה הרבה אצילות אריסטוקראטית נימוסית, דקה מן הדקה. איך שהוא, אני לא ראיתי בו התרועעות עם מי שהוא ממקורביו. גם מידת ידידות המגעת עד כדי מדרגת „על כל פשעים תכסה אהבה" לא היתה בו. כי יודע אני מאורעות שעל פיהם יכול היה להפסיק את היחסים לפעמים עם ידידי נפש שלו מן המקורבים אליו ביותר שהיו „מבני ביתו" — משום מעשה שהיה שמצא בם פגם ולא יסף לדעתם.

ומכל מקום, כל האומר שאחד העם לא היה איש רעים להתרועע — אינו אלא טועה, הוא היה קר מבחוץ וחם מבפנים. מקורבים הרבה היו לו, אבל ידידים קרובים היו לו מעט, והוא היה יודע להבדיל ביניהם. למען אלה האחרונים היה עושה הרבה והיה מתעניין בכל דבר קל שבחייהם. אני גופי מחזיק לו הרבה טובה, כי היה כמעט מורי ומדריכי בחיים ועל פי עצותיו והוראותיו עשיתי כל הקפיצות שעשיתי בחיי. השפעתו האישית בתור ידיד על דרך החיים שלי היתה אפשר יותר גדולה מהשפעת דעותיו. הוא היה מורי בספרות ומאמרי הראשון כתבתי על פיו, דבר שאינו ידוע אפשר לרבים. מעשה שהיה כך היה: מאמרי לתולדות השו"ע התחלתי לכתוב לתכלית אחרת, כי מתחילה עלתה בדעתי לכתוב מאמר זה עצמו בשם „לקורות הרבנות בפולניה"

בקשר עם „ועד ארבע הארצות", כי מנעורי היתה בי נטיה להיסטוריה בכלל וממנה באתי ל־ההיסטוריה של ההלכה, ומכיוון שכל תורת הרבנות בפולניה וליטא הצטמצמה באותה תקופה בפירושי השו"ע, יצא ממילא שהמאמר היה מוסב על ספרות השו"ע. משקרא אחד העם בכתב יד את הפרקים הראשונים אמר לי בזה הלשון: לא על הרבנות בפולניה אתה רוצה לכתוב, אלא על השו"ע ומפרשיו, ולפיכך השם הנאות למאמרך יהיה: „לתולדות השו"ע והתפשטותו" ובכוון זה אתה צריך לסדר את מאמריך. וכך עשיתי, שיניתי את התכנית כהצעתו עד שיצא המחקר הזה על השו"ע, שעשה רושם בשעתו ושלצערי עד היום לא נתפרסם בספר מיוחד. ואגב ראוי לספר כאן, שמאמרי שקדם לזה „על הסניגוריה בבתי דינין של ישראל", שהוא באמת המאמר הספרותי הראשון שלי, נדפס ב„השלח" על פי מקרה, גם כן במאמר פיו של אחד העם. זה היה בתחילת בואי לאודיסה. כשהתודעתי למנשה מרגלית הראה לי ספר ברוסית, שנתפרסם באותה שעה „על תולדות הסניגוריה בעמים הקדמונים" ולא היה בו זכר כלל על סניגוריה בבתי דינין של ישראל, ושאלני אם באמת אין כלום בספרות התלמודית על כך. הלכתי וכתבתי מחקר בשאלה זו ומסרתי לו והוא מסרו לאחד העם שלא בידיעתי והמאמר מצא חן בעיניו ובקשני לפרסמו ב„השלח" בשם „הסניגוריה בבתי־הדינים של ישראל", זה היה תשמישי הראשון כסופר לפני אחד העם ופירסומי הספרותי בשם „רב צעיר".

אחד העם היה מורי בסגנון, שני למנדלי, כפי שהזכרתי למעלה. כפי הידוע מפי מכתביו של אחד העם היה מחבב את סגנוני והעיד לפני רבים שהסגנון שלי הוא המובחר בשביל מדע היהדות. בענין זה כוונתי לדעתו. הוא נתחנך על מדע היהדות של חכמי אשכנז וצרפת, וכשפתח את „השלח" רצה מאד להעמידו על גובה המדע הספרותי ונכסף כמובן להכניס בו את מדעי היהדות, אבל לצערו לא מצא את העוזרים הראויים לאיצטלא זו בין חכמי ומלומדי אשכנז, שרובם היו כותבים עברית בלשון רצוצה ומרוסקה, במליצת פיוטי הקליר. דבר זה הרגיז אותו ביחוד, ולא אחת התאונן לפני, שאף המלומדים הללו שכותבים לועזית בשפה צחה ובסגנון נאה ומשובח וגם משמיעים חידושים טובים, אף הם כשבאים לכתוב עברית הם מקשים לילד וכותבים במליצות נפוחות בלי טעם וריח וגם רוח מדע אין בהם, כאילו משליכים פירורים לעניים, ולא אחת היה מוכרח להחזיר לחכמים מפורסמים את כתביהם — דבר שלא יכלו למחול לו ע"ז כל ימיהם — כי לא מצא בהם דבר הראוי לדפוס ושיעניין את המשכילים שלנו. לפיכך היה שמח על מאמרי שנכתבו בסגנון נוח וקל, אעפ"י

שלא חסרו כלום מן המדעיות. אלא שמתחילת שמושי בכתיבה הייתי רגיל באריכות יתרה, כדרך סגנון הרבנים הרגילים בנוסח „כפל ענין במלות שונות". ועל זה היו לי עמו חלופי דברים. תנאי התנה עמדי אחד העם, כעם כל העוזרים שלו, שתהא הרשות נתונה לו לעשות במאמריהם כאדם בתוך שלו, לקצר ולשנות ולתקן הסגנון; אף אני נתתי לו את הרשות לכך, אבל כפי שהיינו יושבים בעיר אחת והייתי יוצא ונכנס לביתו, בקשתיו שיראה לי את כתב היד המתוקן על פיו עובר להדפסתו. מיד כשראיתי את הדיו האדומה — נתכרכמו פני ובשרי נעשה חידודין חידודין. הוי! צעקתי מנהמת לבי, מה עשית לי? למה מחקת שורה זו וזו? הלא את נפשי אתה קובע! לפעמים היה עושה חסד עמדי והיה מראה לי בבת צחוק על ההכרח של התיקונים והקיצורים שעשה והוכיח לי שיש בתיקוניו מועט המחזיק את המרובה ושהאריכות הקודמת לא היתה אלא מורידה ומטשטשת את הרעיון. לאט לאט התרגלתי לשיטתו וממנו למדתי חכמת הקיצור והצימצום. ומאותה שעה ואילך כל מה שאני כותב אני משתדל לצמצם ולקצר עד כמה שאפשר. ולפעמים אין דעתי מתקררת עד שאני ממצה את עומק הענין צמצום אחר צמצום, כדי להציע את משנתי תמצית מן התמצית.

יחסו אל הדת המעשית

א.

אין אני בא כאן לכתוב השקפה או בקורת על דעותיו ומאמריו של אחד העם, אלא רשמי זכרונות שנחרתו בלבי מן הימים שישבתי עמו בצוותא חדא באודיסה ומפגישותי עמדו מזמן לזמן לאחר שעזב את עירנו. ואף הזכרונות עצמם קשה לי לצמצם על פי סדר הזמנים והמאורעות, כי בכלל אין אני חושב שיש חשיבות היסטורית לזכרונות על אנשי מעלה, אלא אם כן יש להם ערך ציבורי והבאים ללמד על הכלל כולו. מטעם זה אצמצם את עצמי באיפזודות שונות מחיי אחד העם, שיש להן בדרך עקיפין יחס לדעות והשקפות על היהדות ועל חיי ישראל או שיש לעמוד מהן על אפיו הכללי של אחד העם שהיה בבחינת מורה בחייו לכמה מפלגות בישראל והעמיד תלמידים הרבה ששנו תרומות מידותיו.

חושבני, כי יחוסו של אחד העם לדת המעשית יש לו חשיבות מיוחדת שכדאי ליחד עליו את הדבור, מפני שתפסה מקום בשיטתו, ביחוד

בהתגלותו הראשונה. נמנו וגמרו שהציוניות משכה את היניקה שלה מן הדת בצורה זו או אחרת, שהדת שימשה לעולם בית היוצר לתנועות הלאומיות למיניהן. ובכלל קודם התפשטות הציוניות והתנועה הלאומית הלא לא היו כמעט בנמצא בחיים היהודיים תנועות בעלות אופי חזק, שרישומן בולט ונראה, הן לחיוב הן לשלילה, כתנועה הדתית, אשר שלטונה היה שלטון החיים והרחוב.

כשיצא אחד העם נזדעזעו חומות הדת כפי שתארתי למעלה. כשהשתלט ברחוב היהודים התיחסו אליו גם הרבנים בכבוד גדול, לא רק רבנים מבין הציונים כר׳ שמואל מוהליבר ור׳ שמואל יעקב רבינוביץ, אלא אף האדוקים שמן האגף הימני התחשבו עמו כעם אחד מגדולי המחשבה היהודית. זכורני שר׳ יונתן אלישברג מבילקובישק בנו של ר׳ מרדכי מבויסק, שיפה היה כח אדיקותו של הבן מכח האב, אעפ״י שהיה ציוני אף הוא, התרעם על שבשום מקום במאמריו לא נזכר שם „אלהים״ והתמרמר עליו שהוא הסופר הראשון שלא הזכיר בכתביו את השם או ב„עזה״ש״. כשספרתי את הדברים לאחד העם, אמר לי שאותו הרב טעה, שהרי באחד ממאמריו הוא שואל „היש אלהים בקרבנו אם אין״. אמנם זוהי תשובה בדרך „ויש לישב בדוחק״. היחס של אחד העם לדת המעשית היה חשוב מאד לתנועת חבת ציון, אולם אין אני מתכוון לנגוע ביחס אחד העמיות אל הדת כי אין כוונתי כאן אלא לספר על אחד העם האיש, מה שידוע לי בענין זה אפשר יותר מן האחרים שהיו מקורבים אליו, מכיון שאני התעניינתי ביחוד ביחס זה באותם הימים.

בימים ההם כשנפגשתי עם אחד העם כבר היה הוא אירופיאי גמור, שכל סימני גלגוליו הראשונים ניטשטשו מבלי השאיר להם שריד. קשה היה להאמין ואף להעלות על הדעת שאותו מיסטר גנצבורג האירופיאי מכף רגלו ועד קדקדו, היה לפנים חובש שטריימיל ומגדל פיאות ארוכות ולובש קאפוטה והיה מחוטפי שיריים אצל הרבי. אבל עובדא היא שבילדותו היה נוהג באדיקות בכל מנהגי הדת ונתגדל בבית אביו על דרך החסידות האוקריינית כמנהגי הימים ההם. הוא לא למד בחדר, כי אביו היה דר ב„ישוב״ והחזיק מלמדים מפורסמים בעד אשר בנו יחידו כדרך הגבירים. בילדותו מילא את כרסו בש״ס ופוסקים וגם עסק בספרי המחקר ה„כשרים״, ככוזרי, מורה נבוכים וכדומה. בוודאי חטף קצת גם מספרי השכלה והציץ ונפגע. בספריה שירש מאביו, שכפי שאמר לי, הוא הוא שאספה וסידרה בשביל עצמו, שנמכרה אגב מחמת דוחק כשירד מנכסיו, לא ראיתי אלא שו״ת הראשונים, ביחוד של הספרדים ואנציקלופדיות כ„פחד

יצחק", וספרים "מושכליים" כ„מאור עינים" „האלים" וכדומה. כשהכרתיו לא ראיתי בו סימני „לומדות" כדרך הלמדנים המופלגים, כנראה לא היו לו בילדותו מלמדים ליטאים, ולא למד גפ"ת כדרך שיטת הלימוד המקובלת בליטא על דרך החריפות, אלא הסתגל אל דרך הלימוד האוקרייני, דרך יותר שטחי ומרופרף. בבקיאות לא הצטיין גינצבורג מעולם, כי בכלל לא היה בעל זכרון גדול, אבל דומה שהיה בבחינת זקן ששכח תלמודו.

זכורני כשהיה אחד העם פעם אחת במוסקבה הסביר לפניו ר' רפאל שלמה גוץ, בעל בית התה של ויסוצקי, שהיה חריף גדול, איזה פילפול בסוגיה קשה, וביקשו שכשישוב לאודיסה יחזור על ה„תורה" לפני וישאלני אם אני מסכים לה„פשעטיל" ההוא. אחד העם הבטיחו לעשות כן, שהרי ר' רפאל שלמה גוץ היה בעל הבית שלו; וכשנפגש עמדי בשובו חזר לפני על כל הפילפול כפי שקיבלו מגוץ, שהיה די מסובך. מזה דנתי שאף באותה שעה היה עדיין בבחינת למדן במידה ידועה. שמעתי, שבנערותו שלח שו"ת לר"ש קלוגר באיזה דין מדומה כדרך המפולפלים בימים ההם. אולם בשעתי לא אינה המקרה לידי לדבר עמו „בדברי תורה" ולתהות על קנקנו, כי לעולם השתמט מזה, לא כמנדלי ולא כלילינבלום, ולא היה מזכיר דבר הלכה אלא אגב שיחה מענין לענין; כשמת אביו ר' ישעיה, שהיה חסיד מופלג, היה אחד העם רגיל לבוא לבית כנסת אחד סמוך לביתי לתפילת מנחה לומר קדיש וגם ללמוד פרק משניות בכל יום, שכך הבטיח לאביו והתאונן שחסרים פירושים מדעיים על המשנה והציע לפני לעסוק בזאת, דבר שבאמת התחלתי ולא גמרתי מפני סיבות שונות ושאני מצטער על זה הרבה. עד כמה שהיה ידוע לי לא היה נוהג אז לבוא לבית הכנסת לומר קדיש לתפילת שחרית, בוודאי מפני שהיה מן הצורך להניח תפילין ולהתעטף בטלית ועד כדי כך לא התחייב לאביו. אולם כשמתה אמו לא נהג באבלות ולא הלך להגיד „קדיש" עד כמה שידוע לי.

בשעתי לא ראיתיו מעולם בשבתות וימים טובים בבית המדרש הגדול, אבל אמרו שהיה רגיל לפנים לבוא לביהמ"ד ביחד עם אביו, שהיה מבעלי הבתים הנכבדים שם, ובימים נוראים היה הולך להתפלל לאיזה „מנין" קטן סמוך לביתו אף שכבר היה ל„אחד העם". בכלל לא „נלחם" עם הדת כלילינבלום ולא נעשה אפיקורס להכעיס, אלא פשוט חדל לנהוג במנהגי הדת ו„פרק עול" מחמת נוחות. כנראה השתחרר מעול הדת לאט לאט יותר מחמת הסתגלותו לחיים האירופאיים מאשר מחמת התנגדות עיקרונית־שיטתית. כפי שהיה אוהז בכלל „היה אדם באהליך ובצאתך" לפיכך כשראה סתירה בין הדת ובין החיים

— הכריעה כף החיים. אחד העם רצה להסיר את עול ה„גלות" מעל צווארו, ובכל דרכיו שאף להתראות בעיני הבריות כ„אדם מן הישוב" והקפיד הרבה על הדבר הזה בכל פרטיו ודיקדוקיו. הוא שנא את הגיטו תכלית שנאה והיה משוללי הגלות במידה גדולה, אבל רצה שהיהודים שישארו בגלות יהיו זכאים לשיווי זכויות ויהיו „פאר האנושיות", סולת נקיה, שלא יהא נמצא רבב על בגדם.

זכורני שפעם אחת דרשתי בבית הכנסת „הברודי", שהיה בית הכנסת האניטליגנטי שבעיר ומפני שלא רציתי ללבוש בגדי הכהונה הרגילים שלובשים הרבנים בבתי הכנסיות של הנאורים וגם לחבוש ירמולקה הרגילה בבתי כנסיות של האורטודוכסים לא היה נאה, נעשתה פשרה שאהיה דורש בצילינדר, ומפני שלא הייתי בקי כל כך בדיני הצילינדר אירעה פעם תקלה שחבשתי את הצילינדר כשעניבתו מצד הימין שלא כנימוס, שהעניבה צריכה להיות עפ"י דין מצד שמאל; ראש הכנסת לאחר הדרשה גער בי בנזיפה ואמר לי שנהגתי בזיון בכל הקהל הקדוש הזה על ידי כך. כשספרתי את הדבר לאחד העם חשבתי שיודה לי שהגבאי נהג בי גסות שלא מן הנימוס, אך לתמהוני אמר לי, שהצדק בלי ספק עם הגבאי, מפני שגדול כבוד הבריות. שוב פעם הייתי אצלו במלון אחד בעיר אחת בגרמניה, במקום מרפא, כמדומני בסודין על יד פרנקפורט והמלון ההוא היה אחד מן המפוארים שבני העליה מאנגליה היו רגילים להתאכסן בו והוא, אחד העם, היה היהודי היחידי שם והיה מחויב להתראות כג'נטלמן, להחליף את בגדיו פעמים אחדות ביום, להלוך שפי ולדבר בחשאי שלא יהא קולו נשמע ולהתנהג בכל הנמוסים הג'נטלמנים. כשנכנסתי ברעש כהלכות גוברין יהודאין, היתרה בי לדבר בנחת ובנימוס ולבסוף הביאני אל חדרו הפנימי ורצה לכבדני בכוס תה ובקשני לצלצל להמלצר. אירעה לי תקלה שלא שמתי לב ובמקום לצלצל שתי פעמים צלצלתי שלש פעמים, סימן הקריאה למשרתת של החדר. מיד ראיתי שאחד העם נבהל ופניו נתכרכמו והתחיל לצעוק עלי, מה עשית? הלא המשרתת תבוא ולא אדע מה להגיד לה! ובכן, מה בכך? אמרתי, אגיד לה שטעיתי. אם כן — קצף ורגז עוד יותר ואמר, המשרתת תחשוב שאנחנו בטלנים ויהודי מזרח שאינם יודעים דרכי נימוס ומנהגי מלון. נו, נסיתי שוב להתנצל, אגיד לה מפני דרכי שלום שקראתי לה מפני ענין השייך לשירותה. שוב לא טוב, מדבר שקר תרחק כתוב; בקיצור הוא נעשה מבולבל ולא ידע נפשו והחליט לעזוב את החדר ולהניח את המכשלה

הזאת תחת ידי. אני יצאתי על ידי כך מתקלתי בשלום, כי כשנכנסה המשרתת אמרתי לה, כי בעל החדר יצא ואיני יודע לשם מה נקראה ומוטב שתשלח את המלצר ובינתיים ישוב האדון ויגיד את חפצו. עד כדי כך היה אחד העם זהיר בנימוסיו שלא יחולל שם ישראל.

זה היה אחד מן הגורמים שחדל לבוא לבתי אוכל יהודים בלונדון, בביתו כידוע היה כשר בתכלית הכשרות, כי אשתו היתה אשה כשרה וצנועה, זהירה במצוות קלות כבחמורות. כשהתאכסנתי בביתו בלונדון בזמן המלחמה וכפי ששמעתי שהלעיזו עליו שחדל לדקדק בכשרות בתכלית ההידור, שאלתיו בדרך רמז אם בלונדון נוהגים עדיין במנהגי כשרות למהדרין מן המהדרין כבאו־דיסה. נזף בי אחד העם על שאלה זו. וכששאלתיו למה שינה מנהגו ואוכל במסעדות שאינן מוחזקות בתכלית הכשרות, ענני על זאת שכך היה מעשה, כשהיה רגיל לסעוד באכסניה יהודית, היה האכסנאי עושה עסק מזה והיה נוהג בכל יום להושיב על יד שולחנו כמה „אולרייטניקים" כדי שיוכלו להתפאר אחר כך שסעדו עם אחד העם והיו מקיפים אותו בשאלות ומבלבלים את מוחו עד שנמאסה לו ישיבתו שם ועזב את הבית ההוא. מי שהכיר את אחד העם עד כמה שהיה מפונק בדברים כאלה אפשר שידין אותו לכף זכות. אבל אין זאת אומרת שהיתה לאחד העם שיטה בדבר זה. הוא הודה לפעמים שאין זה כשורה. כשהייתי בלונדון היינו מסובין פעם אחת בביתו בליל השבת, שהיו רגילים להתאסף אצלו אורחים ממקורביו, והיו שם באותו מעמד סוקולוב וצ׳לינוב ז״ל, ווייצמן וכל טובי הציונים שבלונדון ופיליכובסקי הצייר בתוכם, שהעיד אגב, שחוץ ממנו שיש לו קלסתר פנים יהודי־שמי, אין לכל המסובין ההם צלם יהודי והצביע על כל אחד ואחד מאתנו לאיזה גזע ארי הוא דומה, ונסבה השיחה על יחס הציונים לדת, עמד אחד העם ואמר, שמשגה היה מצד הלאומיים והציוניים שעזבו מנהגי ישראל והשתחררו מעול הדת. היינו צריכים להשאר בחומת הגיטו כאבות אבותינו ולהצטיין במנהגי ישראל הקודמים. וכששאלתי: מי מעכב על ידכם, הלא יש דרך תשובה? ע״ז ענה: לא נאה לנו להיות „בעלי תשובה" אבל לכתחלה לא היינו צריכים לצאת מד׳ אמות של הדת והמסורה ולבעוט במנהגי אבותינו. כך הודה מפורש לפני החבורה. כידוע ממאמריו חשב את הדת לאחד מיסודי הלאומיות החזקים, והאמין גם בהתפתחותה בארץ ישראל, אולם לא האמין ב„תיקונים" בגולה. עד כמה שהיה אדוק בדת במובן פילוסופי אין אני יכול להעיד לא מפיו ולא מפי כתביו. פעם שאלתיו בינו לבין עצמי אם הוא מאמין באלהים בורא ומנהיג לכל הברואים ובהשגחה פרטית והוא ענני,

כי הרבה לחשוב בשאלה זו ימים רבים והפך בכל ספרי הפילוסופים הדנים בפרובלימה זו, ולבסוף בא כקאנט לידי החלטה שזהו דבר שאי־אפשר לעולם לברר מצד השכל וחדל לחשוב בזאת. אבל הוסיף, שבכל אופן העליב אלהים אותנו מאד. או שהיה צריך לגלות לנו את מציאותו, באופן שהיינו מגיעים למדרגת „ויחזו את אלהים" והיינו מסוגלים להשיגו השגה שכלית גמורה או שלא היה צריך לתת לנו ידיעה כל שהיא על עצם מציאותו. אולם עכשיו הננו תלויים ועומדים ותכלית ידיעתינו היא „שלא נדע".

ב.

אחד העם היה בעל שכל פרגמטי ולא עסק בהלכות למשיחא ובשאלות מה לפנים ומה לאחור שאין להן ענין אל החיים „להלכה ולמעשה". ומשום כך לא רצה לקבל את מאמריו הידועים של ש"י איש הורביץ ע"ד „קיום היהדות" שעשו רושם גדול בשעתם עד שחשדוהו בהסתה לשמד. המאמרים הללו היו מונחים בתיק המערכת כמה שנים ולא מצאו את תיקונם עד שבא קלויזנר כשעבר „השלח" לידו, וקבלם, ולעזה עליו כל החבורה. אני יצאתי בשורה של מאמרים חריפים כנגדו עד שרצה לתבוע אותי לדין, כידוע. מן המשא ומתן שהיה לי בנידון זה עם אחד העם, כפי הנראה מן המכתבים שלו אלי, שנתפרסמו במקומם, אפשר לראות עד כמה התיחס אחד העם בשלילה לזה שמעוררים שאלות מעין אלו בשעת חירום כזו, כשיש סכנה לקיום היהדות המעשית.

כידוע היו מתאספים המשכילים בביתו של אחד העם בלילי שבתות; מתחילה זכו במשמר זה „בני משה" ולא היו באים אליו אלא המקורבים ביותר, ולאט לאט נעשה ביתו בליל שבת בית ועד לכל המשכילים שבעיר. אחדים באו ללמוד ואחדים באו לשמוע ול„חטוף שיריים" משיחת חולין של הרבי. בתחילה היו זהירים בחילול השבת, כי על השולחן היו נרות שבת דולקים ומפה פרושה, כנהוג בכל בתי ישראל, אולם לאט לאט התחילה החבורה לעשן בצינעא, והיו יוצאים אחד אחד למקום ידוע לעשן. הבת הבכירה ליזה הרגישה בדבר, ופעם אחת אספה את זנבות הפפירוסות שהשאירו המעשנים והניחה אותם על השולחן בפני עם ועדה, כלומר: הנה מה שאתם עושים בצינעא, מפני שאתם רוצים לרמות אותנו הילדים; ומכיון שבין כך ובין כך כבר נודע הדבר לכל בני הבית התחילו לעשן בפומבי. המעשה נתפרסם בכל העיר והתרעמו עליו הרבה בחוגי האדוקים, שחשבו זה לחילול השם, כי סוף סוף הביטו על אחד העם בכל החוגים

כעל מנהיג הדור, והדבר הגיע עד מנדלי, כי יהודים באו להתאונן לפניו על מעשה זה. בא מנדלי בזעם, במקלו ותרמילו ואמר, שחייבים אנו להפסיק את המעשה הרע הזה הגורם לידי חילול השם. השמועה הגיעה לאחד העם, וכמדומני שחדלה החבורה לחלל שבת בפרהסיה בביתו,—זכורני, שהמנוח שפ"ר התאונן אף הוא על הלעז האמור וטען, הלא אחד העם עצמו אמר: "יותר משמרו ישראל את השבת, השבת שמרה את ישראל" והוא הולך ומתיר חילול שבת בפרהסיה, הא כיצד?

שמעתי מפי אחד העם בעצמו כיצד התחילה השתחררותו הראשונה מעול המסורת המקובלה בחיי היהודים והסביבה שלו. כידוע היה אשר גינצבורג מתנהג בחסידות בבית אביו עד שהגיע לשמונה עשרה ונשא אשתו רבקה, בת צדיקים שנחשבה למשכלת גדולה לפי ערך הימים ההם. בחצרות הצדיקים היו נוהגים שבמידה שהיו מרחיקים את הבחורים מן הכיעור של ספרי "טריפה פסול" בה במידה היו מתירים לבנותיהם ללמוד שפות ומדעים. ואשתו של אחד העם היתה אחת מהן שלמדה שפת אשכנז והיתה מתגדרת בכל ימיה לפני מכריה שקראה את היינה ושילר וביחוד את אוורבך על שפינוזה. כשנשאו זל"ז היתה היא המשכלת והוא היה הבחור הבטלן והיא שהיתה מסיתה אותו לצאת ל"תרבות רעה". האברך הצעיר היה רגיל לעלות עם אביו לאחד מן ה"רביים" להקביל פניו ברגל. פעם אחת, בשמחת בית השואבה, בא אל החצר עם אביו שישב על יד הרבי בין המקורבים והוא נדחק על יד השולחן בקרב החסידים שעמדו צפופים ודחוקים והתחילו לחטוף שיריים בהמולה ובהכאות וטינפו את בגד המשי החדש שלו בידיהם המזוהמות מן השיריים וקרעוהו לגזרים והוא לא היה יכול לזוז ממקומו מחמת דוחק. דבר זה עורר בו גועל נפש עד שבקש מיד לנוס מתוך המהפכה הזאת. ולמרבה ההמומה והכיעור עמד הגבאי והתחיל לבדח את הרבי בדרשות של דופי, ניבול פה וליצנות גסות והרבי מילא שחוק פיו ונהנה הנאה מרובה עד שנראה בנבלותו. כל המחזה הזה עשה עליו רושם מגונה כל כך עד שבאותו מעמד החליט "שלא זו הדרך". בשובו נהפך לאיש אחר והחליף מיד את בגדיו ולבש בגדים אירופאיים ויצא לתרבות העולם. הוא יצא לחוץ לארץ להשתלם בלימודים, ביקש להכנס לאוניברסיטה, אבל הדבר לא עלה בידו והיה שומע חפשי שנים אחדות. אם הלך לחוץ לארץ או "ברח" אין אני יודע בבירור; מן הסתם לא עלתה לו הנסיעה בלי מלחמות ומריבות עם אביו שבוודאי קרע קריעה על בנו יחידו שיצא לתרבות רעה ובלי ספק גם גרם הדבר לידי פגיעה ב"שלום הבית", בדברים שבינו לבינה, כי אשתו נשארה עם

שפינוזה של אוורבך שלה והוא הלך ונעשה לאשר גינצבורג. אבל כשחזר כבר היה לאחד העם. כנראה מקפדנותו היתרה על „האדם באהלו", כלומר על נימוסים חיצוניים ועל דקדוקי אירופיאיות בכל פרטיה, יש לדון שהדבר עלה לו בעמל ויגיעה רבה להלחם עם החינוך הבטלני של בית אבא והשתדל להיות אדם מן הישוב ולגרש מקרבו את החסיד הקודם עד שלא יכירנו עוד מקומו.

אין אני בא לספר אחרי מטתו וגם אין אני יכול להסביר את מנהגו של אחד העם ביחס לדת המעשית, אני מניח את הדבר לחוקרי משנתו. כפי שתארתי למעלה דומה שאם היתה לו שיטה תיאלוגית בדת ישראל לא היתה אלא בנוגע לכלל הדת, כלומר בנוגע להאמונה והדת העיונית„ וביחוד למוסר היהדות עד כמה שהמוסר נכלל בדת והיה לחלק ממנה, אבל כשהגיע הדבר לידי מעשי הדת ומנהגיה בזה לא קבע מסמרות. הוא לא היה איש העם כמנדלי ולא תיאולוג כלילינבלום, ולפיכך מנהגי הדת בפועל לא ענינו אותו לא מצד חיבת עממיותם ולא מצד הפרובלימה הפילוסופית שבהם, ומשום כך לא היה בו לא ממידת להכעיס ולא ממידת החיבה לדת, אלא הלך באמצע, מה שנשאר אצלו מעצמו מסבל הירושה של הדת בכח חוק הקיום שמר עליו, ומה שלא נשאר מאליו לא השתדל לקיימו על כרחו.

כשהקריא אחד העם את מאמרו הידוע „משה", טרם שנמסר לדפוס ב„השלח", במסיבת משכילי אודיסה בקלוב העברי „בעסעדא", עורר עליו בקורת חריפה, ומנדלי קם על רגליו והורה על אחד העם באצבע וקרא עליו את המקרא הזה: „ולא ידע איש את קבורתו (של משה) עד היום הזה", ועכשיו ידעתי איפה נקבר. ואף על פי כן, מי שקרא את מאמרו של אחד העם על „הגמנסיה העברית" רואה עד כמה התיחס בשלילה לבקורת המקרא. אולם השלילה הזאת שלו היתה לא משום קנאות דתית, כפי שאומר הוא עצמו „איני צריך לאמור, שלא קנאת המסורת אכלתני, אלא משום קנאות לאומית, מפני שהתנ"ך כמו שהוא הוא התנ"ך הלאומי שלנו, התנ"ך כמו שהונח עוד מלפני אלפים שנה בעסקי חיינו הלאומיים ושימש יסוד להם בכל הדורות". קוים מקבילים כאלה בין מסורות דתיות ומסורות לאומיות אנו יכולים למצוא הרבה במשנתו של אחד העם. קשה לצמצם היכן מסתיימים בציורו חוטי האריגה של הדת והיכן מתחילים החוטים הלאומיים, דומה שהם משוזרים ומאורגים אצלו ביחד וקשה להפרידם. ולפיכך יש כמה וכמה פרשיות במשנתו של אחד העם שהן חביבות ומקובלות גם על האדוקים שבאדוקים בדת.

עליתו וירידתו

א.

כשבאתי לאודיסה התעניינתי לדעת מפי מקורביו, כיצד נעשה האברך גינצבורג, זה בחור הישיבה לפנים, בנו של חסיד סוחר „ישובניק" לאחד העם, אשר גינצבורג האירופי, ראש המדברים בחיים ובספרות ומנהיג הדור. ומתי וכיצד נתגלה?

ר' ישעיה גינצבורג היה חסיד אדוק, יהודי פקח, בעל בעמיו ובקי „בהוויות העולם". כשבא להשתקע באודיסה היה כבר „יורד" במקצת והרבה האשים בזה את בנו יחידו אשר אהבו מאד וידע, שאעפ"י שהציץ ונפגע, אבל יש בו „ניצוץ". הוא היה דר בכפר ומסחרו היה בית משרפות יי"ש ועשה עושר רב, אבל משגדל אשר בנו התחיל מציקו יום יום לעזוב את מסחר היי"ש. הא כיצד? — טען כנגדו — אנחנו מרבים שכורים ושכרות בעולם! — אוי לו למי שאומנותו בורסקי. אירע נס ובית משרפות היי"ש נשרף באש. רצה האב לבנות במקום הבית השרוף בית חדש בעד דמי האחריות שקבל, אבל בנו לא הניחו ששמח על שנפטר מעסק ביש זה שהיה לו למורת רוח כל הימים. הלך ויסד בית חרושת לשמן ולשמחת הבן אין קץ, שהרי „בית הבד" הוא סוגיא בגמרא, „ושמן זית זך כתית למאור" כתוב מפורש הוא, אשרי מי שאומנותו בושם. אולם כפי שהמסחר לא ידע מן הפסוק, הלך בית הבד הלוך וירוד עד הדיוטה התחתונה. ושוב על פי דרישת הבן עברה המשפחה לאודיסה, כי נמאסה לו הישיבה בכפר בלי חברותא ובלי ספריות, והבן מתחיל להשתתף בעסקיו של אביו. אבל כנראה דרך המסחר „לא זו הדרך" היתה לפני אשר גינצבורג. סוף הדבר היה שגם האב וגם הבן נדלדלו ונעשו „יורדים". אבל עדיין היה חושב את"ה את עצמו מומחה גדול בהוויות העולם ולא עזב את אומנות המסחר.

איני יודע בדיוק מה היה מסחרו באותה שעה, אבל המשפחה התחשבה על בעלי בתים „סוחרים". בכלל היה אחד העם רגיל לראות את עצמו, אף כשנעשה סופר, כאלו הוא „בעל בית" ולא חלילה כסופר. זוהי השקפת ה„ווליגים" שהספרות היא מלאכה שפלה ובטלנות! סופר, מלמד ומקבל — כולם בחדא מחתא מחתינהו. אחד העם ואחריו ביאליק, שניהם לא השתחררו כל ימיהם מהשקפה זו וקבלו עליהם את פרנסת הספרות בקושי כעין „גזירה" מן המזל וביקשו תמיד עילה להפטר ממנה, ולפיכך כשאינה המקרה לידם לקיים מה

שנאמר „ולא קרדום לחפור בהם" החליפו בשמחה את כתר הספרות בכתר המסחר.

משבא אחד העם לאודיסה, כבר יצא מרשות היחיד של החסידות ונכנס לרשות הרבים של ההשכלה, ומיד קנה לו שם בין המשכילים כצעיר משכיל מן המדרגה העליונה. תיכף הכירה חבורת המשכילים שיש בצעיר זה איזה דבר יסודי, משקלי, המרוממו על כולם ושהוא משכמו ומעלה גבוה מכולם. סוף סוף הרי כולם היו במידה ידועה בטלנים, מלמדים, וכל השכלתם היתה ידיעת שפת רוסיה בדרך אוטודידאקטית, וכאן עמד לפניהם צעיר מלא וגדוש תורה וחכמה; חוץ מהספרות העברית העתיקה והחדשה ושפת רוסיה וספרותה, ידע על בוריה גם לשונות צרפת, אשכנז ואנגלית וספרותן, דבר היוצא מן הרגיל בימים ההם אצל משכילי רוסיה. גם עשרו וכבוד יחוסו, בן יחיד לאב עשיר ומיוחס, בא להוסיף על מדרגת השכלתו, וגרם שיתיחסו אליו מתחילתו בדרך ארץ כאל מורם מעם; אבל מכל מקום לכתר מלכות הספרות לא הגיע עדיין, שהרי טרם ניסה כחו במלאכת שמים זו והביטו עליו כעל משכיל מבין שבכחו להגיד מבינות על סופרים וספרות. בימים ההם היה בית הרב מטעם נחשב לבית ועד לחכמים במקצת, שהרי ד"ר לפילוסופיה הוא, מטיף ודרשן, והיו רגילים המשכילים, ואחד העם בתוכם, להתאסף בביתו בלילי שבתות לשם שיחת חולין של ת"ח. אבל מיד נתגלה להם, ודווקא על ידי אחד העם עצמו, שהבור ריק, אין בו לא תורה ולא חכמה, אלא דרשות יבשות, שהיה רגיל לחזור עליהן לפני אורחיו. ובכן הלכו ונשמטו ממנו אחד אחד והיו מבקשים „מקום מקלט" הגון לישיבת ת"ח. אחד העם לא העיז עדיין באותה שעה לעשות „קלייזל" לעצמו, כי סוף סוף היה הצעיר שבחבורה, והיו משכילי אודיסה וסופריה רגילים להתאסף מזמן לזמן בספריה של „המשרתים" שהיתה מצוינת בספרי מדע והשכלה בכל השפות, ולאט לאט נעשתה הספריה מעין בית ועד לחכמים, אבל „מנהיג" לא היה להם. המשכילים המושבעים שבאודיסה, האינטיליגנציה מטיפוסם של בית פינסקר ומנשה מרגלית, ובכלל „נטורי קרתא", לא התחשבו כלל עם הכתבנים הבטלנים, הכותבים „זרגון" או לשון קודש, שפת הסידור והסליחות, ומקומם לא הכירם כלל באודיסה. מנדלי היה „מסכת" בפני עצמו ואף הוא היה נשען על מנשה מרגלית ונטורי קרתא והביט מגבוה על הכתבנים החדשים „המנסים את הנוצה אם תלך במרוצה". לילינבלום דיו שהיה מפקיע את עצמו, שהיה איש בעל מלאכות הרבה כדי לבקש טרף לביתו, יום ולילה לא מצא מנוחה ובכלל לא היה איש רעים להתרועע, ומכל שכן שלא היה מסוגל

להיות מנהיג ודבר לדור, שהיה כבד פה וכבד לשון. ומשכילים צעירים וסופרים טירונים מטיפוסם של רבניצקי ופרנקפלד ודומיהם — מה כחם כי ייחלו? דבריהם לא היו נשמעים אף לחבריהם, על אחת כמה וכמה לאריות שבחבורה. נתנו החברים את עיניהם באשר גינצבורג, ביחוד הנלהבים שבחבורה, כהלוברסקים, הדובינסקים, אייזנשטאדט ועוד מן המשכילים המבינים והכריזו עליו שהוא האיש. אבל מי ירכיב לראשם סתם צעיר משכיל שאין לו שם בין הסופרים? התחילו לדבר על לבו שינסה לכתוב מאמר ב„המליץ" שהיה באותה התקופה שופרה של ההשכלה. לחשו לאר"ז, בעל „המליץ", שבאודיסה מתגורר משכיל נסתר ש„יכול" אלא שאינו רוצה. פנה אליו אר"ז בכבודו ועצמו והזמינו לכתוב „מאמר" ב„המליץ". הלך וכתב „לא זה הדרך". סח לי רבניצקי שבמהדורה ראשונה יצא המאמר הזה קרוע ומסורס וטלאי על גבי טלאי, לא תואר ולא הדר לו ואנשי החבורה שלפניהם הקריא א"ה את המאמר לא ידעו „מה הוא רוצה להגיד". נתרשלו ידיו של אחד העם, אבל חבריו דחפוהו והאיצו בו שוב לחזור ולנסות כחו ולתקן אותו המאמר ולעשותו „כלי". חזר אחד העם ותיקנו והגיהו, תיקון אחר תיקון, ליבון אחר ליבון כמה וכמה פעמים, עד שיצא המאמר מלובן ומשופר והחבורה נתנה את הסכמתה עליו. כך התחילו ימי „הפירורים" ותנועת ב"מ, ואשר גינצבורג נעשה לאחד העם. המנהג הזה להקריא לפני החבורה את מאמריו עובר להדפסתם נעשה מנהג קבוע אצל אחד העם אף לאחר שנעשה עורך „השלח", ולפעמים היה מתקן את מאמריו כחמש או שש פעמים. בכלל היה אחד העם „מקשה לילד" והיה מדקדק בכל מלה ומלה אף בכתביו הפרטיים. פעם, כשאני הייתי יושב לאחר המלחמה בסודן והוא היה יושב בהאמבורג, שלחתי לו על ידי בני פתקא והשיב לי תשובה קצרה שתים־שלש שורות, ואמר לי בני שקרע בפניו ארבע פתקאות שפסל נוסחן.

השנים הראשונות לבואי לאודיסה היו שנות עליה לאחד העם. הוא עמד אז על מרום פסגת פירסומו הספרותי והשפעתו הרוחנית. אין צריך לאמר המשכילים והסופרים משלנו, שלרובם היה כבר „הרבי" המושבע וכולם היו סרים למשמעתו, אלא גם האריות שבקהילה ונטורי קרתא, האינטיליגנציה מסטרא דשמאלא הודו בו כמנהיג „אצלם". אודיסה היתה עיר מתבוללת. מנהיגי הקהל היו ברובם מטיפוס המתבוללים. רוסית היתה השפה הרשמית הפומבית בחיים ובספרות. עברית לא היתה חשובה כלל כדרגת השכלה. זה היה ענין של מלמדות, סידור, חומש, ובטלנות בכלל. שסופר עברי יגיע לידי מדרגת הכרה בעיני האינטליגנציה היה דבר יוצא מגדר הרגיל. אר"ז עצמו, בעל

„המליץ", כפי שהזכרתי לעיל, לא היה נחשב לכלום באודיסה, כי הביטו עליו כעל עסקן ולא כעל סופר. כשהתחיל כוכבו של אחד העם לעלות, כבר היתה הקהילה כולה בידי האינטליגנציה היהודית הרוסית. מן המשכילים משלנו היו ידועים שנים: מנדלי וליליגבלום, אבל הראשון היה בבחינה ידועה אחד מ„שלהם", וליליגבלום זכה לשם בזכות התיקונים בדת ומלחמתו עם „מורדי האור" וגם כבר פרסם כתבים ברוסית. אחד העם היה אם כן הראשון שזכה להתקבל על האינטליגנציה המושבעה רק בזכות היותו סופר כולו עברי ועורך ירחון עברי ומנהיג לתנועה לאומית חדשה. מתחילה חשבו גם אותו לאחד מ„שלהם", שהרי משכיל גדול הוא, אינטליגנטי, בעל נימוס אירופאי ונואם רוסית (אחד העם דיבר רוסית צחה בסגנון ספרותי נאה), אבל כשראוהו נוטה לצד אחר, לא בא בקהלם, ואף על פי כן התיחסו אליו בכבוד והתחשבו עמו כעם מתנגד בעל כח גדול. כשחגגו סופרי אודיסה את עשר שנות ספרותו של אח"ה וועד חו"צ בחר בו לחבר נכבד, באו גם מנהיגי חברת „מפיצי השכלה" ומנשה מרגלית בראש לברכו, ומרגלית, שהיה אז מזכיר הועד של „חובבי ציון" מסר לו תעודה בשם הועד.

באותו הזמן נתייסד על פי יזמתו של מנשה מרגלית על יד חברת „מפיצי השכלה" ועד קולטורי לדיין בפרובלימות שונות של היהדות, לא לשם תכלית מעשית, אלא משום דרוש וקבל שכר, כדי ש„יתבררו ויתלבנו הדברים". לועד זה נכנסו מצד „מפיצי השכלה" מרגלית וסקר (צעיר בעל ההשכלה גבוהה ומתבולל קיצוני), לילינבלום ואחד העם מצד הלאומיים, ומנדלי ודובנוב מצד העומדים באמצע. מזמן לזמן הזמינו גם אותי כשדנו בשאלות דתיות. הוויכוחים היו חריפים לפעמים, אבל חשובים מאד, כי דנו בדברים העומדים ברומו של עולם היהדות, וכל אחד מן המסובים הביע את השקפתו על היהדות ההיסטורית שמצאה לה אחר כך הד בספרות ובחיים, סקר היה המזכיר והיה רושם בפרוטוקול כל השיחות והוויכוחים. חבל שאבד פנקס זה, שבו נשקעו כמה וכמה דעות והשקפות חשובות מאת ראשי המדברים על התפתחות היהדות שראויות היו שיניחון לדורות.

מן הועד המצומצם הזה יצא אחר כך הועד „הלאומי" שבראשו עמדו דובנוב ואחד העם שקשרו מלחמה עצומה על חברת מפיצי השכלה ושיטתה והתחילו ללחום בעד הלאמת המוסדות הציבוריים באופן שהדברים „התבררו והתלבנו" שאי אפשר להם להתברר ולהתלבן, כי על ידי הוויכוחים שמסביב „לשולחן עגול" נתברר להם שיש כאן שני עולמות שונים שאי אפשר לשניהם

לדור במדור אחד. אולם על מלחמה זו עוד אדבר להלן, כשאגיע לפרשת דובנוב, שהיה מראשי הלוחמים להלאמת המוסדות.

ב.

כוכבו של אחד העם התחיל שוקע במהירות כשם שעלה במהירות. באמת אמרו שכל שעתו המזהירה לא היתה אלא כעשר שנים, כלומר כל ימי שבתו באודיסה, ומאז התחילו ימי „הירידה". אבל הכחות שאסף באותן שנות העליה עמדו לו גם בשנות הירידה להחזיק מעמד איתן כארז ששרשיו מרובין שאפילו כל הרוחות שבעולם לא יזיזו אותו ממקומו. זכורני שאמר במסיבת פרידה שערכו לו חבריו בביתו של אוסישקין כשעזב את אודיסה, שהוא לוקח במלתחתו מזון רוחני גדול כל כך שיספיק לו לכל ימי חייו, אפילו אם לא יוסיף כלום על העבר. ונבואתו נתקיימה. הוא כמעט שעזב את הספרות משעזב את אודיסה, אבל אור זהרה של ספרותו הלך לפניו כל ימי חייו, זמן רב לאחר שפסק את עבודתו הספרותית. הוא עזב את הספרות מאונס, לא מפני שלא היה לו מה להגיד, אלא מפני שלא יכול להגיד יותר בגלל המשברים שעברו על נפשו.

שלשה משברים עברו על אחד העם בחייו: משבר אידיאולוגי, משבר כלכלי ומשבר משפחתי.

המשבר האידיאולוגי היה הופעתו של הרצל וגבורתה של הציוניות המדינית שראויה היתה לשרש מעיקרה את כל שיטת „המרכז הרוחני" של אחד העם. ואל יהא דבר זה כמדרש פליאה בעיני ציונים רבים, הרגילים היום לכרוך את אחד העם ואת הרצל ביחד ולהושיבם מסביב ל„שולחן עגול" אחד. בשעתו היה נראה כאילו בא הרצל להרוס את כל בנינו של אחד העם. הציוניות המדינית השליכה פצצה בד' אמות של בית המדרש השקט, המרכז של אחד העם. הוא בעצמו חלם על תנועה גדולה כזאת לאחרית הימים, כשנגיע ל„הכשרת הלבבות" ונזכה לגאולה שלמה של בחירי העם, אנשי העליה המעטים. והנה בא הרצל ובלבל את כל העולם כולו ורצה לעלות בחומה, ולא עוד אלא העליונים, בחירי העם, למטה ותחתונים — ההמונים — למעלה. כששאלנו אותו, כשחזר מן הקונגרס, „מה ראה", השיב „משיח בפראק", ובמכתביו למקורביו מן הקונגרס הראשון ביטא דברים חריפים מאד שלא ניתנו להגלות. ידוע לכל הבקיאים בפרשת הציוניות הפולמוס החריף שהתלקח בין „הרוחניים" ובין „המדיניים" לאחר הקונגרסים הראשונים ופתגמו של אחד העם: לא מדיפלומאטים יושע ישראל אלא מנביאים. באותה שעה פרשו הימנו רוב חבריו

שהפכו לציונים מדיניים וחסידיו הלכו ונתמעטו ונשמטו אחד אחד.

המלחמה בין „חובבי ציון" הוותיקים ובין הציונים המדיניים הקיפה את כל התנועה הציונית, אבל עיקר שדה המלחמה היה באודיסה, במרכזו של „המרכז הרוחני" והעיר היתה כמרקחה. החסידים שלו, אפילו בין המקורבים, הביטו עליו כעל רבי שסרח, והאדוקים שביניהם אמרו „שאין מבינים אותו". מתנגדי הציוניות המדינית, כמנשה מרגלית ומנדלי, חשבו את אחד העם לאחד מ„שלהם" ורבים וכן שלמים לא הבדילו מה בינו לבין ה„פרוטוסטרביגר", שהרי הוא מדבר כמעט בלשונם. רק מעטים עמדו על סוף דעתו שבעצם אין אחד העמיות אלא פירוש לציוניות המדינית ולא התנגדותה, אבל רוב הציונים דנו אותו כחולק על העיקר, כי כל החולק על הרבי הריהו כחולק על התורה כולה. אם אחד העם סוף סוף ניצח ולא נדחה ממחיצתו אינו אלא בכח המזג הקר שלו והשלוה הפילוסופית שהיה מצטייץ בה והביטחון החזק „בגחלת האמת שנושא בלבו", שסופו של האמת לנצח והעולם מוכרח יהיה להבין את תמימות מחשבותיו וצידקת דרכו והגיונו.

לניצחונו של אחד העם עזרה כידוע הירידה של ההתלהבות הציונית המדינית בגלל הנסיונות של הרצל לקרב את הקץ שלא הצליחו, ביחוד לאחר המשבר של אוגנדה שהחזיר את שכינת „חבת ציון" למקומה ועמה חזרה גם אחד העמיות לתוקפה כבראשונה. וכששקע כוכבה של הציוניות המדינית עלה שוב כוכבו של המרכז הרוחני עד שכמעט ניטשטשו הגבולין בין אחד העם והרצל, כאילו אב אחד הולידם. האגדה היתה יכולה להביא את המשיח על ידי הגר"א והבעש"ט ביחד, אבל כמה רחוקים היו זה מזה בחייהם! מה שנראה היום קרוב היה רחוק מאד בזמן הופעת הרצל. הציונים דהאידנא אינם יודעים כמה עמוקה היתה התהום בין אחד העמיות ובין ההרצליזם בשעתם, ומכל שכן בין שני המנהיגים הללו בחייהם. שיטת אחד העם ניצחה על ידי התמזגות אטית של הציוניות המדינית והרוחנית על פי פרוצס ארוך במשך דור שלם של כמה וכמה מהפכות מדיניות מבפנים ומבחוץ: מתן הצהרת באלפור על הניר וביטולה בפועל ממש. והנפתולים אשר ההנהלה הציונית נפתלה במלחמתה על הגשמת ההצהרה קירבו את הרחוקים בזרוע ועשו מאחד העם והרצל שני עמודי התווך שהציוניות נשענת עליהם, כדי שאם יפול האחד — השני יקימו. גלוי וידוע שהמהלך הממוצע של הציוניות לא היה מעולם מדיני קיצוני מיסודו של הרצל. אדרבא, המדיניים הקיצוניים נשארו תמיד מחוץ „למחנה" והמטרה „הסופית" של הציוניות נשארה תמיד בעולם „הנעלם", ביחוד מימי שלטונם

של וויצמן ואוסישקין, שסוף סוף נשארו שניהם תלמידיו של רבם אחד העם, אף על פי שדגלו בשמו של הרצל והתאמרו להמשיך את הפוליטיקה שלו. ואחד העם עצמו, אעפ"י שנראה כאילו הרכין ראשו להמדיניות, נשאר לעולם נאמן לשיטתו. אם הוא חשב שאין לו מה להגיד יותר, מפני ששיטתו כבר ניצחה ונעשית דרך הרבים, — אין זו גוזמא.

זכורני שבימי המלחמה בהיותי מתאכסן אצל אחד העם בלונדון, וויצמן היה יוצא ונכנס בביתו וכבר היתה אז הצהרת באלפור מרחפת באויר, התווכחנו על שאלת „הקליטה" בא"י. אני עמדתי על השקפת „פתיחת השערים", זו שנורדוי הטיף לה אחר כך בחזקה ושומע לא היה לו. שניהם, אחד העם וויצמן, התנגדו לפתיחת שערים חפשית התנגדות נמרצת. אחד העם חשב זה לאסון לאומי אם יפתחו את א"י לכל „ההמונים". התנגדותו היתה אמנם מן הצד הכלכלי, אבל לא קשה היה להרגיש בטענותיו גם נימה רוחנית של חשש ביטול א"י כמרכז רוחני אם יפתחו את השערים לכל סוחר מוכר ולכל מנחם מנדל שיבוא לעשות ספקולאציה בארץ. אין כאן המקום לדבר על אחד העמיות, ואין אני בא אלא להסביר את המשבר האידיאולוגי שעבר על אחד העם בשעתו ואת יסוריו הרוחניים העמוקים כשראה שחבריו ותלמידיו פרשו ממנו והוא נשאר עם „גחלת האמת" שבלבו כמעט יחידי והיה צועק ואין קולו נשמע. כמה גלי קונגרסים עברו עליו והוא היה מחוץ למחנה, עד שחבריו הוותיקים שבו אליו לאט לאט, ביחוד לאחר קונגרס „אוגנדה" שמאז והלאה התחיל שוב לצעוד בצעדי ניצחון. אבל בשעתו היה המשבר הזה חזק מאד שהיה יכול לזעזע נפש גבור שבגבורים, שאין לך אימת מות כאימה להיות מהלך יחידי.

ג.

באותה שעה נפלו פרצים גם בחומת „השלח". כי על ידי התנגדותו הנמרצה של העורך לציוניות המעשית נתמעטה החתימה על הירחון, שהחותמים רובם ככולם היו ציונים מדיניים וכמעט ש„השלח" היה בכל רע וסכנת „הפסקה" נשקפה לו, ומאז והלאה התחיל כבר להתמוטט וצריכים היו להחזיקו בנס, כי הגיע עד המשבר, אולם גם משבר זה יותר משהיה חמרי היה רוחני. בעלי אחיאסף, תלמידיו לשעבר, מכיוון שנעשו בעלי הבתים שלו ועליהם היתה פרנסתו, התחילו להתיחס אליו בגסות, כפי שהתאונן ע"ז לפניהם באחת מאגרותיו וכל הקורא שם בין השורות יגלה כמה דברים מכוערים ומכאיבים, שאינם כלל לכבוד לחבריו ולתלמידיו. בעלי „אחיאסף" ובראשם קפלן, אעפ"י

שהיו משכילים ומאנשי „החבורה" היו בעצם „סוחרים" ורצו לעשות עסק מאחיאסף שנוסד על פי הדיבור של אחד העם ואשר הוא השקיע בו הרבה מרץ ומחשבה. במחשבה קדמה יצירת אחיאסף ל„מוריה" ו„דביר" וכל הקבלנות המסחרית של ביאליק. לאחד העם היה מעוף מעשי ובעצם היה בעל מעשה גדול, אלא שהיה חסר לו הכח או הרצון לפעמים להוציא את מחשבותיו המעשיות לפעולה. הוא היה רוצה על פי רוב שמלאכתו תהא נעשית על ידי אחרים, אבל לאו כל אדם זוכה לכך, — שהאחרים יעשו את מלאכתו ממש על פי הבנתו ורצונו הוא ולא על פי הבנתם הם, ומתוך כך נתרשלו ידיו כשראה שאין הדברים יוצאים לפעולה כפי שעלו במחשבתו תחילה. ולפעמים יוצאים ממש באופן מהופך. מפני זה נראה כאילו היה מתחיל בדברים ואינו גומרם. כך היה עם אגודת „בני משה" שיצאה נפל, כך עם „אחיאסף", „השלח" ועוד כמה התחלות טובות שלא נגמרו, והכל בשביל שלא מצא את העוזרים הראויים לכך להוציא את מחשבותיו בדייקנות דקה מן הדקה כרצונו, כי היה דייקן נפלא, קיצוני שבקיצונים, והיה מדקדק על כשרות האמצעים כעל כשרות המטרה, בלי שום פשרות וויתורים, וכפי שעל פי רוב קשה להוציא מטרות אידיאליות על ידי אמצעים אידיאליים, לפיכך כשהגיע לידי מעשה לא היה כח ללידה.

אחד העם רצה להעמיד את „השלח" על יסוד מדעי פופולארי. הוא היה מתנגד מצד האחד למדע היבש של חכמי אשכנז בעל „דגש חזק" ומפרשי פסוק „או נשיש" ומצד השני למאמריסטיקה של הכתבנים ב„הלבנון" ו„המליץ" הטוחנים קמחא טחינא. הוא שאף להכניס זרם חדש במדע הישראלי ולהעמידו על גובה ספרותי הגון, שלא יתבייש מפני המדע האירופי וגם שהפובליציסטיקה תהא הוגנת, מיוסדת על הגיון בריא ועל מחשבות ומעשים תכליתיים וגם שיהיו נאמרים בסגנון נאה וממולא ולא פטומי מילי בעלמא שאינם אומרים כלום, אבל ביקש ולא מצא עוזרים ראויים לכך. הוא היה צרך לעבד הרבה מן המאמרים מתחילתם ועד סופם. ביחוד התקשה למצוא את האיש שיכתוב השקפות חדשיות על מאורעות הזמן שעל ידיהן ישתקפו החיים ההוים. ובנוגע למדע פנה בתחילה לחכמי אשכנז „ערש חכמת ישראל", אבל רובם נתנו לו „פירורים" מתחת שולחנם, שוב ליקוטים, דקדוקי עניות של שברי פסוקים, מעין ביאור במקרא סתום או הגהה בנוסחאות וכדומה, ולפעמים גם דברי מוסר „לאחינו שברוסיה", שהיה מוכרח סוף סוף להחזירם. ביחוד היה מתרעם על חכמי אשכנז, שכשכותבים בלועזית הם מביעים את רעיונותיהם בסגנון רענן וחי וכשמגיעים לעברית הם מגמגמים ומדברים בחצאי פסוקים ובמליצות נפוחות ולא תואר

ולא הדר לסגנונם. והרבנים שלנו מה היו יכולים לתת לו? מקצת „דבר תורה" או חכמת הדרוש שלא היה בכלל ספרות. עוזריו המובחרים היו כמעט בבחינת יצירת יש מאין, הוא יצרם, הוא בראם והוא היה עומד על יד ימינם להדריכם, ולפיכך היה שמח מאד כשקיבל מסופרים משלנו מאמר מדעי פופולארי שיש בו מדעיות הגונה וגם סגנון ספרותי נאה ומשובח. אבל כל זה לא היה שוה לבעלי הבתים שלו, שגזרו כליה על כל מאמר מדעי. הם רצו לעשות את „השלח" מימי ביותר, קל לראש ונוח לתשחורת ושיהיה שוה לכל נפש, כדי להרבות חותמיו. והיו מציקים לו בדברם יום יום ש„השלח" כבד ביותר ואינו לפי דרישת הקהל הרחב. היו גם רמזים על הצורך להכניס „דם חדש" של צעירים. כשראו שלא יכלו לו, שהתעקש והעמיד על דעתו, הכניסו „צרה" לתוך ביתו ויסדו את „הדור", כמעט שלא ברצונו, והעמידו את פרישמן לעורכו; זה לעומת זה, קל כנגד כבד, כדי שמי שיתקשה ב„השלח" יצא ידי חובתו ב„הדור" של פרישמן. אבל גם נסיון זה לא הצליח.

באמת צדק אחד העם ולא בעלי אחיאסף; חותמי „השלח", שהיו ברובם משכילים, מי שהיו חובשי בית המדרש לפנים, שבאו להשכלה מן הגמרא והתוספות, בקשו ב„השלח" מזון משקלי ונפשם קצה בלחם הקלוקל. בעלי משקל קל לא היו מעולם יסוד בריא לעתון עברי. הללו מוצאים סיפוקם בעתונים לועזים והקורא העברי הוותיק רוצה „כוורא ובשרא" ולא טיבול במשקה. וזה אמת במידה ידועה גם היום, והא ראיה ש„השלח" היה נמשך והולך כמה שנים ו„הדור" הלך לעולמו בזמן קצר, אבל לא כן חשבו חכמי וורשה. בוודאי היו שם גם דברים מאחורי הפרגוד, ובכלל ביקשו עילה להפטר מן „הרבי".

מה עשה אחד העם? במקום לגעור בנזיפה בתלמידיו שנעשו יותר ויותר בעלי „העזה" נגדו, החליט לעזוב את המערכת ולהסתלק. באופן רשמי מסר אחד העם את „השלח" לד"ר יוסף קלויזנר. אבל הללו שהיו לפני ולפנים ידעו שלקחו ממנו את „השלח" ומסרוהו לקלויזנר עפ"י ההסכם שנתן כביכול לאחר המעשה. הקוראים את אגרותיו של אחד העם מזמן אותו המאורע וקוראים בין השטין ימצאו דברים כמתלהמים שלא היו סוד גמור לחבורה באותה שעה (עי' אגרות אח"ה כרך ג' עמ' 83־90).

מצבו החמרי של אחד העם נעשה מסוכן, הגיע ממש עד ככר לחם (עי' אגרתו לר' מרדכי בן הלל הכהן, שם עמ' 85). פניתי אז ביחד עם דיזנגוף לר"ש ברבש בדבר „הלואה" עד יעבור זעם, אבל הזעם לא עבר כל כך מהר. באותה שעה חטופה בא לוברסקי עם הצעת ויסוצקי הידועה. מתחילה נדמתה לנו הצעה

זו משונה ומוזרה מאד; „אחד העם" סוכן נוסע למכירת התה של וויסוצקי! אבל נתברר, שזה היה המוצא היחידי מן המצב. התחיל המשא ומתן עם בית וויסוצקי. השאלה היתה כמה זמן חופש ינתן לאחד העם, כדי שיוכל לעסוק גם בספרות שעות ידועות ביום, (עי' אגרתו לד"ר לווין, שם עמ' 91), כי לוברסקי שהיה בעל „דמיון" ומחסידיו הנלהבים של אחד העם הציע מתחילה את הענין, כאילו רק שמו של אחד העם ינתן על הפירמה לשם רקלמה, אבל אחד העם בעצמו לא הסכים בשום אופן שיאכל לחם חסד ולא דרש אלא שעות פנויות ביום לעבודת עצמו. הת"ח שבבית וויסוצקי כגוץ וגברונסקי לא הקפידו באמת על הזמן ולא התנו עמו שום תנאים בדבר השעות, אבל צייטלין שהיה עמוד התווך של בית וויסוצקי וסוחר חרוץ ופיקח, אמר, אם אחד העם יכנס למסחרם יהיה פקיד ככל הפקידים ועליו „אפילו לחלום על תה".

הרבה שקל אחד העם בדעתו אם לקבל עליו תנאי כזה, אבל משקיבל עליו באין ברירה התחיל „לחלום על תה", שהרי בשביל זה היה אחד העם ושומר את מוצא שפתיו ונעשה באמת סוכן חרוץ. שמעתי מפי הסוחרים שבבית וויסוצקי שאחד העם התמחה בעסקם והציע להם הרבה הצעות טובות ומועילות והכניס כמה תיקונים נחוצים לטובת המסחר והבית נתברך בגללו. לי אמר אחד העם עצמו פעם, שההרצאות המסחריות שהוא כותב בשבילם לאחר ביקוריו בסניפים — שזה היה עיקר מלאכתו — מעובדות אצלו בהגיון וסגנון ספרותי כפרקי „על פרשת דרכים". ואני מאמין שאחד העם השקיע בהם את כל כח הגיונו הענקי ואת כל שכלו החריף, כי חוץ מזה שמידת המוסר דרשה ממנו לעשות את מלאכתו באמונה, היה בעל נפש יפה במדרגה נעלה ונפשו היתה סולדת מחשש מחשבה שוויסוצקי נותן לו „לחם חסד" בזכות שמו. ומשום כך השתדל ביתר שאת וביתר עז להיות מועיל במסחר כדי להרויח את לחמו. כידוע לי נשאר אחד העם לשרת במסחר שנים אחדות יתרות, לאחר שכבר היתה לו הרשות על פי החוזה שלו להסתלק ולקבל פנסיה. אשתו דרשה שישתמש בזכותו זאת, כדי לנוח מעמל עבודתו, אבל הוא סירב, כי חשש שמא לא יצא ידי חובתו במשרתו ושמא יאמרו הבריות שהוא מקבל שכר בטלה בלבד. אני אמנם הייתי אומר שמידה זו היתה „כל קבל די רוח יתרה" בו ולפנים משורת הדין. אין ספק שהשכר לעולם הבא שהיתה הספרות העברית מרויחה מעבודתו הספרותית של אחד העם לו השתחרר ממשרתו שנים אחדות קודם, היה שקול כמה וכמה כנגד מידת חסידות יתירה זו, אבל זו היתה תכונתו של אחד העם.

כשהייתי בזמן המלחמה בלונדון והייתי מתאכסן בביתו הייתי עוקב

אחר עבודתו היומיומית ולפעמים לא זזה ידי מתוך ידו מן הבוקר עד הערב. עלתה בידי לראות מה שנעשה עם אחד העם המנהיג הרוחני שלנו, רבה של הציוניות הלאומית ומורה „נבוכי הזמן" שלנו. יצאנו מן הבית בשמונה בבוקר כדי להגיע לסיטי, לבית המסחר בתשע. הנסיעה היתה דרך כמה מעלות ומורדות, עלית ותחתית של רעש גדול וטילטול נורא של ישיבה או עמידה צפופה, הרבה גרוע מטילטול התחתית שלנו בשעות הצפיפות, עד שהגענו לסיטי. בלשכת המסחר נמסר לו לאחד העם חדר אפל וצר, בלי אויר ובלי אור שמש, שהיו משתמשים שם גם ביום לאור החשמל. נתברר לי על המקום כי הגוזמאות וההתפארות של לוברסקי שהכניס את אחד העם בבית „שלנו", כפי שהיה רגיל לאמר, ושהוא הראש והראשון שם ועל פיו ישק כל בית וויסוצקי בלונדון (אשריך ישראל שזכית לכך) כל זה „גוזמא קתני". לעצמו של דבר לא היה שם אחד העם אלא אחד מן הפקידים שהיה סר למשמעת של איזה „בוס" גבוה מעל גבוה.

כשראיתי את אחד העם עומד לפני הדלת של הפקיד הראשי, איזה ג'נטלמן אנגלי ארוך ודק, בעל ראש סגלגל עם סנטר עגול כפול שמונה, ומחכה לתורו עם הניר של דו"ח שבידו, נעשה בשרי חידודין חידודין ודמעות זלגו מעיני. אלמלי הייתי יכול לקרוע באותה שעה את „כנסת ישראל" הייתי קורעה. כך היה יושב אחד העם באותו החדר הצר והאפל כל היום כפוף על הנירות והחשבונות ועוסק בעניינים העומדים ברומו של עולם התה עד השעה החמישית, בהפסק של שעה אחת לארוחת הצהרים, והיה חוזר שוב באותן המעלות והמורדות עד שהיה מגיע לביתו בשש, כל כך עיף מעמל עבודת היום עד שהיה מוכרח לנוח שעה אחת של שינה חטופה, נים ולא נים עד ארוחת הערב.

אחר ארוחת הערב התחילה פרשת כתיבת מכתבים, שאלות ותשובות שלו, שזו היתה שארית הפליטה של עבודתו הספרותית, שבה השקיע בסוף ימיו את כל כחו, כי הרגיש כי כל חלומותיו הספרותיים ישארו חלום. כידוע למקורביו חשב אחד העם רבות מחשבות על ספר מקיף וכולל על הפילוסופיה של ההיסטוריה הישראלית, מעין „מורה נבוכי הזמן", כי קבוצת מאמריו ב„על פרשת דרכים" לא היתה סוף סוף אלא „פירורים" מדעותיו. כבר היתה אצלו רשימה מדויקת של תוכן העניינים של „הספר", מסודרה ומעובדה לפרטי פרטים, שראיתיה אצלו על דף הראשון של פנקס המסחר שלו שהיה נושא בכיסו תדיר. לפעמים תדירות היה נושא ונותן עמי בפרטי הרשימה ההיא, אבל מחשבתו זו

לא יצאה לעולם לידי מעשה, כי נטרפה השעה, וכשנסתלק מבית המסחר כבר נסתלקה ממנו השכינה: כשהיה אחד העם היה נותן זמנו וכחו להתה של ווי־סוצקי ובנפשו הביא לחמו, וכשנשתחרר מדאגת הלחם כבר לא היה אחד העם. אמנם יש ערך חשוב מאד לאגרותיו, ערך ספרותי וגם היסטורי, שבהן משתקפים חיי התקופה שלו בכל גילוייהם, כי אחד העם לא פסק מלהיות רוח החיה באופני התנועה כל אותן השנים שישב בלונדון ועסקני הציוניות התיעצו אתו תדיר והיו נשמעים לו, אבל סוף סוף אין אנו רואים באגרותיו אלא את אחד העם העסקן ולא את אחד העם בעל המחשבות והדעות, והוא הלא קנה את עולמו בספרותנו כבעל הוגה דעות וכפילוסוף של ההיסטוריה שלנו, שבזכות זו ביחוד שמו על ראשו גם כתר „המנהיג". ובנוגע לספרותו, הלא לאמתו של דבר לא נתן לנו אלא פירורים משולחנו, וניצוצות מעולם הדעות שלו, כי עיקרי דעותיו נשארו קבורים בתורה שבלב שלו; אותו אור הנעלם, הספר שלא נכתב, ראוי היה להיות קודם ביצירה. וחבל שאותו עולם הנעלם לא נתגלה לעולם ועמו מתה חכמתו.

ד.

בשנים הראשונות למשרתו בבית וויסוצקי אפשר היה להכיר בפניו רשמי מנוחה ושלוות הנפש, כאילו מעמסה נגולה מעל שכמו וכאילו התרחקותו מעולם הסופרים והסיפרות גרמה לו הנאה מרובה ושביעת רצון, תחת שברון לב וצער, כפי שחשבו חבריו. אבל כל מי שידע ידיעה פנימית את אחד העם, בן היחיד המפונק מילדותו, האמון עלי תולע, שלא ידע מחסור ודאגות חמריות בחיים מנעוריו, וכל מי שתיכן את רוחו עד כמה היה רחוק מפשרות בחיים ולא היה תלוי מעולם בדעת אחרים, עד כמה היתה נפשו סולדת להיות סמוך על שולחן אחיאסף ולהיות נצרך לבריות היפות ההן ולהיות סר למשמעתן ופקודותיהן, יבין את מצב רוחו השקט ואת השלווה הפנימית שחזרה אליו כשנשתחרר מדאגות פרנסה והרגיש את עצמו שוב „כבעל הבית" (עי' אגרותיו, ב', ע' 97; ג' ע' 85, 89, 90, 91). במידה ידועה גם נעימה היתה לו ישיבתו בבית וויסוצקי. בכל מקום בואו מצא תלמידים וחברים לדעה, כי בית וויסוצקי היה בבחינת בית ועד לחכמים. גם המחשבה על עבודתו הספרותית הגדולה היתה חיה בלבו והיתה מתעוררת מעת לעת באותו זמן כפי שכתב לאחד מידידיו אז „שגם תנאי חיי החיצוניים מסייעים לזה ונותנים לי יכולת להתעמק בעבודה

מבלי לפזר כחותי לכל רוח" (אגרותיו, ג, ע' 133). לפעמים הרגישו בו חבריו שלא עוד שאינו מתבייש במלאכתו, אלא אדרבא כאילו הוא מתגדר בה.

זכורני פעם נזדמתי בברלין בביתו של הפרופ' ד. גברונסקי שהיה תלמידו המובהק של פרופ' הרמן כהן במרבורג, ביחד עם זה האחרון ואחד העם. הפגישה היתה מסודרה מלכתחילה על פי בקשתו של הרמן כהן שרצה להתודע אל אחד העם ולהתווכח על הפילוסופיה של היהדות. אני הרגשתי במסיבה זו מעין פגישת רבי מפורסם של חסידים עם רב גדול של מתנגדים. שני עולמות שונים נפגשו ושתי השקפות מתנגדות זו לזו על היהדות: הלאומיות הקיצונה והאניברסליות הקיצונה. הרמן כהן שהיה דברן מצוין גם בשיחות פרטיות ודיבר בהתלהבות עצומה, התחיל להציע את משנתו על „התעודה הישראלית" שצדקה עשה הקב"ה לישראל שפיזרן לבין האומות להיות „אור לגויים" ולתקן עולם במלכות שדי, בנוסח המקובל של בעלי „התעודה". אחד העם הקשיב לנאומו ברצינות, וכשגמר השיב לו בזה הלשון: אני אינני פילוסוף, לא חילק ידענא ולא בילק ידענא בפילוסופיה; אני הנני פקיד בבית וויסוצקי ומחזיר בעירות עם דוגמאות של מיני תה ואומר ללקוחות כזה ראו וקנו, ובכן אני מתגדר במלאכתי שאני שליח של פירמה גדולה, אבל לו למשל לא הייתי שליח של איזה מרכז ומחסן ידוע, אלא הייתי מחזר על העירות עם דוגמאות של מיני תה למכירה, הלא הייתי בעיני כעני המחזיר על הפתחים עם מיני סידקית ומחטין. הנמשל לכנסת ישראל: לכשיהיה לנו מרכז רוחני בא"י, ששם יהיה המחסן של האוצר הלאומי שלנו, טוב שיהיו כמה יהודים מפוזרים באומות העולם שישמשו דוגמא לעם הגדול והקדוש ההוא היושב על אדמתו, אבל אם לא יהיה לנו מרכז בארצנו אין אנחנו אלא בבחינת רוכלים המחזירים על הפתחים עם מיני סידקית ומכריזים על סחורתנו. כששמע הרמן כהן את המשל הזה נזדעזע כולו וקם על רגליו ואמר: במטותא ממך מר גינצבורג, אל תהרוס את אמונת חיי!

לא עברו שנים מועטות והשלוה הקודמת שהיתה לו בבית וויסוצקי, כשעדין היה חולם על ספרו הגדול, התחילה להיות חולפת ועוברת ובמקומה נראו סימני אי מנוחה והתרגזות המביעה צער ויגון עמוק כאיש המתאבל על מתו: ובאמת כשהיה בא לפרקים בחבורת הסופרים שלנו היה נראה כאבל בין החתנים, כי נדמה לו שמביטים עליו כעל „מי שהיה". לאחד המו"לים שביקש ממנו לשלוח לו איזה מאמר בשביל מאסף ספרותי הוא כותב: זה שנים אחדות שמסבות שונות, אישיות וכלליות, הסירו מעלי „עטרת סופרים" ואיני

TOURO COLLEGE LIBRARY

יודע בעצמי אם ומתי אחזירנה לישנה (אגרות ו' ע' 32). בינתים נתגברה עליו מחלתו, מחלת יבושת העורקים, שהביאו לו נדודי שינה ובמידה שהוסיף סממנים נטרפה עליו שנתו יותר עד שהגיעו לו ימים שאין לו חפץ בהם. הוא הרגיש ש„עמו תמות חכמתו" ומספרו שעלה במחשבה לפניו לא ישאר אלא השער ותוכן הענינים שהוא מעתיקו בדיוק מפנקס לפנקס של חשבונות התה.

והנה באה צרת הבת הידועה לרבים. בת הזקונים שלו, אשר אהבה אהבת נפש וגם היתה בעלת כשרונות ספרותיים, נתאהבה בגוי רוסי, סופר בעל כשרון והלכה אחר מאהבה. כדי לפייס את דעת המשפחה התגייר האיש מין גירות לחצאין על דעת רב ריפורמי בפריס. אשתו של אחד העם נתפייסה עם הבת לאחר מעשה, אבל הוא עצמו הפסיק עמה כל היחסים.

כשהייתי בביתו הפצירה האם שאדבר על לב בעלה שיעשה שלום עם בתו. דיברנו על האפשרות להשפיע על הבעל שיתגייר גירות גמורין וישאנה כדת משה וישראל. בערב אחד ניכנס אתי אחד העם בדיבור תחילה ושפך לפני את כל צערו שאין מאורע זה בא ללמד על הפרט אלא על הכלל, כי הוא רואה בזאת פשיטת רגל לכל דעותיו שהטיף להן כל ימי חייו, שאפשר להעמיד את היהדות על המוסר הלאומי בלבד, והנה הפרי שהחינוך הלאומי מביא. אני, הוא אומר, הייתי קובל על מנדלסון שכפר בלאומיות ישראל והעמיד את היהדות על הדת בלבד וסופו של דבר היה שבנותיו יצאו לשמד ואני הטפתי לדת הלאומיות והנה בתי הלכה ונישאה לגוי. עניתי לו: ומה אם הגוי הזה יקבל עליו את דת ישראל כשורה ויכנס עמה לחופה כדת משה וישראל? השיב לי: אמנם לגבי הדתיים גוי מכיוון שנתגייר הרי הוא יהודי לכל דבריו, אבל לדידי שאני מודה בלאומיות — גוי אף על פי שיתגייר מאה פעמים, גוי הוא. וכך הוה: הגוי נשאר גוי, והיא נתגרשה ממנו ושבה לבית אביה ואז השלים עמה, אבל לא השלים עם נפשו, כי המאורע הזה הוסיף לדכא את רוחו כל הימים.

כשהלך להתישב בארץ ישראל כבר היה שבור ורצוץ ולא דיבר עוד על עבודתו הגדולה שהיתה אצלו כבר לאחר יאוש. אבל עדיין חשב שיעסוק שם בעבודה ספרותית שהיא. באחד ממכתביו לר' מרדכי בן הלל הכהן בשנת תר"ף הוא כותב: באופן היותר טוב, גם אם יעבור המצב הרע של עכשיו, אינני מוכשר עוד לעבודה ממשית אשר קויתי לה ואין ביכלתי להכון אליה... רק אחת שאלתי עוד מאת ה': לתת לי היכולת לבוא לא"י ולבלות שם שארית ימי לא רק כמי שאוכל פירות מעשיו בעבר, אלא להוסיף ולעבוד שם לפחות עבודה

כל שהיא (אגרות ו', ע' 54) ולאוסישקין הוא כותב אז: ואם, כמו שנקוה כולנו, אחליף כח שם, יהיו כל מחשבותי נתונות רק למטרה זו: ללכת לא"י בהקדם האפשרי בשביל לבלות שם שארית ימי באיזו עבודה שהיא, ספרותית או צבורית, כפי שירשני כחי, כי גם באופן היותר טוב לא אוכל עוד לעבוד הרבה, כאדם בריא בשלמות (שם, ע' 56).

אולם גם תקותו זו נכזבה, כי מצבו הלך הלוך ורע מיום ליום, כפי שהוא כותב לר' מרדכי: יש ימים שאני כמעט „אדם", מוכשר לקרוא ולכתוב וגם להתהלך בחוץ, אם כי בזהירות יתרה, ויש ימים אשר לא אצלח למאומה והנני חשוב בעיני כמת (שם ע' 566). לאחד הסופרים הוא כותב: בקצרה, אדוני, אינבליד אני, אם לכל ימי חיי או לזמן וכמה יארך הזמן — עדין איני יודע, ולאחד מידידיו הוא כותב: במובן הזה „שירתי" כנראה נגמרה כמעט (שם ע' 53—52). הוא חשב שלא יצלח עוד למאומה והיה עומד ומצפה אל „הקץ".

* *
*

אשר גינצבורג התחיל לכתוב במאוחר קצת, כבן שלושים וחמש. הוא נתגלה מיד בצביונו ובקומתו הזקופה, ובלי ספק ראוי היה להתחיל באותה מידה עצמה לפחות חמש שנים קודם ואפשר עשר שנים, וכשהגיע לחמשים פסק כמעט. נמצא כל שנותיו הספרותיות של אחד העם לא הגיעו אלא לחמש עשרה, זמן מועט מאד בהשואה אל הסופרים הגדולים בישראל ובאומות. הגיעו בעצמכם, כמה יצירות לאומיות גדולות היה אחד העם יכול ליצור במקום הפרוטוקולים של התה שלקחו ממנו רוב שנותיו! „עם חכם ונבון" לא היה יכול לפרנס את אחד העם, החכם והנבון שבדור, מאיזה מקור פרנסה בדרך כבוד ולתת לו את האפשרות להוציא לאור את מקורי מחשבותיו, שהיו בלי ספק כמעין המתגבר ונכסי צאן ברזל לדורות כ„מורה נבוכים" הראשון או השני. ההנהלה הציונית המפוזרת אלפי אלפים וריבוא רבבות על לשכות שונות, על פרנסים, גזברים אמרכלים, הם ומשרתיהם ומשרתי משרתיהם, לא היה סיפק בידה להחזיק בדרך כבוד את אביר הסופרים, גולת הכותרת של הציוניות הרוחנית, המורה הגדול והמנהיג של דור ראשון לציוניות, והניחה לו להוציא את מיטב שנותיו לבטלה על פרנסה מצומצמת עד שעמו מתה חכמתו.

אוי לו לדור העומד על פרשת דרכים!

על שיטתו של אחד העם*)

ההיסטוריה שלנו שכ"כ עשירה היא במנהיגים רוחניים, אינה יכולה להראות הרבה דוגמאות של אישיות רוחניות בעלות השפעה מרובה, כמו אחד העם. והשאלה עומדת לפנינו: במה כחו גדול? א"ה אינו סופר במובן הרגיל. אמנם נתגלה לנו בהספרות בתור פובליציסטן, אולם באמת מקומו בין החוקרים, הוא פילוסוף של ההיסטוריה הישראלית, ואך במקרה ואפשר לומר בע"כ נמשך לתוך הספרות הזמנית. להספרות העברית של ההשכלה התיחס בביטול, ולא בא כלל מבית מדרשה. ספרות זו עסקה או בשאלת תיקונים בדת או בהשאיפה להתקרב אל העם האזרחי. ושתי אלה לא לקחו את לבו של א"ה. בנוגע לתיקונים בדת הנה אין הוא מאמין לא בתועלתם ולא באפשרותם: „כל האומר לתקן את הדת, כאלו אומר לקרר את האש" הוא אומר באחד ממאמריו. אלה המה שני הפכים בנושא אחד. כמו כן לא נמשך א"ה אחרי הסיסמא של „היה אדם בצאתך", אחרי המגמה של התקרבות להעולם הכללי, ותחת זאת קבע את הפתגם „היה אדם באהליך", שמשמעו בקשת היחס של היהודי לאנושיותו בו בעצמו, בפנימיותו, ולא ביחוסו לאחרים.

בנערותו היה א"ה כמעט זר להסביבה היהודית, וגדל מתוך עצמו בלי שום השפעה מהספירה המקיפה, כי נתחנך בכפר בישוב בלי שום השפעה של הסביבה. ואם קבל השפעה מן החוץ — הנה באה זו בעיקר מחכמת ישראל באשכנז, אלא שהשפעה זו הביאה לידי פעולה מהופכת. הוא ינק הרבה ממקור זה, ואח"כ הלך ובעט ברבותיו אלו והכה אותם בכלי־זיינם גופא. אלמלי היה א"ה חי באשכנז, כי אז בודאי שהיה או חוקר בחכמת ישראל לפי מובן אשכנזי, או עוסק בחכמת הפילוסופיה הכללית. אבל מכיון שחי ברוסיה, דחפו אותו המאורעות לעסוק בספרות העברית הזמנית, אלא שכל זה היה לכתחלה דרך־אגב. הוא השליך „פירורים" מכל מה שהיה יכול לתת עפ"י הבנתו וידיעותיו.

ביחוסו של אחד העם אל הספרות יש לציין שלש תקופות: א) בטול הספרות, ב) התפשרות עמה, ג) יאוש. בראשונה התרחק מהספרות, ואי־

---

*) הרצאה שהרצאתי בההסתדרות העברית בברלין בחוהמ"פ תרע"ד לכבוד חג יובלו הספרותי של אחד העם.

אפשר היה שלא יתיחס בשלילה לאותה הבטלנות שמלאה את הספרות העברית בימים ההם, והוא מעיד על עצמו: „אם היה אדם אומר לי, שעתיד אני לבוא לידי כך להיות סופר, הייתי חושבו לנביא שקר, אחרי כי במחשבה זו בלבד היה די להביא רעד בעצמותי". אולם מאורעות החיים משכו אותו בע"כ על הבמה הספרותית־הצבורית. הוא מזכיר בזה את אופן הופעתם של נביאי ישראל. ההבדל בין פילוסופי יון, למשל, ובין נביאי ישראל מתגלה בזה, שהראשונים לא היה להם עסק עם החיים הזורמים, אלא יצרו פרובלימות ומחקרים בדבר מהות החיים והעולם, מבלי לטפל בהחיים המעשיים בעצמם, — והנביאים עמדו בתוך החיים ונלחמו נגד הלקויים והקלקולים שבהם, ובשביל כך היו תמיד אנשי ריב ומדון לבני דורם, והופיעו בשעת הצורך וההכרח הפנימי להתקומם ולמחות נגד מהלכם המעוקל של החיים. ככה מופיע תמיד אחד העם רק בשעה שמרגיש הוא בקרבו את הצורך ואת הדחיפה הפנימית לעמוד בפרץ, ודבריו יוצאים בכח ובהתפרצות וולקנית, עד שהכל מוכרחים להאזין להם. כשא"ה שותק — סימן טוב הוא לנו. ובכל פעם כשהוא עולה על הבמה — ש"מ שקרה איזה מאורע, ונדמה לי תמיד כאילו רואה אני את ההצלה המהירה שאצה למקום אסון. וככה נעשה א"ה בע"כ מפילוסוף של היהדות ועברה, שלזה הכין א"ע, לחושב של החיים בהוה. ובהיותו מזוין בכל הידיעות של היהדות ועברה ובידיעות האנושיות של חיי זמננו, המציא את הבטוי הנכון, בין בתוכן ובין בצורה, להמשאלת והצרכים הרוחניים של דורנו. וזהו כחו וסוד השפעתו על הדור. א"ה הוא טפוס של יהודי שלם ואדם שלם. עד א"ה היתה או יהדות שבטלה את הגלות (היהדות המזרחית), או שנתבטלה מפני הגלות (היהדות המערבית). עד שבא הוא ולימד, שלא התבטלות החיים ולא התבטלות מפני החיים יכולה להמשיך את קיומנו, אלא „דרך השתלמות הישות הלאומית ע"י חיקוי של התחרות". כלומר, עלינו לסגל לנו את דרך החיים ולעבדם עפ"י סגולתנו הלאומית, ולהשתמש בכחות חיצוניים להתגלות רוחנו העצמי. ובזה מצא ביטוי ללב הדור העברי שלנו, הרוצה לחיות באופן אירופי מבלי לאבד עי"ז את צורתו הלאומית.

אולם איזוהי הדרך הישרה לאיחוי הקרע שבין היהדות והאנושיות? א"ה נלחם כל ימיו נגד שתי שיטות הפכיות השולטות אצלנו בזמננו: נגד בעלי „התעודה" מיסודם של יוצרי חכמת ישראל, ונגד אלה שאין להם בעולמם אלא צרת היהודים בלבד. הראשונים כופרים בעתידה של האומה

הישראלית ואין להם אלא עברה, ואחרונים מותחים קו תחת עברה של האומה, כאלו היום נולדה. האידיאל של חכמי המערב הוא מעין „גירבנה", ובא מאפיסת הכחות של הזקנה, כשנתרוקן ה„אני" הלאומי מכל חפץ ותקוה ולא נשאר לו כ"א לצלול באותם הרשמים והזכרונות, שרכש לו בנעוריו. גרועה מזו היא הכתה, האומרת להביא גאולה ע"י עתיד שאין עמו עבר, המאמינה שאחרי היסטוריה של אלפי שנה אפשר לעם להתחיל שוב הכל מחדש, ועי"ז היא שוללת את כח הקולטורה הלאומית וההמשך ההיסטורי שלה. האני של האומה זוהי ישותה העצמית הקיימת מדור לדור. יכולה היא לפשוט צורה וללבוש צורה, להתפתח עם התפתחות החיים — אבל עצמותה לעולם קיימת.

מהי עצמות היהדות?

הדת אינה, לדעתו של א"ה, מהות היהדות, אלא אחת מיצירותיה הלאומיות. האידיאל הלאומי קדם באומה להאידיאל הדתי. ולא עוד אלא שהדת, שביסודה היו לה יעודים לאומיים, מיום שהלכה בגולה חדלה להיות כללית ונעשתה פרטית, ונתפזרה בכל אברי האומה הפרטיים. ובכן אין הדת אלא צורה של היהדות אבל לא תכנה; היא שמשה בגולה רק כלי להחזיק את היהדות, חבית לשמור את היין — אבל אינה היין גופא. אבל מהו ה„יין" בעצמו?

עצם היהדות, זהו הכח הרוחני הפנימי הדוחף את האומה לקיום לאומי. כח רוחני מוחלט זה ממלא את כל עולמה, כנשמה הממלאת את הגוף. מתלבש הוא בלבושים שונים, הכל לפי הצורך ההיסטורי ולפי הכרח שמירת הקיום. והוא שמקשר את כל אברי האומה ומרכזם, כדי שיתבטלו מפני מרכז קיומה של האומה.

מהי תכלית היהדות? — שאלה זו אינה במציאות כלל לגבי אחד העם. כרציונליסטן אין הוא מאמין בסיבה תכליתית שבעולם הנמצאים Causa finalis אלא בקישור של סיבה ומסובב. „תכלית" היהדות — כתכלית כל הנמצאים, היא הנה הכרח המציאות, מציאותה ראיה על קיומה וקיומה מחייב את מציאותה. ומפני זה שאלת קיום היהדות איננה אצלו „שאלה" כלל.

את „תעודת" ישראל מבין א"ה באופן אחר לגמרי מהמערביים, היא אינה בעדו מעין „תירוץ" לקיום היהדות, אלא הצורה המוסרית הרוחנית של

עם ישראל, שנתנו לו הנביאים, ושבלעדיה אי אפשר לנו לצייר את מהות היהדות, וזוהי „משיכת החיים לצד הצדק המוחלט". זוהי צורת היהדות וכח קיומה בשביל השתלמותה העצמית, ולכן דורשת היא לא התפזרות בני ישראל בין האומות, כי אם התרכזות, לפחות במדה חלקית במקום שתהא יכולת בידם לנהל את חייהם בדרך הנאותה לתכונתם.

להתבוללות גמורה לא היה א"ה חושש, כי בטבעו של עם ישראל הוא לבלי להתבטל מפני החזק ממנו. אלא שיש לחשוש להתפרדות עמנו לאופיים וצביונים שונים וחלקים נפרדים, בהשפעת הקולטוריות הזרות שבארצות השונות. ומסכנה זו יש רק הצלה אחת: „האומה תוכל להגיע להתלכדות חלקיה למרות נטיותיהם המקומיות ע"י מקום מרכזי, אשר מצד עצמו יהיה כחו גדול למשוך אליו כל הלבבות. וזה יכול להיות רק המרכז העתיק של האומה, ארץ ישראל. וכל הרוצים באחדות האומה מוכרחים סוף־סוף להכנע מפני ההכרח ההיסטורי ולשאת עיניהם למזרח. מתוך הכרח היסטורי זה יצאה ההתעוררות של חבת ציון, שאינה צורה עוברת של כח הקיום הלאומי, כי־אם סוף כל הצורות שבהן התלבשה האומה בכל משך הגלות, והיא קשורה בנשמת עצמותה כשלהבת בגחלת. שאיפה זו אל המקור ההיסטורי לא נתבטלה בכל משך הגלות, אלא היתה נשאת בחיק האומה כעובר במעי אמו שיונק וניזון מגופה; זה היה כח חי, אבל נרדם, והיה מונח בשלית הדמיון של האמונה במשיחות נסית. פעמים אחדות היה מנסה עובר זה לצאת לעולם בדמות משיחיות שונות, אולם בשביל שלא היתה לזה התגשמות טבעית — הופלו נפלים. לעומת זה הנה ההתעוררות הנוכחית היא טבעית והיסטורית, ולכן מן ההכרח הוא, שתוליד ולד בן־קיימא. אבל החשבון הקר והשכל הבריא של א"ה הגיד לו, שלחכות לקבוץ־גליות שלם ומקיף את כל היהודים מארבע כנפות הארץ הוא דבר היוצא מדרך הטבע; לא העם ולא הארץ מסוגלים לכך, ואין בין אמונה זו להאמונה הדמיונית־המשיחית אלא שינוי־השם בלבד. כח טבעי גם האמצעים שלו טבעיים. ועפ"י דרך הטבע אפשר לחכות רק לקבוץ־גליות חלקי. ולפי"ז אין בכחה של א"י לפתור את שאלת היהודים, אלא שאלת היהדות — ומכאן בא לידי הרעיון של מרכז רוחני.

ביסוד הרעיון של מרכז רוחני הקדימו פינסקר לאחד

העם, אלא שיש הבדל פנימי בין השקפותיו של פינסקר אשר יצא מתוך הכרת הכבוד הלאומי, ובין אחד העם, היוצא מתוך הבנת המוסר היהודי ומעמיד בראש את האיכות של נושאי האידיאל הלאומי; ומתוך כך לא חדרו החובבים הראשונים לעומקו של תפקידנו ההיסטורי, כשהופיע אחד העם בהמניפסט הרוחני שלו „לא זה הדרך". החובבים רצו בארץ ישראל כולה ובעם כולו להשתחרר מן הגלות, ומכאן גם אי ההבנה שהיתה בינו ובין הציוניות המדינית מראשית יצירתה. בעיקר נלחם א"ה לא נגד מעשיה, אלא נגד כוונותיה. אחד העם נצח בשעה שבא הבירור בהקונגרס של אוגנדה. אולם יחד עם זה גם נוצח. ההתפרצות האלמנטרית של כח העם התרוממה למעלה מן הענק הזה, ואף הוא בעל כרחו נסחף בזרם הציונות. א"ה בא לבסוף לידי הכרה, שא"א ליסד מרכז הרוח ע"י חבר כהנים ולסתום בידים את הזרם העממי השוטף בכח איתן, ושצריך להסתפק אפוא במרכז רוחני ע"י קבוץ חלקי של העם, ומי שיעלה יתקדש שם, והרוח הלאומי הבריא יברא אח"כ ממילא במקום המרכז. וכשהיה א"ה בפעם האחרונה בא"י הגיע לכלל דעת, שכבר באנו להמרכז הרוחני בא"י, כי ראה שהולך ונברא שם מרכז יהודי עם רוח יהודי מיוחד, המעסיק את לבותיהם של כל ישראל. זוהי, אפשר, הפעם הראשונה בימי חייו של א"ה, שהוא נוצח — אבל עי"ז נצח נצחון עולמי. אחד־העממיות אינה עוד שיטה של ספרות, אלא של החיים.

שמעון דובנוב

המורד והקוסמופוליטן

א.

תסיסת ההשכלה בחיי היהודים ברוסיה התחילה בשנות הששים, עם עלית אלכסנדר השני על כסא המלכות, ונמשכה עד שנות השמונים, עם עלית אלכסנדר השלישי למלוכה והריאקציה והרדיפות על היהודים שבאו בעקבה. באותה תקופה קצרה, בין ששים ושמונים של המאה שעברה, נולדו רובי התנועות החברתיות ברחוב היהודים. תנועות אלה באו מהירות ותכופות וביסוד כולן היתה הדחיפה לעולם הגדול והבריחה מרחוב היהודים שהקיפה את הנוער. בעצם היה חשק הבריחה גדול יותר מחשק הכניסה, כאילו כל עיקר המטרה היה לעבור את הגבול של הרחוב היהודי. לאן? אחת היא, ובלבד שיצאו מתחום המושב. ולא סתם בריחה היתה זו; הצעירים נסו מנוסת חרב, כנמלטים מבית האסורים. הרחוב היהודי, שבו חיו היהודים משך דורות ותקופות, נעשה פתאם צר ומחניק לבחורים אלה, רודפי „אור ודרור". לא לחנם קראו המשוררים להשכלה „בת השמים". השאיפה אליה היתה כשאיפה לעולם אחר, למרומי אור ונוגה, ובית המדרש הפך פתאם בעיניהם סמל החושך והמחנק. כאילו נשמט הקרקע מתחת רגליהם והם פרכסו לצאת לכל אשר ישאם הרוח.

אחד הצעירים הרגשנים ביותר והחזקים ביותר ברוחם היה שמעון דובנוב. מי שיודע את דובנוב ידיעה פנימית ועמד על טיבו ומהותו בספרות ובחיים, יודע שיותר משהוא חוקר והיסטוריון הרי הוא בעל רגש ונפש פיוטית. פרי חכמתו צומח לא על עץ הדעת, אלא על עץ החיים. השקפת עולמו היא אספקלריה מאירה מנשמתו, נשמת „חיה יחידה". דובנוב צמח וגדל מתוכו פנימה. אף על פי שבלע כל כך הרבה ספרים ומחשבות ודעות זרות והיה כבור סיד שאינו מאבד טיפה, הספיק לסלול לו דרך לעצמו, אלא שדרכו זו לא נמשכה במישרין ובהדרגה אלא דרך קפיצות וגלגולים.

דובנוב לא עבר אל ההשכלה מבית המדרש, כלילינבלום וסיעתו, ולא מילא תחילה כריסו בש"ס ובפוסקים, אף על פי שלמד שיעור בגמרא מפי זקנו

שלא לתאבונו. גם לא „נחטף" באפיקורסות על ידי „מורה נבוכים", „אלים", וכדומה, כבחורי ישיבה בשעתם שהציצו ונפגעו ונכנסו לפרדס דרך פתחי בית המדרש. הוא קפץ את הגדר בקפיצה אחת דרך סופרי המאה הי"ח והי"ט של הגויים, כבוקל וספנסר, מיל וקונט וסיעתם, והתחיל מיד לקצץ בנטיעות. מאז מלחמה לו, לא עם תורת משה והתלמוד, אלא עם סדר העולם כלו, מלחמה עם עצם היסוד, וכשנתערער היסוד נתמוטט ונפל מאליו כל הבנין כולו. הוא נסתבך בשבילים המעוקלים של הפוזיטיביזם והאוטיליטריזם, הדספוטיזם והאינדיבידואליזם, האוניברסליזם והנאציונליזם וכל מיני איזמים שבעולם, עד שלא מצא טוב לפניו אלא „מרידה בכל", מרידה במלכות הדת ובמלכות החברה ובכל סדרי החיים. מרידה כללית זו באה לשם ההומניזם ובשם חופש היחיד, חופש „האישיות החושבת בקורתית", ומופנית היתה כנגד כל סדר החיים של סביבתו, של הרחוב והמשפחה והקהל, שכולם מיוסדים על שלטון העריצות, השואף להכניע את אישיותו ולדכא את חירותו. מלחמת מצוה היתה לו מרידה זו נגד העריצות של שלטון הצבור על היחיד.

בעצם היתה מלחמתו זו מלחמת נפשו, כי יותר משנלחם עם הסביבה נלחם עם נפשו. תמיד היתה לו זו מלחמת „היצר", והתחילה בעודנו נער, כשנפקחו עיניו פתאום לראות שהוא נמצא בעולם של תהו והוא תוהה ושואל „מה זאת?" והנער נער עקשן, שאינו רוצה לילך בדרך שמוליכין אותו, בדרך הכבושה לרבים, אלא רוצה דוקא להיות פורץ לו דרך לעצמו. אבל כל מה שהוא מבקש ומחפש יותר הוא תועה ומסתבך יותר בשבילים ובצדי הדרכים ואינו יודע לאן הם מוליכים אותו. רק דבר אחד ברור לו: לחזור לאחור אי אפשר. וכן התחילה מילדותו מלחמתו עם זקנו, המתנגד היבש, הכפוף בכל נפשו ובכל מאדו לכל פקודות השו"ע והרודה בשמו בכל בני הבית כמפקד צבא מלחמה, ולהכעיסו אינו הולך ביום הכפורים לבית הכנסת, למען ישמעו ויראו כי איש חפשי ו„בן חורין" הוא, אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן ואל השופט... והאופי הזה הניח את חותמו מילדותו על כל מהלך דעותיו ופעולתו.

מכאן תחילת מלחמתו הספרותית נגד הפורמליזם של היהדות הדתית בזמנו ובסביבתו שהעלתה את צמצום חופש היחיד למדרגת עיקר ויסוד, על ידי ריבוי החוקיות ודחיקת הדת לתוך מעשי יום יום של האדם. מכאן גם תחילת נטיתו וחיבתו לחסידות, אף על פי שאופי המסתורין שלה וכל שכן אמונת הצדיקים שבה מתנגדת לאופיו הרציונלי. אבל החסידות מצאה חן בעיניו, מפני שהכריזה „מרד" נגד המסורה, כלומר נגד הדרך הכבושה לרבים. דובנוב אף

הוא נלחם מצעירותו נגד הדת כליליינבלום, אבל שונה היתה תכלית מלחמת הדת שלו מזו של ליליינבלום. זה נלחם בשם הציבור ובשם הדת עצמה, מפני שמצא שדת הספר אינה יכולה להיות דת החיים. מה שאין כן דובנוב שנלחם לשם החופש והחירות, לשם פריקת עול. אם היה ליליינבלום מעין לותר יהודי, היה דובנוב וולטייר יהודי, כופר בכל, אבל עושה הכל בשיטה ובמשטר ובמחשבה פילוסופית ואידיאליסטית. דובנוב נכנס להיכל הספרות ככהן גדול, כי היה טהר לבב ואיש המוסר והאמת שמעטים כמותו, ועשה כל מה שעשה באמונה ובתום לבב. לאמתו של דבר החליף את דעותיו עשרת מונים וקפץ משיטה לשיטה ומאמונה לאמונה. אבל הוא עצמו לא ידע שהוא מחליף את דעותיו, אלא חשב לתומו שהוא הולך בדרכו הכבושה לו מעולם. דובנוב שייך לסוג האנשים שמשתנים תדיר ואינם יודעים ואינם מודים שמשתנים. הוא מבעלי האופי האינטרוספקטיבי המביטים על העולם מנפשם פנימה, וכדברי וויקטור הוגו: „העין נשארה, השמים נשתנו".

דרך המחשבה של דובנוב היתה בעיגולים, לא בקו ישר, כמו בשיטתו בהיסטוריה שקיבל מהיגל, מבלי לעכלה ולתת לה „לבושים" אחרים כרנ"ק בשעתו. כך חיפש בכל דרכו את העיגול הזה של „תזיס, אנטיתיזם וסינתיזים", לפיכך לא יכול לראות את המשברים ואת הסתירות והניגודים שבמהלך מחשבתו, כי מדד את זה במדת העיגול הנ"ל וחשב שהוא ממשיך ללכת באותו הקו שיצא ממנו, בשעה שבאמת הלך בקו הפוך.

דובנוב נוטה היה מטבעו לקוסמפוליטיות ואף הכין את עצמו מנעוריו להיות סופר כללי ולא סופר יהודי. הוא התחיל במלחמה נגד ליליינבלום על הרעיון הלאומי, כי האמין באותה שעה בלב ונפש בתורת השוויון הכללי של הפוזיטיביזם. אבל על ידי מלחמתו זו גופה נתברר לו טעותו וממתנגד נהפך לחסיד אדוק וסופו שנעשה דבר לשיטת הלאומיות ולאחד ממנהיגי התנועה הלאומית, בבחינת מתהפך כחומר חותם, לפי מבטא המקובלים כ„ענג" ו„נגע" שהיינו הך. המעבר מן הקוסמופוליטיות אל הלאומיות היתה צריכה להיות בשבילו „שינוי ערכין" גמור, שהרי כיצד אפשר לפשר בין שתיהן? אבל הוא ביקש ומצא „היתר עיסקא" על ידי ההמצאה של „אומה רוחנית", תרבותית־היסטורית, שהיא עומדת למעלה מאומה מדינית המיוסדת בשיתוף ארץ או בשיתוף דם, ולפיכך פסק שבשעת הדחק יש לנו „רשות" לחיות כעם בתוך עם על ידי אוטונומיה לאומית.

הוא בעצמו אומר בספר חייו: „אני נמצאתי אז בקו הומניזציה שנהפכה

אחר כך לקו של נציונליזציה, מן האנושיות האבסטרקטית הגעתי לידי האנושיות הקונקרטית כאגריגאט של אומה, ומן האינדיבידואליזם הגעתי לידי קוליקטיביזם לאומי" (ספר חיי, ע' 155). זוהי אפשר הפעם הראשונה בחיי דובנוב שהודה שחזר בתשובה. נתקיימו בו דברי זקנו שאמר לו כשיצא לתרבות רעה בילדותו, שיגיע זמן שיאמר „אלכה ואשובה אל אישי הראשון". לאחר כמה וכמה גלגולים וסיבובים חזר דובנוב לבית המדרש שממנו יצא ושב אל המקום שעמד בו בתחילה, ד' אמות של רחוב היהודים.

ב.

פגישתי הראשונה עם דובנוב היתה, כשנתקבלתי לרב באודיסה, על ידי מנדלי, שמסר לי כי דובנוב רוצה להתוודע אלי אלא שחושש הוא לבוא אל ביתי שמא יזיק לרפוטציה הרבנית שלי. כי דובנוב היה ידוע בעיר כאחד החיצונים שבחיצונים, החולק על ה' ועל משיחו ומטיף להתבוללות קצונית. לא רק בחוגים הלאומיים נחשב כמתנגד גמור, אלא אף בחוגי המשכילים הנאורים, מטיפוסם של מנשה מרגלית וסיעתו היה נחשב לקיצוני. מרגלית יצא בשעתו בשורת מאמרים חריפים נגד שיטת ההתבוללות הקיצונית שהטיף לה דובנוב בפומבי, וכמעט שחשדו בנטיה לשמד. כשבאתי לאודיסה לא היתה בה ישיבתו של דובנוב ניכרת כלל, כי לא בא בחוגי הסופרים העברים מסיעת אחד העם, חוץ ממנדלי שהתרועע עמו, והיה בכלל מין יוצא דופן, חי נושא את עצמו, שאינו שייך על שום קבוצה שהיא. כנראה היה דובנוב באותה תקופה פוסח על שתי הסעיפים, מכלל ישן יצא ולכלל חדש לא בא, מין בין הזמנים היה אצלו, זמן המעבר מן ההתבוללות אל הלאומיות.

בשביל בחורי הישיבה היה דובנוב כמין מומר להכעיס, וכמה מעשיות והלצות התהלכו עליו. כשהייתי בחור הייתי קורא בצנעא את דובנוב לשם לימוד שפת רוסיה. התרתי לעצמי קריאה זו לשם הלשון, בחינת תוכו זרק וקליפתו אכל, ולא הרגשתי בעצמי שכמה מדעותיו, ביחוד בפילוסופיה של ההיסטוריה, נבלעו בדמי שלא מדעת. וכשיצא דובנוב בכרוז שלו על אספת חומר מן השאלות והתשובות לחקר ההיסטוריה של תקופת פולין וועד ד' ארצות, הייתי אני מן הנלהבים לרעיון זה והתחלתי לעסוק באספת חומר מתקופה זו. וכפי שכבר הזכרתי למעלה, היה החומר ההיולי של „לתולדות השולחן ערוך" שלי מוכן ועומד לכתחילה כחומר היסטורי־ספרותי לתקופת פולין, שהיא כולה נעוצה

בד' אמות של השולחן ערוך ומפרשיו. גם השם שהנחתי קודם על המחקר הזה בכתב־יד היה „לקורות הרבנות בפולין וליטה", אלא שעל פי עצתו של אחד העם נשתנה שמו לשם „לתולדות השו"ע".

מה שלא היתה איפוא דעתי על דובנוב החפשי בדעות, אבל את דובנוב ההיסטוריון חפצתי מאד להכיר ולשוחח עמו על עבודתי ההיסטורית. נכנסתי אליו, זכורני, בפעם הראשונה בשבת לאחר הצהרים, שעה מיועדת לביקורים, ומצאתיו יושב אצל שלחנו וכותב. נתבלבלתי, אבל הרגשתי שאף הוא נתבלבל במקצת, כאילו הרהור מחשבה עבר וחלף במוחו, ספק להמשיך בכתיבה להכעיס, ספק לבטל דעתו מפני כבוד הרב. רגע של היסוס והרב נצח. דובנוב מיהר להסתיר את כתב־היד במגירת השולחן, ואמר שבת שלום באידיש, וכך המשיך השיחה באידית, אף על פי שכרגיל היה מדבר אז רק רוסית.

השיחה הראשונה היתה נעימה מאד ומאלפת, ומאז נעשינו ידידים קרובים מאד, כי הוא היה איש רעים להתרועע, נעים ונחמד לבריות, ובכלל היה שונה לגמרי בחיים מבספרות. בספרות היה קשה כארז, לוחם נמרץ ומבקר חרוץ וחריף ונוקב ויורד עד התהום, אבל בחיים היה רך כקנה, מתון ונוח לבריות וצחוק של ילד תמים על שפתיו. אמרו עליו שבביתו נהג בתקיפות והיה מעמיד על דעתו בעקשנות, אבל ידידיו באי ביתו מעולם לא הרגישו בכך. חוץ מבשעה שהחליט פתאם לעזוב את אודיסה ולעבור לווילנא, לב ליטה, ואחר כך לפטרבורג, שכל הפצרותיו של בני ביתו ומיודעיו להשאר על מקומו לא הועילו, אף על פי שאיש לא ידע מה המריצו לכך. באופן רשמי אמרו, שדרושים לו הפנקסאות והחומר לעבודתו ההיסטורית, שקשה היה להשיגם באודיסה. אבל כנראה נמאסה עליו זה כבר המלחמה עם חברת מפיצי השכלה שנגמרה באפס, ובכלל גזלה ממנו העסקנות הצבורית, שנסתבך בה לרגלי מלחמתו זו, את כחו ואת מנוחתו כאיש הספר, ולעזוב את המערכה במקום התורפה גם כן היה קשה לו, מפני מה יאמרו הבריות, החליט לקיים בעצמו: משנה מקום משנה מזל.

על פי רוב נפגשתי עמו אצל הסבא מנדלי, כי דובנוב היה מאנשי שלומו והיה רגיל לקרוא אותו „דובנוב שלי". ואף הוא היה מקושר הרבה אל הסבא וכיבדו כבוד גדול. אבל עם שאר בני החברה שלנו התרועע מעט, כי אחד העם וסיעתו חשבוהו ל„יוצא דופן" עד שהגיעה תקופת הלאמת הקהלה ודובנוב נתגלה פתאום כלוחם לתנועה עממית גדולה וכעומד בראשה,

החוזר בתשובה

א.

מטבע האנשים מסוג „יושבי אוהל" כשהם נעשים עסקנים ויוצאים לאויר העולם, הם מתלהבים וחושבים ששעתם הגיעה „להתגלות" וליצור תנועה חזקה שעתידה להפוך את העולם כולו. כך האמין דובנוב לתומו, שהתנועה הלאומית שלו עתידה לגרום שינוי ערכין בחיי הגולה כולה ושכל „העם" ילך אחריו. הוא חשב שיכה בפעם אחת את שני האריות מימין ומשמאל, את התנועה הציונית מצד אחד ואת המתבוללים מצד שני. הוא בודאי ציפה, שהציונים אף הם יתנגדו לו, וכך היתה שורת הדין נותנת, שהרי השיטה הלאומית־אוטונומית שלו מתנגדת במדה ידועה, ואפשר במדה גדולה, לארץ ישראל בתור מרכז רוחני כל שכן בתור מרכז מדיני. לפיכך היתה התחברותם של הציונים אליו ובראשם אחד העם בעצמו עם כל סיעתו הפתעה נעימה בשבילו וחשב לתומו שהללו חזרו אליו בתשובה. זכורני, שכשניגש אליו אחד העם לאחר המלחמה הגדולה של הלאומיים באספת חברת מפיצי השכלה ואמר לו: מזל טוב, ר׳ שמעון, אתה באת אלינו, אחינו אתה! חזר דובנוב ואמר לו: אדרבה, אתם באתם אלי! צחקה החבורה על תמימותו של דובנוב שלא ידע שהלאומיות היא צעד ראשון ומוקדם לציוניות ושבשביל זה בלבד היו הציונים הראשונים שנענו לו. והוא חשב בתמימות שכולנו נעשינו דובנוביסטים ועזבנו את הציוניות.

לא היו ימים גדולים לדובנוב כימי המלחמה שקשר להלאמת הקהלה באודיסה על חברת מפיצי השכלה, שמרגלית וסקר עמדו בראשה. דובנוב ומרגלית לא הבינו איש את רעהו. היו ימים שמרגלית נלחם בכל כחו נגד „קריטיקוס" זה שהטיף להתבוללות גמורה, ופתאום זה המתבולל הקיצוני שמלפנים נעשה קנאי שבקנאים ללאומיות ישראל והוא קושר מלחמה על מרגלית „המתבולל". דובנוב חשב, שכשיפול מרגלית תפול חומת ההתבוללות, ומרגלית לא הבין מה רוצה „קריטיקוס" זה עכשיו ממנו. מה שרצה לפנים, הבין; הוא רצה בהתבוללות גמורה. מה שרוצים חובבי ציון הבין גם כן: הם רוצים ביהודים עובדי אדמה בארץ ישראל. כי מנשה מרגלית, שהיה המזכיר הנכבד של חובבי ציון לא הבין חבת ציון אלא כשיבה אל האדמה בארץ ישראל. עיקר תכלית החברה היה בעיניו כשמה הרשמי: „לשוב אל האכרות ואל עבודת האדמה בפלשתינה" באמת היה הוא נוטה לטריטוריאליות ולפיכך

לא היה הבדל גדול בשבילו אם היהודים יעבדו את האדמה בארץ ישראל או בשאר הארצות, אבל אם הציונים רוצים בארץ ישראל דוקא, מהיכא תיתא, ובלבד שיהיו אנשים טובים ויהודים טובים החיים על עבודתם בזיעת אפם ולא כסרסורים וארחי פרחי. יכול היה מרגלית להבין אף את הציונים המדיניים, אף על פי שלא הסכים עמהם. אבל מה שרצה דובנוב לא הבין כלל. לאומיות בלי לאום, עממיות בלי עם, אבטונומיה בארץ לא להם — זה היה מין סתרי תורה בעד הזקן הישר והתמים הזה.

מרגלית בעל הדין, בעל המוח המשפטי, לא היה יכול להבין את מושג האבטונומיה הלאומית. ללחום בעד שיווי זכויות, בעד אזרחיות רוסית מלאה — זהן ענין אחר, זהו יושר ומשפט, אבל להיות אזרחים במדינה כזרים על אדמת נכר — זה היה למעלה משכלו של בעל המשפטים הזה. מרגלית, כפי שראינו, נלחם כל ימיו לזכויות היהודים והאמין עד יום מותו ב„זאקון" אף בשעה שהלה כבר עבר ובטל מן העולם. על כל צרה שלא באה על היהודים היה אומר: אין דבר, אין בכח המיניסטר לעשות כלום שזהו נגד דין מפורש ב„סוואד זאקון", אנחנו עוד נלך אל הסינאט! הוא האמין בסינאט כיהודי חרד מאמין בתורה. והנה בא זה ומערער את כל חוקי המדינה: עם בתוך עם, מלוכה בתוך מלוכה! מרגלית ודובנוב היו כשני ספינכסים המביטים לצדדים שונים. שניהם דורשי צדק ומשפט בעד עמם, שניהם תמימים וישרים ושניהם אוהבים את עמם אהבה רבה, אלא כל אחד רואה תקנה לעם ישראל מהרהורי לבו ומהשקפת עולמו הוא. אני אהבתי את שניהם אהבת עולם וכיבדתי את שניהם כבוד גדול, אף על פי שלא הסכמתי בכל לא לזה ולא לזה, אבל מקום היה בראשי ובלבי לשניהם, כי שניהם חשבו שמלחמה זו היא מלחמה לשם שמים.

גם מנדלי לא היה מבין מה רוצים בעלי המלחמות הללו ועל מה הם דנים ומתכתשים כאן. הוא היה קרוב יותר להשקפת עולמו של מרגלית מאשר לדובנוב. מה ענין לאומיות אצל היהודים. שאל בתמיה, זה עסק לגויים אבל לא בשביל יהודים. אנחנו צריכים להיות י ה ו ד י ם! אבל מה פירושה של לאומיות זו שהעקשן דובנוב התעקש עליה? עט! היה אומר על דובנוב „שלו", מעשה נערות, נציונליזציה, אבטונומיה, סתם פטפוטי מלים. אף הוא הולך בדרכם של הללו, „היהודים האדמונים", זה לא נאה בשבילו!

על ידי המלחמה של הלאומיים בחברת מפיצי השכלה נתקרב דובנוב קרבה נשפשית אל אחד העם, אבל לא קרבת דעות. דובנוב נשאר נאמן לתורתו

ולשוא שאף אחד העם להכניסו בבריתה של הציוניות. דובנוב הלך עם אחד העם רק עד המפתן של הציוניות, אבל לא נכנס לפנים ונשאר מבחוץ עד הזמן האחרון, שתחת כובד המאורעות האחרונים כמדומני שנעשה כמעט ציוני גמור. ואם אינו אומר זאת בפה מלא, בלבו בודאי כבר נעשה ציוני, כי כלום יש מקום כעת בעולם לעם ישראל חוץ מארץ ישראל?

ב.

כשעבר דובנוב לפטרסבורג יסד עם ווינאוור וחברותו חברה היסטוריית־אתנוגרפית, ואף על זו חשב שיצר תנועה אקדמית גדולה של חכמת ישראל ברוסיה, כמו שבמערב. הוא חשב על תנועה זו כעל הקדמה לתנועת האבטונומיזם שיצר במחשבתו. כנראה נתחוור לו שבין מחשבה למעשה יש עדיין מהלך רב, ולפיכך רצה לבסס את שיטתו תחילה על רקע מדעי, כדי שבהמשך הזמן תצטרף המחשבה למעשה. אבל דומני, שבלבו כבר נצנצו הרהורי ספקות על דבר אפשרות התגשמות האבטונומיזם למעשה.

דובנוב הרגיש כנראה בלבו, שהתנועה הלאומית־האבטונומית תשאר תנועה על הנייר כהלכתא למשיחא, ומיום שעזב את אודיסה עזב לאט לאט את העסקנות וחזר שוב אל הספר וצמצם את עצמו בעבודתו המדעית, אף על פי שלא עזב אף לשעה את מחשבתו על התנועה הלאומית בגלות להלכה. כי בעצם האמין ב„תעודה" לעם היהודי, אלא שנתן לה לזו הסבר רציונלי, בהחליפו את המושג דת במושג „רוחני" ובמקום האמונה בממלכת כהנים העמיד את האמונה בממלכת העממיות, „עם הרוח". דובנוב דומה לאילן שנעקר משורשו עם אדמתו. הוא ירש הרבה מעקשנותו וקנאותו של זקנו המתנגד. בעצם היה דתי ונשאר דתי כל ימיו. אלא שהחליף תדיר את דתו, החליף את אמונת אבותיו ודת ה ע ם בדת ההשכלה וזו בדת הכפירה וזו בדת המדע וזו בדת הלאומיות ולבסוף חזר לדת ה ע ם.

היסטוריונים ידועים חושבים את דובנוב לפובליציסטיקן בהיסטוריה. יש בזה אמת במדה ידועה, שאף הוא בודאי מודה בה. ואני לא עוד שאין אני חושבה לגרעון אלא למעלה. כך באמת צריך לכתוב היסטוריה, לא כרשימה של נוסחי מצבות אלא כגלגל החוזר של חיים ותנועה. כי אין ההיסטוריה של העבר אלא בשביל ההווה, היסטוריה חיה לעם חי. דובנוב לא כתב היסטוריה, אלא ח י היסטוריה. הוא חי את עמו והתענה בכל אשר התענה עם ישראל. יפה הוא אומר על עצמו בספר חייו: „ואולי כן צריך להיות

שסופר יהודי לא ישתמש בזכויות היתרות של דיפלום, כי אם יסבול יחד עם כל אחיו מן ההמון, למען יוכל לתאר מפי הנסיון של נפשו את כל היסורים האלה בספר הזעם הגדול של פובליציסטון והפתוס הכבוש של היסטוריון".

ובספר החיים של דובנוב, שצייר בצבעים חיים כל כך את כל ההרפתקאות שעברו עליו מילדותו ועד זקנה ושיבה ואת כל המלחמות ויסורי הנפש שלו אנו יכולים לראות בפרצופו את ההתגלמות של ישראל סבא, עם כל גלגוליו, גליותיו ונדודיו וצער גידול בנים שלו. כי עברו עליו ממש נדודי יעקב אבינו. מכל סופרי וחכמי ישראל של דורנו לא ידעתי אף אחד שהלך מגולה אל גולה כמוהו, ושעל גבו עברו כמוהו כל כך הרבה גלי משברים, בגוף ובנפש, ונפתולי אלהים של גלגולים שונים ומהפכות רוחניות קשות, שבהם מצוינים פני דור המשבר שלנו, דור המדבר. דובנוב עבר דרך כל החתחתים הללו של גלות בתוך גלות וחי בתוך עמו את כל חייהם, רגשותיהם ומשבריהם, חלומותיהם ופתרונותיהם, מנעוריו ועד זקנה ושיבה, ויכול הוא לומר על עצמו: נפתולי אלהים נפתלתי גם יכולתי.

דובנוב חי חיי עמו, חיי נדודים וגלות, ומת מות בני עמו, מות קדושים!

חיים נחמן ביאליק

מאמר ראשון

ה ת ג ל ו ת ו

א.

זה מזמן שהיה ברצוני לרשום זכרונותי על ביאליק שהרי הוא תופש מקום ה„מזרח" בחכמי אודיסה. אבל הייתי דוחה זה מזמן לזמן, כי קשה לי לצמצם את רעיונותי עליו. קשה לי להשלים עם הרעיון שביאליק כבר איננו מתהלך בין החיים עמנו. אני רואה אותו תמיד חי לפני ואני שומע את קולו הרענן והצלול ואת צחוקו, צחוק ילד תמים. ביאליק היה קרוב לי ביחוד בילדותו מימיו הראשונים לבואו לאודיסה שלא זזה ידו מתוך ידי ולא עבר כמעט יום שלא ראיתיו ואחרי עזבי את אודיסה ובינתים פרצה המלחמה, כמעט שגבה טורא בינינו. אח"כ נפגשנו רק לפרקים, באשכנז ובכמה מקומות באירופה ובאמריקה לסירוגין, אבל הפגישות הללו היו כבר ארעיות בבחינת „סדר אליהו זוטא". בפגישותינו האחרונות היה נדמה לי שאני רואה כבר ביאליק אחר לפני, לא אותו ביאליק האודיסאי, מאותו ביאליק נפרדתי פירוד עולמי כשעזבתי את אודיסה. מנדלי היה אומר שפרידת ידידים יש בה אחד מששים במיתה, שלפעמים ידידים מתפרדים ושוב אינם רואים יותר איש את אחיו בחייהם. כלום לא מתו זה לזה באותה שעה שנפרדו? צער כזה אני מרגיש כשאני נזכר בפרידתנו האחרונה ממנדלי, ששוב לא ראיתיו עד שמת! וכך אני זוכר אותה פרידה עם ביאליק.

כשנפגשתי שוב עם ביאליק לסירוגין לאחר המלחמה כבר נעשה ביאליק דבר ומנהיג הדור. על ביאליק זה „במהדורא האחרונה" כבר נכתבו תלי תלים של הלכות ואגדות, על ביאליק שבכתב ועל ביאליק שבעל פה, וחוששני שלא אהיה אלא כממעט את הדמות, שהרי ביאליק בעל האגדה כבר נעשה בעצמו כמעט אגדה. אבל לדידי קרוב לנפשי אותו ביאליק הפשטן, הענו ושפל רוח, שלא הכיר בחשיבותו ולא הכירו בו אחרים אלא היה „כאחד משלנו". חוששני שהמצנפת שענדו לראשו בא"י בימיו האחרונים, כתר של מנהיג הדור „ומדברנא דאומתא" היתה עטרה שאינה הולמתו כלל. ביאליק ומנהיגות היו

בעצם שני הפכים בנושא אחד. תמיד היה בורח מן השררה והשררה לא היתה רודפת אחריו. ובכלל לא היה יודע שהוא ביאליק. והללו שהיו אומרים לו שהוא הוא, לא היה מאמין להם והיה ממלא שחוק פיו, וזו היתה גדולתו. בסוף ימיו, כמדומני, כבר נשתנה קצת בנדון זה.

בראשונה היה ביאליק ידוע רק בחוג שלנו, אולם באודיסה הרחבה, ומכל שכן בין „הגדולים" ובין האינטליגנציה המתבוללת לא יצאו לו מוניטין כלל ומי שידע אותו לא ידעו אלא כאחד מה„כתבנים" או מהמורים, מורי עברית. הוא בא לאודיסה לכתחילה ביחד עם בן־ציון גוטמן לשם החדר „המתוקן" שיסדו הציונים מסיעת יבנה; גוטמן היה המורה „הראשי" בו, וכמדומני שהיה דר בחדר הלימוד ביחד עם בני ביתו וביאליק היה המנהל כביכול. וזה היה כבר כשנתפרסם במיטב שיריו, המתמיד ומתי־מדבר ועוד. כידוע היתה ביאה זו של ביאליק לאודיסה ביאה שניה. מן הביאה הראשונה שלו לאודיסה בילדותו לא היה זוכרו איש מן החבורה. אני גופי לא שמעתי ע"ז ממנו מעולם ולא נודע לי הדבר אלא לאחר זמן מכותבי תולדותיו. הוא התגורר אז בתור אכסטרן בבית הרב אבלסון, שהיה רב ומו„ץ בהשוק החדש והיה מפורסם בשם „הרב מטורוב". הרב הזה היה טיפוס מענין מאד. בחיצוניותו היה רב אדוק שבאדוקים. בעל זקן מדובלל ופאות ארוכות ומסולסלות והיה חובש שטריימל ולובש קפוטה של משי וחוגר אבנט ומראהו היה כ„יהודי־טוב", אבל בפנימיותו היה חפשי שבחפשים. בבחרותו היה חברו של לילינבלום כשהתחיל לקצץ בנטיעות, אבל היה חפשי בדעות יותר מלילינבלום, כי בעוד שלילינבלום ביקש ה י ת ר י ם לעבור על המצוות וכשביקש ולא מצא, פירש, היה הרב הזה מוצא היתר כשרצה לכל איסורי תורה, כי היה יכול בפלפולו לטהר את השרץ בק"ן טעמים, רצה הכשיר, רצה הטריף, רצה אסר עגונה, רצה התיר. כשהתרתי את העירוב באודיסה היה הוא לפעמים אוסר את העירוב ולפעמים מתיר, הכל לפי רוח פלפולו. אבל טביעות עין היתה לו להרב הזה שהכיר בו בביאליק בילדותו את „הניצוץ" וקרבו בשתי ידים. אולם איש מן המשכילים לא ראה ולא זכר את ביאליק מהתגוררותו הראשונה בעיר, בודאי היה אז נחבא אל הכלים או שלא היו לו לביאליק באותה שעה שום „כלים".

זכורני כשבקרתי את החדר המתוקן מצאתי את גוטמן עומד באמצע החדר ומקל ארוך בידו והתלמידים סביבו ו„מקלו יגיד לו" בעברית תנועות שונות: „המקל ביד", „המקל מוטה", „המקל נופל על הרצפה" והנערים חוזרים אחריו וצוהלים ושמחים, וביאליק (המנהל כביכול) עומד מרחוק, ידיו בכיס

מכנסיו, ופניו נוהרים משמחה, כלומר: ראו גידולים שגידלנו. מי שלא ראה שמחה זו לא ראה שמחת נצחון מימיו. אולם השמחה לא ארכה במעונו, החדר המתוקן נעשה „מסוכן" והאניה חשבה להשבר. המלמדים קשרו קשר על החדר והילדים נשמטו אחד אחד. התחיל ביאליק לשלוח ידו ב„מסחר" והמסחר מסחר בגחלים. אבל אירע מעשה שהגחלים לא היו גחלי רתמים אלא בבחינת „מעלה עשן" כל שהוא, והישיבה שלי שהיתה כמובן הראשונה שקנתה את גחליה ממחסנו של ביאליק נתמלאה בכל יום עשן וערפל. סוף דבר היה שגחלי ביאליק נתפרסמו בכל העיר „במעלה עשן" שלהם עד שנתבטל עסק הגחלים וביאליק חזר שוב לשקה ולתעניתה של המלמדות או „הוראת שעה" כפי שקראו לזה בלשון כבוד.

חסל סדר גחלים. התחילה פרשת „ספורי המקרא", שמתחילה התחיל בסידורם לשם החדר המתוקן ואח"כ הוכיח ביאליק לחבורה שאפשר לעשות מזה עסק, ובאמת נעשה זה עסק ומסחר טוב, כי ספורי המקרא התפשטו לאלפים. ביאליק ורבניצקי היו באים אלי לפרקים בטענות וביאליק היה דורש „דין תורה" ממש, מתחילה בקצת הלצה ולבסוף כשהדבר נעשה רציני התחיל ביאליק טוען „מאיזה טעם דנתוני" והייתי מוכרח לקחת את „חושן המשפט" הגדול וללמוד עמו דין טוען ונטען ולהנחותו בדרך כל הפוסקים. פסק דין אחד כזה היה בארכיוני ושלחתי אותו ל„בית ביאליק", ובודאי הוא שמור שם.

מ„ספורי המקרא", שמתחילה נתחברו לשם החדר המתוקן הזה, נתגלגלה ויצאה חברת „מוריה", שנולדה במזל אחד עם עסק אחר, עסק ממש של בית דפוס ביאליק ושותפו. כי כשהתחילו לחשוב מחשבות ע"ד הדפסת הספרים ראו שאין בתי דפוס ואין מו"לים שיוציאו את הספרים מבלי להפשיט עורם של המחברים מעל עצמותיהם ובכן נצנצה מחשבה במוחו של ביאליק לפתוח בעצמו בית דפוס ולהיות בעצמו המו"ל של החברה! לבו של ביאליק היה הולך אחר מסחר ותמיד היה מלא תכניות והצעות מסחריות כרמון, הוא אהב סחרנות ותגרנות. זה היה במדה ידועה טבעם של האוקריינים שלא הודו ב„תורתם אומנתם". היו גם רבנים מפורסמים, ביחוד בין החסידים, שהיו עוסקים רוב שנותם במסחר וכשירדו ממצבם נעשו רבנים, כי הרבנות היתה נחשבת אצלם ירידה לגבי מסחר, כלומר לגבי בעל בית למדן וסוחר, ומכל שכן שהיתה פרנסת המלמדות מלאכה בזויה, וקל וחומר בן בנו של ק"ו לפרנסת הספרות, כלומר „כתבנות". מכל מקום היה ביאליק תמיד רודף אחר עסק שיש בו „מלאכת שמים", בית דפוס, הוצאת ספרים, כינוס, מוריה, דביר, כולם שמות

קדושים, מעין כותבי ס"ת תפילין ומזוזות. ובכן נתיסד אחרי רוב עמל ויגיעה, לרבות רדיפות אחרי גמילות חסדים מידידים, שטרות, וכל אביזרייהו, בית הדפוס של „ביאליק וברשקין ושותפו". ואל יהא בית הדפוס הזה קל בעיניכם, היתה גם בו מלאכת שמים, ביאליק השקיע בו הרבה מרץ וכח רוחני ביאליקאי. כשיצא ספר מהודר בחיצוניותו ובפנימיותו, התפאר בו ביאליק כבילד שעשועיו, כי הוא היה גם מתקן באהבה ורצון ספרי מחברים וכמה מהם חשבו שהתיקונים שייכים למלאכת „ההדפסה" שנעשתה על ידי „הבחור הזעצער". לפעמים היה ביאליק עוסק בעבודת החולין, עבודת הגוף של בית הדפוס, לרבות סיבוב הגלגלים והאופנים שנתקלקלו ודרשו תיקונם. כל מי שלא ראה את ביאליק עומד על האבנים בתוך קול רעש גדול אדיר וחזק של הגלגלים והאופנים בבית הדפוס של „ביאליק ושותפו" לא ראה איש שמח בעבודתו „הרוחנית" הזאת בחייו.

אבל בית הדפוס לא היה אלא הכנה „למעשה בראשית" של מוריה שמתחילה חשבוה לענין של בטלנות, אבל ביאליק דבר גבוהות על הריוח העתיד לבוא לכל בעלי המניות, כי החברה נתיסדה על מניות, כ"ה רובלים המניה. עיקרי השותפים היו חמשת המיסדים הראשונים, שנים מהם „בעלי כסף", לוינסקי ואני, שכל אחד מאתנו הכניס אלף רובלים (בשטרות כמובן) ושלשה עובדים, ביאליק רבניצקי וגוטמן. לאחר זמן בא אלי לוינסקי ובישר לי בצחוק על שפתיו שב"ה כבר אין להם „צורך" בחלק שהכנסתי אני ושיכולים לפטרני מן השותפות. אני כמובן שמחתי על המציאה וברכתי ברכת שפטרני מעסק ביש זה. לאחר שנפטר לוינסקי, שהיה המוציא והמביא במסחר מוריה, נתגלה שמוריה נעשתה באמת לעסק גדול שהכניס ריוח שנתי לכמה אלפים. סוף דבר היה שביאליק נעשה למנהל המסחר לאחר מיתת לוינסקי ונהפך לסוחר עסקן מומחה עד שבמשך כמה שנים עזב כמעט את הספרות משאת נפשו. אירע לו לביאליק מה שאירע לאחד העם, אלא מה שעשה אחד העם מאונס עשה ביאליק מרצון. וביאליק הצליח שזכה בזקנותו לשני שולחנות. מזלו גרם לו לביאליק שלא הושקע במ"ט שערי מסחר כאחד העם מפני שעצם מלאכתו היתה סוף סוף מלאכת שמים, ספרים וספריות, ותורתו היתה אומנתו.

ב.

ביאליק בעל „המתמיד" לא היה מתמיד מימיו. הוא היה תמיד עובד מאהבה, כשרוח הקודש היתה שורה עליו. ביתו היה תמיד פתוח לרוחה והיה

מלא ארחי פרחי מכל המינים שהיו מבטלים אותו מתלמודו. קודש וחול היו משמשים בו בערבוביה. לא כאחד העם שהיה ככהן גדול המשמש לפני ולפנים וכשלבש בגדי הדיוט פשט בגדי כהונה. ביאליק היה יכול לשמש בשמונה בגדים בבת אחת. הוא היה רודף אחר חברותא והיה מקיים: קנה לך חבר שחבריך יקיימוה בידך, ומי לא היה חברו של ביאליק? מסיבת חברים היתה משפיעה על מהלך רוחו והיתה משרה עליו התלהבות והתרוממות הרוח, ואפשר שמשום כך הזדווג עם רבניצקי כל ימיו, מפני שהיה לו צורך בחבר לא לשם עזר אלא לשם וויכוח, לשם משא ומתן עם מי שהוא, עם איש חי. נר תמיד היה בוער בו בביאליק, הכל מתחממים לאורו, הכל מדליקין ממנו ואין אורו חסר כלום. ביאליק יותר משהיה לומד מן הספר היה לומד מן החיים. מתוכו היה צומח וגדל ומשורש עצמו היה יונק חיותו. כח זכרונו החזק עמד לו בזקנותו מבלי לאבד מה שספג בילדותו, והיה כבור סיד שאינו מאבד טיפה. כשהיה אדם מדבר עמו היה נראה כאילו שב ביאליק זה עתה מבית מדרשו, ואעפ"י שלא היה בעל הלכה אלא בעל אגדה, מכל מקום היה אדם יכול לספר עמו בדבר הלכה בכל מקום והיה יכול לשמוע ממנו השקפות וסקירות על התלמוד הבבלי והירושלמי ועל כל חכמי ההלכה, השקפות מאירות הראויות לגדולי ההלכה הלנים בד' אמותיה. הוא הפתיע אותי לפרקים בסקירותיו החדות הנוקבות ויורדות עד התהום וכשהיה מדבר על חכמי ההלכה, על התנאים, האמוראים, המשנה, הברייתות, הגמרא, הרמב"ם והראב"ד ודומיהם היה מציע את משנתו של כל אחד ואחד ושיטתו של כל אחד ואחד, ביחוד את האופי ה א י ש י שלהם, כאחד מן החוקרים העוסקים בהלכה זו, וכל זה היה דרך אגב, דרך שיחת חולין של תלמידי חכמים.

פעם שוחחנו על רבי עקיבא, וביאליק תמה: במה זכה ר"ע יותר מכל חבריו? ונתן לזה הסבר הסטורי: ר"ע היה דורש, כידוע, על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות. כלומר שהוא המציא השיטה לחבר את התורה שבכתב עם התורה שבע"פ וזו שנתנה את הדחיפה האחרונה להצדוקים שעדיין היו קיימים בימי ריב"ז. וע"י דרשותיו של ר"ע התגברו עליהם ונתבטלו. כיוצא בזה שמעתי ממנו לפעמים ביטויים והערכות על שיטתם ומדותיהם של גדולי ישראל כרש"י ורמב"ם שאת שניהם העריץ מאד. הוא היה אומר שרש"י ורמב"ם הם שני המאורות שלאורם הלך העם מימות התלמוד ואילך עד היום ועליהם נתחנכו כל הדורות. מחכמי ישראל האחרונים הרים ביחוד על נס את רנ"ק והיה אומר עליו שכמוהו לא היה בכל חכמי ישראל

מימות הרמב"ם ואילך. וכך היתה אצלו הערכה מוכנת ומתוקנת על כל חכמי ישראל הראשונים והאחרונים כרז"ף, ראה"ו, גרטץ, ריב"ל ודומיהם והיה מעריך את אישיותם ואת חכמתם במימרא אחת, בעקימת שפתים או במשל חריף ולעולם היה קולע אל המטרה. וכך היתה לו דעה מוכנה ומוחלטת על כל החברים מחכמי אודיסה ועל כל המנהיגים והיה יודע לב כל אחד ואחד וחכמת כל אחד ואחד ותמיד היה קולע אל המטרה.

תקופת הישיבה האודיסאית היתה כבר תקופת העליה של ביאליק במצבו החומרי. עברו עליו מקודם כמה גלגולים וכמה התפתלויות חמריות ורוחניות עד שאפשר היה לו "לעשות חיים" כמו שאומרים באמריקה. הוא נשא וסבל הכל בקרבו פנימה, ולבו התפלץ בקרבו לראות את בת שירתו, בת־מלכה שלו, בבלויי סחבות, כי היה מאניני הדעת וידע והרגיש שהוא ראוי לחיים יותר טובים וליחס יותר טוב מ"אודיסה" הגדולה. אבל כלום חשב מי שהוא מגדולי אודיסה על זה? דים שהביאוהו לעיר גדולה של חכמים וסופרים ודי לו לביאליק בקב חרובין של כבוד ותהלה. כלום חייב מי שהוא לדאוג גם לפרנסתו? כך הוא דרך העולם. זכורני כשהיה דר מאחורי האולם ולמטבח של ועד חובבי ציון בחדר קטן וצר עם כניסה דרך המטבח, כמעט בית אופל, שחלון אחד אטום נשקף ממנו לכותל שכנגדו; "הדירה" הזאת היתה שייכת להועד, אבל מכיוון שלא היה לו בה צורך, השכירה בהשתדלותנו ב"חצי חנם" ל"המשורר". הוא היה יוצא ונכנס לפרקים לאולם הועד לאחר הישיבות כש"הגדולים" כבר הלכו להם ולא נשארו אלא ה"נמושות" לילינבלום, זלמן אפשטיין, דרוינוב, בן־עמי ועוד מא"ש. ואז היה נכנס עם פפירוסה בידו לשם שיחת חולין, אבל במקום גדולים לא עמד, כי לא היה חבר הועד, ואעפ"י שכבר עמד אז במיטב כח אמנותו ושירתו היתה שגורה כתפילה בכל בתי הספר הלאומיים בכל תפוצות ישראל ושמו הלך לפניו היה הוא עצמו חי בדוחק גדול! כלום חידוש הוא שבא הפסק בבת שירתו במשך כמה שנים לאחר שהשקיע את עצמו במסחר? נתקיים בו: "כי העושק יהולל חכם", הוא היה מפחד תמיד מפני העניות שלא תעבירנו על דעתו לעת זקנתו, אעפ"י שקבל הרבה על אחד העם ודן אותו לכף חובה על שיצא לתרבות העולם ועזב את תורתו אומנתו. כאמור היה ביאליק מטבעו אוהב את המלאכה ואת "הויות העולם" והיה גם נהנה מעסקיו ה נ א ה ר ו ח נ י ת. נוסף על זה היתה מלאכתו כאמור מלאכת שמים במדה ידועה. אני לא עמדתי על דרכי היצירה של ביאליק ועל כח "העבור" שלו. אבל כמדומני שהיה קצת מקשה לילד ורבות מחשבות היו מתרוצצות בקרבו עד שנתן להן

דמות וצורה וגם היה מלקט הרבה פרחים, פרחי חכמה ונצוצי רעיונות, מסופרים וספרים ומן החיים, כי היה לומד מכל אדם והרבה למד מחבריו עד שהיה מעכל את החומר שבמיעיו והיה פיו נוטף דבש בצורתו הביאליקאית.

אלה שעסקו במשנתו של ביאליק לא עסקו אלא בביאליק בעל האגדה. כלומר בשירה ובספרות שלו. אבל מעטים עסקו בביאליק בעל ההלכה, הלכה במובנה הרחב, שמשמעה הבנה עמוקה ביהדות ההסטורית שנתפצלה אצלו לכמה ניצוצות במאמריו המפוזרים ולא הוכנסו עדין לדפוס אחד.

את עומק הבנתו את ההלכה אפשר לראות מתוך המסה שלו על „ההלכה והאגדה" שהיא פנינה יקרה בספרותנו החדשה שהיא עולה לדעתי על כל מה שכתב ביאליק בחלק הפרוזה. רק בעלי הלכה מועטים מסוגלים לרדת לתוך עומק הרעיונות הנעלים שהביע שם. יש במסה זו פילוסופיה של ההלכה יש בה תולדות ההלכה ויש בה מחקר ההלכה. מצד צורתה וסגנונה היא שירה ממש, שירת ההלכה, המנון שקשר לה, וקטרוג, קטרוג גדול וחריף כלפי הללו מן החדשים המסתפקים במועט של ספרות האגדה וחושבים לצאת בה ידי חובת מדע היהדות ההיסטורית. בכמה רעיונות קדם שם ביאליק את כל חוקרי ההלכה האחרונים, כי היא תמצית מן התמציות ממה שחקרו ודרשו כמה חוקרי ההלכה משלנו, ממש ספוג שסופג את הכל. אלמלי לא בא ביאליק אלא במאמרו זה כדי לקדש את השם „הלכה" שרבים דשים אותה בעקבם דיו. ראוי הוא המאמר הזה להיות נלמד בכל בית מדרש של הלכה, כי יש לדורשו בכמה פנים ויש לכתוב על המאמר הזה גופו תלי תלים של הלכות ואגדות.

איזה מין שניות היה בנפשו של ביאליק, שניות של איש המעשה ואיש הרוח ולפעמים אף התגברה בו המעשיות על הרוחניות ואפשר שבאמת היתה בו מזיגה של שני הכחות הללו, עד שהיו לאחדים בידו. אהבת החיים היתה האופי החזק ביותר שבו. זכורני כשהיינו מדברים פעם על מאבד עצמו לדעת בקשר עם מקרה אחד שאירע באודיסה אמר לי ביאליק בזה הלשון: אפילו כשאגיע לידי כך עד שאהיה מוכרח חלילה לחיות ככלב באשפה לא יעלה ח"ו רעיון כזה על לבי. החיים היו יקרים בעיניו מפני שנלחם יותר מדי בצעירותו כדי לבקוע לו דרך בחיים. ביאליק לא לקח מתנת חנם מן החיים, הוא היה לוחם וסובל על כל שעל וצעד. אלמלי לא היה אמיץ לב בגבורים היה אובד בעניו וזכרו היה נשכח. הוא היה מטבעו ענו ושפל רוח, אבל מכל מקום היתה בו הכרת היש, ושתי המדות הללו התרוצצו בקרבו. יש מגיעים למדרגת הענוה מפני ביטול היש של עצמם, בבחינת „ונפשי כעפר לכל תהיה", וזהו „ביטול היש" של

החסידות, זוהי באמת ענוה מעושה, ויש ענוים מטבעם ותולדתם אעפ"י שהכרת ישותם ומדרגתם חזקה בהם. וביאליק היה מן האחרונים. כשקבל בפעם הראשונה בזיטומיר עיר מולדתו עט זהב מן החוג העברי עם זר הנצחון הראשון בחייו אמר לי בשובו שהתבייש כבושת גנב ורצה לברוח מן המסיבה. אולם לאחר כמה שנים כש"גדולי" אודיסה העשירים והמנהיגים קבלו את פניהם של חכמי אודיסה לרגלי איזה מקרה, כמדומני לרגלי בואו של שמעון פרוג, וכולם הרימו על נס את ביאליק וחלקו לו מלא חפנים כבוד ותהלה, יצא פתאום ביאליק "מכליו" והתחיל לחרף ולגדף את כולם וצועק "אין אנו זקוקים לכם, לא להכבוד שלכם ולא להכסף שלכם, אתם כולכם כחרס הנשבר בעינינו". זו היתה התפרצות שיצאה מלב כואב, שמשמעה היתה, כלומר בשעה שהייתי זקוק לעזרתכם הרוחנית והחומרית לא שמתם אלי לב, עכשיו שאיני זקוק לכם עוד באתם להתכבד בכבודי! ואמנם ההכרה בערכו וביחד עם זה הטבת מצבו החומרי באו לביאליק באיחור רב, כשכבר לא היה זקוק לכך. את הפרסום הראשון, עד כמה שאפשר לצמצם את הזמן בדבר שכזה, קיבל ביאליק לאחר הפוגרום הקישינובי, כשהלך לשם בשליחות הועד לחקור על תעלולי הפוגרום וכתב את "משא נומירוב" שלו. מאז ואילך התחילו "גדולי אודיסה" להתחשב עם ביאליק, אעפ"י ש"בקהל העדה" עדיין לא בא, ולא הצטרף לדעה ולקלקי, אבל כבר נעשה ל"מאן דאמר". ביבנה כבר היה לפני זה מראשי המדברים. בבחירת הרבנים היה אף הוא משלוחי הקהלה כאחד מן הבוררים ודבריו היו נשמעים לרבים, אבל זה היה לאחר שכבר שהה באודיסה יותר מעשר שנים ולאחר שכבר עזב את המלמדות ונעשה סוחר, וכבעל־בית אמיד היתה לו רשות לבוא "בקהל". אחד העם נתפרסם בקהלה ועמד במקום הגדולים שנים הרבה קודם לביאליק, ואף כשנתפרסם לא הגיע ביאליק מעולם לאותו מקום שעמד בו אחד העם, שעל פני כל העם יכבד בזכות יחוסו, עשרו לפנים ועמדתו הספרותית וגם הוא היה נוהג נשיאותו ברמה, ולעולם היתה שמאלו מקרבת וימינו דוחה, בבחינת "קרב אליך אל תגש בי". לא כן ביאליק שהיה לעולם מתהלך כאח וכרע "עם כל הנערים", ובכלל לא היתה אודיסה האינטליגנטית והמתבוללת למחצה יכולה להכיר במשורר וסופר עברי שאינו שולט בשפה הרוסית כדבעי וחלקו בין הבטלנים. אף אחד העם נכנס בדוחק לתוך הקהלה והשפעתו היתה על פי רוב "מן הצד" כשהיה לו צורך ל ה ע ב י ר איזה דבר. במלחמת הלאמת הקהלה השתתף גם ביאליק בכל כחו, אבל לא היה מראשי המדברים בה. מכיון שלא היה נואם, — אעפ"י שהתגלה בו כשרון של

נואם טוב בשנים האחרונות, — ולא היה שולט בשפה הרוסית, ואפשר מפני הביישנות שלו שהצטיין בה בילדותו. ואף בין החבורה „שלנו" לא היה ביאליק נחשב אלא על „כוכבי הלכת" של אחד העם ומנדלי, ולא נעשה „פרשה" לעצמו אלא זמן רב לאחר שאחד העם עזב את אודיסה ומנדלי זקנה קפצה עליו ונעשה „יורד" וכבר קם דור חדש, אולם אני לא ראיתיו בתקופת „גדלותו" שם, כי אין אני מדבר כאן אלא „בראשיתו" של ביאליק.

כשפתחתי את הישיבה הגדולה באודיסה הזמנתיו למורה לתנ"ך ודקדוק. הואיל ולא קיבל חנוך מסודר בבית ספר מודרני היה קשה לי להשיג רשיון עבורו מאת הממשלה, מפני שהישיבה היתה מאושרת מטעם הממשלה ונחשבה כב"ס עליון. המפקח על גליל הלמודים שאלני „שאלת גוי": „אתה אומר שביאליק שלכם הוא גדול המשוררים בימינו, מנין לו לאיש הזה, שלא למד מעולם אף בבית ספר נמוך, כל החכמה הזאת?" לך ספר לגוים מי הוא „המתמיד" שלנו. ומאין הוא שואב את חכמתו. על פי השפעת הברון דוד גינצבורג השגנו רשיון מן המניסטריום כיוצא מן הכלל עבורו וגם עבור קלויזנר, שגם אותו לא חפצה הממשלה המקומית לאשר. ביאליק נעשה לעמוד גדול בישיבה, והוא עמד על ימיני לחזקני כנגד כל הנחשולים. בזמן הראשון היה הוא גם מזכיר וסופר הפרוטוקולים של ישיבות ועד המורים.

תקופת הישיבה היתה באמת תקופה גדולה בחיי היהדות הרוסית, לא רק בעיני כל משכילי הדור ההוא. עוד קודם שנפתחה הישיבה הרשמית, כשהיתה עדין בתחילה בצורת „קיבוץ" של בחורים מיסודו של רר"ש גוץ, העמדתי את ביאליק למזכיר וסופר נוסף על שיעוריו בעד שכר פעוט, שכר שהיה באותה שעה הון עצום לביאליק (קטעים פוטוסטטים מן הפרוטוקולים ההם שכתב ביאליק בעצם ידו הופיעו בחוברת הבצרון. גוף הפנקס מסרתי לבית ביאליק בתל־אביב). ביאליק לא היה מורה פדגוג באופן מסודר והוא לא היה אף מכין את שעוריו, אלא היה מ ס פ ר עם התלמידים מענין לענין באותו ענין, כפי „שהעלה המזלג", אבל התלמידים למדו הרבה חכמה ודעת מפיו המפיק מרגליות ממש, ויותר משלמדו מתורתו למדו משיחת חולין שלו. פעם נכנסתי למחלקה ומצאתיו י ו ש ב על הקתדרא והתלמידים עומדים עליו מימינו ומשמאלו ועוסקים בשיחה. כך היה דרכו. כנגד זה היה קלויזנר מורה מודרני מצוין והשפעתו היתה מרובה על רוב התלמידים שהיו משכילים ורודפי דעת, כי הוא „פקח את עיניהם" בבקורת המקרא. ומלחמה היתה תמיד בין ביאליק ובין קלויזנר כל הימים על מהלך הישיבה, כי אף ביאלק התנגד

כמוני לבקורת המקרא הקיצונית, שקלויזנר העמיד עליה את שעוריו ואעפ"י שגם ביאליק לא האמין בשלמות התורה, ביחוד מצד סגנונה, אבל בהיות שאין מסמרות קבועים בבקורת המקרא אף אצל המשמאילים בה, לפיכך היה אף הוא מתנגד ללמודה. בנוגע למסורת ולהנהגה הדתית היה ביאליק בדרך כלל נוטה למסורת, ואם שלא היו לו דעות קבועות מחקריות בענין זה, אבל היה מחבב את המצוות בכללן, ביחוד את השבת והמועדים, אעפ"י שלא היה מדקדק לפעמים, בכל פרטיהן ודקדוקיהן. שאלות הדת מצדה המחקרי לא ענינו אותו ואם התענין בדת לא התענין בה אלא מצדה המעשי ובזה היה נוטה לחיוב והרבה מצוות ומנהגים דתים היה מחבב.

מאמר שני

ביאליק הפרשן

א.

הייתי חפץ לדלות מתהום הנשיה את זכרונותי על ביאליק מן הימים הראשונים שהתודענו איש לרעהו ונפשי נקשרה בנפשו כי בשעה שהיינו במחיצה אחת באודיסה כמעט שלא היה עובר יום שלא היינו מתראים איש עם חברו ולא היינו מטיילים ומשיחים ארוכות וקצרות על היהדות ועל דברים העומדים ברומו של עולם. עד ראייה הייתי לגידולו ולהתפתחותו הרוחנית של ביאליק ויש לי הרבה להרצות עליו. אולם קשה לי לצמצם את רעיונותי בשעה שמתי מוטל לפני ואי אפשר לי לצרף לחשבון גדול את נצוצי המחשבות ושברי הרעיונות העולים ומבצבצים במוחי, כי גדול הכאב מאד. לפיכך אצמצם את עצמי לעת עתה בציור כללי על נקודה אחת מן תכונת נפשו של ביאליק ובמה היה כחו גדול למשוך לבבות ואחשוך את זכרונותי עליו לשעה אחרת, כשתתחונן דעתי עלי.

אני מבדיל בביאליק שלש תקופות: תקופת הצמיחה, תקופת הגידול ותקופת העליה והשגשוג. בראשונה התבודד עם נפשו, פשפש ומצא את עצמו; בשניה, התבודד עם חבריו, נכנס לפרדס החיים, נכנס בשלום ויצא בשלום; ובשלישית, יצא מן הצמצום אל ההרחב, מן עולם האצילות אל עולם המעשה. אפשר להמליץ עליו: עשרים שנה למד, עשרים שנה לימד ועשרים שנה פרנס את ישראל.

ידיעתי את ביאליק ידיעה שלמה ועמוקה שייכת לשתי התקופות הראשונות, ביחוד לתקופה האמצעית. ולאמתו של דבר אלו הן החביבות עלי ביותר. כמדומני שאף עליו גופו לא היתה התקופה האחרונה חביבה ביותר, ונמשך אליה בעל כרחו. וחוששני שהיה רוצה לברוח ממנה בכל שעה ולשוב לבדידותו ולעצמו. ביאליק האמתי, הטבעי היה זה של התקופות הקודמות, שבהן היה חי חיות עצמית ומהן היה ניזון ומתפרנס ושואב את כחותיו הרוחניים.

הציור הכללי של ביאליק היה — לומד ומלמד. הוא היה לומד ומלמד תמיד, בכל יום ובכל עת ובכל שעה. אפשר להמליץ עליו מליצת חז"ל על אחד מחכמיהם, שלא הלך ד' אמות בלי תורה: כי אף שיחת חולין שלו היתה תורה שצריכה לימוד. וזהו כחו של „ביאליק שבע"פ", שמימיו לא הוציא דיבור לבטלה ומימיו לא שמע דבר לבטלה, שהכל נהפך אצלו לתורה, אף החול נעשה קודש. ויותר משאהב ללמד אהב ללמוד וקיים בעצמו: איזהו חכם הלומד מכל אדם. ואף התרועעות עם אנשים היתה לשם לימוד; כי יותר משלמד מספרים למד מאנשים. כל איש היה לפניו ספר חי, ויותר משלמד מאנשים למד מן החיים, כי גם האנשים היו אצלו חלק מן הטבע. וכשם שהיה מבין שיחות דקלים ואילנות, שיחות חיות ועופות, כך הבין את שיחות האנשים, רמזיהם ותנועותיהם, הנגלות והנסתרות וכל מצפוני לבבם וסתרי תעלומותיהם.

היחס שלו אל האנשים, החברים, הסופרים והחכמים, היה יחס אישי, נפשי, פסיכולוגי; הוא היה מודד את האיש, אף את הגדול ביותר, על פי מדת גדלותו הנפשית ביחוד. אף את הקדמונים היה מודד באמת — מדה זו; לא באמת חכמתם אלא באמת אישיותם. כי יותר משהבינם, הרגישם. מרגלא בפומיה: את ר' פלוני הקדמון אני אוהב ואת ר' פלוני הקדמון איני אוהב; ספר זה אני מחבב וספר זה אינני מחבב. רגיל היה לדבר על הקדמונים: ר' עקיבא, ר' ישמעאל, רב ושמואל, רש"י ורמב"ם כעל אנשים החיים בסביבתו, כאילו הוא רואה אותם, מתייחד עמהם ומתווכח עמהם פה אל פה. כי גם להם התיחס כלחברים העומדים עמו במחיצה אחת. כל כך ספג את רוחם לתוך נשמתו עד שנדמה לו כאילו הם חיים וקיימים ועומדים לפניו. זכורני, פעם אחת כשהיינו מטיילים בחוצות אודיסה, בליל ירח בהיר אחד והיינו עוברים ומדלגים מענין לענין, חורזים מהלכה לאגדה, ממקרא לגמרא, מנגלה לנסתר, משיחת תורה לשיחת חולין, ומזו שוב לדברי תורה וחוזר חלילה, — זקף את ראשו ואמר: וכי לא מסכת גמרא היא זו? וכי לא היו רב ושמואל מטיילים ברחובות סורא, פומבדיתא ונהרדעא והיו חורזים מהלכה לאגדה, ממדרש למקרא, מענין לענין,

מנגעים ואהלות לאיסורים ודינים, משבילי דנהרדעא לשבילי דרקיע, וכך היו אורגים מסכות, גמרות, הלכות ואגדות? אין ההבדל אלא בזמן!

עיקר גדולתו היה בפרשנותו המיוחדת שהיתה מצויינת בפשטנות ועמקות כאחת. את הכל פירש על פי דרכו והבנתו המיוחדת: את העולם ואת הטבע, את סוד החיים ואת האנשים ואת הסופרים. לכל דבר נתן את פירושו המיוחד. את כל מראה עיניו ואת כל משמע אזניו היה מפרש ומתרגם על פי אופנו המיוחד. ובכל דבר היה מסתכל באספקלריא המאירה שלו, שהיתה מאירה מתוך פשטות והיתה פשוטה מתוך המאור שבו. נתקיימה בו מליצת חז"ל: זכה — נעשית התורה שלו ואמנם לביאליק נעשתה התורה שלו — חלקו וקנינו, עצם מעצמו ורוח מרוחו. וכשהחזירה שוב באור חוזר, היו קרנים לה מידו של ביאליק — קרני הוד, חופפים עליה. גם כשבא לפרש את האגדה, נעשה הוא עצמו תחילה לבעל אגדה, ספג לתוך נשמתו כל אגדות חז"ל, עיכלן על פי טיבו ודרכו בבחינת „ותורתו בתוך מעיו", ופלטן שוב מיופות ומנופות כסלת נקיה עד שנהפכו לבריה חדשה, כדבורה זו שמקטפת את הפרחים ומהפכתם בפיה למיץ דבש. ברי לי, שאלמלי היה ביאליק עוסק בהלכה, היה מהפך אף אותה לפרי חדש והיה יוצרה בדמותה וכצלמה של האגדה. כי ביאליק היה מחבב את ההלכה עד לאחת, כידוע, והיה מתגעגע עליה הרבה, והיה מחכה לגואל שיעשה אזנים להלכה, כשם שעשה הוא ורבניצקי, אזנים לאגדה.

ומתוך שהיה ביאליק שואב את החיים מתוך נשמתו וסוקר את הכל מתוך עצמו ומתוך פנימיות נשמתו, מתוך כך, לא היה הבדל בין ביאליק הרב והתלמיד; כי היה לומד ומלמד כאחת. ומכאן יחוסו הטבעי, הפשטני, לכל אדם. כי אף כשהיה מורה ומלמד לאחרים, היה נדמה להם, כאילו הוא לומד מהם, כתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע. ואף יחוסו אל התלמידים, בישיבת אודיסה שהיה מלמד בה תורה, לא היה אצלו מעולם כיחס של רב לתלמיד, אלא יחס של חבר לחבר; יחס אחר לא ידע. ולא מחמת עניוות מעושה, אלא כך היה דרכו — בתמימות ופשטות טבעית. כך היה ביאליק בביתו ובחוג ידידיו, כך היה בבית המדרש וכך היה נוהג גם באסיפות של צבור כשדנו בדברים העומדים ברומו של עולם היהדות. מעולם לא לבש איצטלא של מורה ומנהיג, אלא היה יועץ ומדריך כחבר טוב, כאחד מן החבורה ולא כעומד ממעל לעם. ובזה היה מונח כח השפעתו, ביחוד בארץ ישראל בשנים האחרונות. לביאליק לא היו כפופים, אלא היו שומעים ונשמעים לו, מתוך אהבה ואחווה, והיו עושים את רצונו כאילו עושים עמו בטובה.

ב.

רגילים לצייר את האחרונים עפ"י הדמויות של הראשונים, ובמדה ידועה יש אמת בציור זה. מפני שההסטוריה חוזרת את עצמה. גם בעלי הסוד היו מדמים את חכמי ישראל עפ"י הציור הזה, על יסוד ה„גלגול": רבי פלוני הוא ניצוץ מרבי פלוני, ור' פלוני הוא גלגול נשמתו של ר"פ. נשמת משה נתגלגלה בר' עקיבא; של אהרן — בר' ישמעאל כהן גדול; הרמב"ם הוא ניצוץ מר' יהודה הנשיא וכדומה. רצונם היה לומר שיש לראות בנשמתו של האחרון ובפרצופו הרוחני, דמות דיוקנו של הראשון. ההסטוריה הישראלית היא כמו מחרוזת של מרגליות, עשויה שורות שורות, אחת לפנים מחברתה, שאין הפנימית משתנה מן החיצונה אלא בסדר הזמנים, אבל לא בצורתה; כך ההיסטוריה שלנו היא עשויה מחרוזת של מאורות גדולים: מחרוזת של נביאים, של סופרים, תנאים, אמוראים, גאונים, משוררים, חוקרים, מקובלים ועוד. ובכולם יש בהם דימוי וצד שווה — כמין גלגל החוזר של נצוצי אורות. בכל דור ודור שומעים איזו בת־קול של דור רחוק. ביחוד יוצאת בת־קול זו מפי הגדולים שבאותו הדור.

גם ביאליק היה ניצוץ מן הדורות הראשונים; אף בו נתגלגלה נשמה מאוצר הנשמות של קדמונינו. כל פרצופו הרוחני דומה לחכמי ישראל הקדמונים. גם מה שלא תפס עמדה ציבורית אף זוהי מדת הראשונים, שלא התפרנסו מחכמתם ולא השתמשו בתגא וזכו ל„כתר" תורה מחמת תורתם לא מחמת הכתר ששמו על ראשם. אולם, אם ישאלו למי מן הראשונים אפשר לדמות את ביאליק, תהיה קשה לי התשובה. כחו היה מורכב מגלגולים; בו היתה הרכבה ומזיגה מכל אוצרותיו הרוחניים של ישראל סבא: תלמוד ומעשה, הלכה ואגדה, מחקר ושירה. הת"ח והפיקח המעשי הלכו יד ביד; פקחות ותמימות, פשטות ועמקות נתמזגו; חריפות וספורי מעשיות לילדים נתלכדו — מין „תלמוד בבלי", אוצר בלום. ואם מי שהוא רוצה לראות פגימת הלבנה בזה שביאליק היה מוכרח להיות „חוטב עצים", ילך ויבקש פגימה זו בעם ישראל.

ביאליק היה אספקלריא מאירה מעם ישראל, ובמליצת בעלי הסוד אפשר לומר עליו, שנשמתו היתה כלולה מנשמות כל ישראל. כעמו כך הבין את העולם על פי השגתו המיוחדת, וכעמו פירש את החיים בפירושו המיוחד. וכשמת, יאמרו עליו: הוי חכם, הוי פרשן, מתלמידיהם של החכמים והפרשנים הקדמונים!

להדורות הבאים מובטחני שביאליק יהפך לאגדה, מן „בעל שם טוב" בשעתו, סופר שזכה בחייו להיות מקובל על כ ל שדרות העם והיה חביב העם בלי הבדל מפלגה ושיטה. „ביאליק לית מאן דפליג" כפי שהיה אומר בהלצה, — כבר הוא בבחינת אגדה. אבל מה היה ל נ ו , בני דורו, שהתהלך בתוכנו וראינוהו בצימוחו ובגידולו כשיצא מחיתוליו והלך וגדל ועלה בגדלו על חבריו ורבותיו? והתמיה הגדולה ביותר היא שביאליק לא היה נזיר מאחיו ולא היה בבחינת „הכהן הגדול מאחיו", ואף כששימש בכהונה גדולה לא עמד במרום ולא עלה על המזבח ולא התבודד ולא לקח את האהל ויצא מחוץ למחנה, אלא התהלך כאח וכרע עם כל אחד ואחד, ואף על פי כן הכל ראו בו גדול הדור ומורם מעם. מה היה כחו?

ביאליק לא היה יוצר תנועה, ובכלל לא היה „מנהיג" של איזו תנועה שהיא, ספרותית, דתית או למודית — פילוסופית או חברותית. הוא היה אמנם בספרותנו החדשה מ ו פ ת למשוררים וסופרים של זמנו ולבאים אחריו, אבל כמה משוררים וסופרים גדולים שאינם נופלים ממנו אולי בכשרונם הספרותי ואעפי"כ לא הגיעו למדרגת ההכרה מצד העם כמותו, ולא יזכו לעולם אף למועט מן המועט של כתר שם טוב שזכה בו ביאליק? בכלל כבר עבר הזמן ש ע ו ב ד י ם לאיש הספר, כשם שהיו עובדים המתנגדים לפנים להגאון מווילנא, למשל, והחסידים להבעש"ט ולצדיקי הדור, וכדומה. ספרי מופת כבר חדלו להיות מאורע גדול בחיינו, יחידי סגולה קוראים בהם, מעמידים אותם לנוי בארון הספרים וזכרם נשכח. ואם הספר עצמו אינו תופס מקום גדול בחיים, מכל שכן הסופר! אבל את ביאליק הרי ע ב ד ו ממש, ואפילו מי שלא הודה ל ו ה ו ד ה ב ו.

ביאליק היה פרשן היהדות. לא פרשן ה ת ו ר ה כגדולי התורה בדורותיהם אלא פרשן החיים, הפרשן של היהדות ההסטורית, ושל היהדות של ימינו, של היהדות כמות שהיא בלי כחל ובלי סרק ובלי פרכוס. הוא לא היה י ו צ ר ה אבל היה י צ ו ר ה. אפשר לומר שביאליק היה ה ר ש " י ש ל ה י ה ד ו ת ה ל א ו מ י ת, זו של זמננו. מה שהיה רש"י לתינוקות של בית רבן שחדר במתיקות לשונו ובנעימות פשטנותו ותמימותו לתוך חדרי חדרים של לבותיהם היה ביאליק הדרשן ובעל האגדה לגדולים וקטנים שבקשו מפלט לנפשם בחדריהם בתוך התהו ובהו בדור ההולך ודור הבא. ביאליק היה מ ס ב י ר התקופה והיה נותן ביטוי להרגשות העמומות של „בין השמשות" שאנו עומדים בו. הוא היה רש"י, לרבות גם „שפתי חכמים". הוא לא גילה

תורה אבל גילה חיים, חיים של אהבת היהדות ויראת הכבוד של עבר, הוה ועתיד. הוא קרע חלונות בבתי האופל של היהדות הגטאית מצד זה וההתבוללות מצד זה וכוון את החלונות לכל חדר וחדר, ולפיכך כל חדר וחדר היה נהנה לאורו. היתה בו בביאליק מין התכללות של נשמת ישראל סבא בזעיר אנפין, ומשום כך לכל אחד ואחד נדמה לו כאומתו. אף הנטיה המסחרית שבו היא נטיה יהודית. יעקב אבינו שרה עם מלאכים וחס על פחים קטנים וראה בחזון „עקודים נקודים וברודים". השניות שבנפשו שראינו לעיל הוא הוא טבע יהודי, אף בביאליק נתגלו כל הכחות שבגלגולי היהדות ההסטורית. דוקא מפני שלא היה בעל מקצוע אחד היה בו הרגש וגם ההבנה האינטואיטיבית של כל המקצועות השונים שביהדות ואפילו כשלא היה יוצרם בפועל היה יוצרם בכח. ולפיכך כח המושך של אישיותו לא היה כח פרטי אלא כח כללי, כח המושך של היהדות הכללית.

כח לאומי גדול היה טמון בנפשו של ביאליק, כח שמעטים כמותו בכמה דורות לפניו ולאחריו.

אשרי הדור שזכה לו!

מאמר שלישי

ר' חיים נחמן בעל האגדה

ג.

מעולם היה קשה לי לצייר את טיבם של בעלי האגדה שבתלמוד. צורתו של בעל ההלכה ברורה פחות או יותר. לפנים היה הסופר שהעתיק את התורה ודרש את הפסוק כמין חומר והכניסו לבית המדרש. אחריו בא המורה החכם שישב בקתדרא ולימד בבית מדרשו את שמועותיו לפני התלמידים שישבו ודנו לפניו בקרקע, אחריו בא הרב היושב על כסא רבנותו ופוסק שאלות לכל דורש. אבל כיצד נשתלשה האגדה? איה ואיך דרשוה? מאין שאבו הדרשנים את מקורי דרשותיהם? וכיצד נתגלגלה הדרשה עד שנתגלתה לפנינו בספר — דבר זה היה חידה סתומה בעיני כל ימי עד שנתגלה לי ביאליק וראיתי בו את טיפוסו ההיסטורי של בעל האגדה שבזמן המדרש, ביאליק הוא כולו מדרש אגדה, פיו אינו פוסק מלדרוש דרשות ואגדות, אדם ראה אותו בשוק עומד

ודורש, בביתו יושב ודורש, במסיבת חכמים, במסיבת שיחות רעים לא פסק פומיה מהגדות ודרשות. ביאליק הוא כולו מדרש אגדה.

כך אני מצייר לעצמי את רבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב כל היום ודורש בצלו של היכל, את רבן גמליאל שהיה מהלך בדרך ותלמידיו מהלכים אחריו והוא שואל ודורש בהלכות הזמן, את רבי עקיבא שהיה מטייל בפרדס, נכנס ויוצא בשלום. את בן עזאי ובן זומא שהיו עומדים על גב מעלה בהר הבית וצופים במעשה מרכבה, במים העליונים ובמים התחתונים, את רבי אליעזר שהיה דורש בשוק העליון של צפורי ועוד כמה וכמה מחכמי ישראל שבדורות ההם שהיו דורשים בשווקים וברחובות ואלפי תלמידים היו הולכים אחריהם ומטים אזנם כאפרכסת לשמוע דברי אלהים חיים. זה הולך וזה עומד, עוד זה מדבר וזה בא, וכל השוק והרחוב נהפך לבית ספר עממי. האגדה היתה שיחת החולין של תלמידי החכמים שלא פסק פומם מגרסא ושלא הלכו ד׳ אמות בלי תורה, והיו מורים ומלמדים בשבתם בביתם ובלכתם בדרך והתלמידים היו עומדים צפופים מסביב להם או יושבים ודנים לפניהם בקרקע ושותים בצמא את דבריהם וכל אחד רושם לעצמו איזה מדרש נאה „כמין חומר", איזה דיבור קל, מלה חריפה, וכל נדנוד קל שיצא מפיהם, כי כל שיחת חולין שלהם היתה צריכה לימוד והיתה תורה כנתינתה מסיני.

האגדה — אלו הן הפנינים שנפלטו מפי החכמים כ ל א ח ר י ד אל העם, אל ההמון, אל כל הרוצה ללקטן. זו היתה הפקר לכל. כל הרוצה לדרוש בא ודורש וכל הרוצה לשמוע בא ושומע. בית ה מ ד ר ש היה היכל הקדוש של ההלכה, היכל החכמים, בעלי התריסין, ולא כל הרוצה להכנס נדחק לשם. כי שומר הפתח היה עומד ומכריז בשם ראש הישיבה: כל שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש. שם היו דורשים „כרטיס כניסה", אבל משנפתחו דלתות בית המדרש ויצאו בעלי התריסין, מיד נדחקו כל העם סביב והחכמים הלכו ודרשו ודברו ופזרו את פתגמיהם ומשליהם על ימין ועל שמאל והעם שתה בצמא את דבריהם. בימים ההם גדולים היו דברים שבעל פה מדברים שבכתב. בימינו כשהספר כבש את החיים נתמעטה כבר השפעתו הבלתי־אמצעית של האישיות: בין החכמים ובין הדור, בין המשפיעים ובין המושפעים, עומד הספר כחומת ברזל. אין השפעה אישית ישרה, אלא הכל מסתנן ועובר דרך הכתב. ויש לך לפעמים שהספרים גדולים הרבה ממחבריהם. אולם בימים ההם, למרות האבטוריטט המכריע של התורה הכתובה, היה מרכז התורה בתלמוד ש ב ע ל פ ה. התלמידים והעם שאבו ממקורם החי של

חכמי התורה, ולפיכך היתה השפעתו האישית הישרה של החכם גדולה הרבה מבימינו, וכל הגדול מחבירו השפעתו גדולה ממנו. לכל נביא היו בני נביאים שהלכו אחריו ושתו בצמא את דבריו ולכל חכם וסופר היו תלמידים שהתאבקו בעפר רגליו והם הם שהפיצו את תורת רבם ורשמו וכתבו כל שיחה קלה ששמעו מפי רבותיהם ומזה נולדה האגדה.

בפרצופו של ביאליק אני רואה את טיפוסו האמתי של בעל האגדה הקדמון. הכל יודעים את ביאליק בעל התורה שבכתב שלו, אבל מעטים יודעים את ביאליק בעל התורה שבעל פה, ביאליק בעל האגדה, רק מקורביו המהלכים עמו תדיר יודעים שביאליק שבע"פ גדול הוא כביאליק שבכתב ואפשר עוד גדול ממנו, שהוא כמעין המתגבר וכל היוצא מפיו הוא מדרש נאה. כל מחשבותיו הן עמוקות ופילוסופיות, ולפעמים מתמלטים מפיו דרך אגב פניני רעיונות ושברי מחשבות שאפשר לעשות מהם ספרים שלמים. עוד מעלה גדולה יש לביאליק שהוא אינו יונק מצנורות זרים אלא ממעינו העצמי ממקור המקורות, מתוך תוכה של היהדות ההסטורית. אף ציוריו ומשליו שבהם הוא מתבל את רעיונותיו לקוחים תדיר מן הספרות העתיקה ומשמשים אסמכתא לפסוק או למדרש ואין צריך לומר שסגנונו הוא סגנון המדרש, סגנון רש"י. לא לחנם עסק ביאליק כל ימיו בספר האגדה, כי נשמתו נמשכה מצנורות של האגדה הקדמונה ואפילו כשבא ביאליק לדרוש בשבח ההלכה במאמרו "ההלכה והאגדה" אף מאמר זה אינו סוף סוף אלא מדרש אגדה נאה.

אלמלי היו תלמידיו יושבים וכותבים את דרשותיו שהוא דורש יום יום במסיבת רעיו וחבריו ואפלו דבוריו היוצאים מפיו דרך אגב וכלאחר יד, היה קובץ כזה באמת מדרש נאה, מדרש של ר' חיים נחמן, מדרש אגדה שראוי הוא כייעמידוהו בצד מדרשי החכמים שבכל דור ודור.

יהושע חנה רבניצקי

המדריך והמחנך

א.

רבניצקי היה אחד מחכמי אודיסה קודם שהופיעו „חכמי אודיסה" והיה במדה ידועה הסנדק של כל אחד ואחד מהם. הוא גילה את אחד העם והוא גילה את ביאליק והביאו מן ה י ע ר לעיר של חכמים וסופרים. רבניצקי היה גם המלאך הממונה על ההכרזה והיה נותן ציונים לכל אחד ואחד מן הסופרים וציוניו נתקבלו לדורות. ה„פרדס" היה בימי רבניצקי למה שנעשה „השלוח" בימי אחד העם — תעודת בגרות לסופר. ואל יהא הדבר קל בעיניכם. הפרדס של רבניצקי יצר תקופה חדשה בספרות העברית. ולא בשביל ה„פירורים" של אחד העם בלבד, שנתפרסמו בפרדס במדה גדולה בזכותו של ב ע ל הפרדס, אלא לפי שהפרדס פתח את הדלת להספרות המודרנית שסתמה את הגולל על הספרות הבטלנית של כותבי הקורספודנציות בהצפירה ובהמליץ, וש„בינה במקרא", „כוכבא דשביט" ובית מרחץ שנפל תפסו שם מקום מכובד.

רבניצקי לא היה בעל השכלה מסודרת, אבל היה בן בית אצל הספרות האירופית וידע כמה שפות וביחוד היה בעל טעם ספרותי ובעל סגנון מדויק ובהיר. הוא היה מן הראשונים בדורו שהשתחרר מסבל הירושה של מליצות הכותבים והתחיל לכתוב בלשון „בני אדם". סגנונו היה פשוט וקל, אבל בהיר ומלוטש עוד קודם שעבד במחיצה אחת עם ביאליק וקל וחומר לאחר שעבדו ביחד כמה שנים וסגנוניהם נתמזגו לחטיבה אחת. רבניצקי היה מטיב האנשים שנראים מושפעים מחבריהם ושנפשם כעפר לכל תהיה, אבל באמת הם שמשפיעים על חבריהם. הוא היה רך מבחוץ וקשה מבפנים ולא קל היה לנצחו. לכאורה היה נראה כסרח העודף לביאליק, אבל באמת היה ביאליק כפוף לרצונו והיה הולך אחריו למקום שרבניצקי היה רוצה ללכת. ביאליק היה אומר עליו שלא היה יכול לעולם להודות בפה מלא על טעותו כשטעה, וכשביאליק היה מנצחו בדברים, לא היה אומר לא הן ולא לאו, סימן שהודה בלבו לחברו. רבניצקי לא היה מכת המדברים, מלה בסלע, אבל כשהיה מפליט לפעמים איזה

דיבור מפיו, היה אותו הדיבור נוקב ויורד עד התהום, כי כשם שהיה מבקר ספרותי כך היה מבקר אנושי, ואעפ"י שהיה נחבא אל הכלים ובמקום גדולים לא עמד, אבל בהיות שהיה תושב אודיסה מילדותו והיה קודם שנברא "העולם", היה יודע את לב כל אחד ואחד וחכמת כל אחד ואחד ואת המטמוניות שבלבם של כל אחד מן ה"חבורה", את הגלויות ואת הנסתרות וגם מה שנעשה מאחורי הפרגוד שלהם. וכשהיה בוחן ובודק גנזי נסתרות של ה"חבריה" היה די לו בעקימת שפתים, בעקיצה אחת וברמז קל שהיה ידוע ליודעי חן.

רבניצקי היה חי כל ימיו בדחקות. והיה דר בשכנות אצל משפחה אחת, הוא עם בנו, כי היה אלמן כל ימיו ונשאר בשכנות אצל משפחה זו אפילו לאחר שנעשה אמיד ע"י מוריה ודביר. בעל הבית הזה היה שתקן כרבניצקי והיו שניהם מסתפקים במועט דיבורים, בחצאי מלים וברמזים, והיה נראה כאילו שניהם, בעל הבית והשכן, הם בשכנות אצל גברת הבית, שהיתה מן הנשים השולטות בבעליהן ואימתה היתה מוטלת על שניהם כאחת. כי איש לא היה יודע מעולם מי כאן בעל הבית ומי כאן השכן. כשנתאלמנה אשה זו, נשאה לרבניצקי, אבל לא עלתה לה להיות מרת רבניצקי אלא זמן מועט כי מתה מיד.

התחלתו של רבניצקי לא היתה ידועה לחבורה, שהרי הוא היה "קדמון לכל דבר" וראשון לראשונים. איש לא ידע גם מהיכן הירק הזה חי. לשעבר היה נותן שעורים פרטיים בעברית לגדולי העיר. גם זבוטינסקי היה אחד מתלמידיו. משהביא את ביאליק וגלגל של מוריה ודביר התחיל להיות סובב ברעש גדול, נהפך ה"גלגל" גם על רבניצקי ונעשה בעל בית בעמיו. ולא כל כך קל היה להביא את ביאליק. שהרי היו לו "עסקים" שם ביערות וגם לא ידע מהיכן ימצא פרנסתו באודיסה. כי ענין מוריה ודביר היה עדיין בבחינת "חומר היולי", אבל רבניצקי לא נח ולא שקט והפך את כל חכמי העיר עד שהביאו. רבניצקי השתקן הזה, שנראה כמדבר ואין קולו נשמע ומנענע ראשו לכולם, היה באמת בעל מרץ חזק וגדולים וחזקים ממנו היו כפופים לרצונו. וכשהיתה השעה צריכה לכך, היה הוא פועל גבורות עושה חדשות ובעל מלחמות, לפעמים היתה לו יד גם בעניני הקהלה ואף על פי שהיה נחבא אל הכלים ובקהל אנשי ה"קהל" לא בא באופן רשמי, אבל כשהיה רוצה היה גם בעל דעה בקהלה, כי אף על פי שמנהיגי הקהלה הרשמית היו מן האינטליגנציה, אבל מכל מקום היו אף הגדולים שבהם באותם הימים מתחשבים עם ה"כתבנים". כשהתעקש החזן מינקובסקי להכניס את העוגב לבית הכנסת הברודי, הרעיש

רבניצקי עולמות ויצא מכליו ונשא „נאום" באספת הקהל עד שרעשו הספים. זה היה נאומו הראשון והאחרון בחייו. גם על אחד העם היתה לרבניצקי השפעה גדולה בזמנו. כי אחד העם היה מתיעץ עמו בזמן הראשון בכל עניני עריכת השלח. ואף לאחר שאחד העם יצא מן הפרדס לרשות עצמו לא היה מפרסם שום מאמר קודם שהקריא אותו לפני החבורה, ורבניצקי, שהיה מזקני החבורה, הוא היה צריך לנענע ראשו על המאמר ולהתירו לבוא בקהל, כי יותר מנענוע ראש, להן או ללאו, לא היה אדם מחכה מרבניצקי. הוא היה גם מן הראשונים של חבורת „בני משה" והיה משמש לאחד העם מין בולשת של לשכת חשאים לבדוק אחר המועמדים להתקבל לב"מ.

משבא ביאליק לאודיסה נעשה רבניצקי להמנהל, על פי נוסח אמריקה ה„מנדזר" שלו, ומאז לא זזה ידו מתוך ידו ונעשה בן זוגו של ביאליק והזווג עלה יפה לכל ימי חייהם בהפסק של שתי שנים, שמטעם שלא היה ידוע אף להמקורבים, נתפרדה החבילה ביניהם ולא היו מדברים איש לרעהו לשלום. סח לי ביאליק, שבאותן שתי השנים לא היה יכול לישון בלילות מחמת געגועים לחבירו, עד שהלך ופייס את רבניצקי.

הזווג של ביאליק ורבניצקי נראה לכאורה כאש ומים, ביאליק בוער כאש ורבניצקי קר כקרח, ביאליק אופטימיסטי, שמח וטוב לב תמיד, ורבניצקי עגום, בעל מרה שחורה ומלא מרירות, ביאליק מאמין בכל ומסביר פנים לכל אדם, ורבניצקי כופר בכל ודוחף כל אדם באמת הבנין; ביאליק בעל התפעלות ובעל רגש חזק, מהיר תנועה ורודף חיים ופעולות, ורבניצקי מתון ומיושב; ביאליק איש רעים להתרועע ורבניצקי מתבודד ויושב אהל. ומכל מקום ואפשר דוקא מטעם זה זווגם עלה יפה. אי אפשר לדעת במה היה ביאליק עוסק בלי שותפו זה, אבל ברי שכל אחד לבדו לא היה עושה מה שעשו שניהם ביחד. מלאכה זו, מלאכת „בעלי אסופות" המפרכת את הגוף והנפש והדורשת התמדה מרובה, אי אפשר היה לה להיעשות אלא בשותפות שניהם. ביאליק בעל ה„מתמיד" לא היה מתמיד, הוא היה אוהב חבורת אנשים, עסקנות, שיחות רעים. בביתו היו תמיד נכנסים ויוצאים חברים, סופרים, כתבנים וסתם בטלנים, מה שקוראים „גודניקעס", ואלמלא היה רבניצקי גוער בהם בנזיפה „כלה דבריך וצא" לא היו הטרחנים הללו נותנים לו מנוחה לביאליק לפי שהוא עצמו היה מחבב את הטרדנים הללו, רוצה ואינו רוצה בהם ולפיכך היה נחוץ רבניצקי לביאליק כמוטור למכונה, שאלמלא הוא לא היה עובד עבודה קשה זו שהשקיע בה רוב שנותיו.

ב.

אנו רגילים תמיד לחשוב על רבניצקי ביחד עם ביאליק וכסרח העודף לו, כמין שרפרף לכסא, כאלו רבניצקי בלי ביאליק לא היה ולא כלום. אבל אני חושב שזהו מיעוט הדמות של רבניצקי שלא בצדק. רבניצקי היה פרשה בפני עצמה, אדרבה, קודם שנעשה רבניצקי טפל לביאליק היה עושה פירות הרבה יותר משנטפל אליו ונעשה שותפו בעבודה. לדעתי אבדה הספרות ברבניצקי מבקר ספרותי מן המין המעולה, פיליטוניסטן חרוץ ופובליציסטן ממדרגה ראשונה. לרבניצקי היה הרבה הומור. כשם שהיה איש יבש ובעל מרה שחורה בחיים, כך היה עליז קליל ודוקר בספרות. הפיליטונים שלו שכתב ביחד עם שלום עליכם בשם „אלדד ומידד" מצטיינים בבהירות ובקליעות אל המטרה ובחריפות שנונה לא פחות מהללו של שלום עליכם. ועוד עולים עליהם בעושר מליצות הלקוחות משברי פסוקים המעשירים את הבדיחות בלשון נופל על לשון.

רבניצקי היה מבקר ספרותי בעל טעם עליון. לאמתו של דבר מתחלת הספרות העברית המודרנית ממנו, לא מפרישמן, לפי שהוא היה הראשון שהכניס את הטעם של הספרות האירופית לתוך הספרות העברית החדשה. הוא היה תלמיד מובהק להפובליציסטים הרוסים הגדולים טשרנישבסקי ופיסרוב. מרבניצקי ואילך נפסק הסגנון הבטלני של כתבני המליץ והצפירה, שמליצת הכתוב שמשה יסוד ושורש והרעיון היה טפל שנמשך אחר „הכתוב". הוא השתחרר מדרך המליצה לכתוב „כמו רמים" והתחיל לדבר „כבני אדם". רבניצקי לא היה מבעלי ה מ ח ד ש י ם בלשון, אבל תמיד מצא את המבטאים המדויקים להלבשת רעיונותיו. באחד מקבוצת מאמריו, כשהוא מדבר על חבלי לשון, הוא מספר, שבעצמו בא לידי נסיון כשהתחיל לתרגם ספר לועזי ונסה לתרגמו בשני אופנים „בדרך פשוט ובדרך מליצה" וראה ב„חוש" עד כמה באמת קשה להביע בעברית פשוטה בלי מליצות איזה רעיון מודרני, והבין למה המתרגמים הראשונים כקלמן שולמן וחבריו השתמשו במליצות הכתובים שהיא דרך נוחה לקחת מן המוכן. אבל מכל מקום נכנס בשלום ויצא בשלום מן חבלי לשון ובכל כתביו, אף מלפני חמשים ששים שנה, יש טעם ספרותי מודרני. בכלל היה רבניצקי חבר טוב לסופרים ולספרות וגם כשנזדקן לא נעשה מעולם מורה ונשאר תמיד חבר, ואף הללו שנכוו מחופתו קיימו בו „נאמנים פצעי אוהב", כי כולם ראו בו מבקר בעל משקל כבד שיש לו ענין אל האמור

ולא אל האומר. כי הבקורת שלו היתה לעולם בקורת לשמה, בלי תערובת של פניות ונטיות אישיות.

הרוצה לעמוד על טיבו ומהותו של י"ח רבניצקי, כסופר וכאיש בעל נפש היורד לתוך חדרי לבבות של הסופרים בני דורו ילך לקרוא את „דור דור וסופריו" שלו, רשימות ודברי זכרונות על סופרי דורו. כשרון מרובה צדדים מתגלה לפנינו בספר זה. אין זה ספר זכרונות במובן המצומצם, אין זה אוטוביוגרפיה וגם לא ביוגרפיות של סופרי דורו. אין זה גם רשימות מחיי הסביבה שלו, ומן הדעות המתהפכות והתמורות שעברו עליו ועל חבריו הסופרים, שהיו בוני עלמות ומחריביהם בדור הרת עולם כדורו, אבל יש בו מכולם יחד. אדם קורא בספר זה ורואה באספקלריה מאירה כיצד עולם מתהוה וכיצד נעשתה היסטוריה. החיים והספרות מורכבים יחד ביצירה אחת הרכבה שלמה והוא דורש במעשה מרכבה ובמעשה בראשית ואין אתה יודע מה קדם, האיש, היוצר או היצור — הספרות, כי המאורעות מתגלגלים ומתקפלים יחד עם היוצרים ונעשית עיסה אחת. והוא עצמו, רבניצקי, עומד מן הצד, כמעט מאחורי הפרגוד, רואה ואינו נראה, וסוקר בסקירה אחת את הדור ואת סופריו. ומפני שהיה בתוך המערכה ואחד מן המשתתפים ביצירה, לפיכך הסתכלותו אינה חיצונית כזו של איש העומד מבחוץ, אלא פנימית, כי הוא רואה ללבב ונכנס לתוך חדרי חדריו של הסופר בן דורו, והרי הוא כבן בית שהשתתף עמו ביצירה ושהתגלגל עמו כמעט מיצירת הטיפה הראשונה שלו, וראה אותו תחילה כתלמיד, אחר כך כחבר ולבסוף כרבי.

רוצה אתה, למשל, לדעת כיצד נעשה אשר גינצבורג בן החסיד מסקוירה ל„אחד העם" ומה הרה האיש הדגול מרבבה זה שעמד „על פרשת דרכים" וקרא: לא זה הדרך, לך קרא את ארבעת מאמריו עליו (אחד העם על פי אגרותיו, אחד העם ומכס נורדאו, שלום עליכם ואחד העם ועל אחד העם סתם) ואתה רואה את אחד העם בכל גלגוליו, מנעוריו ועד ימיו האחרונים, אחד העם האיש והחושב, אחד העם בביתו, בחברה ובספרות. והוא מעביר לפנינו ממש תמונה קינומוטוגרפית מכל פרצופיו השונים ומכל צדדיו, קודם שנעשה לאחד העם ולאחר שנעשה, לרבות גם ימי הירידה שלו, כשעבר ובטל מן העולם. וכל זה נעשה כל כך בקלות וברפרוף, אבל כמה הבנה עמוקה יש כאן בנפש האיש והסופר, כמה ציורים חיים הוא מעביר לפנינו! בארבעת המאמרים הללו אדם רואה את אחד העם כמו חי יותר מבכמה וכמה ספרים שנכתבו עליו. הוא מצייר בהצלחה מרובה גם את כל פרשת הנגודים שבין אחד

העם ונורדוי שני קברניטי הציוניות, הרוחנית והמדינית, ואתה עומד על שתי הנטיות הללו שקפלו את כל התנועה הציונית מתחילתה ועד היום הזה, אחת של חיי עולם שבקשה בה „תורת שלמה ומקיפה של תחית ישראל בתור חטיבה מיוחדת" ואחת זו של חיי שעה, הללו דאגו ל„צרת היהודים", והללו ל„צרת היהדות". דברים שנתלבטו בהם כמה סופרים בא זקן זה והושיט לנו בקנה.

כך הוא מראה לנו גם את „ראשיתו" של ביאליק „בחור דל ואביון, בן ישיבה הבא במקלו ותרמילו מבירת התורה, מישיבת וולוזין, לבירת הדרום, כדי להתחמם כנגד אורה של ההשכלה וליהנות מקרוב מזיו שכינתם של אבירי הספרות העברית" וכשבא פעם אחת „בין הזמנים" לאודיסה קרא לפני הקהל שיר חדש שכתב בהתרגשות עצומה מאימת הצבור בצאתו בפעם הראשונה בחייו על הבמה לפני קהל רב. ולאט לאט הוא מראה לנו את צמיחתו וגידולו של האילן רב הענפים הזה עד שאנו רואים את ביאליק בקומתו הזקופה בשנותיו האחרונות.

שוב אנו רואים שם את מנדלי של „בימים ההם" בעל ה„אבות והבנים", את שלום יעקב הבחור העילוי הנוסע בעגלתו הקטנה של אברהמ'ל החגר, אבראמאוויץ בגלגולו הראשון ועד שנעשה „הסבא" „יהודי היהודים" זקן סופרינו וצבי תפארתם ואנו רואים את שני המנדלים המתרוצצים בקרבו.

הוא מראה לנו גם את לילינבלום בתבנית הסוכן של הצפירה „אדם צהוב זה בעל הצורה הרגילה של איש יהודי פשוט הלובש בגדים דלים ופשוטים" שנעשה תלמיד קטן מקשיב לתורת ההתחלה של למודי הגמנסיה, כדי להגיע ל„תכלית" בעולם המעשה וכיצד אותו תלמיד נתגלגל ונעשה לה„רבי" של חובבי ציון אחרי כל „קפיצת הדרך" שעשה בעל „המדרש והמעשה" הזה. ושוב אנו רואים שם את כל גלגוליו של דובנוב הכופר „קריטיקוס", כיצד הוא מתהפך ממתבולל קיצוני, כמעט מתלמידיו של „ישראל החדש", ללאומי אדוק המנהל את מלחמת הלאומיות עם מתנגדו מלפנים מן הצד השני מנשה מרגלית, שעמדו זה כנגד זה „מליץ יושר" מול „מגיד פשע" וכעת אתה רואה „עולם הפוך", הקטיגור נהפך לסניגור.

וכך הוא מעביר לפנינו תמונה שלמה של „דור וסופריו", חכמי אודיסה, חכמי וורשה וחכמי קראקא וכולם עוברים לפניו כבני מרון, כורך את הסופר ואת ספרו ביחד, את גלגוליו האישיים והספרותיים מה „שהיה" ומה ש„נעשה" וכיצד נעשה. הרי על פי רוב יודעים אנחנו את הסופר לאחר

שנתפרסם כשהוא כולו זכאי, ומעטים יודעים את הנקודה הראשונה שלו, קודם שהאפרוח הוציא את ראשו ורבניצקי ידע את סוד היצירה של הסופר המתחיל, והכריז טיפה זו מה תהא עליה! זה כחו של רבניצקי שלא רבים זכו לכך.

בעל אסופות

א.

את ספרותו של רבניצקי צריכים לחלק לשתי תקופות, לזו שקדמה להזדווגותו עם ביאליק ולזו שלאחריה. רבניצקי הראשון היה בבחינת בריה בפני עצמה, „מאן דאמר" בחבורת הסופרים, רבניצקי זה היה ידוע לסופר מובהק, עורך בישראל, מבקר ספרותי ופיליטוניסטון ועוד, ורבניצקי השני, זה שלאחר הזיווג, תשש כחו כסופר, וכח המחנך ומחבר ספרי לימוד נתגבר בו על כח הסופר. מאותו זמן ואילך רבניצקי הסופר כמעט שנשכח ועבר ובטל מן העולם. רגילים לחשוב את עבודת „מוריה" ו„דביר" לעבודה עממית גדולה ויש שחושבים אותה אף לעבודה ספרותית נעלה, הראויה לשמם של שני גדולי סופרי הדור הללו. לפעמים היה גם ביאליק מתהדר ומתגדר במלאכה זו, שהיתה שקולה בעיניו כשיריו. אבל לדעתי מיעטה עבודה זו את דמותם הספרותית לא רק של ביאליק אלא אף של רבניצקי ועל כל פנים לא הוסיפה עליה הרבה. אמנם זוהי מלאכה חשובה ואפשר מלאכה שצריכה לגופה של האומה, והיתה ראויה לביאליק, לו היה עוסק בה לסירוגין דרך אגב, בשעה שאינה לא יום ולא לילה, אבל שגדול משוררי דורנו ובכמה דורות לפנינו ישקיע בה רוב שנותיו, חוששני שיצא שכרה בהפסדה. גם משורר גדול אחר לפנים כתב אגב שיריו ספר שאין לו ענין לשירה, אבל הוא קנה לו עולם הבא בזכות הספר הזה השקול אפשר כנגד כל שיריו. העם יודע את בעל „הכוזרי" הרבה יותר מבעל השירים, שבזכות „הכוזרי" נכנס ר' יהודה הלוי להיסטוריה. לולא הכוזרי היה העם א ו מ ר את הפיוטים, הקינות והסליחות שלו מבלי אף לדעת ומבלי לשאול מי היו מחבריהם. על כל פנים ר' יהודה הלוי בעל הכוזרי אינו ממעט את דמותו של ר"י הלוי המשורר. אבל מה ערך יש למלאכת „ספר האגדה" לעומת כשרונו העצמאי של ביאליק? כמה מן עבודה עצמאית ביאליקאית יש בספר האגדה וגם בספורי המקרא? הללו שלא היו רגילים מקודם אצל האגדות, משנפתח לפניהם פלטין זה על ידי הכינוס של ביאליק

ורבניצקי, זוקפים את כל האוצר היקר הזה על חשבונם של המכנסים הללו, ונדמה להם כאילו הם הם בעצמם בעלי האגדות הללו, מבלי דעת שהם אינם יוצריו של האוצר הזה, אלא שהם רק ג י ל ו אותן לעם, ביררו וכינסו את האגדות המשובחות ועשאון כלי נאה ומשובח. ואולם עם כל מעלותיה ונחיצותה של מלאכה זו מסופקני אם כדאי היה שביאליק יקדיש לה רוב שנותיו וכל כח כשרונו. ולא עוד אלא שאני אומר, שאף רבניצקי היה ראוי לעבודה עצמאית גדולה הימנה, ואלו ספר מוריה ודביר היא מלאכה שהיתה יכולה להיות נעשית על ידי אחרים בכשרון פחות או יותר, על ידי בעלי מלאכה מסוג זה. אמנם שניהם התפארו והתגדרו במלאכתם זו, אבל כך דרכם של סופרים גדולים שאוהבים להתפאר דוקא בכשרונם הצדדי יותר מבכשרונם העיקרי, שבזה הרי הכל מודים ובזה מסופקים. ספר האגדה של ביאליק ורבניצקי הוא ספר שמושי טוב להרוצים לעסוק באגדה וגם מסודר בכשרון לפי הענינים, כדי למצוא את הענין המבוקש, אבל לא יותר מזה. בנוגע לסידור ראוי להזכיר כאן ספר מפתח אחד לאגדות הש"ס בשם "ציון לדרש", מפתח על פי א"ב לפי סדר הענינים, למשל אבות, ברכות, גדלות וכדומה. חיבור קטן שעשה איזה מחבר נעלם וסדורו הוא בתכלית השלמות, כמעט אין לך אגדה שאי אפשר למצוא מיד על פי מפתח זה. גם שד"ל קרא את ההלל על הסידור הנפלא הזה. אמנם הסידור של ספר האגדה הוא מעולה בתכלית השלמות, וביאליק היה רגיל לאמור עליו שהוא "עמוד ברזל" שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע ועולה על כל הקיבוצים שנעשו לפניו. אבל אף אם כן, יש מקום לבעל דין לחלוק על הסידור הפנימי שבספר האגדה למרות האמנות הגדולה שהשקיעו המסדרים במלאכה זו. חושבני שהיהודים שלמדו לפנים ספר "עין יעקב" על פי הסדר המעורבב של מסכתות הש"ס או על פי הילקוטים שעל פי סדר התנ"ך היו בקיאים הרבה יותר באגדות מהללו שלומדים על פי הסדר המעולה של ספר האגדה. אני חולק גם על התרגום של הארמית לעברית שעשו ברוב האגדות. אמנם אלמלי היה אפשר לתרגם את כל התלמוד לעברית היתה זו בודאי עבודה לאומית גדולה, אבל לתרגם מלים ארמיות בודדות שבמאמרי אגדות שהם רובם עברית ומעוטם ארמית או להיפך אין לזה ערך חשוב וגם אין בזה תועלת גדולה. ולא עוד, אלא יותר משהוא מועיל הוא מזיק, כי הפסוק השגור בפי רבים ככתבו נעשה מסורס ומאבד את טעמו ולפעמים הוא נעשה מטומטם אף בפי בעלי טעם ספרותי ובעלי סגנון קלאסי כביאליק ורבניצקי.

בכלל מסופקני אם כדאי לגזור כליה על הארמית, זאת אומרת לגזור כליה

על הספרות התלמודית, ההלכה והאגדה, על הספרות הרבנית, על ספרות השאלות ותשובות, הדרוש והקבלה ועל ספרות מפרשי התנ"ך, רש"י, רד"ק וכל גדולי המפרשים, שכולם הושפעו מסגנון התלמוד והמדרש. הללו שנתחנכו על טהרת לשון הקודש, וארמית זרה להם לגמרי, כבני הדור הצעיר שבארץ ישראל, ישארו לעולם עמי הארץ וכשיבוא לידם פסוק מן התלמוד והמדרש לא ידעו מה דקאמרי רבנן, וכל ספרות ההלכה והאגדה והדרוש והמחקר של חכמי ימי הבינים תשאר לפניהם כספר החתום. לו היו מסדרי "ספר האגדה" מניחים את סגנונן של האגדות במקורן, אלא שהיו מפרשים את המלים הקשות עם תרגומן של הארמית שבהן למטה בביאור, וכדרך שנהג רש"י ז"ל בפירושו לאגדות שבתלמוד שמתרגם תחילה את המלה הארמית לעברית ואחר כך מפרש עניניה, היו מביאים ברכה רבה להעוסקים באגדה, שעל ידי כך היה התלמיד קולט את הסגנון הארמי אגב למודו וגם את תוכן הענינים. המסדרים רצו כנראה לעשות את האגדות קלות ונוחות ביותר, כלומר הם רצו לעשותן לספר ק ר י א ה ולא לספר ל מ ו ד, ובאמת אף האגדות ללמוד נתנו ולא לקריאה.

אומרים ש"ספר האגדה" של ביאליק ורבניצקי הציל את האגדה ונעשה לספר עממי. כמדומני שיש מקום לבעל דין לחלוק. נראה לי ש"העין יעקב" של ר' יעקב בן חביב עדיין חי וקים ולומדים בו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אחר התפילה ואומרים אחריו קדיש דרבנן, ועוד יעברו כמה דורות עד שספר האגדה יירש את מקומו של "עין יעקב". סוף סוף מנצחים הספרים שנתקדשו בעם. מעלה יתירה יש ל"עין יעקב" שהובאו בו כמה פירושים של חכמים ראשונים ואחרונים המספקים את דרישות המשכילים בעם המבקשים גם ב י א ו ר י ם לאגדות תמוהות, ואינם מסתפקים בפירוש המלות בלבד, ומצד זה לא עשו מסדרי "ספר האגדה" כלום, שלא עסקו אלא בפירוש הטכני של המלים ולא בפירושי הענינים. סוף סוף יש אגדות תמוהות ופליאות האומרות דרשוני ואי אפשר לפוטרן בלי פתרון כל שהוא. ומכל שכן שהמחברים לא מלאו אף במקצת את דרישת ה מ ד ע להסבר האגדה, כלומר להסביר את השתלשלות האגדה, מקורו של הפולקלור היהודי ומקומו בחיים ובבית המדרש, השוואתן של האגדות עם הללו של עמים אחרים וכדומה, ענינים שהתלבטו בהם כל גדולי המדע והמחקר העברי ושיש על זה ספרות שלמה. המסדרים היו יכולים לצאת ידי חובה זו לפחות במבוא כללי אחד או לרמז על זה פה ושם בפנים הספר. ואולם הם פטרו את כל האגדות בפירוש טכני קצר, בפירוש המלים הקשות פה ושם. אמנם הפירוש הוא על פי רוב מדויק, אעפ"י שיש בו

לפעמים זרות וגם טעיות קלות בפשוטם של המאמרים, אבל עיקר החסרון שבפירושם הוא, שאינו מיועד על פי רוב אלא לבתי ספר בלבד, כלומר לתינוקות של בית רבן, שלתכלית זו ביחוד כנראה כוונו המסדרים. ובאמת כדאי היה ספר האגדה להיות ספר עממי המיועד לכל העם, שהרי כמה מדות בלומדי אגדה, יש גם קוראים משכילים המצויים אצל אגדות הדורשים ביאור יותר רחב וממולא ומכל שכן שהמורים אינם מוצאים שם חומר מוכן לפניהם שעל פיו ילמדו ויסדרו לפני תלמידים מובחרים המבקשים הסבר יותר מושכלי. נמצא שבשביל חוג לומדי האגדות העומד ל מ ע ל ה מידיעת בית רב, אין ספר האגדה משמש כמעט ולא כלום. חוששני שבזה הורע כחו של ביאליק המשורר בעל המעוף והשואף למדע ולהשכלה לגבי רבניצקי המלמד והמחנך שמשכהו לבית המדרש ולחדר של תינוקות של בית רבן. אלמלי היה ביאליק ל ב ד ו עוסק באגדות, אי אפשר שהיה מסתפק במועט של פירוש המלים ובודאי היה מכניס באגדות תבלין כל שהוא של מ ד ע י ו ת ובלי ספק היה ספר האגדה הזה עומד על מדרגה גבוהה מזו שהעמידוה שניהם בשותפות.

ב.

ואמנם ביאליק הראה כחו במדה גדולה גם במדע היהדות כשהתחיל לעסוק ב„כינוס" המשוררים של ימי הבינים כרשב"ג ורמב"ע ואלמלי היה משקיע רוב עבודתו במקצוע זה היה מביא ברכה מרובה לחקר השירה הקדומה, אבל דוקא מלאכה גדולה זו עשו ביאליק ורבניצקי דרך אגב ועסקו בזה לסירוגין מפני שלא ראו במלאכה זו הלכה למעשה. בכלל הרעיון הגדול של ביאליק על „הכינוס" לא יצא ממחשבה לידי מעשה אלא במקצת מן המקצת מפני שהקהל הרחב לא נענה לזה ולפיכך שמו עיניהם לבית הספר, כי דרשו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה. וזה שהביאם גם לידי עבודתם בספורי המקרא.

ובאמת תחילת עבודתם החינוכית של ביאליק ורבניצקי בשותפות שהקדישו ל„ספורי־המקרא" גם בזו עיקר כוונתם היה להקל את לימוד התנ"ך. שוב אף בזו לא היה לעיניהם אלא „החדר" ותינוקות של בית רבן ולא פנו אל מדעי התנ"ך אף במקצת מן המקצת, כדי לצאת בו ידי חובה גם להמורים וללומדי התנ"ך בכלל. ביאליק בהרגשתו הבלשנית העברית העמוקה אף על פי שלא היה בלשן מ ל ו מ ד, היה יכול להכריע בכף מאזנים את כל הבלשנים

היודעים שבעים לשון. ואלמלי היה עוסק בפירוש התנ"ך בדרך מ ד ע י היתה עבודתו זו ברכה לדורות. כי ראוי היה לחבר פירוש מספיק על דרך המדע לתנ"ך ובזה היה גם כחו של רבניצקי חשוב, שהיה „בעל תנ"ך". אבל הם השקיעו עיקר עבודתם בקיצורים ובספרי למוד לילדים. אמנם הם היו מ ח נ כ י ם על פי אומנתם, ביחוד רבניצקי, ועבודה חנוכית משכה את לבם ביותר, אבל בהיות שהוצאת מוריה ודביר נעשתה בינתים עסק טוב, משך העסק את לבם ביחוד, כי נתקיים בהם „העושק יהולל חכם" עד שנשתקעו בעבודה זו במרץ ובאהבה, ואהבה מקלקלת את השורה.

אני התנגדתי בתחילה לעצם עבודתם זו של קצורי התנ"ך, כפי שהבעתי דעתי זו בהזדמנויות שונות, ובדעתי זו אני עומד עד היום. באמתחת כתבי נמצא קונטרס שכתבתי באותו הזמן ושהתוכחתי עמהם בזה פה אל פה, אבל לא פרסמתיו מטעמים שונים (ואפשר שאפרסם קטעים ממנו בזמן מן הזמנים). בקונטרס זה העברתי בקורת על נוסחאות הקיצורים שעשו ועל „התיקונים" שלא באו אלא על מנת לקלקל, כי כל ההשמטות שעשו מסרסות את הכוונה של הפסוקים. כל מלאכה זו היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולא עוד אלא שגרמו שאחריהם באו בעלי מספרים שקצצו ורמסו וטרפו ואין מציל והכל לשם שמים, למען תינוקות של בית רבן, כביכול.

כך עסק רוב שנותיו ביאליק, הארי שבחבורה ופאר הדור, בעבודת הסידור במקום עבודת היצירה שהיה ראוי לה הרבה יותר ונשאר עומד „על סף בית המדרש" במקום „בית היוצר של האומה" וגם רבניצקי ה ס ו פ ר ירד למדרגת מ ל מ ד.

זלמן אפשטין

מאמר ראשון

א י ש י ו ת ו

א.

זלמן אפשטיין היה הסגן של לילינבלום בועד של חובבי ציון והיה עוזר לו בעבודת המזכירות. לאמתו של דבר היה אפשטיין המזכיר העיקרי, כי הוא היה יושב כל היום בלשכת הועד, בעוד שלילינבלום היה רגיל לבוא רק לפנות ערב לשתים שלש שעות, אבל באופן רשמי היה לילינבלום נחשב להמזכיר הראשי ובאספות הועד היה הוא רושם את הפרוטוכולים, אעפ"י שאפשטיין היה שולט יותר טוב ממנו ברוסית וגם כתב ידו היה בהיר ונקי יותר, בעוד שכתב ידו של לילינבלום היה מסורס ומטורף והשורות שבפנקס הפרוטוכולים היו כאריה על גבי לבנה, שורה נכנסת ושורה יוצאת ונכתבות באלכסון עד ששום איש מבלעדיו לא היה יכול לקרוא את הכתב. אגב, לילינבלום היה פרוטוכוליסטן מצוין, כמעט כסטנוגרף, ולא החסיר אפילו מלה אחת. כל הדין־וחשבון שמסר אחד העם בחזירתו מארץ־ישראל, שתופס כמעט ספר שלם, היה רשימת הפרוטוכול של לילינבלום שכתב מפיו של אחד העם לפני אספות הועד במשך כמה אספות.

אפשטיין היה חניך ישיבות, התחיל בישיבות קטנות וגמר בישיבת ולוזין, שהיתה בעיניו אוניברסיטה יהודית. שם גם למד השכלה והציץ ונפגע, אבל לא יצא לתרבות רעה. הוא נשאר בתחום היהדות המסורתית וכשנעשה לחובב ציון היה הוא קרוב בדעותיו למזרחי קודם שנבראה סיעת המזרחי. אפשטיין היה מחבב את הדת מתוך רומנטיקה, כי היה בעל נפש פיוטית והיה תמיד מתוכח עם לילינבלום על נחיצות התקונים בדת בשעה שהלה כבר לא רצה לשמוע על זה. בשאלת הציוניות היה הוא עומד בתוך בין אחד העם ולילינבלום או יותר טוב כפל את שניהם, כי היה חבר „לבני משה" וגם בעל עבודה מעשית ולא ראה סתירה בין שתי השיטות הללו. כשהיה מתוכח עם לילינבלום היה מצדד בשיטתו של אחד העם, וכשהיה מתוכח עם אחד העם

היה מצדד בשיטתו של לל"ב, כי היה בעל פולמוס ובעל דברן. בעצם היה עיקר עבודת ועד חו"צ מצטמצם בתעמולה שבכתב ובע"פ. בכלל היה הועד משמש בית ועד לחכמי העיר ומין בית חרושת לרעיון הציוני.

שמו של זלמן אפשטין נתפרסם הרבה בקובנה בישיבת ר' יצחק אלחנן על ידי ווכוחיו שנהל בהמליץ עם הרב פריילל. רב זה שישב על כסא הרבנות בעירה קטנה סמוך לוילנא היה רב אדוק מאד וקנא ונוקם לדת, אבל היה משכיל בסתר וסופר מהיר. בהיותו מזוין בכל תכסיסי הדבור הספרותי המודרני, משתמש ביתרון הכשר דעת בהטרמינולוגיה המקובלת בחוגם של הגאורים, בעל טמפרמנט חזק ומליץ נפלא, יצא בשורת מאמרים חריפים בהמליץ נגד תנועת חבת ציון בכלל ונגד החלוניות שבתנועה זו ביחוד. בחוגי החרדים שמחו וצהלו לקראת הופעת כח ספרותי חזק כזה שיצא ללחום מלחמת הדת בכלי תותח כבדים הלקוחים ממחנה האויב *). ליליינבלום נסה לענות לו במאמר אחד, אבל לא הצליח, מפני שהוא היה פסול למפרע בחוגים הדתיים וגם מפני שהתשובה הקרה שנתן הוא לא הספיקה לישב דעתו של בעל פולמוס מוצלח ובעל טמפרמנט חזק כפריילל, אדרבה, זה היה כיציקת נפט על גבי אש שיצאה ללהב והתבערה התחזקה ביתר עוז. הגורל נפל על זלמן אפשטין, בהיותו בעצמו משכיל חרד על דת, להשיב תשובה כהלכה בשם חו"צ המתונים, להוכיח שאין סכנה לדת בתנועה זו, אדרבה חיזוק הוא לה. המלחמה, מלחמת דברים, התלקחה בין שני הסופרים בעלי לשון ומליצה ובעלי פולמוס חריפים הללו, שניהם דבריהם יוצאים מן הלב, שניהם מדברים ברגש אש דת, זה מביא אש שלו מן הקודש וזה מביא אש שלו מן ההדיוט, ובית המדרש היה כמרקחה, הפרושים למדו ושננו זה את דברי זה ופלפלו בסברותיהם כבדברי תורה ונצחו זה את זה בהלכה ציונית והחבורה התחלקה לשני מחנות, למחנה אפשטיין ולמחנה פריילל. אבל הללו והללו התיחסו בכבוד לשניהם, כי אף חסידי פריילל והאדוקים הדתיים שביניהם ראו באפשטיין מתנגד חשוב שצריכים להתיחס אליו בכבוד.

כשבאתי לאודיסה היתה ראשית דרכי להתודע לאפשטיין, שהיה יותר קרוב ללבי ולדעותי מאחד העם. הוא היה מקבל את כל אדם בפשטות ובסבר

---

*) שמעתי שהרב הנאור הזה, שהכרתיו לפני מותו והספדתיו בקובנה אחרי מטתו, הניח אחריו כתב יד במחקר הדת והלאומיות, אבל אחד מיורשיו מן הרבנים הקנאים שבמדינה זו, שבידו נמצא הכ"י של המנוח, אינו נותן לפרסמו.

פנים יפות, והיה כאחד משלנו, דיבר יהודית, לא כרוב חכמי אודיסה שדיברו על פי רוב רוסית, מהלכו ואופן דבורו היה כחניך בית המדרש, אבל בפניו היתה אצילות ידועה, פניו היו כפני אציל רוסי, וכולו אומר כבוד אריסטוקרטי, כאיש המכיר את מקומו.

השקפת עולמו של אפשטיין היתה זו של יהודי כפול שמונה על אירופי כפול שמונה. היהדות והאנושיות היו מתמזגות בנפשו זיווג טבעי. הוא היה נוטה בכלל להוציא את הקדושה לחולין ואת חיי הגלות לחיי עולם. להיפך ממנדלי שראה בכל חיי הגיטו ניוול וכיעור, עניות ושפלות, ראה הוא בכל הווי חיינו גאון ותפארת, קוממיות והוד לאומי. הוא היה רואה תמיד בישראל סבא הלבוש סמרטוטין מבחוץ את בן המלך שמבפנים. אפשטיין לא הודה בגלות, בעיני הגוים הננו עם גלותי, אבל בעינינו אנו הננו עם חפשי. ולא שביטל את חיי הסביבה, את עולם הגוים, כיהודי מדור הישן, שכל חיי עולם הזה היו כקליפות השום בעיניו. אפשטיין שגדל והתחנך על הספרות הרוסית המודרנית ועל ההשכלה העברית, לא היה יכול להתיחס בביטול לעולם הגדול הנאור, אלא במקום שאחרים כמהו רצו לחקות אותו העולם ולהכניסו לתוך עולמנו, מצא הוא שאין צורך בזה. לפי שעולמנו הוא הוא אותו העולם שלהם, ולפיכך אין לנו לא להתבטל בפניהם ולא לחקותם, כי עולמנו אינו נופל מעולמם, כל החיים שלנו וכל ההווי של היהדות הם כדמות וצורה של כל עם ולאום החי חיים לאומיים מלאים, ולפיכך הפך את הקללה לברכה ואת הניוול והכיעור לנוי ויופי. אפשטיין היה חי בדמיונו במדינת היהודים כעם בתוך עם, כי רק מי שמביט על חיינו משפופרת של הגלות רואה אותם בשפלותם, אבל איש המשתחרר בנפשו מן הגלות ומסתכל בצורת חיי עמנו כמו שהם, רואה את היופי והנשגב שבתוכם. מבחינה זו היה הוא קרוב לדובנוב, אלא במקום שדובנוב שאף להכרת אבטונומיה רוחנית לאומית מצד הגויים, לא היה לאפשטיין צורך בהכרה זו, מפני שבפועל הננו חיים חיים לאומיים בגולה, בהיותנו אומה בדרך וממשלה בתוך ממשלה, ואם יש לנו צורך בארץ ישראל אין זה אלא מפני שאנחנו עוזבים לאט לאט את דרך חיינו המסורתיים וחדלים לחיות חיי הדת והלאומיות ומפני כן אין לנו שמירה בגלות מפני ההתבוללות, אבל אם רק נשמור על חיינו הלאומיים נוכל להתקיים גם בגולה כעם בפני עצמו.

אפשטיין היה מביט על כל עולמנו מלמטה למעלה, כאדם המסתכל

מתוך תא אופל. בעיניו היתה הישיבה לאוניברסיטה, בתי תלמוד־תורה — גימנזיות, המלמדים — פרופיסורים, בחורי הישיבה — סטודנטים, בית המדרש — קלוב, התלמוד — חכמת המשפט, הרבנים — שופטים ועורכי דין, הקהל — הנהגת העיריה. את כל חיינו הוציא לחולין ולעולם הרחב וממילא נעשתה הגלות כאלו אינה. צריכים רק להביט על זה משפופרת אחרת, משפופרת של העולם המודרני הגדול. אפשטיין הביט על עצמו כעל אזרח עם ישראל, בין אם הגוים מכירים באזרחיותנו בין לא. באמת היה לו אותו המבט על קיומנו בגלות כמו שהיה לאבותינו לפנים בגיטו, אלא שהוא, כאיש מודרני, נתן לו צורה נאה מהודרת ומודרנית.

ב.

אפשטיין לא היה חסיד ולא נתלהב מן ההתפעלות הדתית של החסידים, אבל היה בעל רגש דתי חם ולפיכך היתה נפשו סולדת מהגיונותיו של „המתנגד הקר כקרח הזה" לילינבלום, אשר לפי כל מבנה שכלו הוא „צועד בכבדות על קרקע החיים וממשש הכל בידים" (הגדרתו של אחד העם על לילינבלום). אפשטיין היה יכול להשאר דתי אף כשהתחיל לפקפק בתורה מן השמים לפי המובן המסורתי, לא כלילינבלום אשר לפי אפקו הצר והמצומצם בתפיסת ההויה יצא לו סך הכל ברור ומפורש, שאם אין תורה מן השמים במובן המסורתי, הרי נהפכת התורה לחולין גמורים ואין עוד לדבר על דבר תקונים בדת. לאפשטיין היתה תפיסה יותר נאצלת על הדת ויחס נפש האדם אליה.

הנה מה שאפשטיין אומר על הגיונותיו ומשפטיו של לילינבלום בנוגע להתפלה ומקומה ביהדות. לדברי לל"ב מכיון שעיקר התפלה אינו אלא מדברי סופרים והתפלה כולה נתקנה במקום קרבנות והקרבנות בעצמם לא היו לרצון לנביאים, לכן אינה שוה גם לדבר בתקונים במנהגי בית הכנסת. על זה משיב אפשטיין: „אנו קוראים את טורי קרח האלה ואנו משתוממים לאי הבנה של עצם הדת, לאי ההבנה של המגמה העממית ותביעותיה, לקוצר ההשגה בהבחנת התפלה בתור יסוד מוסד של הדת ואיזו גישה של זחילה על הקרקע לתפיסת התפלה כשהיא לעצמה!... והלמדן הזה אינו מבין כי התפלה האנושית היא אחת ההופעות העליונות של הדתיות, כי אם אין תפלה — אין דת, אין התקשרות בין האלהות ובין האדם, שזהו יסוד הדתיות... כי אכן יש לתפלה מקור בשכל האדם, ונצרף לחשבון גם את חנה אשת אלקנה מהר

הצופים בשפכה את נפשה לפני ה'. חנה לא ידעה אם תפלה היא מצוה מדאורייתא או מדרבנן, אך היא היתה מרת נפש ותתפלל אל ה' ותבך, וזהו האדם, זהו שכלו, זוהי נפשו, נשמתו (מל"ל, מונוגרפיה מאת ז. אפשטיין עמ' 64).

אף אנו נאמר: זהו האדם אפשטיין, זהו שכלו, זוהי נפשו ונשמתו. ומכאן אנו יכולים לעמוד על אפיו של אפשטיין. על היהודי שבאדם שבו ועל האדם שביהודי שבו. ומה בינו לבין ליליבלום.

אפשטיין היה ממעריציו הגדולים של ליליבלום אבל לא הלך שבי אחריו בעינים עצומות. בכל הערצתו הוא רואה בו גם את חולשתו, חוסר נפש פיוטית, צמצום המחשבה והגיון קר כקרח. המונוגרפיה של אפשטיין על ליליבלום היא אחת מן הפנינים היקרות שבספרות העברית, שכבושם הזה לא היה. הוא צועד אחריו בצעדים מדודים וזורק בגוף היבש והקר הזה נשמה, חלק מנשמתו הפיוטית שלו, ואתה רואה לפניך ענק שבענקים המעניק את כל גלגל התנועה הציונית בגדלו, ונראה כאלו כל התנועה הציונית במשך חמשים שנה כמעט שהסתובבה מסביב לאישיותו של ליליבלום. והרבה אמת יש בדבר זה. המלמד הבטלן הוולקומירי העני הזה הוא שיצר כמעט יש מאין תנועה עממית גדולה זו. בידי אפשטיין עלתה להראות כאלו קו אחד ארוך בן חמשים שנה שהיה נמשך והולך מווילקומיר עד בזל. כל הקרעים שבלב לל"ב נרפאו, כל „חטאות נעוריו" לא יזכרו ולא יפקדו, כי הכל היה הולך במישרין ל ד ר ך ה ח י י ם של האומה. בגלגוליו ותהפוכותיו של ליליבלום אנו רואים את כל צער חבלי לידה של דור שלם עד שהוציא את ראשו כילוד.

אפשטיין מסכם את דעותיו של ליליבלום בדברים הכוללים הללו: „הוא הולך ולומד ומטעים ומשנן ומדייק את שיטתו בתחית ישראל, כי העיקר הוא תחית הגוף, תחיה מעשית, על הקרקע בארץ האבות ותחית הרוח תבוא מאליה על קרקע של חיים בריאים ועל כל פנים היא שאלת העתיד. הוא מתמרמר נגד אלה המכריזים כי העיקר הוא הרוחניות ובאין רוחניות אין גם צורך לישראל להתקיים בעולם. הוא רואה בזה עלבון נגד עמנו. לכל אומה ולשון בעולם אינם מציגים מטרות מיוחדות לקיומן ורק אנו צריכים להצטדקות בשביל מה אנו קיימים, „עם ישראל חי ורוצה לחיות" זוהי כל התורה כולה של חבת ציון והציוניות — ועד כאן, לכל חי ומתקיים, הן הפרט והן הכלל, אי אפשר לבוא בשאלות בשביל מה הוא חי,חק נצחי של הטבע — ומפסיק".

זוהי כל התורה כולה של לילינבלום לפי הסברתו של אפשטיין, ואידך פירושא הוא — זיל גמור.

לילינבלום האיש והמנהיג הוא הנושא של המונוגרפיה הנאה הזאת, אבל ביחד עם לילינבלום, שהיה בלי ספק „אחת הדמויות המרכזיות באידיאולוגיה של חבת ציון" מציע אפשטיין את כל משנתה של חבת ציון מתחילתה ועד סופה עד שנבלעה בציוניות המדינית והמעשית. מונוגרפיה זו היא ההיסטוריה של הציוניות מגלגוליה הראשונים עד היום, שנכתבה בכשרון ספרותי מצוין, ואם תמצא לומר זוהי גם הפילוסופיה של ההיסטוריה של הציוניות. דרך מהלך מחשבותיו של לילינבלום אדם רואה את כל גלגולי האומה ותכסיסי מלחמת הקיום שלה במאת השנים האחרונות ובהרבה דורות לפניה עד שמצאה את „דרך תשובה". אתה רואה כיצד היהדות התפוררה ונתפזרה לזרמים שונים מימין ומשמאל. גלי גלים של גושי קרח, מחשבות שנקרשו במשך אלפי שנים, עברו עליה ועל כל גל וגל נענע היא ראשה. והשוחה בים של קרח זה הוא האיש הפשוט והדל, עני ואביון זה, המבקש להגיע אל איזה חוף שהוא עד שהוא רואה פתאום מרחוק את ים יפו ותאורנה עיניו כי באה הישועה! מונוגרפיה זו ממש אידיליה היא, כשאנו קוראים אותה מתחילה ועד סוף, ואתה משתומם כיצד אדם חלש זה, בן עירה קטנה בפנה נדחת בליטה, היה יכול לכבוש הר גדול כזה!

זלמן אפשטיין לא היה מיוצרי התנועה הציונית וחבת ציון ולא אחד ממנהיגיה המפורסמים, אבל היה אחד מנושאיה הגדולים ביחוד בתקופתה הראשונה של חבת ציון. הוא לא היה איש המעשה, אלא איש המחשבה והעט. לא היה גם בגדר „תנא הוא ופליג" אבל היה האמורא של התנועה. הוא היה בכלל האמורא של היהדות המודרנית, המפשר והמתווך באופן היותר טוב בין הישן והחדש, בין ולוזין ואודיסה. הוא שאף להכניס יפיפותו של יפת באהלי שם ולבנות אהלי שם על פי המדה של יפת, לשמור על התוך היהודי בקליפה האירופית. והוא קיים זה בעצמו, כי היה יהודי מערבי בחיצוניותו ויהודי מזרחי בפנימיותו. ומפני שהיה נתון בין שני עולמות לא רוה נחת בעולמו הוא, והיה על פי רוב מתבודד באהלו, כי מלחמה פנימית היתה לו תמיד. צר היה לו המקום לשבת בועד חובבי ציון כפועל ושכיר, כי היה איסטניס ואציל רוח ושאף לצאת למרכז העולם. נפשו שאפה תמיד לרחבות והתפשטות ולא היה יכול לסבול את העבדות. לבסוף יצא בדימוס לתרבות העולם, יצא וחזר ולא

ראה עולמו בחייו. גם מחבריו בתנועה ובספרות נשכח כמת מלב, ולא השתתף בתנועה הציונית אלא כאורח ולא כבעל הבית, כפי שהיה ראוי לתפוס מקום במזרח כאחד מן הראשונים. בהיותו מטבעו ענו שלא דחק את עצמו לעמוד במקום גדולים נדחה מפני הפנים החדשות שבאו לתנועה והצטמצם בד' אמות של ספרותו.

הוא היה סופר מבריק ועשיר בציורים ובמליצות, בעל סגנון חי ורענן ובעל מחשבות דקות ונאצלות. באישיותו אפשר היה לראות מזיגה נפלאה טבעית בין היהדות והאנושיות. יהי זכרו ברוך.

מאמר שני

אפשטיין בכתביו

ג.

הנני מכבד תמיד את דעותיו של ר' זלמן אפשטיין, ובכל מקום שאני שומע את דבריו אני עושה את אזני כאפרכסת. הוא אינו גאון, אינו משמיע דברים התמוהים לרבים, אינו מבעלי „הערכין החדשים", אינו מבקש לתת לנו תורה חדשה ובכלל אינו מבקש „להפוך את העולם" ולהפוך הקערה על פיה, אלא הוא איש בצלמנו כדמותנו, מדבר דברים ברורים, פשוטים כמשמעם, דברים המובנים לכל, בלא רמזים וחידות, דברים שאינם משתמעים לכמה אפין ותמיד יש לרכוס את האזן להם, בשביל שיש בהם פנים ותוך, בשביל שמשמיענו איזו דבר ואין מדרשו בלא חידוש. דעותיו צלולות ומשנתו קב ונקי. סגנונו טהור ומנופה בי"ג נפה. אין בו לא חסר ולא יתר, ואין בו מפטפוטי הסופרים בעלי המליצות, שהמלים יתרות על הרעיון, וגם אין בו מסגנון החקרנים שהרעיון יתר על המלים, אלא הכל אצלו במדה וקצב, הוא מבאר היטב כל מה שחפץ להגיד והמלים ברשות רעיונותיו ומתלבשות בהם היטב.

ביחוד הנני מכבד בזלמן אפשטיין את האדם שביהודי שבו. הוא בעצמו עומד ברגלו האחת בתוך התחום של היהדות הישנה ורגלו השניה בתוך התחום של ההשכלה האירופית. הוא יהודי משכיל במלוא המובן. יהודי אירופי, שיהדותו נכללה בתוך אירופיותו ואתי שפיר; שם ויפת יושבים אצלו בעגלה אחת

ואינם דוחקים איש רגלי חברו. כל מהלך דעותיו והשקפותיו של אפשטיין היא תערובה של סקירת היהדות עם הסקירה האירופית, שנתערבו מין בשאינו מינו וכל אחת לא רבתה על חבירתה לבטלה, אלא שתיהן משמשות אצלו כאחת ונעשו עיסה אחת עד שקשה להפריד ביניהן. משפטו של זלמן אפשטיין על איזו שאלת חיים היא משפט יהודי־אירופי בלי כל שום דוחק וכוונה מכוונת לכך. הוא בעצמו אינו עומד ע"ז ואינו משתדל להשוות את מדותיו ולכוונן אל השקפה אירופית־יהודית, אלא דבר זה אצלו בהיסח הדעת, ממילא, כך הן עולות מאליהן, כך נבלעו בדמיו האירופיות והיהדות כאחת. מדת האדם שביהודי שבו מבצבצת בכל מאמר, בכל משפט ואפילו בסגנון. גם תכן העניינים מעיד לנו על כך. כי אנו פוגשים, כמדומני, לראשונה בספר יהודי תערובת כזו „לעוו טאל־סטאַי", „רחוב היהודים וסופרה", „הגאון מווילנא", איון סירגיוביטש טורגינוב „ספרותנו הצעירה", „ישיבת ולוזין" וכדומה. וכך הוא כורך שני עולמות, הרחוקים זה מזה כרחוק מזרח ממערב, ומקשרם ביחד קשר של קיימא, והקורא הולך ומטייל מבית מדרשו של שם לטרקלין של יפת וסוקר בסקירה אחת את העולמות העליונים ואת העולמות התחתונים ורואה „היכי דנשקי ארעי ורקיעי אהדדי".

דבר זה הרגיש ר"ז אפשטיין בעצמו בהקדמת חיבורו בנתנו התנצלות על הוצאת כתביו. ראשית הוא אומר, שבעלי שינויי הערכין שבנו, הבאים עלינו בקולי קולות, לא הספיקו עדיין להפוך את כל העולם, ועוד יש קהל קוראים מתונים, שעדיין חביבה עליהם ספרות מתונה, שעדיין מבקשים לשמוע מה שמדברים בני אדם, ושנית הוא רואה, שהיהדות הישנה הולכת ומפנה מקומה לאיזו יהדות חדשה, שעדיין צורתה לא נתפרשה כראוי והוא רואה את עצמו מדור־הבינים, העומדים על פרשת דרכים „שהם החוליא המאחדת את היהדות המסורתית עם היהדות החדשה ההולכת ובאה", „אשר רגלו האחת עמדה כלה בתוך התחום ורגלו השניה כבר צעדה על ארץ רחבה" ומבקש להשאיר להדור הבא „רשמים חיים וקיימים מאותו המעין העתיק והיו אותם הרשמים להם לעינים אם לא ללכת תמיד בעקבותם אך למצוץ לדעתם, להבינם ולחושם".

והנה בנוגע למחשבתו הראשונה, שחושב שיש עוד קהל גדול של קוראים מתונים, כשאני לעצמי, הריני מפקפק בזה הרבה. אמנם עוד יש יחידים שרידים מבעלי הדור הישן, חניכי בית המדרש, שעדיין חביבה עליהם ספרות

מתונה, אבל מספרם הולך ומתדלדל, וקהל הקוראים הגדול, ביחוד הצעירים, מביטים על כל הסופרים הישנים, כעל הושענות חבוטות, שאינם משמיעים כלום. כעל אנשים שירדו כבר מעל הבימה, שמדברים ואין קולם נשמע. וזי לנו גדול מרמ"ל לילינבלום, שבשעתו הפך את העולם בדרישותיו תיקונים בדת ועמד בראש תנועה פרוגרסיבית גדולה, ועכשיו, שאלו נא את הצעירים, כנ"ר פסול הוא לבוא בקהל, כבר בזיון הוא לשמוע מה שהזקן הזה מפטפט. ובאמת איזה דבר טוב אפשר לשמוע ממנו כשהוא דורש רק תיקונים בדת ואינו גוזר כליה והריסה כללית עליה? ואפילו אחד העם, גם בו מתחילים להטיל ספק, שמא הוא מבקש להשאיר כל שהוא מהיהדות הישנה, שמא אינו מבקש להפוך הקערה על פיה ממש, ובכן צריך בדיקה אחריו, שמא יהודי ישן הוא, ומכז"כ סופר כאפשטיין, שהוא מן המתונים, שיש להם עוד געגועים הרבה על היה־ות הישנה בצורה הישנה לגמרי, שמבקשים עוד פואזיה בבית המדרש, שמתגעגעים על ישיבת ולוזן וכדומה, מי ישמע אליו ואל חלומותיו?

ובנוגע להתנצלות השניה של אפשטיין, שמבקש להשאיר זכרון לדור יבוא ממחשבות המשכילים של בני גילו, שרגלם האחת עדיין עומדת בתוזם היהדות הישנה — בזה יפה עשה, כי באמת כתביו הם מצבה חיה ובולטת מן כל מהלך הרוח של יהודי משכיל, שנתחנך על התורה והיהדות הישנה, ושנקלט אל תוכו הרבה חומרים של ספרות האירופית ובכ"ז עקרו בפנים ונופו נוטה לחוץ. היהדות הישנה נשארה חביבה עליו בטהרתה, ולא עוד אלא שרואה בה פואיזיה הרבה ומאהבה ומחבבה עד לאחת, ולכשיבוא יום ובעלי הערכין המהופכין שבנו, שאומרים על הכל „לא כלום", שאין להם בעולמנו „כלום" יהרהרו בתשובה ויבקשו לראות בהיהדות מה שהיא, יעלעלו את כתבי זלמן אפשטיין ויראו מה הרה והגה יהודי אירופי, שראה ג"כ את המטבע משני צדדיה ובקש שתהיה מגוהצה ומחודשה, אבל לא שיהיו פניה שחוקים וצוו־תה מטושטשת כרצונם של בעלי הערכין. ואעפ"י שלא ימצא בכתביו שיטה מסוימה של היהדות, אבל ימצא בהם בלי ספק רעיונות חשובים והגיונות בריאים מתוך השקפת האנושיות והיהדות כאחת.

ב.

נעבור נא בסקירה קלה על אחדים ממאמריו, שראוים הם ביחוד לתשומת לב. מאמרו הראשון „התורה והחיים" הוא מאמר חשוב וירד בו לעומקה

של הבנת היהדות והשקפתה האמתית על העולם. המחבר הוכיח, כי היהדות של הנביאים והתלמוד אינה תובעת מן האדם תביעות גדולות להנזר ולהתרחק מן העולם כהמקולקלים שבאומ"ה, וכל אלה מגדולינו, וביחוד בעלי המוסר שבנו, שהראשון שבהם, לפי דבריו, הוא רבנו בחיי, שדרשו „הזדככות החומר" — היא זמורת זר בכרם ישראל.

בעיקר הדבר עדיין אנו יכולים להתוכח עם המחבר בשטתו זו, שמעמיד את כל היהדות על החיים החומריים, כי באמת אנו מוצאים בתורה עצמה מדת הנזירות, ועד כמה שלא נשתדל לדרוש מקראות אלו כמין חומר, להטעימם ולפרשם אין אנו יכולים להוציאם לגמרי ממשמעות הפשוטה, שהיא פרישות מן העולם כדי „לזכך את החומר"; קריאת צום ועצרה ולבישת שק ונתינת עפר על הראש לסיגוף אנו מוצאים למדי בספרי הקודש, ובכלל איך אנו יכולים לקרוא לדעה, שהקיפה חלק גדול מספרותנו ומעולמנו, לוא יהי אפילו בזמן האחרון, ומשלה ממשלה רבה במשך תקופה של שנות מאות בחלק היותר מינכר בישראל — „זמורת זר בכרם ישראל".

שטת הפרישות והנזירות מוצאה הוא מעומק ההשקפה הטבעית של בני אדם בעלי נטיה ידועה על העולם ועל תכלית הבריאה, בעלי נטיה כזו שהיו ויהיו בכל העמים ובכל הזמנים וא"א היתה לה להשקפה זו לדלג לגמרי על היהדות, שאלמלא כן היינו משוללים שטה שלמה ומסוימה שקנתה מקום אצל כל אומה ולשון והיינו לגבי שטה זו בעלי מומים. יכולים אנחנו רק להחליט, שעקרי יסודות היהדות לא דרשו הנהגה זו ובעלי הפרישות היו מן המיעוט, וגם זה רק בתקופה ידועה, אבל לעקור אותה לגמרי מאדמת ישראל ולהזקיפה על חשבון ההשפעה מן החוץ לדעתי אי אפשר, באשר בכלל איני מאמין באפשרות הרכבה מכנית לאומה מן החוץ ע"י חומרים זרים, שאין דעת האומה סובלתם כל עיקר, כי לעולם אומה מקבלת רק דבר שמסוגלת היא לקבל ושיש לזה מקום פנוי אצלה, ולא זמורת זר לגמרי.

אולם בעיקר יסוד הדבר עומד המחבר על הנקודה האמתית, שהיהדות בכללה אינה תובעת פרישות מן העולם. אלא, אדרבה, שיהיה האדם נמצא בחוג העולם השפל ודרישותיו הארציות, ויחד עם זה יכוין לבו לשמים ולא יפול ברשת התאוות הבהמיות, או בלשון חז"ל „שיהא עינו למטה ולבו למעלה" אלא שאיני מסכים עם המחבר מה שמיחס גם אל הרמב"ם דעת בעלי המוסר ע"ד

הזדככות החומר; לפי דעתי אין מדברי הרמב"ם (בה' יסודי התורה פ"ז ובה' דעות פ"ג) ע"ד התרוממות הנפש וחיי האצילות של בעלי הדעה הרחבה ראיה כלל על אחזו בשיטת הזדככות החומר, כי הוא אינו מדבר מהזדככות החומר בזה כל עיקר, ואדרבה הוא מיעץ לאדם, שישתדל שיהא גם גופו חזק, אלא שאומר, שמי ששם על לבו רק שיהיה גופו ואיבריו שלמים בלבד, אין זו דרך טובה, אלא שצריך האדם לכוין לבו וכל מעשיו לידיעת ה' ואין בין ענין התרוממות הנפש וחיי האצילות, שדורש הרמב"ם מאת בעלי דעה, לבין שיטת הזדככות החומר והמתת הבשר ולא כלום, כי הם שני ענינים נפרדים לגמרי ואדרבה; אני מוצא את דברי הרמב"ם מכוונים בכלם להשקפה, שמוצא המחבר בהיהדות הישנה, יהדות של הנביאים והתלמוד, היינו פשרה בין עולם העליון ועולם התחתון.

המאמר „הפואיזיה ביחוסה להמציאות" הוא מלא רוח חיים ואהבת הטבע, הוא רואה בכל יצירי הטבע את יוצרה ומכה בשוט מצד אחד את בעלי ההזיה, הרואים את האלהות רק בפמליא של מעלה, ומצד השני את המכחישים במציאות אלהות בארץ מתחת. בדברים חריפים ונעימים ביחד הוא מוכיח מציאות אלהות בכל החיים, ומציג את הפואיזיה של הציווילזאציה החדשה, שהיא רואה חיים ורוחניות בכל המציאות, לעומת הפואיזיה הישנה, שבקשה לעלות לרקיע ובנתה שם עולמות ועזבה את הארץ וכל היקום אשר עליה. בהירה היא מאד התמונה של ברכי נפשי בתהלים והשתפכות הנפש של המשורר ע"י מחזות הטבע, שאפשטיין מוסר זה בפיוט רב ובדיוקנות נפלאה ועל ידה הוא מכה על קדקד בעלי ה„שבט מוסר" וכל בעלי ההזיה, שאינם מבקשים לראות את האל בהמציאות האמתית. המאמר הזה, אעפ"י שמצד תוכנו הספרותי בכללו הוא קלוש מעט, אבל עשיר הוא במבטאים נאים ובתמונות בהירות וחוט של יהדות משוך עליו.

המאמר „בין ישראל לעמים" אינו נראה לי מצד צורתו הספרותית. המחבר, כנראה, בקש לתת סקירה, המקפת את כל ההיסטוריה הישראלית מתחילתה ועד סופה ביחוסה להעולם הכללי, אבל דבר זה לא עלה בידו, כי בשביל זה קצר במקום שראוי היה להאריך, וגם חסרות חוליות שלמות ועולמות מלאים מן ההיסטוריה שלנו והוא מדלג בקפיצות הדרך מן התלמוד עד תקופת בן מנחם בנשימה אחת.

ביחוד יצא מקומט וקלוט סופו של המאמר, ובפרט הסיום בדבר חבת

ציון, שאין לו ענין כלל אל הקודם, שזה מזכיר לנו סתם דרשה, שמתחלת בפרשת השבוע ומסיימת ובא לציון גואל. אולם עצם המאמר בתכנו הוא מלא רעיונות נשגבים ונהדרים על כתבי הקודש והיהדות בכלל ביחוסם לעולם היונים. הציור ע"ד ההבדל בין ישראל לעם יון עלה לו יפה מאד. נראה לי טעמו מדוע לא נתפתחו אצל ישראל המלאכות היפות משום שהיפה הוא מוגבל ומצומצם בד' אמות של החומר, וישראל נשא נפשו אל האין סוף, אל האלהים, אל רוח היצירה הכללי, רוח משפט, אשר היופי לא יוחש בו. טעם זה על הדבר שאומה"ע מונין אותנו, הגנו שומעים לראשונה ויש בו בנותן טעם.

התלמוד הוא בעיני המחבר פרוגרס, אבל פרוגרס שלילי ולא פרוגרס חיובי. לפי דעתו התלמוד היא התכווצות רוח התורה ועצירת התפתחותה וכל כחו, לדעתו, אינו אלא לשמור את הנאצר כבר. בדבר זה מחולק אני עם המחבר, שאינו רואה בתלמוד התפתחות טבעית כמו במשנה, ומפריד קו גדול בין המשנה ובין התלמוד, ובאמת למרות מה שבצורה התלמוד יש לו תכונה אחרת מהמשנה, תכונת הפלפול והדרשות, אבל בתוכנו א"א לנו לומר שלא נתעשרו החיים כשהם לעצמם בזמן התלמוד; החיים בהתפתחותם התמידית והטבעית לא עמדו בישראל אפילו רגע כל ימי התפתחות התלמוד. לתקופת העמידה נוכל לחשוב רק התקופה שלאחר התלמוד, שהחיים אז נתכווצו באמת רק בהאוצר הישן מבלי להוסיף עליו כלום, אבל לא את תקופת התלמוד בעצמה שהיא מלאה חיים מקוריים כהתקופות ההולכות לפניה. ואפילו הפלפול בעצמו הכניס חיים מרובים מיוחדים במינם לעולם היהדות, וגם בו יש הרבה והרבה פואיזיה והרבה חום ותנועה.

בכלל יש במאמר זה הרבה רעיונות אמתיים, שהמחבר הלביש אותם גם בסגנון נאה ובמבטאים חריפים וכלולים, כדרכו, והוא מאמר חשוב למאד. ביחוד יש הרבה חשיבות במחציתו הראשונה, ומאד היה ראוי להעתיקו לשפה לועזית כדי שהיהדות בטהרתה תהיה נראית להעולם הכללי.

השקפתו על ל. טולסטוי יכולה לתפוס מקום בספרות הכללית בין מבקריו היותר חשובים של הסופר טולסטוי. מר אפשטיין עומד על סוף דעתו של טולסטוי ועל עומק יצירותיו הפיוטיות, ומרגיש את כל יפיפותן, אלא שלא הגיד כלום על טולסטוי בתור חוקר ופילוסוף, אפשר בשביל שבשעה שכתב אפשטיין את מאמרו זה לא נתפרסמו עדיין כל הגיונותיו האחרונים של

טולסטוי, שהרעישו את העולם בקיצוניותם המיוחדה, ואפשר ג"כ משום שאפשטיין בעצמו הוא בעל נפש פיוטית יותר מחוקר, בשביל כך חביבה עליו הספרות היפה של טולסטוי יותר ממחקריו הפילוסופיים.

מרוב התפעלותו של אפשטיין נזרקה ממנו גוזמא כזו על טולסטוי, „שמעטים כמהו, שיכולים להתחרות אתו מיום ברוא ה' אדם על הארץ". גוזמא קתני. כנראה כתב אפשטיין השקפתו על טולסטוי תומ"י אחרי הרושם הראשון של הקריאה בו ונפל בבחינת בטול במציאות. בכלל אפשטיין הוא מושפע מאד מהספרות הרוסית. הוא, כנראה, מן הראשונים שבמשכילי רוסיא שקבלו השפעתם הראשונה של השכלתם הכללית לא מספרות האשכנזית אלא מספרות הרוסית ובשביל כך הוא מחבב את יצירת הספרות הרוסית. ביחוד הוא מאהב ומחבב את הסופר טורגניוב אשר חלק לו מדור מיוחד במאמר גדול ונתח אותו לנתחיו בדיקנות נפלאה ובחדירה פנימית.

טורגניוב הוא בעיני אפשטיין בחיר היוצרים, וצורתו היא אצלו כל כך בולטת ומפורטת, עד שהוא לוקח אותו תמיד לקנה המדה למוד על פיו את כח יצירותיו של איזה סופר. טורגניוב הוא אהובו של אפשטיין, והוא מושפע ממנו הרבה, ואפילו סגנונו מושפע ממנו עד כמה שאפשר להשוות סגנון של שתי שפות. את טולסטוי הוא מכבד, אבל את טורגניוב הוא אוהב ומאהב ויורד לתוך תוכן של יצירותיו. נשמתו של אפשטיין קרובה לאותו הרוך והעדן של הפייטן הזה ויש בה ניצוץ מנשמתו של טורגניוב. אהבת הטבע, אהבה מלאה ורחבה כלולה, שמצטיינת בה נשמת טורגניוב, השואפת למרחביה, להנפש הכללית, השלטת בכל היצירה, אהבה מלאה ורחבה כזו, דבקות וגעגועים להנקודה הכללית שבהיצירה, מבצבצת מתוך כל סקירותיו של אפשטיין.

אפשטיין אינו נוגע כלל בשאלות היחס של הסופרים הכלליים ליהדות. הוא חושב דבר זה לפעיטות וצמצום בספרותנו, שנתקבלה למדה אצלנו, כי בבואנו לדבר על איזה סופר מאומה"ע, מיד אנו מודדים אותו בסקירה זו, כיצד התיחס לנו בנ"י. אפשטיין מוחה נגד מנהג זה, המקובל אצלנו מספרות היהדות המערבית ואומר, שבשעה שאנו באים לדבר על איזה חכם מאוה"ע בתור חכם וחוקר, אנו צריכים באותה שעה לשכוח את יחוסו לאומה פלונית או לכתה אלמונית. יכול אני להסכים עמו בעיקר דבר זה, אבל בכ"ז, כשרואים אנו, שאיזו אדם גדול כטולסטוי למשל, האוהב את כל האנושיות כלה ואעפ"כ מוציא

את היהודים מן הכלל, ומוציא לפעמים מפיו בטוים חדים נגד היהודים והיהדות, א"א לנו היהודים, שסוף סוף אנו מבינים את הטעות והשגיאה הזאת לאמיתה ולעומקה יותר מכל אום"ה, לבלי לראות בזה איזה צמצום המוח ואיזה תבלול בעינו של הסופר הגדול ההוא, ובלי חמדה מטיל הדבר עליו איזה צל של קטנות המוחין. ונפלא הדבר באמת עד היכן גדול כח החינוך הכללי, שהרבה מאנשים גדולים באומה"ע לא נשתחררו מקטנות זו למרות גדלם גדולת ענק.

„רחוב היהודים" הוא ציור נאה ומשובח ויש לראות בו דברים היוצאים מן הלב. אפשטיין בעצמו הוא חניך הסביבה היהודית שנתגדל בתוכה והסתכל הסתכלות עמוקה בכל עניה ומרודה החיצוני ובעשרה והודה הפנימי. ולפיכך עלתה בידו לצייר היטב כיעורה החיצוני ויפיפותה הפנימית. אולם רואה אני תיוהא בזה שמקצר במקום שראוי להאריך על עיקר גבורו, ר' מנדלי מו"ס, שלו הקדיש את המאמר הזה. אמנם הסתכלותו הכללית הוא מלאה ועמוקה, הוא ירד לתוך עומק תהום הנפש הפיוטית של מנדלי ומראה לפנינו את האספקלריא המאירה שלו, אבל בכ"ז סקירתו היא כללית ושטחית יותר מדאי. הוא לא נגע באצבע קלה אפילו בטפוס אחד מטפוסיו של מנדלי. וחבל שבעל נפש פיוטית ובעל רחוב היהודים כאפשטיין, שיכול היה לרדת לעומק ציוריו וטפוסיו של מנדלי ולפרש אותם כשמלה לפני הקוראים, עבר עליהם במכחולו כמצליף ובקפיצת הדרך, בלי כחל ובלי סרק.

במאמרו „אור מתעה" הוא מכוין כלפי בעלי הספרות הזרגונית הראשונים, שהתחילו להוציא מאספים זרגונים בהשתתפות משכילים. המאמר הזה נכתב לפני ט"ו שנה ודבריו אמת כאלו נאמרו היום. הוא ראה אז סופו של נסיון זה, שעתידה היא הספרות הזרגונית, עי"ז שהשתתפו בה הסופרים המשכילים, להתפשט בין כל העם, ואעפ"י שתחילתה לא היתה אלא אמצעי, כדי להתקרב אל ההמון, אבל סופה תחיה תכלית בפ"ע, כי יתחילו להביט עליה כעל שפה לאומית ותדחה את השפה העברית ומה יאמר אפשטיין היום, כשיש גם עתונים זרגונים והמשכילים אינם מתבישים כלל להשתתף בהם ויש שדורשים בפרהסיא, שהזרגון היא שפתנו הלאומית ואין לנו אחרת כלום? כמדומני שאפשטיין איש החיים, צריך בעל כרחו להודות: שהחיים מתגברים עלינו לפעמים אף בעל כרחנו.

ג.

במאמרו „הספר והחיים" ע"ד חניטת עם ישראל בתוך ספריו, הוא בא, כמדומני, לאחר זמן מעט. הוא נמשך אחר המשכילים הראשונים, שבאים עלינו תמיד בטענה שהננו עם הספר לא עם החיים. אנכי חולק מעולם על טענה זו ואני אומר שהיהודי הוא בעל חיים ואוהב את החיים יותר מכל אומה"ע. אמנם היהודי הוא בעל חיים עפ"י הבנתו הוא את החיים, וחייו כלואים בדת, אבל אישיות יש לכל אומה ולשון, וכשהדת היתה אחת מצרכיו היותר ראשונים וחלק מגופו לא הרגיש העם את כובדו. ובכלל דקדוקי המצוות ודקדוקי הדת יש והיו אצל כל האומות.

החניטה בספרים בימי הבינים היתה בזמן, שתרדמה נפלה על כל העולם, וכשהתעוררו העמים לתחיה במאה הי"ח וי"ט לקחו היהודים חלק גדול בכל ענפי החיים והמדעים לא פחות מכל אומה"ע, ובכלל לדעתי אין להביא ראיה כלל על חניטת האומה ורחיקתה מן החיים מתוך ספרי הפלפול והדרוש של ימי הבינים. הלא את הספרים יצרו הרבנים ולא העם. הספרים לחוד והחיים לחוד. ולצערנו אין לנו כל דוקומנטים אחרים מחיי העם זולת הספרים, אבל ספרי פלפול ודרוש של הבל, שאין להם כל עסק עם החיים, ספרים מעין „מתוק מדבש" „נופת צופים" „אמרי טעם" וכו' יוצאים גם היום לאור למאות ולא מפיהם אנו חיים. אנו יודעים שחיי המציאות רחוקים הרבה מאד מהשאלות והתשובות הללו, ומי ידע מה היה אז? הרבנים והלומדים עסקו בתורה והעם חי ונהנה מן החיים. העם עסק במסחר, נסע למרחקים והשתתף בחיים כמו כל האומות.

במאמרו „ספרותנו הצעירה" הוא מתמרמר על „אחד העם" על שמכחיש בפמליא של הסופרים החדשים וקורא לספרותנו „עניה ודלה". אפשטיין מלמד זכות על ספרותנו החדשה ורואה בה גדולות ונצורות. אבל כשם שאחד העם בעל מרה שחורה יותר מדאי כך אפשטיין בעל מרה לבנה יותר מן המדה. ובאמת אין מה לבכות הרבה, משהו או יותר מעט ממשהו עשינו, אבל לשמחה זו מה זו עושה? להתעקש ולומר שיש לנו ספרות גדולה ורחבה כלכל העמים היא גוזמא. אם כוונתו לבליטיריסתיקה אין לנו כמעט ולא כלום.

אמנם יוצרים גאונים כטולסטוי, טורגניוב, דוסטויבסקי, גונצרוב, ציכאוו, גרקי אין דוגמתם בזמננו ובכלל זוהי סגולה מיוחדת של עם הרוסים,

שמוליד יוצרים גדולים יותר מכל האומות. אפשר שהוא חי חיים מלאים ומרובי גוונים משום שהוא עדין במצב תסיסת הרוח, בתקופת הגידול והצמיחה ועדין לא הספיק להמית את חייו, על כן הוא מוליד הרבה יוצרי הרוח, ואפשר שמשום סבה זו גופא אין לנו יוצרים כאלה, משום שכבר עברה עלינו תקופת תסיסת החיים, אבל באמת עיקר הסבה הוא משום שסוף סוף אין לנו חיים מקוריים. יש לנו חיים מועתקים מאומות שונות, אבל חיים מקוריים לגמרי, שמתבצרים על עומק הסתכלותה של היהדות אין לנו בחיי השוק, אעפ"י שיש לנו בספר. וא"כ גם אלה יוצרי הרוח המעטים שבנו, לוקחים את טפוסיהם מעולם הישן, מרחוב היהודים, כמו היוצר הגאוני שלנו מנדל'י מו"ס, וגם בו אפשר למצוא רק שרטוטים, קוים, תמונות, אבל לא עולמות מלאים.

אבל מתחילים ב"ר מנד'לי ומסיימים ב"ר מנד'לי. אפשר לחשוב גם את נכדו שלום עליכם לסופר עממי ועוד אחרים שהם בעלי כשרון אבל בכל אופן לא בעלי יצירות גדולים שיש להם לתפוס מקום בספרות הכללית. בציורי פרץ יש כשרון גדול. אבל בכל אופן אי אפשר להעמידו בשורה אחת עם הסופרים הקלסיים שבאירופה. ובכן באמת מדוע בא אפשטיין על אחד העם במקלו ותרמילו? אחד העם, כדרכו, הוא בעל־בכי אפשר יותר מדי, אבל כל המוריד דמעות על ספרותנו העלובה באמת אין רע, ומובטח הוא שלא ימות בחייו.

„ישיבת ולוזין" הוא אחד מציוריו היותר יפים. הוא מצייר את כל חיי הישיבה עם כל זעזועיה ותנועותיה היותר דקים מן הדקים. פה מתגלה לפנינו עולם מלא, עולם של יהדות כלולה בהדרה. חיי בני הישיבה מתגלים לפנינו בדמות חיי סטודנטים באוניברסיטה יהודית בכל פרטיהם ודקדוקיהם. במלים מעטות השכיל לצייר את האוניברסיטה היהודית הזאת, את החיים הפנימיים שלה ואת הרושם החינוכי, שהשאירו החיים הללו על החניכים לעולם. ולוזין היא מחאה חיה נגד אלה השוללים ממנו חיים מקוריים; פה אנו רואים יהדות מקורית; חכמת התורה היא מרכז החיים וכל חיי העולם מתבצרים סביב להמרכז הזה. מבלי משים מעורר בנו ציורו געגועים אל העולם ההוא. ומי שלא ראה את הבנין הנאה הזה מיצר ודואג בלבו על כך ומקנא באלו שחיו ופעלו בעולם היהדות ההוא.

ציור נפלא וגדול הוא ה„ילדות" שלו. הציור הזה עולה על כל ציוריו ויש לו ערך ספרותי גדול. קראתי אותו בשעתו לפני הרבה שנים ועשה עלי

רושם גדול וחודר מאד. ועכשיו בהתבוננני בו עוד הפעם, חוזר ונעור בי הרושם ההוא ביתר עז. ציור הילדות של אפשטיין אינו נופל, לדעתי מ„הילדות" של טולסטוי, ולא בשביל שבכאן אנו רואים את חיינו העצמיים, ושם עולם זר לנו. חיי הילדות של טולסטוי הם כ״כ בהירים עד שהם מובנים בכלליותם אפילו לאלה שרחוקים מן העולם ההוא מרחק רב, ודומה הוא כאלו גם אנחנו חיים החיים ההם. זה כחו של טולסטוי. וכמדומני שכח זה יש גם להילדות של אפשטיין, שאפילו מי שרחוק מן החיים, שמצייר הוא, יבינם היטב ויחדור לתוך עומקם. תמונותיהם כ״כ בהירות ולקוחות מן המציאות עד שהן אמתיות כהטבע בעצמה ואתה עומד עליהן מיד כאלו הן מוצגות לפניך.

החילוק היסודי שבין הילדות של טולסטוי ובין זו של אפשטיין הוא: שבהילדות של טולסטוי אתה מרגיש מעין אבטוביוגרפיה, חש אתה, שהסופר הגדול הזה מספר לפניך, אמנם בדיוק נפלא ובהרגשה דקה נעלה, — מעשה שהיה. הוא מספר לפניך דברים כהוויתם מה שאירע לו בעצמו מימי ילדותו, מן הימים היותר ראשונים שהוא זוכר את עצמו, ואת הזכרונות הללו ואת ההרגשות היותר דקות מן הדקות שחי בהן הוא מגלה לפניך כשמלה בכל אמתיותם, אבל אין אתה מוצא בכלן כלליות ללמד מהם על הכלל, ויש לך הרשות לומר, שזה אירע רק לו ואין חיי חבריו דומים לאלו ואם הם דומים הוא רק בבחינה ידועה עד כמה שחיי האצילים ברוסיא בימים ההם היתה להם אנפוריה אחת, אבל בדרך כלל ציוריו וטיפוסיו בהילדות נושאים עליהם יותר חותם של אבטוביוגרפיה משל טיפוסים כללים אנושים, המתגלים בכל יתר חיבוריו של היוצר הגדול הזה, אבל, כשאתה קורא את הילדות של אפשטיין מרגיש אתה, שהטיפוסים הם כ״כ כוללים ובהירים, כמובן בבחינה לאומית יהודית, עד שאתה מסתכל על ידם בכל עולם היהדות ואתה רואה לא רק את עצמך בהם, אלא את כל חבריך, את ראובן ואת שמעון ואת לוי, את החדר עם כל תמונתו, את הרבי והרבנית בציורם האמתי, ובכלל את כל חיי החדר עם כל הנימין והמיתרים הדקים מן הדקים שבזכרונך, ואתה רואה את עצמך בשעת מעשה בהעולם הנעים ההוא ואתה חי ומרגיש עוד הפעם את הרוח המיוחד ההוא ומתגעגע אתה אליו.

אפשטיין חטף מן החיים ההם את כל הציורים היותר גלויים ובולטים, את הרבי על כל דלותו ועניותו בביתו וכל תקפו וגדולתו בחדר, ואין עולם אחד

נוגע בחברו אפילו כמלא נימא; את בין הזמנים עם כל עולמו המיוחד, ואת לימוד החומש והצטמצמות התלמידים בחיי גבורי החומש. את הציור הזה השכיל לתאר באפן נפלא וגאוני. ביחוד הוא מוסר באמנות עצומה את הרושם של פירוש רש"י על החומש ואת כל הפואיזיה שבו, את כל ההתפעלות שעורר הלמוד הזה בלב התלמידים והתמונה היא נהדרה מאד.

מהחסרונות שאפשר למנות בהציור הזה הוא מה שדלג המחבר על הציור של לימוד הגמרא בחדר ואת הרושם של הגמרא על התלמידים. בזה עקר חוליה שלמה מהציור הזה ולא השלים את הילדות של בן ישראל כראוי, וחבל על ששלל ממנו אפשטין עולם מלא בילדותנו שיש לו השפעה גדולה כ"כ בזקנותנו.

עוד הרבה ציורים יפים והגיונות נעלים אנו יכולים למצוא בתוך כתביו כמו „שני עולמות", „לבני יומים אחרי הלדתו" וכדומה, ובכל מאמר יש למצוא איזה רעיון טוב ורענן, איזה דבר חדש. מכל מלה יש חיים, חום וגעגועים אל היהדות האמתית, היהדות הישנה אעפ"י שהוא דוקר אותה לפעמים במחטו והדקירה היא דקירה חודרת וכואבת מאד אבל הם פצעי אוהב. והם נאמנים וחביבים . . .

אלחנן ליב לוינסקי

הפליטוניסטן

א.

הדור החדש אשר לא ידע את לוינסקי היה יכול לחשוב שהוא היה אי־רציני, קצת לץ ומתלוצץ, שהרי כך רגילים להביט על פליטוניסטים, אולם האנשים שידעו אותו מקרוב והיו מתרועעים עמו הביטו עליו כעל הרציני ביותר שבין חבורת הסופרים וגם כעל האיש המעשי ביותר שבין הבטלנים שלנו. בדרך כלל התיחסו אליו יותר כלעסקן מכלסופר וכך הביט על עצמו גם הוא. הוא לא החזיק את עצמו כסופר שספרותו אומנתו, אף כשנעשה לסופר מפורסם, ועצם כתיבתו היה לסירוגין, אגב אורחא בין עסק לעסק, בין נסיעה לנסיעה, כי טרוד היה תמיד בכל מיני טרדות, צרכי צבור צרות רבים, צרות יחידים, כי על כל צרה שלא תבוא היו באים „לכרמל". כרמל התמזג עם לוינסקי והיו למושג אחד. כרמל היה מן „חדר הקהל". תמיד היו יכולים למצוא שם יהודים נצרכים מכל המינים: חסידים, אנשי מעשה, משכילים, סופרים, אכסטרנים, אברכי משי, שבאו במקלם ותרמילם לבקש השכלה באודיסה ואגב אורחא שכחו שיש צורך בינתים גם בלחם לאכול ובפנת גג ללון ולפעמים גם בזוג מנעלים וכדומה קטנות כאלו, אבל ידעו שיש כרמל באודיסה וכרמל כבר ימציא עצה ותחבולה, וכרמל, כלומר לוינסקי כבר מצא עצה ותרופה לכל צרה שלא תבוא, למי הלואה קטנה עד יעבור זעם, עד לחשבון, לזה עצה, למי שתדלנות לפני התקיפים והכל נעשה כלאחר יד, כאלו לא הוא גרם לזה אלא „כרמל" סידר את הענין.

לוינסקי בעצמו היה נמצא במשרדו לעתים רחוקות, ואף כשהיה לא היה כבעל הבית, אלא היה מתערב עם הקהל כאחד מן הבאים, והיה יוצא ונכנס. תמיד היו ידיו מלאות עבודה, תמיד יצא לפעלו ולעבודתו, כדי „לסדר" ענין פלוני ואלמוני. הוא לא הבטיח מעולם, שמע, הקשיב, הטה אוזן מן הצד ויצא ונעלם ובינתים ה„עולם" ישב במשרד, התוכחו והתפלפלו ועשו רעש ומהומה, וסעדו לבם אגב אורחא וכבדו את עצמם ביין כרמל והגידו

„מבינות". והנה „כרמל" בא לרגע, רמז לזה, נענע ראש לזה, תחב ביד לזה וכל אחד ידע שהענין שלו נסתדר.

רוב שנותיו השקיע לוינסקי במסחר, אבל היה לעולם „סייפא וספרא" אף קודם שנכנס לכרמל ומכל שכן לאחר שנעשה למנהיג הכרמל, שאף מלאכתו מלאכת חולין שלו, נעשתה מלאכת שמים. הוא היה נוסע הרבה מעיר לעיר לרגל מסחרו ותמיד השתמש בנסיעותיו לשם איזה ענין ספרותי או חנוכי ציוני ותיקן דרך אגב תקנות הרבה, כאלו עיקר נסיעתו היה לשם צרכי צבור. כר' פתחיה המסבב בשעתו או כר' יוסף חיים אזולאי, וכהמגידים של המתנגדים או החוזרים של החסידים כן היה הוא ה„משולח" של הציוניות על דעת עצמו. בכל מקום בואו יסד חברת חובבי ציון, קלוב ציוני, אגודת סופרים, חברת אחיאסף ואגב אורחא גם סניף כרמל, וכשהיה חוזר לאודיסה היה מביא עמו רכוש גדול: הנפשות אשר עשה לציון, לספרות ולתנועה הרוחנית בכלל. וכל זה פעל לא בכח הדיבור, ולא על ידי „תעמולה" אלא בכח אישיותו המלבבת, כי קסם היה על שפתיו, הוא צוה ונבראו, בחשאי בינו לבין איש שיחו, במלים חטופות, מקוטעות, קצת בליצנות וקצת ברצינות היה פועל גבורות, זורע צדקות. בלעדי לוינסקי היתה אודיסה ריקה. כולם חכו לו, כי הוא היה רוח החיה באופני התנועה ואעפ"י שהיה לעולם הולך ונוסע, אבל כשהיה בו צורך היה תמיד על „המקום". כשהיה איזה מאורע בקהלה, בחירות, גבאות, מחלוקת, היה תמיד מופיע בזמנו. כשנתגלע איזה ריב פנימי בחבורה היה הוא הפשרן והמתווך. הוא היה לעולם יודע לקרר את החמימות: מה בכך, מה איכפת, כך או כך. איזה הבדל יש כאן „במלה אחת" (פתגם שגור תמיד על לשונו) עשו שלום.

לוינסקי לא ידע מה זו מפלגה, הוא לא היה שייך לשום מפלגה, ואם תמצא לומר היה שייך לכל המפלגות: ישוב א"י, חו"צ, ציוניות מדינית, קולטורה, דתיים, אפיקורסים. ומקום היה בראשו לכולם. הוא היה גבאי ביבנה ועל ידו נהפך בית הכנסת של יבנה למין קלוב ציוני שהתפילה היתה שם טפלה והדרשה עיקר וכל דכפין ייתי וידרוש, וכל זה היה בשעה שחוץ מלהרב הרשמי לא נתנה רשות מאת הממשלה לשום איש לדבר בבית הכנסת אבל ביבנה היה הכל מותר. לוינסקי היה גם מקורב למלכות והתודע לרשות ועליו היתה הרשות סומכת, כי הוא קבל את הדבר „על עצמו". ותמיד היה מקפיד על תפלת „הנותן תשועה" ביבנה, שכל המתפללים שם היו רבלוציונרים,

כי ליבנה לא באו הצעירים להתפלל אלא לראות ולהראות, לדבר ולשמוע, ובעצם היתה יבנה מקום „אספות" והתפלה לא נתקנה אלא לשם הדרשות והאספות והווכוחים הפומביים „בעד וכנגד" — ועל מה לא היה מדובר שם באותו הזמן „בעד וכנגד"? כשמת הרצל לא ניתנה רשות להספידו בשום ביכנ"ס רק ביבנה ששם הספדתיו, כי יבנה שמשה מקום מקלט לציוניות, והכל בזכותו של לוינסקי, איש לא ידע כיצד התחכם לוינסקי להשיג את ההיתר על ציוניות ביבנה, בשעה שהיתה אסורה בכל מקום.

גם בחבורת הסופרים וחכמי אודיסה היה לוינסקי פרשה בפני עצמו ולא היה שייך לחבורת אחד העם, או לזו של מנדלי או ליליינבלום, ובכלל לא היה שייך למי שהוא. הוא היה שייך לעצמו, ואם תמצא לומר היה שייך לכולם, והיה בעד כל עבודה ציונית, תהיה מעשית או רוחנית ובעד מי ומה לא היה? אם תמצא לומר היה גם בעד קולוניזציה בארגנטינה; הוא היה מעמודי בני משה וממילא בעד המרכז הרוחני של אחד העם וביחד עם זה היה גם מן המדיניים המופלגים מסיעת הרצל. הוא מתח דין קשה על רבניצקי על שהתחיל לברוא ספרות זרגונית וחשדו בקולט זרגוני ובעצמו הוציא עתון זארגוני לתועלת ההמון בשביל „תעמולה". הוא התנגד לחבורת „שפה ברורה" שנוסדה אז באודיסה לשם הדיבור העברי החי, מפני שלא האמין באפשרותו בגולה ובעצמו היה מדבר עברית עם העברים. הוא האמין גם בחיי עולם וגם בחיי שעה, שעל זה נתלקחה מלחמה על עמודי „השלח" ושכנגד מאמרו „חיי עולם וחיי שעה" (המליץ תרנ"א) כתב אחד העם מאמרו המפורסם „מפצעי אוהב".

לוינסקי היה אומר ועושה. הוא היה עובד בשביל חיי עולם אבל לא הזניח גם את „חיי שעה", הוא קיים בעצמו את השם שקרא לפיליטוניו „מחשבות ומעשים", כי הוא היה בעל מחשבות ולפעמים אף בעל דמיון אבל היה גם בעל מעשה ולא דחה את הברי מפני השמא. העולם הזה, אמנם עולם עובר הוא אבל אי אפשר לבטלו מפני העולם הבא, מפני כן היה לאומי שבלאומיים והיה גם דתי והתנגד להשקפה שהלאומיות הישראלית אפשרית היא מחוץ לדת הישראלית. את הרעיון הזה הביע במאמר „עבדות בתוך עבדות" (המליץ תרנ"א גליונים 68—70) שבא לרגל המאמר „עבדות בתוך חרות" של אחד העם. הוא היה בכלל פוזיטיבי, מחייב ולא שולל, ומפני כן לא התנגד לשום דבר הקיים, בהאמינו בקיום העם על היסודות ההסטוריים. גם חבת ציון וציוניות לא היו בשבילו שינוי ערכין להזניח את הישן ולבנות חדש, אלא זה היה אצלו

תוספות כעליה על גבי בית וקיים: מזה ומזה אל תנח ידך. ומכאן סוד החביבות שלו על כל שדרות העם מכל המפלגות. את מנדלי עבדו, את אחד העם כבדו, את ביאליק העריצו, את ליליבלום למדו, אבל את לוינסקי אהבו וחבבו. הוא היה אהוב על כולם, והיה „אחד משלנו" אצל כולם, אצל בעלי מפלגות שונות ומתנגדות. כל אחד ואחד נדמה לו כאומתו. הוא היה עמוד התווך וקו השוה שבין העולם. אחד מן החבורה שבמותו אומרים עליו „נתפרדה החבילה". ובאמת כשמת נתפרדה החבילה בין ידידים ורעים שהוא היה החוט המאחד ביניהם. היה בו איזה כח המושך וכל אחד הרגיש בו איש כלבבו. „רבי קרוב". כשמו הספרותי כן היה באמת: קרוב ואח ורע לכל מכיריו ומיודעיו. עשרה קבין אהבת ישראל ירדו לעולמו שהספיקו לכולם, לקרובים ולרחוקים, לחסידים ולמתנגדים.

אולם הוא לא היה מטפוסם של האנשים שאין להם דעה משלהם, האומרים „מודים מודים" ומנענעים ראשם לכל הצדדים. אדרבה, הוא היה בעל דעה מסוימה ובעל שיטה ביהדות וידע לאן הוא נוטה, אלא שבחיים ובמציאות היה ותרן ונוח לבריות והבין לרוח האנשים, כי הוא ידע יוצרם והוא ידע יצרם והיה טוב וסלח, כי ידע גם שלא יולד גוי פעם אחת ושאנחנו מתחילים תנועה גדולה שאחריתה מי ישורנה „במלה אחת" צריכים להכין ולהכשיר את הלבבות.

על פשרנותו של לוינסקי יכולה להעיד עובדה זו. פעם שבת באודיסה ר' מיכל פינס, בעברו דרך מסעו מארץ ישראל, הוא בא בחשאי לישיבה להתפלל ואיש לא ידע מי הוא עד שנתגלה על ידי שמו ושם אביו כשקראוהו לתורה. פתחתי בדרשה לכבודו ואף הוא דיבר לפני התלמידים ושהה בעיר ימים אחדים, והימים ימי מלחמת פינס עם ב"מ שהניחו עליו חותם שחור. רבים מחכמי אודיסה הרגישו שחייבים לכבד ת"ח וסופר מובהק זה שבא לעיר ולסדר לו קבלת פנים, אבל התלחשו ביגם לבין עצמם שמא יהיה נראה הדבר כעלבון לאחד העם מתנגדו החריף הגלוי, כי פינס יצא בדברים חריפים וגם אישיים נגדו ונגד תנועת בני משה, כידוע. איש לא רצה, מפני כן, לקבל עליו את סידור קבלת הפנים, אבל משבא לוינסקי קבל הוא את הדבר „על עצמו" והוא קרא את „העולם" לביתו וסידר לפינס קבלת פנים נהדרה ביד רחבה.

כשיצא ש"י הורביץ במאמרו הידוע „לשאלת קיום היהדות" קראתי לאספת מחאה בביתי ובאו כמה חכמים וסופרים. גם ליליבלום היה בין

הבאים והסכימו לצאת במחאה גלויה נגד המאמר, אבל לוינסקי לא הסכים מפני „דרכי שלום" והמחאה לא יצאה לפועל.

לוינסקי לא היה הומריסטן, העושה צחוק מן הענין שהוא מציע, כדי להקטינו. הוא אינו מקטין את המחזה, אדרבה מגדילו, ומתוך כך הוא נראה משונה במראהו עד שנעשה מגוחך, כאלו אדם מביט בראי עקום, שצד אחד של הפנים יוצא מוגדל ומאורך וצד שני נראה בקטנינותו; מן האספות שלנו הוא עושה פרלמנט, מן הגבאות שררה, מן מלחמת החסידות והמתנגדות — מהפכה צרפתית. כדאי לראות כיצד הוא מציע מלחמה זו והוא מגדילה עד שהיא נראית קטנה. הנה כן הוא אומר:

„ברור הדבר בעיני כי לו קמו מקבריהם אלה „עמודי החסידים אשר בצדקתם ובתמימותם האמינו פשוט, כי שינוי הנוסחאות בין „ויקרב משיחיה" או „ויקרב קץ משיחיה", בין „הודו" „וברוך שאמר" וכדומה יחוללו נפלאות, יהפכו עולמות ובוקעים ועולים ממש עד כסא הכבוד כי אז התפללאו למקרא כל הפלפולים בדבר „התורה שבלב" אשר בחסידות וצחקו לתמימותם של דורשיה... בכל זאת אני מודה במקצת כי החסידות היתה מעין מהפכה אצלנו... הנוסח האשכנזי היה כשן סלע מוצק, „השולחן־ערוך" היה באמת ערוך בכל הנחוץ לאיש יהודי אז, כל סעיף וסעיף, כל סימן וסימן היה מתוק מדבש וקשה כברזל... ובכלל היתה אז היהדות הרבנית בצורה וחזקה... לא האמינו כל יודעי תכסיסי מלחמה כי יבוא צר ואויב בשערי המבצר החזק הזה ואת אשר לא חשבו ולא פללו בא בא. כי הד קול המהפכה הצרפתית נשמע גם בתחום המושב ובבוקר לא עבות אחד קמו עדת מרעים ויתאספו מסביב לנוסח האשכנזי ויעלו עליו בחומה ויבקעו בו פרצים ויקראו הלאה ברוך שאמר יחי הודו והמלחמה חזקה לא פחות אולי ממלחמות הצרפתים על דבר מהפכתם הם. מצד זה ממשלת ההמון של „הודו" ומצד זה ממשלת האריסטוקרטיה של „ברוך שאמר" ומשני הצדדים קמו אנשי משחית „רוביספרים ודנטים" אשר בכדי להשיג מטרתם ולהכחיד את האויב לא נחתו מפני כל ולא נסוגו אחור אפילו מפני דילטוריא והתרת דם" (עמ' 65 כל כתבי לוינסקי).

הנה לכם ציור חי מכל מלחמת החסידות והמתנגדות מלפני מאה שנה. ציור הנותן מושג חי ובהיר מן מהפכת החסידות שהתחוללה בחיי עם ישראל באותו הזמן ושיש בה דמיון בזעיר אנפין למהפכה מדינית. בציור קטן וקל זה הנראה כליצנות יש בו הרבה יותר אמת הסטורית מכמה וכמה ציורים של

סופרים הסטוריונים הסומכים את מחלוקת החסידות והמתנגדות על עובדות ומעשים ממשיים. אמת היא הפתגם; אין בין המגוחך והרציונות אלא צעד אחד: לכשתרצה תראה גיחוך וקטנות אצל כל מהפכות הסטוריות, המתחילות על פי רוב מאנשים פעוטים, שרצים קטנים מחבלים כרמים, חיות רעות, הרודפים אחר הכבוד והשלטון לשם תקון עולם במלכות שדי כביכול, ולכשתרצה תראה רציונות בכל דבר מגוחך. ההשואה בין מהפכת החסידות עם המהפכה הצרפתית נראת מגוחכת מפני שחיי עמנו הם מגוחכים וזעירים בעיני תקיפי עולם, מפני שאנחנו, נמוכי העולם, נראים כקטנים ושפלים בעיני הענקים החולשים על גוים, אבל מצד השני כלום לא הביטו החסידים על המלחמות ועל הגבורות של הרוביספרים והדנטים למיניהם כעל דברים פעוטים של מבלי עולם עריצים וזדונים, השופכים דמי נקיים בשביל כבוד עצמם או דברים של מה בכך? וכלום לא האמינו קהל חסידים של הרבי הזקן שנפוליון רודף אחרי הרבי הזקן מפני שבידו המפתח להשר שלו בפמליה של מעלה ושבשביל זה היה עיקר מלחמתו ברוסיה? ובכן איה כאן האמת? לכשתרצה לומר הרי המהפכה החסידות מגוחכת ולכשתרצה לומר הרי המהפכה הצרפתית מגוחכת.

זה היה כחו של לוינסקי שבציור קטן הראה כמו בראי מקטין את כל העולם ומלואו. ולפעמים הראה עולם הפוך, עליונים למטה ותחתונים למעלה.

ב.

לוינסקי לא היה סתם פיליטוניסטן המדבר בקלות ראש על שאלות היום. בכל פיליטון שלו יש הרבה שאלות חיים המנסרות בעולמנו ובעולם הגדול. הוא היה פילוסוף של החיים, אלא שהביע את הפרובלימות בצורה נוחה וקלה זו. בפיליטוניו תמצאו „מחשבות ומעשים" היוצאים מגבול חיי שעה ומגיעים לגבול חיי עולם והראויים לדורות, כי יש בהם ענין גם היום.

הנה למשל הוא נוגע בשאלת הרכוש והעבודה ומביע את הרעיון שעיקר מטרתו של הסוציוליסמוס להביא שוויון בין האנשים לא יושג לעולם על ידי ביטול המעמדות מפני ששנוי המעמדות אינו תלוי ברכוש בלבד, אלא גם ביחוד בכשרון שהטבע עצמו הבדיל בין אדם לאדם. „כי יאמרו מה שיאמרו מתקני העולם למפלגותיהם, והרעה היותר גדולה, העולה היותר נוראה, זו המבדילה בין אדם לאדם, בעיקרה מונחת בטבע עצמו ולא ב„קאפיטאל" לבדו.

אמת, גם הרכוש הוא ענין גדול ומי שנולד עשיר זכה ומי שנולד עני הפסיד... ואף על פי כן לא רק זכות אבות של הקיפטאל אלא אפילו זכות עצמם של עינים יפות וחוטם מהודר גם כן פעולתה רבה על החיים העתידים של הילד... ומה לעשות והאדם היה, הוה ויהיה לעולם רק „בשר ודם" עם כל חולשותיו וכל זמן שעיני לאה רכות ועיני רחל יונים יאהב יעקב את רחל ולא יאהב את לאה וכמה שיישרו את העקמומיות ויתקנו את המשטר הסוציאלי ולא תהיה לאה בעלת זכיות שוות כמו רחל ואפילו כיעקב עצמו, אי אפשר יהיה לחייב את יעקב ולהכריחו שיאהב את לאה כרחל. והוא הדין גם בגברים, אפשר להעבירם על נחלת אבותיהם, אבל זכות עצמו של מוח, של כוח, של כשרון לעולם ישאר ברשות בעליו. אם נמצאו מערערים על היתרון של קפיטאל שלא עמלו בו בעליו, לא נמצאו מערערים על היתרון שבא גם כן לאדם בלא דעתו ושלא עמל בו — יתרון של כשרון, של אומץ לב וכדומה והלא גם זה רכוש, (כתבים עמ' 162).

הנה ברפרוף, כמעט בקלות ראש, הוא מביע רעיון מקורי ביחס לדעות המנוסרות בעולם המחשבה. ואמנם רק צורת ההבעה היא קלה, אבל עמקות הרעיון לא הופחתה על ידי כך.

וכך הוא מביע דעות ורעיונות עמוקים על טבע היהודי ועל ההסטוריה שלנו במלים קלות ומרפרפות, אבל יש בהם עמקות והבנה גדולה ברוח הלאומי שלנו שהם תורה שלמה. „הכל מודים, שחסרוננו הלאומי היותר גדול והיותר מזיק לנו היא — מה שאנו פקחים ביותר, כידוע, כולנו חכמים, כלנו נבונים, כולנו פקחים, פקחים שבפקחים, עם של פקחים, ועם שכולו פקחים, שהאחד חודר לתוך קרב ולב של חברו בוחן ובודק כל מחשבותיו, הגיונותיו וכליותיו עד התהום — עם כזה אינו עולה יפה וקשה לו להתקיים, ולמה אכחד? יש שאני חוטא בהרהור, ומבקש בשביל עמנו מעט, לא טשפות, כמובן אלא, אלא אם אפשר לדבר בלשון נקיה מעט תמימות, ענוה, רבונו של עולם די והותר לנו פקחות וחריפות... יתן לנו מעט פשטות, מעט תמימות ואולי נשיג על ידן יותר משהשגנו על ידי פקחותנו וחריפותנו. הלא רואים אנו עמים אחרים שאין בהם אפילו משהו מן הפקחות והחריפות של עמנו, והם השיגו בחייהם הפרטיים, החברותיים הצבוריים והלאומיים אלפי פעמים יותר ממה שהשגנו אנו בפקחותנו וחריפותנו, והם נוחים יותר לבריות ממנו, והנאה לעולם מהם, ולהם מהעולם, ומה עלתה לנו בפקחותנו?" (163).

ג.

חבה יתירה ללוינסקי לקחת דמויות מן ההסטוריה העתיקה שלנו ולהלבישן בלבושים מודרניים והדמויות הללו הן מן המעולות והיפות ביותר שבפליטוניו.

ישנם כאלה, הוא אומר, המקדימים את „תמצית" דברי־ימינו ומוצאים אותה בזמן קדום מאד, בגלות מצרים, שם לפי דבריהם בית האוצר של דברי ימינו... וכל ההסטוריה הארוכה מני אז היא רק תולדות „האבות" ההם.

וכך הוא הולך ומצייר את גלות מצרים, יוסף הקבלן, משביר בר לעמי הארץ והמון אחיו רעבים. בני ישראל פרו וישרצו ויבנו חנויות ויסחרו ויהיו ליועצי המסחר ויועצי המדינה... אחרי כן שני עברים נצים — על דבר עליה וגבאות בבית־הכנסת, או על דבר הרב והחזן והשוחט ואחרי כן כמובן דלטוריה והטענה הידועה „מי שמך"? ואחרי כל אלה, כתולדה מחויבת מהן, חומר ולבנים ועבודה קשה ודלות נוראה ושחין וחושך ושאר מכות ואחרי כל אלה עוד הפעם עברים נצים „ומי שמך"? האם לא תקראו פה קצור תולדות עמנו? „שני עברים נצים" „מי שמך" הנה הנם היסודות שעליהם נבנה כל בית ישראל... הגאולה השלמה תבוא רק אז כאשר לא יהיו עוד שני עברים נצים, ואם יבנו — לא ישאל האחד את חברו תיכף ומיד „מי שמך?" ולא יאכל קורצא... (עמ' 10).

את השניות שבנפש היהודי, גדלות ורוממות מצד אחד ופעיטות ושפלות מצד שני, הוא מצייר על פי תקופת מתן תורה ועשית העגל: „מתן תורה ומעשה העגל הם שני הצירים, אשר עליהם יסבו כל דברי ימינו ומטבעו של עמנו, בכל העתים והתקופות, היו „מתן תורה מצד זה ומעשה העגל מצד זה". אצילות, קדושה ורוחניות נפרדה מצד האחד, ועגל הזהב מצד השני, כן בן הוא עמנו, מתן תורה ומעשה העגל, שני מעשים אשר פעולתם מתמדת והולכת עד היום, יש שיתגבר האחד, ויש שיתגבר השני, ועל פי הרוב שניהם יחד משמשים בערבוביה...

ועוד ציור: תקופת השופטים גם היא נכבדה מאד. „הלך הלכו העצים למשוח עליהם מלך, ויאמרו אל האטד: לך מלוך עלינו", האם אין בזה תמונת „ממשלה עברית", התמנות בקהל? ביחוד נכבדות הן בתולדותינו פעולותיו של שמשון הגבור: מצד האחד שלש מאות שועלים, ומצד השני לחי החמור,

ובהם נושע ישראל. וכמה פעמים מני אז יצאו שועלים וחמורים להושיע את ישראל? . . .

המשל הזה נוקב ויורד עד התהום, כמדומה מלים פשוטות, פסוקים אחדים מן ההסטוריה הקדומה שלנו וכמה גדולה ועמוקה היא העקיצה, כמה אמת יש בדבר.

וכך הוא הולך ולומד הסטוריה קדומה לכאורה ומראה באצבע קטנה על תקופה פלונית ועל מאורע פלוני, משל למה הדבר דומה והנמשל יוצא כמו מאליו, הוא רק מרמז על מלה אחת, על נקודה קטנה והנה הציור החי; מלכות שלמה הנחילה לנו את הקרע שנקרע ישראל לקרעים... חסידים, מתנגדים אדוקים, כופרים, מתבוללים, לאומיים, חובבי ציון, מלומדים, בעלי „ירליק" וסתם שונאי ישראל. ומאז נקרעו לא נתאחו עוד.

והנה הוא נותן לנו ציור מן תקופת חורבן הבית השני ומלחמת היהודים עם הרומאים. ומראה לנו במלים קצרות את שתי ההשקפות המתנגדות על הקנאים ועל הפריצים שעמדו אז בראש התנועה: „שנאתי את הקנאים והפריצים, הוא אומר, תכלית שנאה והעמדתי אותם בשורה אחת עם המן וטיטוס ויתר צוררי היהודים. יוחנן מגוש חלב, שמעון בר גיורא היו שנואי נפשי, לולא הם, אמרתי בלבי, לולא שלחו באש את אוצרות הבר של כלבא שבוע, של בן ציצית הכסת ונקדימון בן בוריון לא היה רעב ומגפה בעיר, ולא גועו גבורי ישראל ברעב ולא נפלו בחרב הרומאים ולא נכבשה העיר..."

כך היה חושב בימי ילדותו. אולם מבטו על הענין הזה נשתנה מן הקצה אל הקצה, הוא מקוה כי שוב ישוב לעמנו רוח „הקנאים" ונשוב ונחיה עוד „אם כל ימי היותנו על אדמתנו לא חיינו כעם חי, חיים מלאים, לכל הפחות ירדנו מעל הבמה כאנשים חיים, וזו תפלתנו וזו תפארתנו עד היום". והוא הולך ומראה את הצד השני של המטבע, את הכבוד שהנחילו לנו הקנאים במסרם את נפשם על כבוד האומה. הוא מראה לנו מצד שני חזיון אחר, עם גדול וחזק אשר על חרבו ואמונתו יחיה (העם הרוסי) גוי איתן מאז... העם הזה יורד עתה מעל הבמה ויורד, כמו שאומרים, בבזיון „וכאשר אדמה ואשוה את ירידתנו אנחנו מעל במת תבל, לפני אלף ושמונה מאות שנה, לירידתו של הענק הגוסס עתה, אבוא לידי מסקנא, כי מפלתנו אז — עליתנו עתה, והתקופה ההיא — מלחמתנו עם הרומאים — היתה היותר נכבדה בדברי ימי עמנו. לא עם עמים קטנים ודלים נלחמנו, אלא עם רומא, פטיש כל הארץ. ירדנו מעל

הבמה, אבל בכבוד... והנפילה ההיא שוה היא אולי הרבה יותר מחיים של עבדות שהיינו חיים אולי עוד מעט, לולא היו בני הקנאים". אשרי העם, הוא אומר, שמת בבוא עתו מות גבורים, בניו אחריו לא יבושו באבותיהם... אנחנו, כמדומה לי, לא נתבייש באבותינו ודברי ימינו, לא "כבחורים עניים" עזבנו את נחלתנו, לא כבטלנים ופחדנים יצאנו ממנה. כל מה שאפשר היה לאבותינו לעשות עשו, לא חסו על חייהם, ומעטים גבורי ישראל שנפלו חיים בשביה אל מחנה האויב...

לוינסקי על פי צורת הכתיבה שלו היה פיליטוניסטן אבל על פי תוכנו ומהותו היה מטיף לאומי, מגיד מישרים, דרשן ומוכיח לעם, אלא במקום שהמגידים והדרשנים מהטפוס הישן משתמשים בפסוק, במדרש, אגדה, או במשל ונמשל, כדי להוציא מהדברים את "המוסר השכל", לפשט את העקמומיות שבלב ולהחזיר את העם למוטב, השתמש הוא בציור הסטורי, בתקופה קדומה, במשל מן המציאות, בעקיצה קלה, בסטירה חריפה כדי להוכיח על המגוחך שבחיינו, על הסטיה מדרכי אבותינו לפנים, מה בין ישראל לאומות העולם, והעקיצות שלו הן כל כך עמוקות וכאובות, ויורדות לתוך עומק נפשותינו עד שאין מנוס ומפלט מהן, מפני הבושה. פיליטוניו הם ספרי מוסר טובים ומועילים. כך היו בזמנו וכך הם עדיין חיים וקימים בימינו, כי לא נתישנו גם היום, אלא שאפשר שאינם מובנים כל כך לרבים מבני דורנו כשם שהיו מובנים להדור הקודם, שהיה חדור יותר ברוח הפסוק והמדרש. מדרש ר' אלחנן יכנס לתוך מדרש החיים של הדור העבר ואפשר שגם הדורשים הבאים ילמדו ממנו כמה מהלכות החיים שלנו.

המסע לא"י בשנת ת"ת

א.

גולת הכותרת של פיליטוניו של לוינסקי שיש בהם קיום לדורות היא האידיליה שלו "מסע לארץ ישראל בשנת ת"ת". הציור הזה הוא ממש כעין נבואה קטנה שנזרקה מפיו, כי החצי מן הציורים והדמויות הללו כבר נתקיימו בימינו: דברים שלא היו בימיו אלא חלום שחלם לעמו ועל מה שיקרה לארצו ב"אחרית הימים" נהפכו למציאות כבר היום הזה. ויש שהמציאות

עלתה על דמיונו שמלפני חמשים שנה. הנסיעה באוירון („מגדל הפורח באויר" בלשונו) מאודיסה לבירות ב ש נ י י מ י ם שהיתה בגדר דמיון בימיו, מפני „כי עוד רחוק מגדל הפורח מתכלית השלמות" לא רק שנעשתה לדבר שבמציאות אלא שעוד נתקצרה לשעות אחדות. והנסיעה באנית חשמל „ההולכת במהירות שמונים פרסאות לשעה" והנמשכת ארבעה ימים, אף היא כבר קרובה למציאות. גם התרופה למחלת הים שהמציאו הרופאים בדמיונו אינה גוזמא עוד.

הוא מתחיל בדמיונו מתחית השפה „כי בעת תנועת תחית השפה, התעוררה גם תנועת תחית הארץ ובני ישראל התלקטו אחד אחד לארץ אבותיהם וממילא היתה שפת עבר לחיה בפיהם, כן פעלה השפה על תחית הארץ, על קבוץ גליות ואחדות האומה, והארץ — על תחית השפה... וממילא מובן כי השפה העברית נהיתה מדוברת בבתי גדולי היהודים בכל ארצות פזוריהם... ולנו בני הדור הצעיר היא שפת העם". אמנם, ציור זה הוא קצת גוזמא עדיין, ביחוד בנוגע „לבתי גדולי היהודים שבגולה" אבל היום ההוא לא ירחק חק ובכל אופן יצא מכלל דמיון שוא. „שהאקדמיה העברית הדפיסה בשנת תש"ו את אוצר המלים הכללי" אינו חלום עוד. אמנם שארץ ישראל „נהיתה למרכז היהדות וחכמת ישראל" הוא עדיין בבחינת „משאלה טובה" אבל בתנאים ידועים ה ת ל ו י י ם ב נ ו אפשר היה כבר לדבר על משאלה זו במהרה בימינו.

הוא הולך לבלות את „ירח הזהב" בארץ ישראל והנוסע החולם אומר „להשתמש בשעת הכושר ההיא לבקר את בתי הספר הגבוהים בירושלים, את ה א ק ד מ י ה העברית ובית חנוך המורים, להתודע אל גדולי המשוררים הימן וידותון ואל הסופרים ואל יתר בעלי הלשון אשר תהלתם מלאה הארץ". מי יגלה עפר מעיניך, רבי קרוב, והיית רואה שם הרבה שנים לפני שנת ת"ת את שותפך ביאליק, את חברך אחד העם ורבים מחבריך הסופרים והחכמים „אשר תהלתם מלאה הארץ" והיית מבקר את בתי הספר הגבוהים בירושלים ואת האקדמיה העברית וכו' לא בחזון אלא „במראה ולא בחידות".

הוא חולם על „שנת היובל" ועל שער המצבה שיהיה בירושלים בשנה ההיא, זו הפעם הראשונה אשר יראו היהודים את רב עשרם וחכמתם לפני באי עולם.

אמנם „שנת היובל" עדיין לא הגיעה ועל שנת השמיטה מדברים לעת

עתה רק חוגי „אגודת ישראל", אבל על „שער המצבה" אפשר כבר לדבר היום לכשירצו האדונים ההם.

בין הדמיונות שלו על שנת ת"ת מעניין אותנו, ביחוד בני אמריקה, הציור שלו על ההתקרבות הגדולה שהוא רואה בין המדינה היהודית בא"י ובין הישוב היהודי הגדול ש ב א מ ר י ק ה ה ד ר ו מ י ת, בארגנטינה (לוינסקי היה גם ממצדדי הישוב בארגנטינה מיסודו של הברון הירש והיה מתלהב מזה כהרבה אחרים שראו בו הצלה ליהודי רוסיה). יהודי אמריקה הדרומית יתאמצו בכל יכלתם להתקרב לארץ אבותינו: להם מורים בבתי הספר — מא"י, רבנים מא"י, פרופיסורים באוניברסיטאות — מא"י, את בניהם הם שולחים להשתלם בלמודים לא"י והעשירים והמיוחסים גם מתחתנים בבני ארץ ישראל...

אם במקום אמריקה ה ד ר ו מ י ת נעמיד את אמריקה ה צ פ ו נ י ת ואם היינו משפרים במקצת את „המרכז הרוחני" שלנו שם, אז אפשר היה כבר לדבר על החלומות הללו גם בהקיץ, ואם לע"ע אין זה אלא חלום שחלמו אחרים על אחרים, הנה אפשר מאד שאשמים בזה ה„אחרים" ההם שחשבנו שהם יודעים חלום לפתור אותו.

גם דברי הפרופיסור ר' ישעיה מצפת בשיחתו שם מתאימים לזמננו, הוא אינו מצדיק את אחינו האמריקאים הרחוקים בזה שהם פוסחים על שתי הסעיפים „הנם בני ארץ ישראל — וידורו בארגנטינה... טוב יותר, אומר הפרופיסור מצפת, אם הם בעצמם ידורו פה, כי מי יודע מה ילד יום... ואמת הדבר, כי בשנות החמשים האחרונות צעדנו לפנים צעד גדול — אבל עוד רב הדרך לפנינו ועוד מקום רחב להרבה מאחינו פה..."

גם את החלום הזה היינו יכולים אנחנו, בני־אמריקה הצפונית, לפתור לטובה ולהגיד בפני שלשה „חלמא טבא חזאי" אלא — שגרם החטא...

באמנות נפלאה ובכוון אל אמתת המציאות ההיסטורית הוא מצייר כיצד „יריבו עתה (לאחר ק"ן שנה) היהודים באירופה על דבר מקום מולדת ותנועת בנין ארץ ישראל; היהודים שבארצנו (רוסיה) והיהודים שבצרפת ובאנגליה, ואף היהודים שבאשכנז". היהודים שבצרפת יתפארו בה„נדיב הידוע" שלהם „ועוד היום יש בארץ ישראל הרבה מושבות גם ערים וכפרים וחוצות הנקראים על שמו: נחלת בנימין, משאת בנימין, גבעת בנימין, שוק בנימין, רחוב בנימין" (רחובות ידועים בתל אביב היום) ויהודי אנגליה

יחשבו „ראשית תנועת הישוב, תנועה שיש בה ממש ויסוד הסתורי... מן היום הגדול אשר יהודי לונדון פרסמו ברישׁ גלי את הבשורה הגדולה והנעימה כי „ארץ ישראל — לישראל" (ניבא ולא ידע מה ניבא. לא יהודי לונדון פרסמו את הבשורה הגדולה הזאת, אלא גויי לונדון, כי יהודי לונדון התנגדו, כידוע, להצהרת בלפור). „אמת הדבר", הוא מוסיף, „כי בשעתה לא הביאה לנו הבשורה ההיא רוב טובה כי על ידה נסגרו השערים ולעת ידועה נפסק הישוב (קרי: הניר הלבן); היהודים שבאשכנז כתבו „דברי ימי הישוב" וכתבו כמובן אשכנזית בעד העם האשכנזי. ואולם יהודי רוסיה אמרו: אמת הדבר, כסף נתנו הצרפתים, דברים טובים דברו האנגלים וכתבו דברי הימים האשכנזים, אבל אנחנו סבלנו ועבדנו... חרשנו וקצרנו וסללנו מסילות... אנחנו הראשונים שעוררנו את התנועה הלאומית ההיא והועד שיסדנו אז לעד לנו"... והדברים הללו נכתבו לפני חמשים שנה בשעה שלא היו אלא כעשר קולוניות בודדות בארצנו.

הוא רואה ארץ ישראל מתוקנה בתכלית התיקון: מסלות אבן וברזל עוברות לכל כפר וכפר, גנות ופרדסים בכל מושב ומושב, בתי כנסיות ובתי מדרשות ובתי ספר בנויים ברמה, בתי עקד ספרים מפוארים מאד... כל פעולות הועדים הנה רק פעולות כלליות ליסד בארץ ישראל צרכי הכלל: אקדימיות, בתי מדרשים, בתי אוסף דברים עתיקים, בתי עקד ספרים, גנות, דרכים, מסלות הברזל ואניות הקטור והחשמל בתי רחצה לרפואה, מקוות מים, תעלות וכדומה צרכי הצבור, כי אחינו מכל קצוי הארץ יתאמצו האחד בפני חברו ליסד למו מוסד בארץ אבותינו (זכרו נחלת פיטסבורג, נחלת סט. לואיס, ניו אינגלנד, שכונת שמואל ווייס וכדומה).

וכמה רחוק דמיון זה מן המציאות?

ב.

הציור שהוא נותן מחיי היהודים ביפו מזכירנו בהרבה את תל־אביב של היום: „בהשקפה הראשונה לא תבדל יפו הרבה מיתר ערי הארץ, רק בזאת תבדל, כי על אדמת העברים עומדות רגלינו; השפה המדוברת היא העברית, המשפטים השוררים — משפטי העברים... חופש גמור בעיר, לא ישאלוך מי אתה, מעשיך אתה ולאן ומאין תסע, לא יבקשו ממך מכתבי מסע

וחרב וחנית אותות הכתף ובגדי השרד לא יראו בחוצות... החוף חפשי לפני כל סחורות חו"ל. ותיף ותתעשר ויבנו למו יושבי העיר היכלים וארמונות וישכללו את עירם על צד היותר טוב ומשובח... גרים הרבה מאומות שונות בעלי פקודות וסוחרים וצירי מסחר של הממשלות ורבי האניות יגורו בה ותהי „לעיר התבל" עם סגנון נאה וצביון מיוחד. אף כי בכלל החיים הם חיי היהודי, אבל לרגלי העושר הרב של בני הנכר ושל הסוחרים העברים יצטיינו החיים ביפו במותרותיהם... וכל החפץ לראות את חיי היהודים כמות שהם, על פי דרך העם בהסתפקות וטהרה, עליו לצאת השדה וללון בכפרים...

הרבה תמונות יפות מן הציור הזה אנו יכולים לראות כבר בתל־אביב היום, גם המעלות וגם החסרונות, רק בדבר אחד טעה, בדבר החופש הגמור שבעיר ובדבר מכתבי מסע שבעלי השרד אינם שואלים ושחרב וחנית לא יראו בחוצות... אבל אפשר שאלמלי לא היינו כחולמים ולא היינו ישנים בחמשים שנה שעברו מיום שחלם לוינסקי את חלומותיו, כבר היינו רואים כיום את פתרונם לטובה.

לוינסקי היה מרכיב בדמיונו את הישן על גבי החדש, כי הוא היה נוטה בכלל, כפי שראינו, למסורת ישראל והיה מחבב את בית המדרש הישן, ומפני כן היה רואה בחלומו מזיגה נאה בין העולם הישן והעולם החדש, הוא לא היה יכול לצייר בדמיונו מדינת יהודים שתבנה על ערכים חדשים לגמרי ותוציא ישן מפני החדש. המדינה היהודית שלעתיד לבוא היתה בדמיונו הרכבה של חיי העבר והעתיד; התואר רב מורכב על גבי התואר פרופיסור, מטיף ונואם מצוין מדבר על היובל. רעיון היובל היה חביב על לוינסקי ביחוד מפני שראה בו יושר סוציאלי וחלוקה ישרה בין הרכוש והעבודה „ואם לפעמים על פי משפט הירושה ומקח וממכר יש כי יתאספו בידי האחד אדמה גדולה ובא היובל ושב עוד הפעם איש אל אחוזתו ואל נחלתו, הנה כי כן אין האביונות, אין איש בלי קרקע ואין גם עבדות... ומלבד החוק הכללי הראשי הזה יש עוד חוקים פרטיים, כמו לקט שכחה ופאה ועוד. גם בדבר הפועלים והעובדים — הכל לפי תורת משה על פי באורי חז"ל. על פי החוקים האלה אין שאלת הפועלים ואין שאלת הרכוש בא"י כי אין פועלים ואין אדונים, הכל פועלים והכל אדונים".

הוא רואה בחלומו המודעות של „ששת כתבי העת היוצאים ביפו" ובמודעות משתקפות מהלך החיים שביפו והסביבה, כי כלל הוא „והחפץ לדעת

ולהכיר את טבע המקום ויושביו ילך ויקרא את כה"ע אשר בעיר ואת חלק המודעות בתוכם". ובכן הוא קורא מודעות שונות מערי הסביבה של יפו, כגון „שנבנתה ברכה חדשה שתספיק מים לכל העיר, מבני ברק, כי הספיח בשנה הזאת רב מאד, מצפת — כי אתמול נגמרו הבחינות באוניברסיטה ועשרים ושנים תלמידים זכו למטבעות זהב ועוד ארבעים איש זכו לתעודת „חכים ורב" ועוד ידיעות כאלה. שאלת היום ביפו היא שאלת ראש האזרחים. כל אחד ירבה לשבח את בחירו. ישנן מודעות גם על חג של ט"ו באב ביפו ובכפרים, על בעלי הרכוש המבקשים ידים, כלומר פועלים, ועוד גם מודעות שהמדפיסים המו"ס משה ואהרן מודיעים כי יצא לאור ספר החשמל, כתבי הקודש עם ציורים ועם פירוש הרב הגאון הפרופיסור שלמה בן יצחק, מס' זבחים מהש"ס הנפלא עם כל המפרשים מן רש"י עד פירוש הפרופיסור בצפת רב סעדיה גאון, מפת ארץ ישראל מדויקת מאד מימות כתבי הקודש עד היום הזה, הוצאת מחלקת ידיעת הארץ באוניברסיטה בירושלים, האנציקלופדיה העברית מהדורה חדשה עם הוספות ותקונים רבים תחת השגחת הפרופיסורים זרחי ושמשי, תולדות הספרות היפה מן אברהם מאפו עד היום הזה, מאת אברהם העברי, מורה בבית הספר הגבוה ביריחו. ועוד מודעות ממין זה. לא חסרה גם מודעה על ספר „הציונים וחובבי ציון בשנות תרנ"ז תרנ"ח תרנ"ט", ועל נאום שישא המטיף ישעיהו בן אמוץ על היובל לפנים והיום ועל הרצאה של פרופיסור ידוע על תרומות ומעשרות, וכדומה מודעות ממין זה.

כמדומני שקוראי העתונים היוצאים ביפו — תל־אביב היום, שמספרם כמעט קרוב לה„גוזמא" של החולם „ששה עתונים" — יכולים לפגוש שם היום מודעות כאלו או קרובות להן.

מה היה לוינסקי? חולם חלומות בהקיץ, פותר חלומות, חוזה, רואה? הוא היה חכם עדיף מנביא!

בן עמי — איש הזעם

יהודי צנום וזריז, בעל קומה למטה מבינונית, דרך הילוכו במרוצה ובזריזות, רתחן וכעסן שאינו חת מפני כל ואומר את האמת, ולפעמים יותר מן האמת, בפני כל אדם — זה היה בן־עמי. בכל מצא פסול, שום דבר לא מצא חן בעיניו, רק רע יאמר כל היום. ונפלא הדבר, איש לא נשא בלבו תרעומות עליו, אדרבה, חביב היה, אם לא אהוב, על הכל. יש שהיו צוחקים בלבם על קטרוגיו ועל תרעומותיו, ויש שהיו מהרהרים בתשובה, שמא יש בדבריו קורטוב של אמת...

הוא היה מלא טענות על כל ישראל, ההיפך מר׳ לוי יצחק מברדיטשב. הכל דין, אין רחמים ואין חסד. הרבנים כולם אנשי מרמה, צבועים וחונפים לקדוש־ברוך־הוא וכל תורתם מאפע, האדוקים הם אפיקורסים, חובבי ציון הם שונאי ציון, והכופרים דוקא הם צדיקים. בקיצור, עולם הפוך, עליונים למטה ותחתונים למעלה. בן־עמי ראה את כל העולם דרך פריזמה הפוכה. ומכל מקום הורגש כאילו יש ממש בדבריו. כלל הוא, אין רע מוחלט ואין טוב מוחלט, בכל רע יש צד טוב ובכל טוב — צד רע. והוא האיש שראה דוקא את הצד ההפוך ממה שראו אחרים, גילה את הנעלם והנסתר מעיני אחרים. ומשום כך לא הקפידו על דבריו, אדרבה ניענעו לו בראשם, מפני שראו בו את איש האמת, הדורש אמת לאמתה בכל לבבו ובכל נפשו ואינו נושא פנים לשום איש או תנועה. הוא דרש בכל תנועה ובכל עסק צבורי מאה אחוז של עבודה לשם שמים. פניה קלה שהיא, לשם כבוד והידור או אפילו לשם עולם־הבא, עלולה להפוך את כל קערת הצדקה על פיה. אף ממה שנתן הבארון רוטשילד לישוב ארץ ישראל לא נחה דעתו, שמא יש בזה אחד מאלף של פניה וטובת הנאה.

הוא דרש מכל יהודי מסירות נפש. לוא היו שומעים בקולו, מן הדין הוא שכל היהודים יהיו עוזבים את ביתם ואת מסחרם והולכים לארץ ישראל, שהרי מה הם עושים כאן בין הגויים אורחים־פורחים הללו, הסוחרים־מוכרים, המלוים־ברבית וכו׳ וכו׳, אם לא מתוך אהבת הגוי? אהבת הגויים, ההתבוללות, החיקוי, היו הפסול הגדול ביותר בעיניו. כל פסול וכל מום שהיה מוצא בחברו כמוהו כאין לגבי המום של נטיה להתבוללות. אף ההידור החיצוני של אחד העם,

„האדם באוהל" שלו, פסול היה בעיניו משום חשש חיקוי והליכה בדרכיהם. גם מנדלי, השואף למצוא חן וחסד בעיני האינטליגנציה האודיסאית וחושש משום „מה יאמרו הגוים", היה כולו מוקשה בעיניו. ביחוד לא היה יכול למחול לו את חטאת בנו, שמנדלי מסביר פנים לו ועושה את עצמו כ„לא ידע". היה בו בבן־עמי צד שווה עם מנדלי שאף הוא ראה את עם ישראל בגוולותו, אבל מנדלי היה רואה אותו גם בגדלותו, ובמקום שאתה מוצא בו קטיגוריה על ישראל, שם אתה מוצא בו גם סניגוריה, ואם תמצי לומר, מדת הרחמים מכרעת. מה שאין כן בן־עמי, אף על פי שגם הוא אוהב ישראל היה בכל לבו, אלא שגברה בו מדת הדין ואין רחמים בדין. לפיכך היו שומעים מפיו כל החסרונות שהיה תולה בעם ישראל, ולא היו מתרעמים עליו, מפני שידעו שאהבה מדברת מתוך גרונו.

בן־עמי התרועע עם כל חכמי אודיסה והיה מכובד על כולם. אבל עבדו אותו מתוך יראה, מפני שאף ידידו הקרוב אליו ביותר לא היה בטוח שלא יתנפל עליו פתאום וישימו לחרפה ולקלסה, לכשימצא בו מום שהוא. ומי צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא? הוא היה מחסידי, והיה הולך לשמוע את דרשותי בשבתות. אבל לאחר ששמע דרשה שדרשתי ברוסית בבית־הכנסת לנאורים, פירש והתנפל עלי בפומבי, שאף אני „חונף לגויים". ואותה שעה היה הוא עצמו מדבר רוסית כל ימיו ובביתו היה מדבר צרפתית. ועוד חטא גדול חטאתי כנגד ה„יהדות" שלו. פעם אחת בא אל ביתי עם בנו הצעיר שלא זזה ידו מתוך ידו לעולם, ל„שלש סעודות", והתאכזב שלא מצא בביתי „שלש סעודות" של חסידים עם זמירות והתרוממות־הנפש. פשוט, אכלו סעודה כבני אדם. קם מן השולחן וברח. לא לאכול, אמר, באתי, אלא ל„שלש סעודות" באתי והבאתי גם את בני עמי שיראה כיצד „עורכים" שלש־סעודות אצל רב, ואצלך אוכלים פשוט כמו אצל גויים, לא לשם כך באתי.

בן־עמי היה בבחינת דור תהפוכות, מבעלי התשובה של תקופת בילי"ו. הוא נולד בבית חסידים ויצא בילדותו לתרבות רעה, נכנס לגימנסיה ולא הספיק להכנס לאוניברסיטה עד שהגיעו ימי הפרעות של שנות השמונים. ירק בפני הגויים ונעשה בעל תשובה, ברח שוב לרחוב היהודים והתחיל לכתוב מחיי היהודים בשפה הרוסית. הוא היה מן הציונים הראשונים שבין האינטליגנטים שבקשו דרך תשובה לעמם. הוא היה מין גלגול של פינסקר, אבל חסר לו המעוף שהיה לפינסקר. גם מצבו החמרי לא הרשה לו לעמוד בשורות העליונות של האינטליגנציה הרשמית שבאודיסה, שלא סבלה אותו ביחוד, מפני שהיה

מסוגל לשפוך קיתון של שופכין על כל איש. לא היה גם כן מקובל בין הסופרים היהודים הרוסיים שבאודיסה, שהיו רובם ככולם מתבוללים. וגם בקהל הסופרים העברים לא בא, מפני שלא כתב עברית. ובכן יצא מין פלגס, שכתב רוסית לעברים שלא קראו אותו. הללו שכתב בלשונם לא הגיעו דבריו אליהם מפני התוכן, והללו שהיו קרובים אליו ברוחם לא היו קרובים אליו בלשונם. נמצא קרח מכאן וקרח מכאן, איש זועם, שבע כעס ומרורים כל ימיו. קודם שזרח שמשו של אחד העם באודיסה, היה בן־עמי נחשב עוד על הדור הצעיר של הלאומיים והציוניים, אבל משעלה אחד העם, כבר היה בן־עמי בבחינת „יורד", והדור החדש רק שמעו שמע אבל לא ידעו עוד. דור זה שנתחנך על הספרות העברית, לא הכיר עוד בכשרונו. נמצא שהיה כבר בימי העמידה שלו מאנשי העבר, תלמיד חכם שנזדקן בצעירותו, והיה מהלך יחידי, ודבר זה הרגיז אותו ביותר.

נוסף על זה היה עני מדוכא כל ימיו. איש לא ידע בדיוק מהיכן הוא חי. להתפרנס מן הספרות היה באותו זמן מעמד גרוע יותר מן המלמדות. בזמן ידוע היה מורה בתלמוד־תורה של מנדלי, אבל לא היה מ„אנשי שלומו" של הסבא. גם בין חסידיו המקושרים ביותר של אחד העם, כמדומני, לא נמנה. בכלל היה מין יוצא דופן, בריה בפני עצמה. בועד חובבי ציון, שישבנו עמו יחד, לא היה שייך לא לחבורת אחד העם ולא לחבורת ליליבלום. גם לא הספיק להעמיד שיטה וסיעה משלו, והיה מתהפך פעם לצד זה ופעם לצד זה. על פי רוב היה מלמד קטיגוריה על הכל. ביחוד שנא תכלית שנאה את כל ה„בורזשואים", בעלי הבתים שתפסו מקומם בועד. אבל בדרך כלל היה מקומו ניכר בתנועה הציונית בגלל זכות־אבות של עברו, בהיותו ממחוללי התנועה לפנים בשעת יצירתה.

לאחר הפוגרום באודיסה הלך להתישב בג׳יניבה בשווייץ, ושם התבודד עם נפשו. ונפלא, שבשעה שהיה באודיסה לא הרגישה החבורה כל כך בישיבתו וכאילו חפצה להפטר מעולו ומתביעותיו, כשיצא מאודיסה הרגישה איזה חסרון, כאילו נעקרה טבעת חשובה משלשלת החבורה. והפתעה גדולה היתה לנו כשהתחלנו לקבל ממנו מכתבים בעברית טובה. בהיותו באודיסה לא חשד בו איש שהוא מסוגל לכתוב עברית. גם נודע לנו, ששם בג׳יניבה התרועע עם מנדלי ונעשו ידידים אהובים.

כשנפגשתי עמו שוב בשווייץ בזמן המלחמה נדמה לי שנהפך לאיש אחר. הוא נעשה יותר ויותר אירופאי, אבל נשארה בו עוד מלפנים השנאה לעולם הגויים, כלומר לכל תרבות אירופה. ונפלא הדבר, כל מה שנתבולל יותר

ונעשה אירופאי יותר, נתגברה בו יותר השנאה לעולם התרבותי של הגויים. דומה כאילו היה רוצה לפלוט מתוכו את נשמתו האירופאית ולהתגלגל בגלגול אביו־זקנו. הוא לא הכיר ולא הבין את ערכי היהדות המשכלת. הוא עצמו אמנם היה משכיל אירופאי ונתחנך על ההשכלה הרוסית והצרפתית, ביחוד האחרונה, אבל יהדות היתה בשבילו זו של העם הפשוט, מפני שזו היתה מוסברת יותר לפניו ואותה הכיר הכרה חיה. הוא היה עממי, וכל עיקר התקרבותו אל הלאומיות והציוניות היה בו משום „הליכה אל העם". יהודי אמתי היה בעיניו זה שהולך פעמים ביום לבית הכנסת, אומר תהלים ומתענה תעניות, שאינו מתחכם הרבה ואינו מתפלסף על „מהות היהדות". גם את המשכיל היהודי הלאומי ואת העברי הציוני החדש לא חיבב ביותר.

וכשהלך בסוף ימיו לארץ ישראל, שתמיד התגעגע עליה, היה מאוכזב עד היסוד בו. ולא מפני חופש־הדעות של החלוצים, אלא מפני שנדמה לו שכל התנועה הזאת אינה יהודית טבעית, וזה ששנא תכלית שנאה, את אי־הטבעיות, המלאכותיות והחיקוי. והואיל ואת היהדות ההיסטורית והתפתחותה לא הבין לעמקה, נדמה לו שכל יהדות שאינה דומה לזו שהכיר בילדותו בבית אביו אינה יהדות אמתית וטבעית. הוא היה בעל רגש דתי עמוק ונטה מטבעו אל היהדות העממית, הפשוטה והתמימה. משום כך לא היה יכול להבין לא את היהודי הדתי החדש ולא את היהודי הלאומי החדש. נדמה לו, כי הכל כאן מעושה, הכל לקוח מן הגויים, הכל חיקוי. בן־עמי לא היה היסטוריון אלא אמן, הרואה את התמונה החיצונית כנתינתה, ולא את דרך התהוותה. וכך חי בין שני עולמות, ישב בסביבת חלוצים וראה בדמיונו את הטוב והיפה שבאנשי ה„חלוקה", והיה הולך ותוהה מעולם לעולם ומנוחה לא מצא בעולמו.

בשנים האחרונות התחלתי לקבל ממנו מכתבים מארץ ישראל, מכתבים קשים ומרים על האכזבה הגדולה שמצאתהו בארץ ישראל מכל הצדדים, בתנועה העברית, בפועלים, במנהיגים, בסופרים, במשוררים, וביחוד בהנהגה הממשלתית. הזיוף של ההצהרה הבאלפורית לא נתן לו מנוחה. כמדומני שהוא היה הראשון שגילה את האכזבה בהצהרה זו ובהבטחת הבית הלאומי. סופר לי, שבשנים האחרונות לחייו היה יושב וכותב מכתבי רעל בצרפתית לכל שרי הממשלה ולכל המנהיגים המדיניים בלונדון.

אני כתבתי לו פעם: זעמך הוא אחד מששים בנבואה. היה בו ניצוץ של נשמה מאוכזבת הרואה את האמת ואינה יכולה לנגוע בה.

זאב ז׳בוטינסקי

מאמר ראשון

ילד הפלאים האודיסאי

א.

אני זוכר את זבוטינסקי מנערותו, כמעט מילדותו, קודם שנתגדל ונעשה למנהיג של האגף השמאלי של הציוניות. כל כמה שאני חושב עליו ועל פעולותיו הציוניות ועסקנותו בכלל, ביחוד בתור אישיות בעל אופי חזק, אינני יכול מבלי לקשר אותו עם הסביבה שבה גולד, כלומר עם עיר מולדתו אודיסה. אין אני יכול לצייר לעצמי את מקום גדולו של זבוטינסקי בוילנה או בורשה וכדומה באחת מערי התחום. ולא את זבוטינסקי בלבד, אלא את כל אנשי התנועה של חיבת ציון עם פינסקר בעל האוטומנציפציה בראשה. אין אני יכול לצייר אותה התנועה שהיתה יכולה להיות נוצרת בליטה או בפולניה, כי רק אודיסה היתה מסוגלה להתפרצות של תנועה כזאת. אודיסה היתה עיר חפשית. כעיר חדשה וכמטרופולין של כל מיני יהודים: חסידים, מתנגדים, דתיים, חפשים, לי־טאים, פולנים, גליצאים, מין אלכסנדריה של מצרים בשעתה, לא היתה לה מסורת חזקה מצד הקהלה או מצד הרבנות כאחת מערי ליטה או פולניה. היא היתה בבחינת קרקע בתולה וגם מנהיגיה היו ברובם בעלי דעות חפשיות. גם „רחוב־היהודים" במשמעותו המסורתית לא היה מעולם באודיסה. היהודים היו מפוזרים בכל העיר ולא היה רחוב אף מן היפים והנהדרים ביותר שלא היו ליהודים שם בתים בנויים לתלפיות. ולפיכך הרגישו היהודים את עצמם שם „בביתם", אזרחים ותקיפים בדעותיהם. לא לחנם נשלח לשם טולמטשוב מטעם הממשלה כדי לשבור את „שלטון" היהודים, או כמו שקראו לזה, את הקרומולה היהודית, כלומר, קן הרבולוציה, כי באמת היה שם „שלטון" היהודים חזק מאד בכל ענפי הכלכלה התעשיה והמסחר, ואף בבית המשפט ובמשטר הממשלה ובכל חיי הצבור הכללי היתה יד היהודים תקיפה.

ואמנם עד השנים האחרונות, כשנתגברה ממשלת החשך בימי הפוגרומים, התחשבה הממשלה תמיד עם הקהלה היהודית וביחוד עם ראשי ומנהיגי הקהלה.

טפוס כמנשה מרגלית שהיה פרקליט גדול והיה תמיד נלחם עם הממשלה בשם ה„זאקון" (החק) לא היה בנמצא בכל ערי תחום המושב. אימתו היתה כמעט מוטלת על פקידי הממשלה שהיה יורד לחייהם והיה מוכיח להם שהם עוברים על דין הקיסר. המסורת של אלכסנדר השני היתה חזקה עדיין, דרך־ארץ מפני החוק נשארה אפילו לאחר שהחוק עצמו נתבטל, אפילו הקיסר עצמו לא היה יכול להפר את החוק ולבטל אותו בהבל פיו. כידוע אף על שלושת ימי־הפוגרומים שהיו באודיסה ובשאר הערים בשנת 1905 היתה מוכרחה לבוא פקודה מיוחדת מאת ניקולי, כלומר הרגו את היהודים על פי דין כך וכך ימים ועד כאן תבואו ולא תוסיפו. היתה לפעמים התגוששות בעיר בין העדה היהודית ובין העדה היונית, אבל ההתגוששות הזאת היתה על יסוד מצב שוה. היהודים מעולם לא הרגישו עצמם נכנעים למי שהוא כזרים, אלא היו אזרחים חפשים. יהודי אודיסה תמיד הלכו זקופי ראש כבעלי בתים ולא כגרים, ואף המתבוללים שביניהם כשהגיע הדבר לידי עמדה צבורית ולתביעת עלבון הקהלה וכבוד ישראל נלחמו על זה ועמדו על הדבר בכל כחם ונפשם. לא היה דבר יותר מאוס על יהודי אודיסה ומכל שכן על אחד מן המנהיגים מהרכנת ראש כלפי הממשלה וקבלת עול הגלות, דבר שהיה מקובל בפשטות אצל יהודי ליטה ופולניה שיהודי חייב להתפשר עם הגלות. אף הקבוצה הציונית עם פינסקר ואחד העם בראשה היתה מושפעת במדה גדולה מהרגשה של אזרחיות אנושית חפשית אודיסאית ביסודה שנשתלשלה אח"כ לרגש של גאון לאומי וליצירת מרכז לאומי. גם התנועה מסיעת דובנוב שנולדה באודיסה, המיוסדת על אבטונומיה לאומית, אף היא ינקה משרשי האזרחיות האנושית החפשית שהיתה שלטת באודיסה.

רק בסביבה כזו היה יכול לצאת איש בעל רוח כביר ואמיץ כח שחלם על תחית הגבורה בישראל ועל תביעות יושר ושויון של לאום ישראל בין לאומים, כזבוטינסקי. ולפיכך לא השפיעה עליו כל כך הסביבה הילדותית שלו שהיתה ברובה מתבוללת, מפני שכאמור אף בסביבות המתבוללים היה רגש החופש האזרחי חזק מאד, אעפ"י שעמד על בסיס אנושי יותר מלאומי. ובכן כשעבר זבוטינסקי לציוניות ולעמדה לאומית, עבר אליהן בלי משבר נפשי כי היסוד והשורש היה אחד. והוא: הכרת עצמיות, רגש אזרחיות וזכות חירות האדם באשר הוא אדם. הרגשה תקיפה זו שהיתה מקוננת בלבו מילדותו אעפ"י שהיתה מסוג אחר עברה ביחד עמו מאנושיות כללית ללאומיות ציונית.

זבוטינסקי היה מטבעו לוחם, הוא היה טפוס של גבור המזכיר את גבורי

ישראל שבתקופת השופטים. כל מי שזוכר את פיליטוניו בעתוני אודיסה יודע שהוא היה תמיד בעל מלחמות בעד היושר והצדק. מלחמת הצדק היתה טבע שני שלו, אם זו היתה שאלת הרכבת החשמלית שהעתונים באודיסה נלחמו עליה עם חברת החשמל הצרפתית או שזה היה קפוח זכות היהודים באוניבר־סיטה, או אנטישמיות של הפולנים, או תביעה כל שהיא שהאזרחים דרשו מ„אבות העיריה" להטבת הרחובות והגנים של העיר, זבוטינסקי היה תמיד מראשי המדברים הנלחמים באותו העז והתוקף בשם הצדק והיושר ובאותה הקיצוניות שלא ידעה פשרות ונטיות, כשם שנלחם בעד המדינה היהודית ושאלת היהודים והערבים בא"י.

כמה גלגולים עברו על ראשו של זבוטינסקי ובכמה מדינות עבר ונלחם, אבל על כולם התגברה עיר מולדתו שממנה ינק והמשיך את כח התקפתו.

ב.

לגבי מתנגדיו היה זבוטינסקי אפשר בבחינת „משיח שקר" כבר־כוכבא, שלמה מלכו, דוד אלראי וכדומה, באמת אני חושב שהתואר הזה היה ראוי לו. לדידי אין בין משיח אמת למשיח שקר אלא מה שבין הדמיון והמציאות. כשהצליח להוציא את מחשבתו לידי מעשה נעשה משיח אמת וכשלא הצליח נעשה משיח שקר. אין הדבר תלוי ב א י ש אלא במקרי הזמן. משיחי „השקר" שעמדו להם לישראל לא הצליחו לא מפני שהם לא היו ראוים לכך אלא מפני ש ה ש ע ה לא היתה ראויה לשליחותם. הם באו קודם זמנם וראו לא מה ש נ ע ש ה אלא מה ש צ ר י ך להיות נעשה, מה שהמצפון הלאומי גוזר עליהם לעשות. גבורים מטפוס משיחי אינם חיים בעולם המציאות של זמנם אלא בעולם ה ב א, בעולם ש מ ח ו י ב להיות, מפני שדרישתם היא דרישת הצדק והמשפט העולמי ואם חלומם לא נתגשם אין זו אשמתם, אלא אשמת הדור שלא היה ראוי לכך. לפעמים תנועות גדולות בהסטוריה מתהפכות לקטנות על ידי איזו מניעה קלה, איזה צעד לא־מוצלח קטן.

גם בההסטוריה של המשיחיות בישראל אירע אותו הדבר. הראשונים קראו לה „פקידה", כמה פ ק י ד ו ת היו להם לישראל וכמה תנועות משיחיות היו שהפיקו את ולדם ונולד נפל. הצהרת בלפור היתה אחת מן ה פ ק י ד ו ת הללו, ומי יודע אם לא האחרונה שבהן ?

מה היה הערך של הכרזת כורש „מי בכם מכל עמו ה׳ אלהיו עמו ויעל" לו לא קמו לה אנשי רוח ואנשים נלהבים כזרובבל עזרא ונחמיה שהגשימו את

הקריאה הזאת במעשים! הצהרת כורש היתה יכולה ליהפך להכרזת בלפור בזמננו, ולהיפך הכרזת בלפור היתה יכולה ליהפך להכרזת כורש לו היה לנו זרובבל אחד, עזרא אחד ונחמיה אחד. זבוטינסקי היה האיש, הוא היה יכול להיות הנחמיה בשעתו לו היתה גורמת „השעה". אבל הוא נשאר „חולם חלומות" מפני שלא ניתן פתרון להחלום. המסגרת היתה רחבה, אבל התמונה שבה היתה מטושטשת וצרה מהכיל. הוא לא נעשה „המנהיג" של הדור, מפני שלא מצא את דורו.

ומכל מקום כבודו של זבוטינסקי יהיה מונח במקומו. בההסטוריה של הציוניות יהיה ניכר מקומו של זבוטינסקי כגבור לאומי שראה את התנועה מאספקלריה מאירה, הוא היה חוזה, הוא ראה מה שצריך ומה שאפשר לעשות מהצהרת בלפור. כל המפלה של הצהרת בלפור באה רק משום שהללו שבאו להגשימה לא הבינו את ערכה ההסטורי ולא ידעו כיצד להשתמש בה. הם לא הבינו שדבר ענקי אי אפשר להפוך לדבר קטן. להקטין את הענק אפשר רק כשמסירים את ראשו. יש תנועות בעולם שאינן מסוגלות לפשרות, או שמקבלים אותן כמות שהן או שמבטלים אותן לגמרי. זבוטינסקי היה האיש שהבין את הדבר הזה שהצהרת בלפור יהיה לה קיום רק אם ישימו כתר „מלכות" על ראשה ועטרת „פספילד" אינה הולמתה. הוא „בז ליום קטנות" ודרש מלכות יי־ראל" דוקא וההסטוריה היתה על צדו. כשנצטמקה ההצהרה ונצטמצמה לדברים פעוטים לא נעשה ממנה כלום ונתברר שהללו שחששו ללכת ב„גדולות" לא הגיעו אף לידי „קטנות".

זבוטינסקי הלך לעולמו אבל הירושה שהשאיר אחריו לא מתה עמו. המלה החזקה והנכונה שהעיז בשעתו להוציא מפיו „מלכות ישראל משני עברי „הירדן" תשאר לדורות. וכבר מתחילים לחזור על המלה הזאת, אם כי בגמגום. אבל סופה שתהיה „שם המפורש" שלנו.

מאמר שני

המרדן והמעפיל

א.

התואר „איש חי" קשור עם „רב פעלים" בתנ"ך, מפני שהוא מושג אחד. א י ש ח י אינו יכול להיות בעל פעולה אחת, הוא מוכרח להיות ר ב פעלים, ואף אם הפעולות סותרות ומתנגדות זו לזו. לחנם נבקש באנשים

חיים מסוג כזה עקביות ו„סדרי בראשית", סיבה ומסובב, אמצעי ותכלית, אחרית וראשית, לפי שפעולותיהם הן הן חייהם.

לאנשים מסוג זה היה שייך זאב ז׳בוטינסקי. כל חייו היו שלשלת ארוכה של פעולות ומעשים כבירים, תמורות וחליפות תמידיות בלי הרף. הוא היה ר ב פעלים, אבל כל הפעולות הרבות התמזגו לפעולה אחת כבירה. כל המרץ הרב שהיה בו, כל חלומות חייו התרכזו והצטמצמו בנקודה אחת שהיתה אישון עינו והיא: גאולת עמו בחיל ובכחו ועוצם ידו. ז׳בוטינסקי תפס בבגדו של הרצל ונתעטף בטליתו, אבל שינה את פתגמו ואמר: בין אם תרצו בין אם לא תרצו — אין זו אגדה.

זבוטינסקי היה לאמתו של דבר טרגדיה בחייו ובמותו. הוא נוצר לגדולות, נוצר להיות מנהיג ודבר לדור, אבל לא מצא את דורו. „דורו נסע ונגלה ממנו". וילך ליצור דור חדש, דור דעה, דור של מעפילים, אבל גם דורו יציר כפיו נשאר דור המדבר שקללת „במדבר הזה יתמו פגריכם" רובצת עליהם. זב. לא היה עמוד הימיני, עמוד שמאלי היה, כי לעולם ישב בין השמאליים, בין הסוררים והמורים, מורד במלכות היה, זקן ממרא, „אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" אבל אליבא דכולא עלמא היה פטיש החזק, אלא פטיש שלא מצא סדין תחתיו. איזה מין משיחיות היה בו, גלגול מנשמת דוד אלראי, שלמה מלכו, שבתאי צבי וכדומה משיחים שהאמינו בכח משיחיותם. היה בו בז׳בוטינסקי ניצוץ מן בני אפרים שדחקו את הקץ, מן המעפילים במדבר „ויעפילו לעלות" ומה אם „ארון ה״ ומשה לא משו מקרב המחנה", ומה אם העמלקי והכנעני ירד מן ההר ויכם ויכתם עד חרמה. נעפילה לעלות! אם לא נלך אחרי הצועקים: נתנה ראש ונשובה מצרימה או אחרי המיואשים הבוכים ואומרים: במדבר הזה יתמו פגרינו.

ז׳בוטינסקי היה תמיד לפלא בעיני מכיריו ומיודעיו. הלא היה כולו הגיון, כולו שכל, „בעל מח" שמעטים כמותו, כל השומע את נאומיו הנלהבים היה מחויב להודות להגיונותיו. דומה שהוא כל כך צדק במשפטיו, אפשר יותר מדי צדק, הנחותיו הן שכליות ביותר, חריפות ומפולפלות ביותר, הוכחותיו כולן חזקות כמסמרות נטועים, ואין בהן נפתל ועיקש. כמדומה שצריכים להסכים לו וללכת אחריו. אבל מכל מקום מרגישים שיש כאן איזה מקרא חסר, איזה עיכוב קל, פסיעה דקה המפסקת בין הנואם והשומע מלהיות נמשך אחריו ולהיות נאחז ברשת מליצותיו הנלהבות ורעיונותיו

המופלאים. יכול אתה להסכים להנחותיו במאה אחוז, אבל סוף סוף אין אתה יכול להסכים למסקנותיו. ולא שהמסקנות אינן יוצאות מתוך ההנחות, אדרבה, הן ישרות והגיוניות ומתקבלות על ה ש כ ל, אבל אינן מתקבלות על ה ל ב. „ל ו ק ח ל ב ב ו ת חכם" נאמר, ולא לוקח מוחות. וזב. היה לוקח מוחות לא לבבות ומשום כך הלך בדרכו יחידי ומעטים היו אלה, שנמשכו אחריו.

גם בדורות הראשונים היו יחידי סגולה בין חכמי ישראל, גדולים וצדיקים בדורותיהם שחבריהם הודו בגדולתם ואף הודו שהם עולים בחכמתם על בני דורם, ואעפי"כ לא קבעו הלכה כמותם. כך אמרו למשל על ר' מאיר: גלוי וידוע שאין בדורו של ר"מ כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו? מפני שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו. היו בין רבותינו גם אלה שלא הודו בעקרון של אחרי רבים להטות, שהלכו בדרכם ביחידות מפני שהאמינו בגחלת האמת שבלבם בקיצוניות גמורה, בלי שום פשרות וותורים, כי מהו סוף סוף הסכם הרוב אם לא נטיה לפשרות וותורים, אם לא הרכנת הראש כלפי הכח, כח המרובים על המעוטים? היחיד העומד איתן בדעתו, דובר אמת בלבבו ואינו מוותר על מדותיו אף כקוצו של יוד, אינו יכול ואינו רשאי להסכים אל הרוב. הוא מוכרח להיות מהלך בדרכו יחידי, אם יסכימו לו או לא. ר' אליעזר בן הורקנס היה יחיד בדורו, תקיף בדעתו שהיה י ו ד ע שהלכה כמותו, אבל חבריו דחוהו בשתי ידים ונדוהו. הוא מוסר דינו לשמים ומן השמים מסכימים לו: „יצאה בת קול ואמרה: מה לכם אצל ר' אליעזר בן הורקנס, שהלכה כמותו בכל מקום"? אבל בית המדרש אינו מסכים. בבית המדרש אין משגיחין בבת קול. תורה לא בשמים היא — הלכה היא. בשמים אין פשרות והדין נוקב את ההר. אבל בבתי־המדרש שלנו, יחיד ורבים הלכה כרבים. ולפיכך הללו שמשגיחים בבת קול הולכים תמיד יחידים בדרכיהם. וזב. היה אחד מהם, הוא השגיח בבת קול שבלבו והלך אחריה. בין אם בית המדרש הסכים לו בין לאו, בין אם יש תלמידים ההולכים אחריו בין לאו. הוא הלך קוממיות ושופרו של משיח בידו והכריז: מי לה' אלי! עלה נעלה וירשנו אותה! אף על שעל אחד מאדמתנו לא נוותר. ארץ ישראל שלנו היא ודוקא משני עברי הירדן, מדן ועד באר שבע! וכך הלך ילך ובכה וצועק ותובע ומוסר דין לשמים ו„לעולם הגדול". והוא רץ מזוית לזוית, ממדינה למדינה ביד חזקה ובזרוע נטויה — מאיים באגרופו, וחרב פיפיות בלשונו — מבלי להתבונן מאחוריו מי הולך אחריו ואם יש

אחריו מהלכים, רגלים ופרשים. די לו בקב חרובין של מנין חסידיו, המאמינים בו ומבטיחים לו ש ה ע ם הולך אחריו. כי מתוך שהאמין באמתתו אמונה שלמה ועמוקה שמע הד קול של זעקת לבו כהד קול של המונים המונים, שהם כקול שדי. ומשום כך אפילו כשהלך בדרך יחידי חשב בדמיונו שהמונים המונים נוהרים אחריו, כי היו לו לזב. בטחון עז ואמונה חזקה בכח עצמו ובכח דמיונו, אמונת הזיה של יוצרי ומחוללי תנועות משיחיות ותנועות דתיות.

לו היה קם באומות בעל כח אדיר וחזק כמותו עם כל כשרונותיו הכבירים שזכה בהם ז׳בוטינסקי — ואני מאמין שהיה בו כשרון מנהיג ודבר לדור — היה בלי ספק מושך אבירים בכחו, בכח אמונתו החזקה ודמיונו הנלהב, והיה תופס מקומו בהסטוריה בשורה של מנהיגים ומהפכנים שבדורות, אבל מפני שקם בישראל לא הצליח, מפני שאין בטבע עם ישראל אמונה בכח מנהיג, בכח יחיד, יהיה מי שיהיה. משה רבנו כבר טען: והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי. וזב. דרש מקצת „אמונת צדיקים" במקום שכלה כח הגיונו, ואפשר יותר ממקצת, וזה לא נתנו לו. מה שעלתה להם לצדיקים ובעלי שמות בנימה של „אמונת צדיקים" ומה שעלתה להם לחכמי התורה בכח „הקבלה" לא עלתה להם למנהיגים מדיניים בישראל. עדיין אין הדור ראוי לכך. הודו לדבריהם ונענעו להם בראשם, אבל כשהגיע הדבר לידי מעשה קיימו בהם: וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק. וזב. היה אחד מהם, הודו בדבריו אבל לא הודו במעשיו.

יש רואים בזב. תכונה גוית מפני ששאף כל ימיו למלחמות וגבורות לגדודים וחיילים, לעלות בזרוע ויד חזקה. סיסמתו היתה מעין סיסמת „נהיה ככל הגוים בית ישראל", אולם כל האומר שמלחמות וגבורות מתנגדות לטבע עם ישראל אינו מסתכל בההיסטוריה שלנו אלא מאספקלריא גלותית. גם לנו היה זמן של גבורות וגבורים, של „כיבוש" של „שבע שכיבשו ושבע שחילקו", של שמשונים וגדעונים, מכבים וכבר כוכבים ועוד. אבל באמת אף „העליה בחומה" לא היתה עיקר תכונתו הנפשית הפנימית שלו. עיקר האופי שלו היה העקשנות, העקשנות היהודית, העקשנות של עם קשה עורף. אני הייתי אומר שהביטוי „עם קשה עורף" אינו מליצה ריקה, עם ישראל אינו מביט לעולם לאחוריו, להרודפים אחריו, שאלמלי היה פונה לאחוריו לראות את נהרי נחלי דם ואש ותמרות עשן הנמשכים אחריו לא היה קם בו רוח ללכת קוממיות וללחום על קיומו לעתיד. עם ישראל הולך לעולם בעינים

עצומות בכח האינרציה ההיסטורית שלו הדוחפתו לחיים ולגבורה. עם ישראל כולו מן „המעפילים".

זב. הרכיב את האמצעים הגויים על גבי תכלית הקיום של עם ישראל. ביחס לתכלית עמד במלוא קומתו בד' אמות של בית המדרש והתעטף בטלית שכולה תכלת לאומית אולם בנוגע לאמצעים הלך אחר כל אומות העולם ולא עשה הבדלה בין ישראל לעמים וזוהי ההרכבה של יהדות ואנושיות שבו, חציו יהדות וחציו גוית, מוח יהודי עם רגש אנושי כללי.

ב.

ז'בוטינסקי לא היה נחשב ב י ן חכמי אודיסה, אבל היה נחשב ע ל חכמי אודיסה ובכבודו התימרו. הוא היה הבן ה י ח י ד בחברה, הבן המפונק, שלו היה הכל שרוי, והכל מחול. ילד פלאים היה מנעוריו, בעל כשרונות מרובה צדדים: בלשן, דברן ונואם מצוין ופובליציסטן בחסד, בעל מוח חריף וממולח. הוא היה הפליטוניסטון ב„אודיסקיא נאווֹאסטי", העתון הליבראלי המפורסם בנגב רוסיא, שעורכו וכל עוזריו כמעט היו יהודים, מתבוללים קיצוניים. זב. התגדל אצלם ומתחילה היה נראה כאחד מהם ולא הבליט את יהדותו ביחוד, אבל משנעשה ציוני הפך את פניו כלפי מדריכיו וחבריו והתחיל ללחום מלחמת היהודים והיהדות הציונית הלאומית. ואעפ"י שהציונים לא החזיקו מעמד ניכר בחיי אודיסה הרשמית מכל מקום נתנה לו רשות לעשות תעמולה בפרהסיא בעתונו בעד הציוניות. חבריו במערכת הביטו עליו מתחילה כעל בן שסרח, אבל מחלו לו את ציוניותו בזכות כשרונו הספרותי המצוין ובזכות חביבותו על קהל הקוראים הרבים מכל השכבות, ממצדיו וממתנגדיו. זבוטינסקי היה חביב ביחוד על האינטליגנציה הרוסופילית, הגוית והיהודית, בעד מלחמתו עם הפולנים האצילים שכמה חכמים וסופרים שביניהם שנדחו ממחיצתם בוורשא קנו להם שביתה באוני־ברסיטה ובעתונות של אודיסה החפשית ועשו תעמולה בעד חירות פוליה האוטונומית, וממילא הצדיקו את הדין על היהודים הנרדפים מאת הפולנים ושנואים עליהם, כזרים שבאו לדחוק את רגלי התושבים העיקריים. זבוטינסקי יצא חוצץ נגדם ללחום את מלחמת היהודים והוכיח על פניהם של הצבועים, הפולנים הגאים הללו, שבשעה שהם דורשים לעצמם זכויות אזרחיות בשם החופש ומדת הצדק והיושר, הם דורסים ברגל גאוה את זכותם של האזרחים היהודים ילידי פולניה כמוהם. זכורני את המהומה שעשו דורשי צדק ומשפט

הללו בשביל מבטא אחד, שהתבטא ז'בוטינסקי בעתונו, „שפולניה היא מדינת הפולנים והיהודים" שהם חשבו זה ל„חוצפה יהודית", אבל זבוטינסקי לא חת מהם ומהמונם והמשיך את מלחמת הדברים עם הקבוצה הגאותנית הזאת כמעט בכל שבוע לשמחת הקוראים היהודים, שניהנו מעקיצותיו ורמיזותיו הדוקרות.

זבוטינסקי היה בכלל „בעל מלחמות" מנעוריו ותמיד היה עושה מלחמות דוקא בבית המדרש שלו, עם רעיו וחבריו. מלחמה היתה לו תמיד מפנים ומאחור, מבפנים ומבחוץ, ויותר משהיתה לו מלחמה עם מתנגדיו היתה לו מלחמה עם חסידיו, מפני שהיה קיצוני שבקיצונים והעמיד על דעתו בתקיפות עצומה, ולא וויתר על דעותיו אפילו כקוצו של יוד.

ביחד עמו אי אפשר היה לעבוד במחיצה אחת. אלא או תחתיו או כנגדו. מחביריו דרש הכנעה גמורה בלי בקורת והרהור כל שהוא אחרי מדותיו. אין רחמים בדינו, דין פרוטה כדין מאה. או כולו שלי או כולו לכם. מי שהסכים לו בתשעים ותשעה אחוז וסרב באחד ממאה הרי הוא סרבן וזקן ממרא וכופר בעיקר. כך היה דרכו מעולם כשהיה בחבורת סופרי „אוד. נאַוואַסטי" המתבוללים וכך היה בחבורת הציונים, כידוע לנו. ומכל מקום מחלו לו בלב את עקשנותו, מפני שברי היה אף למתנגדיו שהוא נלחם מלחמת האמת שלו, מלחמה לשם שמים.

זבוטינסקי נולד בסביבה מתבוללת למחצה. בבית אבותיו היתה השפה המדוברת רוסית, כברוב בתי היהודים, חצי אינטליגנטים באודיסה. אולם המשפחה התקרבה אל החוגים הציוניים ונתפרסמה על ידי הגמינאסיה לבנות שיסדה אחותו של זבוטינסקי שהיו בה אי אילו נטיות ללאומיות וציוניות, ומשנתפרסם זב. בין החוגים הציונים התחשבה הגימנסיה על בתי הספר הלאומיים. זב. עצמו התהלך בתחילת התנועה הציונית ההרצלית סחור סחור מן החוג הציוני הרשמי ולא נכנס לפני ולפנים של התנועה. כשהיה בא לפרקים בסביבה ציונית היה בא כאורח, לא כבעל הבית, כלומר לא כאחד משלנו, אלא כאחד משלהם הנוטה אהדה לנו ומשום כך דוקא היו מכבדים אותו ביותר, מחמת הכנסת אורחים כנהוג. זכורני פעם אחת היתה איזו חגיגת משפחה בבית הסופר אהרן מיכל ברוכוב, אחד מבני החבורה, שכל חכמי אודיסה היו מסובים שם: מנדלי, אחד העם, ביאליק, לווינסקי, גוטמן, רבניצקי, קלויזנר וכל החבורה. גם זב. היה בין הקרואים ושם ראיתיו בפעם הראשונה, כמדומני. דברו ונאמו כרגיל רוסית, השפה הרשמית בחבורת בני אודיסה, ביחוד כשיש „גוים" בחבורה. והגוי הזה היה זבוטינסקי. באותה החבורה מורגש היה שהדבור הרוסי

היה לשם כבודו של הסופר ה„רוסי" הזה, הגר צדק, כדי שגם הצעיר הזה יבין מה שזקני ת"ח, הרביים שלו, מדברים. פתאום קם זבוטינסקי והתחיל לנאום בעברית צחה ונאה לתמהונה של החבורה שלא האמינה למשמע אזניה. עדיין חי בזכרוני כל הציור של העמדה ההיא, את עמדתו הגאה של הצעיר הזה שהיה נראה כמעט כנער, כשקם לדבר בקומה זקופה באמצע החדר במקצת חוצפה ובביטול היש כלפי כל החבורה של „הזקנים", ובבטחון של איש היודע את ערכו כמתחיל תקופה חדשה. עדיין אני זוכר את הפתיחה של נאומו כשהרים את ידו והורה באצבע על המורים והזקנים שישבו בחצי גורן עגולה בחדר צר והתחיל בזה הלשון: „אתם אינכם מורי, ואני איני תלמידכם, לא מבית המדרש שלכם יצאתי אלא מבית מדרש אחר". הבטנו בתמהון איש בפני רעהו וכבשנו פנינו בקרקע, כאילו הנער הזה בא ללמד אותנו דרך ארץ! מאין למד פתאום הסופר „הרוסי" הזה שבתואר זה היה ידוע באודיסה, לדבר עברית צחה, פשוטה, לא ספרותית, אבל שוטפת ומהירה כלשון חיה, — איש לא ידע. איזה מין נסתר כאילו בא מלאך ולמדו. אבל היבצר מזב. דבר? ידעו שהוא עילוי שבעילוים שיכול ללמוד שפה על רגל אחת, בין לילה. לימים נודע שלא אחר אלא רבניצקי בכבודו ובעצמו היה המורה העברי שלו. זו היתה הפגישה הראשונה שלו בחוג של „חכמי אודיסה" ולא יסף. אחר כך התחיל כבר לנאום לפני קהל גדול של עברים ולעשות נפשות לעברית ולציוניות ותמיד כשהיה נואם היה זה מאורע מפני שעדין היו רגילים משלעבר להביט עליו כעל אחד משלהם שנהפך לגר צדק, כי בקהל החבורה לא בא ובין סופרי השלוח לא היה מקומו ניכר.

זכורני פעם אחת הביאו פרנקפלד אל הישיבה ובקשני להרשות לו לבוא לשמוע שיעורים בישיבה בספרות העברית ובתלמוד כדין שומע חפשי. כפי שמן הצד הרשמי אי אפשר היה לסדר הדבר, הרשיתיו באופן פרטי להכנס כאורח לשמוע איזה שעורים. הוא בא פעמים אחדות ולא יסף. חשבתי שהלמודים לא נתקבלו על לבו. לימים השתוממתי לשמוע ממנו ידיעת בית רב בהשעורים האחדים ששמע, כתלמיד בקי ורגיל.

אולם אף על פי שלא בא בקהל זקני החבורה ולא היה מבית המדרש של חכמי אודיסה „המושבעים" חושבני שהסביבה האודיסאית השפיעה במדה גדולה ביודעים ובלא יודעים על אופיו וטיבו של זבוטינסקי, על כל מהלך דעותיו ועל התפתחותו הלאומית הציונית עד שיש לנו הרשות למנותו בין „חכמי אודיסה". בלי ספק יש ויש לחבורת אודיסה חלק ונחלה בזב. הסופר העברי והלוחם הציוני, כי משנתבגר נכנס כבר ראשו ורובו בתחום הספרות

העברית ונשאר קשור אליה כל ימיו עד שהשתתפותו בספרות הכללית ובשפות אחרות כמעט שנשכחה ונתבטלה ברוב עבודתו העברית במשך ימיו. למרות הודאת פיו בתחילת התגלותו כשילדות היתה בו ואמר לנו „אתם אינכם מורי" היינו מוריו ורבותיו אפילו כשמרד בנו כי גדול היה כחו של בית המדרש האודיסאי של „יבנה" וחכמיה, כמו שקראו לו, חזקה היתה האוירה של ד׳ אמות של ההלכה שלנו כדי להחזיק בעבותות אהבה ובזרועות ברזל אף אנשים בעלי אופי אינדיבידואלי חזק כזבוטינסקי שלעולם לא יחלץ מהשפעה זו.

איש פלאים היה זבוטינסקי מנעוריו. כמה וכמה נשמות ערטילאות נתגלגלו בו בבת אחת והתרוצצו בקרבו. הוא היה ביטוי חי להמחאה הגדולה של גבורי ישראל הקדומים שגורלם קשר אותם בשלשלאות של ברזל בעיגול של ד׳ אמותיהם להיות טוחנים בבית האסורים כשמשון הגבור בשעתו שאין להם אלא לזעוק זעקת שבר את הקריאה האחרונה של יאוש ומפח נפש: הושיעני ה׳ אלהי אבותי ואנקמה נקם אחת משתי עיני או... תמות נפשי עם פלשתים!

נשר גדל האבר — קצוץ כנפים, השואף למרחביה, למרומי שחקים, מבלי לדעת שכנפיו קצוצות!

ילד פלאים היה כל ימיו. ויהי לפלא.

פנחס מינקובסקי

א.

ניגון חדש מלא ישן

כל מי שלא ראה את פינחס מינקובסקי מתפלל בבית־הכנסת הברודי, לא ראה בכבוד חזנים מימיו. הוא היה תופס מקום יותר מן הרב, מין כהן גדול בדוכנו, הבימה היתה שלו, העמוד שלו ואין איש נכנס במחיצתו. הרבה רבנים בקשו לחוות לו דעות, אבל נכוו מחופתו, כי אף הוא יודע מה שכתוב ב„אותיות הקטנות" ואינו סתם חזן, הוא משכיל וסופר וחכם והכל משכימים לפתחו. החסידים שבעיר ידעו, שמינקובסקי, או בלשון העם „פיני", הוא חשוד קצת על אפיקורסות ואמרו עליו, שאינו מאמין בקרבנות, והיראים כעסו עליו, שדוקא את „סדר העבודה" ביום־הכפורים הוא מבליע וחוטפו כלאחר־יד, וביחוד לא יכלו הרבה לסלוח לו, שדוקא את התפלות המקובלות ביותר על העם ושכל החזנים מרעישים בהן עולמות והנשים בוכות ומיללות עליהן, כגון „ונתנה תוקף", „וכל מאמינים" וכדומה, פיני פוטרן כלאחר־יד, ותפלות שהכל דשים אותן בעקבם, כגון: „ויאתיו כל לעבדך", „על כן נקוה לך" וכדומה — תפלות של השראת השכינה ושל תיקון עולם במלכות שדי הוא מאריך בהן ומטעימן ומשקיע בהן את כל כחו. הקהל, שהולך אחר החזן ושממנו הוא יודע את המקום שבמחזור „שכאן בוכין", נתבלבל על־ידי „פיני" ולא מצא את ידיו ואת רגליו. הזקנים היו כועסים בגלוי על „בעל־הלהכעיס" הזה, המהפך את היוצרות, והיו נהנים ממנו בחשאי, שעל כן „פיני" הוא ויודע מה שהוא אומר. לו הכל שרוי, הכל מחול. „פיני", שהיה בעל־טעם, יודע ומבין לא רק את התפלות והפיוטים, אלא גם את מוצאן והתפתחותן ומחבריהן, היה נוהג עמהן כבן בית, מדלג ומקצר ועושה בהן כאדם בתוך שלו, ולא מתוך „רפורמה" חלילה. אלא פשוט „בק"ק ברודי אין אומרין בכאן". הריפורמה האשכנזית לא הגיעה לרוסיה ולא היתה יכולה להגיע לשם לעולם. כי סוף סוף הסידור לא היה מתוקן אלא בשביל עם הארץ המאמין להרבי שלו. יהודי רוסי כל אחד יודע מה שכתוב „באותיות הקטנות" ואינו יכול לקבל עליו גזירת הרב שיגזור עליו מה להתפלל ומה לא להתפלל. מי שרוצה להתפלל מתפלל מראש התפלה ועד סופה, ומי שאינו רוצה אינו מתפלל כל־עיקר. ואפילו בבית־הכנסת הברודי, שהיה מן המתוקנים ושהנהיגו בו בראשונה את המקהלה, לא היה

אדם מישראל מעיז להוציא אפילו אות אחת מן הסידור והמחזור. אבל „פיני" היה מתקן בחשאי. להלכה — כל המחזור עומד בחזקתו, אבל למעשה נעשו תיקונים במחזור: כל תפלה שהיתה חביבה על „פיני" היה מטעימה והיה אומרה בנעימה ובכוונה וממשיך את כל הקהל אחריה, וכל תפלה שלא היתה חביבה עליו — היה אומרה מן השפה ולחוץ, ואוי לה לאותה תפלה, שהיה בולע אותה בלי נעימה ונטרפה לו בפניו, מוטב היה לה שלא תאמר משתאמר. ו„פיני" מבטל את „וכל מאמינים" — אמר לי פעם אחת בכעס אחד מן המתפללים של בית־הכנסת הברודי, אבל מי יוכל לדון אתו? ומי יוכל לעמוד בפני מתיקות מנגינותיו? „פיני" מזמר — מי לא ישמע? ואפילו כשהכניסו בסוף ימיו את העוגב להיכל, לא היו חסידים ואנשי־מעשה מונעים את עצמם מלהתפלל שם, כי גדול היה כחו אפילו להכשיר את העוגב. ואדרבה, תפלוח בית־הכנסת הברודי נעשו למין עונג שבת להרבה מן היהודים מן המאלדוואנקה (פרבר באודיסה — מקום־מגורם של עניי העם), שהיו רצים לשם לאחר התפלה ו„הקידוש" לשמוע אל הרנה ואל התפלה של „פיני". בוא וראה מה בין ריפורמה צנועה וחשאית לריפורמה קולנית ש„להכעיס"! בימי החופש ברוסיה נהפך בית־הכנסת הברודי למבצר הציונים והלאומיים והיו עורכים שם אספות ציוניות והקראות צבוריות, מעין מרכז רוחני — והכל בכחו של מינקבסקי.

פ י נ ח ס מ י נ ק ו ב ס ק י היה מנגן בחסד אלהים, ויותר משהיה מנגן היה מבין ומרגיש את הנגינה היהודית. הוא היה הראשון בין המנגנים המודרניים שצרף וזיקק את הנגינה היהודית והוציא מתוכה את הפסולת מן החוץ שהעלו בה החזנים למיניהם ולארצותם. כמו שאמר לי לא פעם המנוח — אפילו המתוקנים שבהם, כמו זולצר וחבריו, לא העמיקו להבין את הנגינה היהודית האמתית והכניסו בסידוריהם זמורת זר. והמנוח השקיע בזה כל כחו לזקק וללבן ולצרף את הזמרה היהודית המקורית וכתב על זה הרבה מאמרים ומחקרים. אבל חביבים היו דבריו שבעל־פה מדבריו שבכתב. הזמרה שלו היתה ההטעמה הגדולה ביותר להנגינה היהודית. כל מי שלא שמע את פינחס מינקובסקי, לא שמע זמרה יהודית מימיו. קולו לא היה חזק, אבל נעים בנעימות ומתיקות מיוחדה. בזמירתו היה נשמע הד קולות של זמרה מזרחית עתיקה ממוזגה בריתמוס של חוקי הזמרה המערבית, איזה רוך מיוחד, מתיקות יהודית מצוינה היו נשמעים בקולו. נדמה, שכך היתה הזמרה בבית־המקדש

לפנים. הוא לא היה מסלסל בקולו, לא עלה הרים ולא ירד בקעות ולא עשה „העויות" כדרכם של הרבה מהחזנים המבקשים למצוא חן בעיני הקהל. מעולם לא היה חוזר על המלה והפסוק פעמים ושלש, ובעצם לא היה מזמר, כלומר, לא הפריד את הנגינה מן המלה, אלא היה מתפלל והיה מטעים בנגינתו את המלים, באופן שהנגינה היתה מובלעת במלה והמלה מוטעמה על־ידי הנגינה; לא לחנם אמרו, שהנגינה של „פיני" היא פירוש־המלות הטוב ביותר. הוא, בעל החוש היהודי והנגינה כאחת, היה מבין ויודע, שהנגינה היא בשביל התפלה ולא להיפך ושאי־אפשר להפוך את בית־הכנסת לבית־אופירה. ומשום כך רק בעלי חוש דק ונגינה יהודית היו יכולים להבין את המנגן הגדול הזה.

מינקובסקי לא היה מקובל ביותר על יהודי אמריקה וזה סימן רע להם, שנטמטמה הרגשתם היהודית על־ידי חזנים מחוסרי־טעם. הם אוהבים את הצעקנות, את הסלסלנות ואת ה„העויות" היתירות. כל המרבה להרים קולו, הרי זה משובח, כדי לקיים מה שנאמר: „נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה". חוש הנגינה היהודי שלהם נטמטם על־ידי החזנים שלא קראו ולא שנו, ותלמידי־החכמים המועטים שבהם מוכרחים „למכור את קולם" לדרישת ההמון והגבאים. ו„פיני", שהיה מפונק ובעל־טעם, לא היה יכול להתרפס לפני הגבאים ולהשפיל את כבודו. בעל־נימוס ממדרגה ראשונה ובעל הרגשה דקה שבדקה היה מוכרח לסבול בחומר וברוח. לחרפה היא ליהודי ניו־יורק, שמינקובסקי לא היה יכול למצוא פה בית־כנסת הגון להתפלל בו והיה מוכרח לחזור על אותם, שנפשו היתה קצה בהם. דברים היוצאים מן הלב שמעתי בהספדו של אחד מחבריו החזנים אשר צייר תמונה חיה אבל נוראה מימיו האחרונים של אבי החזנים הזה וכל העם — זלגו עיניהם דמעות.

עם חי יודע להוקיר את החיים ועם מת אינו יודע להוקיר אלא את המתים.

ב.

אישים וסופרים

נחום סוקולוב

איש האשכולות

א.

משמת יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסי בן יהודה איש ירושלים בטלו האשכולות — מאי האשכולות? איש שהכל בו. (סוטה מז).

כל ימי כשאני חושב על רבי נחום סוקולוב, אני שואל את עצמי, איזה טיפוס מטיפוסי הרבנים היה, לוא היה נולד בדור אחד או שני דורות קודם? אין כל ספק בזה, שהיה רב יושב על כסא הרבנות בעיר גדולה והיה „חובר חבר", משיב שו"ת לשואליו „בדבר ה' זו הלכה" בהלכות עגונות, גיטין וקדושין, טוען ונטען, ה' ציצית ותפילין, ובכור בהמה ובכל הדבר הקשה ובודאי היה גם מחבר חידושים ופלפולים על ש"ס ופוסקים דוגמת כרתי ופלתי, חוות דעת, קצות החושן וכדומה וחוץ מזה היה כותב גם ספרי דרוש ומוסר וגם ביאורים על התורה ומטעמים וגימטריות ופרפראות לחכמה. אולם אם נבקש לדעת איזו דמות מפרצופי הרבנים השונים מן הדורות שקדמו נערוך לנ"ס, נראה שהטיפוס היותר קרוב להכשרונות הרב־גוונונים שלו שהיה „כרכא דכולה ביה" הוא ר' יצחק לאמפרונטי בעל „פחד יצחק" שחיבר בעצמו אנציקלופדיה תלמודית שלמה מא' עד ת'. ואפשר שמן הצד העסקנות הצבורית שלו שבאה להוסיף על חכמתו, הייתי מעריך אליו דמות פרצופו של ר' חיים יוסף דוד אזולאי, שהיה נוסע תדיר בשליחות ארץ ישראל ובכל מיני שליחות מצוה. עובר ארחות ימים ומדינות וחוקר ובודק חיי היהודים בכל מקומות מושבותיהם וכותב על מנהגי חייהם וצרותיהם ופגעיהם, ובינתים, בין קפיצה לקפיצה הוא כותב שבעים ואחד ספר מכל המינים, שו"ת, חידושים, ליקוטים, כללי הש"ס, חדושי דינים והגהות, דרוש ומוסר, מערכת ספר יוחסין ומשפחת סופרים, לקוטי תפילות ועוד ועוד. לא היה דבר אשר היה נעלם ממנו ושלא היה לו בו יד ושם, בכלל היה רנ"ס דומה בהרבה לתכונת רוחם ולמהלך מחשבותם של „חכמי הספרדים" שהתואר „החכם הכולל" „כרכא דכולה ביה" או „הרופא האלהי" היה מן הרגיל אצלם, כי התורה והחכמה הלכו אצלם בד בבד ולא היתה קנאה ביניהן, שמימות הרמב"ם כבר התירו פרושים את

החכמה לבוא בקהל בית מדרשיהם ולא לחנם היתה חבה יתירה נודעת להספרדים מסוקולוב. כי היה קרוב להם ברוחו.

רנ"ס היה שונה מכל חבריו הסופרים שבדורו שידעתי בחיי והייתי חי בסביבתם, בתכונה מצוינת אחת, והיא בתכונה הקונסטרבטיבית שלו. כולם הרי באו מבית המדרש הישן, והיו מחובשי ספסלי בית המדרש לפנים: אחד העם, ליליינבלום, ביאליק, דובנוב, מיכה יוסף ברדיטשבסקי ועוד, וכולם הציצו ונפגעו ויצא לתרבות העולם או „לתרבות רעה" בפי הזקנים שבדור, אבל משפירשו מבית מדרשו של שם ועבר נהפכו ל„אחר" ונטשטש, כביכול, „צלם האלהים" שעל מצחם, אצל מי פחות ואצל מי יותר. הצד השוה שבהם שבעטו בבית המדרש והלכו ונשתנו לגמרי בין בחיצוניותם ובין בפנימיותם, עד שלא היה ניכר בהם הקו הקודם כלל. מה שאין כן סוקולוב, שלא נטשטש בו שום קו שנרשם בו מימי נעוריו. אעפ"י שנתגלגל בכמה עולמות שונים ודר בעולמות תחתונים ובעולמות עליונים, אפשר יותר מכל חבריו, מכל מקום דוקא בו נשתמרו סימני בית המדרש יותר מבחבריו, כי היה בבחינת בור סיד שאינו מאבד טיפה, וכשרצה היה יכול לומר גם פשט"ל וחדושי תורה או להיות „חוזר" חסידות. אני כבר לא ראיתי את אחד העם החסיד, כשעדין היה לובש קפוטה של משי ושטריימל היה חבוש לפאותיו. כשהכרתיו היה כבר בגלגול שני או בגלגול שלישי, „אחד העם" בקומתו ובצביונו האירופי. לפעמים קרובות כשהייתי מסתכל בו, הייתי מבקש למצוא בו את נקודת החסידות שלו שמלפנים, אבל לשוא חפשתיה ולא מצאתיה, כאילו לא היתה מעולם, ואני הלא הייתי כל כך קרוב אליו וראיתיו בכמה עולמות. במקצת נדמה לי שהיה אף משתדל להסתיר אותה הנקודה ולהתראות כאירופי מלידה ומבטן בקפדנות יתירה. כיוצא בו דובנוב שאף הוא היה מקפיד על חשש של בטלנות, כדי שלא יהיו ניכרים בו סימני בית המדרש, והיה רגיל לדבר תמיד רק רוסית ושנים רבות לא שמעתיו מדבר אידית, כאלו לא היה שומע לשון זו. כיוצא בו מיכה יוסף ברדיטשבסקי, שבילדותו היה מתגדר בשם „הרב ר' מיכה יוסף בהרב ריי"א ברדישאווסקיאני" והיה מחדש חדושי תורה בעזה"ש בשם „בינה בהלכה" על „אין ביעור חמץ אלא שריפה" ועל „ענין צרורות פלגא ניזקא" וגם דברי אגדה על „יצר הרע דומה לזבוב" (המסדרונה, שו"ב, חי"ב), אבל משיצא לאור העולם נהפך לאיש אחר והיה מתראה כאזרח רענן, אשכנזי מלידה ומבטן, אעפ"י שקופה של בטלנות היתה תלויה לו מאחוריו כל ימיו,

למרות שהיה משתדל בכל כחו להסתיר תחת כנפי השכלתו את הבטלן שבו, שהיה מבצבץ ועולה מכל מהלכו ותנועותיו. יוצא מן הכלל היה ביאליק שלא רצה מעולם להסתיר את הבטלן בחור הישיבה שבו, ואף אלמלי היה רוצה לא היה יכול. מה שאין כן רנ"ס, מדה אחרת היתה לו, שאף לאחר שעלה ל„גדולה" ולפני מלכים התיצב, לא הסתיר, לפחות לפני חבריו משנים קדמוניות, אותו סוקולוב בחור הישיבה והחסיד שמלפנים, אדרבה קיים „עם חסיד תתחסד" וכשהיה רוצה, כשהיתה דעתו זחוחה עליו במסיבת מרעיו, התראה כחסיד ממש על כל הנקודות והתגין והיה מסוגל לספר ספורי מעשיות של צדיקים וחסידים, וכשהיה רוצה היה מראה כחו וגבורתו ב„פלפולא דאורייתא" וכמעט שהיה מסוגל להגיד „הדרן" ולא עוד, אלא שזה לא הזיק לו בשעת הצורך להתראות כג'נטלמן ממש כשר וטפסר עם כובע צילינדר על ראשו ולהתיצב לפני מלכים ולא שהיה מחקה את הג'נטלמן, אלא שכך היה באותה שעה, טבעי וממשי כמות שהוא, כשם שסוקולוב החסיד, הלמדן והמשכיל היה טבעי. זכורני פעם אחת פגשתיו בלונדון באחד מן המלונים המפוארים שקבל שם פני טפסר אחד, איזה „גוי גדול" וראיתיו בהדורו, צועד בקומה זקופה עקב בצד גודל בצביונו האירופי הדיפלומאטי, בשעה שלוה את פלוני מבית מלונו, וכשיצא אותו הטפסר ונפגע בי, מיד נראה לי סוקולוב אחר לגמרי, רבי נחום שלנו עם פגישת שלום עליכם רחבה ומיד התחלנו לעסוק בדברי תורה, חורזים מתורה לתלמוד וממדרש לקבלה וחסידות ומדברים בדרך „כל עצמותי תאמרנה", ואותו סוקולוב הדיפלומאט, בעל קומה זקופה, נעלם פתאום ואיננו כאלו לא היה.

לכשתמצא לומר, היה סוקולוב יהודי כפול שמונה „כרכא דכולה ביה". משל למה סוקולוב דומה? לאספקלריא מאירה מצדדים שונים דרך זכוכיות שונות בנות צבעים שונים. המסתכל דרך זכוכית אחת מצד אחד רואה את סוקולוב בחור הישיבה, הלמדן, החריף והמפולפל, נושא ונותן בהלכה ושוחה בים התלמוד עם מפרשיו ועם כל הראשונים והאחרונים. מצד זכוכית אחרת אדם רואה את החסיד הוותיק עוסק בקבלה וחסידות ומחוי קידה קמיה צדיקים ויהודים טובים, מצד אחר רואים אותו הבחור שהציץ ונפגע ויצא לתרבות העולם, משנן את הדקדוק של קירפיצ'ניקוב ואת אילובייסקי ואת המלון הרוסי העברי של שטיינברג בע"פ ועוסק בהלכות „אקסטרניות" ושוב מצד אחר רואים את סוקולוב המליץ, המשכיל, בעל „הצפירה", יושב ודורש ברבים

ועוסק בהלכות מדינה ומסביר את האוזן „למרנן ורבנן", ושוב במראה אחר יתגלה לפניך סוקולוב האירופי מכף רגלו ועד קדקדו, הבלשן המדינאי אשר לפני מלכים יתיצב, סוקולוב המנהיג המנומס, הדור בלבושו בשיעור קומתו האנטליגנטית, המדבר ואין קולו נשמע, בלי תנועת יד או רגל וכל מלה ומלה היוצאת מפיו שקולה ומדודה כמונה מעות, וכל המראות הללו אינם מתגלים בבת אחת ואינם מעורבים זה בזה, אלא בשעה שאחד נגלה, השני נסתר בחדרי חדרים. דומה כאלו כשהוא רוצה מוציא תמונה אחת מגרתיקה וכשהוא רוצה מוציא אחרת. הכל לפי צורך השעה ואין מלכות אחת נוגעת בחברתה. רק לפעמים, לפעמים רחוקות, ביחוד בסוקולוב שבכתב, אתה רואה אותו משמש ככהן גדול בשמונה כלים ונוטל ארבעה קולמוסין בין אצבעותיו וכותב בהם בבת אחת, כבן קמצר על מעשה הכתב, כי בדברים שבכתב אי אפשר שלא יפליט קולמוסו דיבור אחד מנוסח בית המדרש ודיבור אחר מהלכות מלכים ויעשה מהן עיסה אחת, אבל בתורתו שבע"פ — מי שרואה אותו משמש בכהונה גדולה בשעה שנכנס לפני ולפנים של ההנהגה המדינית, אינו רואה אותו משמש באיצטלא של ת"ח, כאלו זה נעלם ועבר ובטל מן העולם. זה כחו של סוקולוב! ולא שיש כאן נגלה ונסתר, חיצון ופנים, דו־פרצופין, חס ושלום! אלא בבחינת שבעים פנים לתורה — בבחינת פרדס, יש סוקולוב של פשט ויש סוקולוב של דרש ויש סוקולוב של רמז ויש סוקולוב של סוד וכולם הם סוקולוב אחד. אלא שבשעה שהאחד מתגלה, השני מסתתר, בבחינת „עלמא דאיתגליא ועלמא דאיתכסיא".

ב.

רגילים אצלנו להתיחס אל איש „שהכל בו" מנקודת מבט רפרופית, כי מעמידים אותו כנגד עמקן וחריף, כאלו איש האשכולות אינו מסוגל להצטמצם בכוון אחד, במלאכת מחשבה אחת, כדרך בעלי „מלאכה אחת", מומחים לדבר אחד. מדה זו יש בה טעות בעיקר מהות הגאוניות, הגאוניות אינה כשרון של מעשה אלא כשרון מחשבה. יכול גאון להראות גאוניות בפרק אחד, במשנה אחת או בנקודת מחשבה אחת. יש גאונים שלא גילו אלא גילוי אחד וקנו להם בזה עולם הבא ויש גאונים שמראים כחם וגבורתם בכל פנות שהם פונים וידם בכל ארבע פנות העולם ובכל מקצועות החכמה והמדע ובכל מקצוע ומקצוע גילו גאוניותם, כאלו לא היו אלא בעלי מקצוע מיוחד זה. מטפוס זה הם הגאונים עמודי עולם כאריסטו בשעתו, כלייבניץ, וולטר וכדומה, שכללו

כל מדעי התבל שבימים ההם וידעו כל „שבע חכמות" וגם היו אנשי מדינה ואנשי החיים וכל רז לא היה אנס להם. מי שאינו מומחה באמת אלא לדבר אחד, אף לדבר זה אינו מומחה, כי מי שאינו רואה אלא נקודה אחת לפניו, אינו רואה כלום, כי כלום אפשר לו לאיצטגנין למוד מדת גדלו של כוכב אחד מבלי לתפוס את כל מערכת השמים כולה וכל מהלך הכוכבים והמזלות?

הגאונים מטפוס של „איש האשכולות" זוהי מדת הגאוניות שמצטיינים בה ביחוד גדולי ישראל, שאף אם אינם עוסקים אלא במקצוע אחד, בהלכה אחת, מוכרחים לדעת כל התורה כולה, שהתורה „נעוץ סופה בתחילתה" והתלמוד עשוי „ככדור" לפי מבטא הראשונים. לפיכך מי שבא למשל לכתוב פירוש על מסכת שבת, עליו לדעת גם הלכות טומאה וטהרה, נגעים ואהלות, כללי נזיקין וכל מקצעות הש"ס, שכל העניינים סבוכים ומסובכים אלו באלו, כי התלמוד בעצם הוא אנציקלופדיה של כל מדעי היהדות וכל סוגיה וסוגיה היא כטבעת בשלשלת, שאם תוציא אחת ממנה, נמצאת כל השלשלת נפסקה, רק אצל חכמי ישראל היתה יכולה להולד הנחה כזו: איזהו ת"ח זה ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה, כי מי שאינו יודע הלכה בכל מקום אינו יודע הלכה בשום מקום. הטפוס ההיסטורי של גאון יעקב הוא דמות רבי עקיבא שהיה „גל של אגוזים" ואעפ"י שחבריו אמרו לו לפעמים: עקיבא מה לך אצל אגדה, כלך אצל נגעים ואהלות, לא היה שומע להם, אלא נכנס לפרדס ונכנס בשלום ויצא בשלום, וגם היה איש מדיני והיה נושא כליו של בר כוכבא. ומי לנו גדול מן הרמב"ם, שהיה אב לתורה ואב לחכמה ופילוסופיה? המימרא השגורה בשם הרמב"ם „מעולם לא נצחני אלא בעל מלאכה אחת" ספק אם יצאה מפי הרמב"ם, לאמתו של דבר לא הראב"ד היה בעל מלאכה אחת ולא הרמב"ם היה בעל מלאכות הרבה, ואם היה־היה בבחינת בעל „מלאכה אחת" בכל מקצוע ומקצוע ובכל הלכה והלכה, כי מי שבא לחבר ספר כמשנה תורה צריך להיות לא רק בקי בכל חדרי התורה מתחילתה ועד סופה, אלא להיות מומחה בעל מקצוע בכל חלק וחלק מי"ד חלקי „היד", שכל אחד מהם הוא מקצוע גדול בפני עצמו. אף לו למשל לא היה הרמב"ם עוסק כל ימיו אלא בדיני טומאה וטהרה בלבד, לא היה יכול לחדור לתוך עומק הגיונן של הלכות „טומאת מת" או הלכות „שאר אבות הטומאה" לסדרן בהגיון יותר נפלא ויותר בהיר וחריף מכפי שעשה זה הרמב"ם הרופא והתוכן והפילוסוף בעל המדע והמורה. וכבר העירו חכמים, שאף אם לא היה הרמב"ם מניח אחריו אלא ההקדמה

למס' כלים היה מתראה לפנינו הרמב"ם הסדרן הגאוני והעמקן ההלכותי בכל צביונו וקומתו, כיוצא בו היינו יכולים למוד את מדת גדלו וכל שיעור קומתו של הרמב"ם רק על פי ההקדמה לפירוש המשניות או על פי הלכות שבת, הלכות מעשה הקרבנות, הלכות שגגות וכדומה מקצעות גדולים, עמוקים ורחבים מני ים, מן הרמב"ם הענק ההלכותי לא היה חסר כלום אף אלמלי היה מניח אחריו רק חלק אחד מן י"ד חלקי המשנה־תורה ולו אף אם לא היה גם המחבר של ספר המדע והמורה. כיוצא בו היו המדע והמורה ספרים קלסיים בפילוסופיה של היהדות אף אם מחברם לא היה בעל משנה־תורה. אפשר אמנם שלא היו מקובלים באומה כ„אני מאמין" של היהדות במדה זו שנתקבלו כעת כשרבנו משה בעל הי"ד הוא מחברם, אבל מצד מדת ענקות גדלם ורחבות המחשבה אינם חסרים מאומה מה שמחברם היה גם בעל ההלכה הגדול בכל חכמי ישראל. ובכן „המלאכות הרבות" של הרמב"ם לא מיעטו את דמות גדלו ושעור קומה שלו. כיוצא בו אי אפשר לתפוס את הראב"ד כבעל „מלאכה אחת". ההערות הקצרות של הראב"ד וההשגות המועטות שהשיג על אי־אילו מקומות בספר המדע הן עמוקות וגדולות כאלו יצאו מפי פילוסוף מומחה הבקי בחדרי פילוסופיה לא פחות מבחדרי תורה. ההשגה שלו על שאלת „ידיעה ובחירה" (ה' תשובה פ"ה ופ"ו) או על מהות עולם הבא (שם פח) וכדומה, מוכיחה שהוא היה איש הוגה דעות שירד לתוך עומק הפרובלימות של הדת הישראלית מנקודת השקפה רבנית במדה מקפת, באופן שהיה הפה של השקפת היהדות הרבנית שבדורו ואפשר בהרבה דורות לפניו ולאחריו. ואף שכשהגיע להלכות קידוש החודש וחשבונות העיבור והודה בפה מלא „שהמחבר הזה מתגדר מאד ומתפאר בחכמה הזאת והוא בעיניו שהגיע לתכליתה ואני איני מאנשיה", מכל מקום כשהגיע הראב"ד „לדבר הזה שכתב ופלא בעיני הפלא ופלא" השיג עליו בחכמה רבה כבעל מקצוע עד שנלאו כל מפרשיו ליישב ההשגה „שלית נגר ובר נגר דיפרקינה". הראב"ד לא היה סתם רבני קנאי שהוא „כמתפאר באי ידיעתו בכל החכמות האחרות לבד התלמוד" כמבטא גרטץ (ח"ד ע' 266). הוא היה ידידו של המלומד הפילוסוף ר' יהודה אבן תבון והיה לו רב או חבר משותף עם הרמב"ם כר' יוסף בן פלט וכדומה (נזכר בשו"ת הרמב"ם סי' קלא, הוצ' פריימן ע' 27[2] ובפאר הדור סי' א'). הראב"ד היה חוץ ממקצוע ההלכה תיאלוג גדול והציג השקפה דתית ידועה, לא בעל מקצוע מצומצם, בעל „הלכה אחת". כי כאמור אין בחכמת התורה בעלי

מלאכה אחת, שהתורה עצמה היא בבחינת מלאכות הרבה. וכה היו כל גדולי ישראל בדורות הקדמונים עד הדורות האחרונים, בין אלו שהיה להם יד ושם גם בחכמות ומדעים ובין אלו שעסקו בחכמת התורה בלבד, כי כל המחברים וגדולי ישראל שחברו פסקי הלכות, שו"ת וחדושים כתבו גם ספרי דרוש או קבלה או ספר מוסר וכדומה, באופן שלא היו מצומצמים ומקופלים בד' אמות של המקצוע היבש שלהם בלבד כהמלומדים שבימינו, ור' יוסף קרא מחבר השו"ע בעצמו יוכיח שהיה לו "מלאך המגיד" והיה בעל מקובל גדול, ואחרון הגאונים, הגאון מווילנא, משמש אב לגאוני ישראל ההסטוריים שאף הוא לא הניח מקצוע בכל מקצעות היהדות שלא עסק בו: לרבות חכמת הדקדוק וחשבון עד כמה שהיה מגיע להם, ואלמלי היה גם יודע אף שפה אחת אירופית היה בודאי רמב"ם שני.

וכאחד מגאוני ישראל הקדמונים היה סוקולוב "כרכא דכולה בו", כל אחד טעם בו טעם מן וראה אותו מהרהורי לבו: לרבנים נדמה כרב, זקן ויושב בישיבה, דרשן ומגיד מוסר, דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו, למשכילים נראה כ"כליל המדעים, פאר החכמים" הפותח שערי העולם לדופקי בפתח ההשכלה, להפולנים בני דת משה נדמה כסופר אירופי מכף רגלו ועד קדקדו, מזוין בכל כלי שרת של הספרות והבלשנות האירופית, ולהציונים נדמה כמדינאי וותיק ש"לפני מלכים יתיצב" ואין לו בעולמו אלא ד' אמות של ציוניות בלבד, וכל אחד ואחד נדמה לו כאומתו. האמת נתנה להאמר שעלי חביב ביותר סוקולוב בעל "מרנן ורבנן", "אורח לשבת", סוקולוב של בית המדרש, התורני והמשכיל שהציץ ונפגע, מכל שאר הסוקולובים שהפכו "עולמות". בזכרוני מימי ילדותי נחקק סוקולוב בעל "הצפירה" וכך הבטתי עליו כל ימי חייו, וכשראיתיו יושב בקתדרא בקונגרסים ועוסק בחכמת הדיפלומטיה וקושר כתרים למלכים ומדינות, נדמה לי כאלו גוף אחר התלבש בנשמתו, ולא פעם חפצתי לגעור בו ולומר לו כלר"ע בשעתו: רבי נחום, מה לך אצל דיפלומטיה? כלך אצל מרנן ורבנן!... וכמדומני שהוא גופו לא היה מכיר את עצמו בגלגול זה. הוא נשאר איש הרוח כל ימיו, סופר, למדן משכיל, כזה שהיה בילדותו. אין אני רוצה למעט את דמות עסקנותו הציונית, אבל אם אינני טועה בו, הייתי אומר, שאת הציוניות נשא וסבל על שכמו, אבל את הספרות נשא בלבו. אומרים עליו, שבשעה שהתלקחו הווכוחים בקונגרסים תחת נשיאותו בשאלות "בוערות" היה הוא יושב וכותב מאמר ארוך על

„האני הקבוצי" או על „הלכתא למשיחא" אחרת אעפ"כ היה משיב אח"כ לכל נואם ונואם כחכמתו או כאולתו. חוששני שהציוניות עצמה אף היא לא שמשה לו אלא נושא ספרותי, משום שזה נותן ענין לסופרים וספרות, שיש לכתוב עליו תלי תלים של מאמרים, על המדינות בו יאמר, על ישראל סבא ועל מרכז רוחני ומשיחיות, שפופורת שאפשר להסתכל בה מסוף העולם ועד סופו.

עיקר אומנתו היתה הספרות בה"א הידיעה והנושא טפל לגבה. „לעסוק" בדברי תורה, זהו המבטא שבחרו חז"ל על ברכת התורה. „העסק" בדברי תורה הוא העיקר ולא „דברי תורה עצמם". ואין הפרש, כמבטא הרמב"ם, „בין בני חם כוש ומצרים ושם אשתו מהטבאל ותמנע היתה פילגש ובין אנכי ה' אלהיך ושמע ישראל" (פי המשניות, סנהדרין פ' חלק) זוהי ההשקפה הרבנית ההיסטורית, רב המשיב שאלות ותשובות, משיב על כל שאלות היום, הכל לצורך השעה, היום שואלים ממנו שאלה בצומת הגידין שבבהמה, מחר בגיטין וקדושין וחליצה ובעגונה שהלך בעלה למדינת הים, ומחרתים בדיני ממונות ובדיני נפשות, ושוב בה' ציצית או בגוד אסיק מחיצה בהלכות סוכה, והרב יושב ודן בכובד ראש, בכולן במדה שוה ובמשקל שוה, כי דין פרוטה כדין מאה ודין עגונה כדין טריפה, לקיים מה שנאמר „ותורתך בתוך מעי" והיא „שעשועי" יום יום, וזוהי דמותו הרוחנית של סוקולוב, היום יש צורך לכתוב מאמר בן חמשים המשכים „למרנן ורבנן", יושב סוקולוב וכותב, מחר יש צורך לכתוב שורה של מאמרים „על המדיניות בו יאמר" בא הוא וכותב. שוב יש צורך לכתוב תלי תלים של מאמרים וספרים על הציוניות, מי יכתוב מבלעדיו? הגיעה שנת יובל לשפינוזה וצריכם לשבת שבעה נקיים ולבדוק בכל מכמני הספרות בחורים ובסדקים ולחפש תעודות וכתבים על שפינוזה ועל כל בני דורו — הולך לו סוקולוב ופורש מן הצבור ויושב וכותב בין מלכא למלכא, בין קונגרס לקונגרס ובין קפיצה ללונדון ולאפריקה, מונוגרפיה גדולה וחשובה על שפינוזה ודורו, וכשם שהיה בספרות, כך היה בחיים, יש צורך בעורך „הצפירה" — הולך לו סוקולוב הצעיר ויושב על כסאו של סלונימסקי הזקן, בשעה שהלה מסתכל בכוכבא דשביט וחושב חשבונו של עולם, והולך ומשנה את „הבריות" של „הצפירה" ומחליף את הזמנים ומסדר את כל כוכבי לכת שלה בבחינת "יוצר בראשית". נתפנה מקום למזכיר ציוני כללי ולעורך ה„וועלט" לוקח סוקולוב הסופר והדבר לדור תיק המזכירות בידו ונעשה למזכיר אצל איש שקטנו עבה

ממתניו. וכשיש צורך בו לשבת על כסא הנשיאות, הולך ויושב, וכל זה היה עושה באותה הפשטות ובאותה הטבעיות כאלו לא היה בין זה וזה ולא כלום, כי מקום היה בראשו להניח כמה וכמה תפילין, חולץ תפילין של רש"י ומניח תפילין של ר"ת ושוב חולץ אלו ומניח הללו של ראב"ד, והוא עצמו לא נשתנה, אותם המאמרים שכתב קודם „שנתמלך" כתב לאחר שנתמלך. כי כל הכיבודים הללו לא שמשו לו אלא שרפרף לכסא הכבוד של כתר עליון, הספירה העליונה של המלאכים הממונים על הספרות, שרק על הכסא הזה ישב ברחובות ובגדלות במלוא קומתו, וכל המשרות שנשא, כל בגדי המלוכה שלבש, לא היו אלא כמלאכי השרת שלו, שרפים העומדים ממעל לו.

באחד ממכתביו הוא כותב על עצמו: הנני טבעת קטנה בהנרתיק הגדול של חכמי ישראל כדון יצחק אברבנאל ור' מנשה בן ישראל — עפר אני תחת כפות רגליהם... שהיו כולם סופרים עוסקים בכל מקצעות התורה ולפעמים עובדי עבודת עמם ודורשי משפטו ולוחמי מלחמותיו ולא עלה על לב אדם מעולם לערער על תערובותיהם ולנסות לקשרם למקצוע אחד". הרגיש סוקולוב או שמע מאחורי הפרגוד הבריות מרננים אחרי „בעלי מלאכות הרבה" ובקש דוגמתו בהראשונים שקדמוהו, כאלו בקש התנצלות על עצמו, אבל לא הוא דרוש להתנצלות, אלא הללו שהיו מרננים אחריו ובטלוהו בלבם בשביל שהיה בעל „מלאכות הרבה". אף הוא עשה כל מלאכה ומלאכה כאלו היה רק בעל „מלאכה אחת". ומה שהוא אומר על ולטר רטנוי שהוא „היה חכם מומחה בששה עשר מקצעות אבל הוא היה אחד בכולם, מעלותיו ומגרעותיו, עקביותו וסתירותיו, גדלותו וקטנותו מעורות זו בזו. רבוי הצדדיות, שפעת הנטיות ועתרת השאיפות היו בטבעו האחד. „היהודי הגלותי". כל זה אפשר לומר על סוקולוב עצמו.

המזיגה של שם ויפת

א

כחו של סוקולוב היה ביחוד בהמזיגה הנהדרה של בית מדרש „שם ויפת", כמליצתו של מנדלי „שם ויפת בעגלה אחת", מזיגה זו לא היתה מזיגה מכנית אלא מזיגה חימית, לאחר שהחומר הקדמון כבר נתעכל בקרבו ונתבטל בששים מיני עולמות והשקפות, והיו לבשר אחד בבחינת „איתדבקות רוחא ברוחא" עד שאין כל בריה יכולה לעמוד על החומר ההיולי של יצירה זו. ואף

על פי כן אפשר היה לגלות את שורש הנשמה היהודית בכל ציוריו ודמויותיו אף בין החילונים שבחילונים שבהם, אף למשל כשצייר איזה לורד, איזה ארמון מארמוני האצילים, איזו תנועה מדינית גדולה, היה תמיד מפרש זה על פי פסוק או מדרש, או מליצה תלמודית, כאלו כל עיקרו לא בא אלא לפרש את הפסוק. כשרצה לדוגמה להסביר מה בין הפרלמנט האנגלי ובין בית האצילים (הבית העליון) הסביר זה בלשון הפילוסופים: „שהפרלמנט הוא הכח הדוחק לתקן ולשנות, למלאת ולמנות, ובית האצילים — הכח המעמיד והמשמר", כמדומה דיו למבין, אבל לרנ"ס יש לו על זה פסוק בקהלת, משל טוב דומה לנמשל: דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות וגו': מה משמע? הוא בא דרך אגב ומבאר את הפסוק כמין חומר: „הדרבן הוא המחט התקוע בראש עץ, לזרז בו את השור בעת החרישה, שימשוך וילך, והמסמר עשוי לעצור בעדו, לבל ילך במהירות יתירה — כן החכם הוא המחדש ובעלי האסופות הוא שאסף את הכללים והחוקים מהדורות שעברו ועליהם אמר הכתוב „כי מרועה אחד נתנו" מפני ששני הכחות הללו הם דרושים בעד התנועה והשכלול. עד כאן משל. והנמשל הוא לפרלמנט, „כי אלו היה הפרלמנט שורר לבדו אז היה חידוש החוקים תדיר יותר מדי (והשור היה בועט בכליו ויוצא) ואלו היה בית האצילים שולט בעצמו אזי היה הכל עומד ונח (כהמסמר העוצר בעד הדרבן)... אך מחבור שני הכחות האלה תצא תועלת וכפות המאזנים האלה תשאנה יחד ותעמדנה את שיווי המשקל". כלום אין זו דרשה נאה? אבל לך והסבר זה להגוים הלורדים.

בכלל כל דרכי ההסבר שלו הם „דרכי הגמרא": הסוציאליסטים מוסרים את נפשם „אערקתא דמסאנא", הכלבלבים של הברון די רוטשילד הם גזעיים מ„עשרה יוחסין", כשז"ן שמשו של הברון מביא את האטלס הגדול נזכר סוקולוב בשעת מעשה במאמר חז"ל: אלמלי זכו — ניתנו להם רק חמשה חומשי תורה וספר יהושע, התנאי של הסכם צרפת על ארץ ישראל היה „תנאי בני גד ובני ראובן". כל עניני הפוליטיקה הצרפתית יותר משהיו „תנא דמסייע" היו „מעשים לסתור", הברון „תנא הוא ופליג" „ומינן ומיניה תסתיים שמעתתא", מפעל הברון לא היה „קרבן מנחה" אלא „עולת חובה". כשהפליט מפיו איזה דבר שלא כרצונו „תיכף הלכה חמורו של טרפון" ולא עוד אלא כשזחה עליו דעתו על סוקולוב הוא הולך ומסביר שיטת ה„טרנסצדנטל" של רטנוי ושל השם הגדול „אינטואיציה" שבתורת ברגסון על פי קל"ח פתחי חכמה שבקבלה

ועשר ספירות והשתלשלות העולמות וכל צרופי השמות והכוונות והרמזים ודוכרא ונוקבא וסיטרא דימינא ודשמאלא והגימטריאות והלחשים וההשבעות וכמעט שהוא מסביר על פי סוד שיטת האלכימאים שיש בכוחם לברוא גולם קטן בצורת אדם. ופתאום הולך סוקולוב הפקח המחודד, הראציונליסטי שבראציונליסטים, הפיליטוניסט הקליל, הזריז והממולח, ומבטל בהבל פיו את כל עולם ה„נגלה" לגבי עולם „הנסתר" ופוסק הלכה למעשה שהשכלתנות גרידא, רציונליזם, אינטלעקטואליזם היא מעין „מצע קצר מהשתרע" להרוח האנושי, כנאמר „אל בינתך אל תשען ז"א, אל בינתך לבדה לא תשען". והמקובל שבו שהיה טמון אצל בחדרי חדרים של נפשו עוד מילדותו מזנק ומתפרץ והוא מבער את כל החמץ שבנפשו ובודק לאור הנר של נשמתו את כל גנזי נסתרות.

סוקולוב בא לסבר את האוזן היהודי מה ששומעים מאחורי הפרגוד של עולם הגויים על ידי עומק הבנתו את שני העולמות הללו ביחד, כי לא קם כמהו בסופרי ישראל שירד כל כך לעומקה של נשמת היהודי מכל חלקי התבל מכל המינים והצבעים, השיטות והכתות וההשקפות השונות, ושידע כל כך היטב את מערכת שמי הגויים וכל כוכבי לכת שלהם. הוא היה הולך ומסביר לפני קוראיו, ביחוד לפני קוראי הצפירה לפנים, שרובם היו מחובשי בית המדרש וממשכילים שבדור, את כל המכונה הגדולה של עולם המדינות עם כל גלגליה, חוליותיה ושרפרפיה ועם כל האופנים והחיות המניעים אותה — בלשון המוסבר להם, כאילו היה בא להסביר לפני בחור ישיבה מכונה טכנית ממשית המוליכה את האניה בלב ים והוא היה מוליך ומביא אותו מגלגל לגלגל, מאופן לאופן ומממונה לממונה ומפקיד לפקיד, מן חוטב עצים ושואב מים עד הקברניט הגבוה מעל גבוה, והיה מסביר לו את טיבו ותפקידו של כל פקיד ופקיד ושל כל שרפרף ושרפרף וכל אופן ואופן. כך הולך רנ"ס ומסביר לפני קוראיו תורת הפוליטיקה היום־יומית עם כל הפשט׳ליך והקמטים ועם כל ה"יש ליישב בדוחק" של המהרש"א ומהר"ם שיף, ממש כאלו היה מגיד שעור במסכת „פוליטיקה" בסוגיה חמורה בפלפול עצום בהוויות דאביי ורבא, עם כל ההוויות של איבעי להו, תא שמע, אם תמצא לומר, ורמינהו: אם תמצא לומר, שביסמרק הולך בשיטת סלסבורי, קשה מסוגית ביקונספילד, בעל כרחך אתה אומר שהוא סובר שהלכה כגלדסטון, אם כן קשה, מתחילה מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר? ורמינהו מביסמרק אביסמרק, תרתי, בתמיה! ארכביה אתרי רכשי, ממה נפשך! וכו׳. וכן הוא מגיד שעור „גמרא" בכל יום בהלכות פוליטיקה

ולמחרתו „חוזר" על אותה הסוגיה החריפה ומוסיף עליה נופך משלו, כדי להוכיח שכל הסוגיה היתה פרושה לפני התלמידים כשמלה והוא הולך ונוקב ויורד עד התהום עם דקדוקי מהרש"א וכל המפרשים ומפרשי מפרשים עד שהוא מתרץ בע"ה כל הקושיות והאיבעיות והכל אתי שפיר.

רנ"ס האמין בתפקיד זה של הסברה, הגשמה והרחבה, שזוהי סגולה יהודית מיוחדת. אמנם, הוא אומר, יש לנו גם יוצרי בראשית בכל מקצוע, ראשונים להמצאות, אבות תקופות, אבל יש לנו במספר מופלג מאד מפיצי תורות, מעבירים גאונים מוליכי שפע, בחינת רבי משה בן מנחם, גאון המס־בירים בפילוסופיה, ר' אהרן ברנשטיין, מופת הפרשנים העממיים בחכמת הטבע, פרדיננד לאסאל שהיה ה„אמורא" של קרל מארכס וכדומה. ולא עוד אלא שהוא, רנ"ס, דורש תפקיד זה של איש הבינים — הכשרון המיוחד של ישראל — לשבח. הוא חולק על עצם ההבדל שבין מעשה בראשית ומעשה מרכבה, בין יצירה ותווך, או מה שקוראים לזה „סרסרות". הוא אינו נבהל אף ממלה זו שסרסרות שמה. כי בעצם אין כל בריה יכולה לעמוד על אופי זה של מעשה בראשית ומעשה מרכבה. גם תקופת הריניסנס כל עיקרה לא היתה אלא תווך, החזרת עטרת האמנות העתיקה ליושנה... ובכלל תגליות חדשות בתכלית החידוש בעולם המחשבה והשאיפות המוסריות כמעט אין, אלא שהן פושטות צורה ולובשות צורה (אישים, הרטנוים). אמנם יש לבעל דין מקום לחלוק. אין אני סובר שהכשרון של איש הבינים הוא הכשרון המיוחד לעם ישראל, עולם התנ"ך ועולם התלמוד הם עולמות מקוריים שבמקוריים. אפשר שבפילוסופיה אנחנו בבחינת מתווכים, אבל אפלטון ואריסטו היו אבות הפילוסופים ועמודי ההגיון לכל החושבים והפילוסופים שעמדו לעולם מימיהם ועד היום, ובכללם גם פילוסופי ישראל. מורה הנבוכים כדאי וראוי להתחשב על ספרי פילוסופים מקוריים אעפ"י שהוא תולה עקריו באריסטו, כיוצא בו שפינוזה, קרשקש וכמה וכמה פילוסופי ישראל, וכיוצא בו בכל חכמה ומדע. הסרסרות היהודית אינה נראית אלא לעין, מפני שנתפזרנו בין עמים ולשונות ועומדים בעל כרחנו תחת השפעת העולם החיצוני. אולם סוקולוב לכבוד עצמו היה דורש, שאף הוא חשב את עצמו בבחינת סרסור בין ישראל לעמים, מעביר חכמת הגוים לישראל וחכמת ישראל לגוים. עד כמה היה מצליח להעביר סחורת ישראל „מעבר לגבול" — הדבר מוטל עדין בספק, אבל בבחינה ראשונה הצליח בתכלית, כי כמה אבנים טובות ומרגליות היה מלקט מרשות הרבים

והכניסן לרשות היחיד שלנו, אחרי שלטשן וגיהצן ונתן להן ברק יהודי, שיופי להן והדר להן ונראות כאלו משלנו נתן לנו.

מאמרי סוקולוב, הנ"ס, כפי שהיה נקרא בפי יהודי בית המדרש, לא היו פסולים מלבוא בקהל חסידים. הצפירה עצמה לא היתה בכלל ספרים חיצונים, אעפ"י שחז"ס גופו היה נחשד במינות במקצת, ביחוד מיום שנפל ב„פך השמן" שהרעיש בשעתו עולם ומלואו, אבל מכל מקום היו קוראים את הצפירה בחצרות בתי כנסיות ובתי מדרשות ואף ב„הפאלושין" בפומבי והיו מתענגים על מאמריו, על כוכבא דשביט ועל גלגל קבוע ומזלות חוזרין שנחלקו בזה חכמי אומות העולם עם חכמת ישראל, והוא הולך ומוכיח שהלכה כחכמי ישראל וכיוצא בזה מעשה בראשית ומעשה מרכבה. אולם מאמרי הנ"ס היו כשרים בתכלית בדרך כלל, אעפ"י שלפעמים הניעו אחריו ראש ואחרים הפליטו מפיהם „עפרא לפומיה" כשנכנס יותר מדי לפני ולפנים בחדרי „מרנן ורבנן", אבל הכל ידעו שהוא עילוי שבעילוים שראוי היה לרשת את כסא הרבנות של ר' יהושע מקוטנא. לולא הציץ ונפגע, כבן זומא בשעתו. ומכל מקום לא נתן מעולם פתחון פה לשטן לטעון כנגדו טענת אפיקורסות, שהכל מודים שהוא צנא מלא ספרא ובעל „מוח פתוח" והוא יושב ודורש בפוליטיקה כחוזר מפי הרבי בדבקות עילאה ועל כל קוץ וקוץ של עולם המדינות הוא דורש תלי תלים של הלכות ומביא ראיות לדבריו מן התורה, מן התלמוד ומן הזוהר הקדוש ומראה בחוש שאין כל חדש תחת השמש, כי כל שיטתו של ביסמרק וכל דרך התוגר ושאלת הבלקנים והמטרוניתא עילאה של בריטניה וכל הפשטליך החריפים הללו כבר היו לעולמים וכבר „קדמום רבנן". וגם על מדינת ה„פאני" בו יאמר בדרך רמז ובשברי פסוקים הידועים רק ליודעי חן ולדורשי רשומות להיכן הדברים מגיעים, עד כסא הכבוד של הקיר"ה בעצמו, והצנזר השוטה לא ירד במחילה לסוף דעתו של הנ"ס והתיר את המאמר לבוא בקהל, והקהל מלקק את האצבעות ומתפקע מנחת. וכך היו לומדים ומשננין את „השעור" של הצפירה יום יום והיו מתפלספים ומפלפלים במאמרי הנ"ס ובכל כוונותיהם וצרופיהם ודקדוקי דקדוקיהם, כבגמרא להבדיל.

ב.

הרוצה לעמוד על אופיו וטיבו של סוקולוב האיש והסופר הרבגווני יקרא את ספר „אישים" שלו. בשום ספר ובשום מאמר שכתב לא נתגלה סוקולוב בדעתו ובצביונו ובשעור קומה שלו כב„אישים". עפ"י הכלל „שאלמלי ידעתיו

הייתיו" אין אדם רואה את חבריו אלא מהרהורי לבו. הרואה ודן את חברו ונכנס לתוך מצפוני לבבו ובוחן ובודק גנזי נסתרותיו אין הוא רואה אותו אלא מתוך בבואה של נפש עצמו. כי אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו — מקומו ממש. לכשתמצא לומר, כל האישים השונים שסוקולוב בא עמהם במגע ומשא בחייו וצייר אותם בצבע חי ורענן כל כך, כולם הם בבואה דבבואה של נפש סוקולוב עצמו, כאלו כולם ביחד הם איש אחד, ענק כפול שמונה שנשמת סוקולוב נתגלגלה בו ונעשתה מכולם עיסה אחת, כי משלו נתן להם ונשמתו היתה כלולה בהם, בבחינת „אתכללות רוחא ברוחא". הציורים הללו אינם ציורים חיצוניים מאיש העומד מן הצד ומצייר במכחול שבידו את התמונות והדימוים שלפניו, כאדם המצייר את מראות הטבע, צלליה וצבעיה, ואף לא כפסיכולוג או היסטוריון היורד לתוך עומק נפשו של איזו אישיות היסטורית שלא ראה אותה מימיו, אלא דן על פי השמועה ועל פי שקול הדעת שכך היה אותו האיש מחויב להיות על פי מעלליו ועל פי תכונות נפשו. האישים של סוקולוב הם מטפוח אחר. רובם הם אנשים שחי בגבולם ועבד עמהם עבודת הנפש — התהלך עמהם מנעוריו ועד זקנה ושיבה ושנפשו היא חלק מנשמתם. את ספר ה„אישים" כתב סוקולוב בסוף ימיו והוא מעין אבטוביוגרפיה שלו, כתובה בסגנון ציורים לקוחים מן האנשים שעמד במחיצתם ועבד עמהם בשותפות עבודת חייו. והוא הולך וברור מכל אחד ואחד קו ידוע, נקודה אחת, ניצוץ אחד שהכיר בו שהוא חלק מנשמתו הוא ונמצא כשאתה מכנס את כל הניצוצות הללו אתה עושה מהם להבה גדולה אחת, להבת נר תמיד שהיא היא המאור שבנפש סוקולוב.

יש בו ניצוצות מנשמת צויפל, בעל שלום על ישראל, „הספקן" הפוסח על שתי הסעיפים, חכם וחוקר וסופר מורכב, ואפיקורס כנגד האפיקורסות בעצמה, יש בו משורש נשמתו של בן יהודה בעל חזון „מלכות ישראל" והרחבת הלשון, יש בו יותר מתשעה קבין של „הדבר המיוחד" „והנשמה הגדולה" של זאמושץ, מאותם „סבי דבי אתונא" שהיה בסגנונם היהודי איזה לח ועדנה, איזה ברק זוהר מיוחד, יהודים מטפוסו של צדרבוים העסקן הזריז והממולא, ליכטנפלד הלומד מעצמו שידע את ה„קארפוס יוריס" ידיעת מתמיד בית מדרשי, כאשר ידע הלמדן את חשן־המשפט, ובזבז את כשרונותיו לבלשנות, לספרות, לתלמוד, להנדסה ולידיעת המשפטים, מרדכי׳לה פראהליך, לשעבר מהמסובין אל השולחן בקוצק, ואח״כ שנה ופירש, או מאלה שכבר היו

ל„דייטשים" ממש, כמו פלטין בעל ה„איזראעליטא" או ר' משה אהרן צילקוב ועוד. ועל כולם — פרץ בעל הפתוס מזאמושץ „ילד השעשועים" גם „ילד נורא" של אותה חבורה של משכילים, שהיה מלא כרמון פולקלור יהודי, הגדות יהודיות, דעת החיים היהודיים, ושנתערב עם הבריות ונכנס לפני ולפנים לתוך חיי הרחוב, לתוך חנויות צמודות וצפופות וחדרי משפחה. לכשתמצא לומר כל מה שסוקולוב כותב על פרץ נתקיים בו, ובעצם אין פרץ של סוקולוב אלא דמות דיוקן של עצמו. שם הוא אומר עליו „הוא היה כותב לו דרך אגב — על פסות של נייר, על צדי הדפים, על גליונות התעודות, מתוך התפעלות או מתוך צחוק, כניצוצי הבזק, או כרסיסי טל, בלי שום הכנה, פשוט מלאך מכה אותו ואומר לו: כתוב, והוא כותב... מתוך מה שקרא מתוך מה שראה או ששמע — התרוצצו במוחו יוצא דרך עטו, כאש מתלקחת לכל רוח, כמו שאומרים בלשון המליצים: רוחו עברה משכיות לבבו". כלום אין זה סוקולוב בעצמו? וכלום אין בפרישמן שלו זה „שיש בו מנושא ונשוא של תקופת המעבר שיצא מד' אמות של הלכה אל המרחב והדרור של ההשכלה ומן ההשכלה אל התחיה, זה הקוסמופוליטן, סוקר ומביט, שואף אל היופי ואל המרחב, אזרח התבל, אוהב אור וחופש בעל סגנון רבגוונים, עובד בהרבה מקצועות, ומתפזר ומפזר את ניצוצי כשרונו לכל צד ומתפוצץ לרסיסים" — חלק גדול משורש נשמתו הוא, חלק סוקולוב ממעל?

ומי הוא בעל הקוים היסודיים של אישיות מצוינת זו (חיים יחיאל בורנשטין): „השכלה משוכללת, שכל מעמיק... השקפה רחבה, רוח בקורת נאמנה, כח זכרון כביר, חוש סגנון מפותח, עד למדרגת שלמות אמנותית, כמות בלתי רגילה של ידיעות למודיות עם כח עבודה, שקידה והתמדה, עד מחוץ למחיצת היכולת והמציאות הפשוטה" — אם לא אותו סוקולוב? ושוב אנו שומעים את השם „בורנשטין" יוצא מפי סוקולוב בדחילו ורחימו שכל עיקרו אינו דורשו אלא לכבוד עצמו, והוא בדבר מעלת מדרגת האבטודידקטיות שהוא „חזון חי ומיוחד במינו" אצלנו ושאומר עליו על בורנשטין שהיה „אחד מבני עליה המועטים הראוים להיות למופת ללומדים מעצמם, אחד מאלה שהעלו את האבטודודקטיה למדרגה הכי רמה, שגשמו אותה לעצמם, ושעשוה למעין המתגבר נובע חכמה ושפע לאחרים". וסוקולוב פוסק הלכה למעשה „שמי שהוא לומד מעצמו באמת, אין תורה שלמה כתורתו, אין סדר כסדרו" והוא הולך וקושר כתרים להלומדים מעצמם ומצייר את עינוייהם ואת

נפתוליהם ואת כל האיפופיה ואת המרטירולוגיה שלהם, כיצד „הם רצו אל האור בעולם התוהו מסביב, באין מורה, ודרך אין, וסירים סבוכים על כל צעד, כל ספר עברי חדש היה עצור להם, הכל „טרפה־פסול" ובעד כל ספר בלשון לעז כמעט היו מעלים לגרדום לידון". ומוציא אנחה עמוקה השוברת כל הגוף כשאיש כבורנשטין הולך לעולמו. „מרגישים" הוא אומר, „אבל אין מבינים ברור שמתאבלים על דבר־מה שהוא יותר מן הספרים ומן המאמרים ומהאישיות הנפלאה של הנעדר־שכינה נסתלקה, שכינה של תקופה גדולה, שכינה של הלומדים־מעצמם הגדולים, סגולה ואוצר מיוחד, אור עליון, שאנו בהולים עליו, שהוא נגנז והולך"! כמדומני שבמלים הללו קרא סוקולוב את ההספד על עצמו ושהן הן — נוסח מצבת זכרון על קברו הוא.

סוקולוב כמדבר בעדו מחבב עד לאחת את דור החכמים הכוללים „והאנ־ציקלופדיסטים בני דור ההולך, ושונא תכלית שנאה את המומחיות ובעלי המקצוע שבדורנו שגזרו „איש על מחנהו ואיש על דגלו" ו„זר בל יקרב" שאין אבטוריטטה מדעית נוגעת בחברתה כמלוא נימא, מפני שכלליות זו מביאה לידי ערבוביה ורפרופיות, הוא סובר שהלכה כאחרים האומרים „שזוהי סגולה יקרה לעולם התרבות שנמצאים עוד יחידים גדולים, שמחברים ומאחדים את המקצועות, שאלמלי הם היו המקצועות מתפרדים לחלקיהם וחלקי חלקיהם, ולא היה עוד רוח תרבותי מחבר אותם" (הפרופיסור יוסף הלוי) אף בהלכה זו „מלבו הוציא מלים" ורוחו הוא קבצם, כי מי ראוי לתואר „החכם הכולל יותר מסוקולוב"?

ומי מנהל „כל־ישראל פוליטיקה", שיטה של מעשים ידועים ומכוונים למטרה אחת, פוליטיקה שצריכה להיות „רוח החיה בכל ההסתדרות הציונית, בלי שום פרוד בין חרדים וחפשים באמונה, בין זקנים וצעירים, בין בעיל־בית ופועלים", ובכלל לדחות את התרת השאלות הפנימיות הגדולות עד אחר קבוץ גליות בארץ ישראל (מתתיהו הרצל) אם לא זה סוקולוב בעצמו? ולא שהוא היה תלמידו של הרצל, סוקולוב לא היה תלמידו של מי שהוא, כאבטודידקט הלומד מכל אדם ומכל ספר, יכול היה להסכים בעונה אחת לאחד העם, להרצל ולנרדוי ביחד, וגם לחלוק על כולם ביחד, רשאי הוא לקחת מקצת מזה ומקצת מזה, ולערבבם ביחד ולקיים: מזה וגם מזה אל תנח ידך, אבל בנוגע „לכל־ישראל פוליטיקה" יש בה יותר מסגולת סוקולוב מאשר זו של הרצל, ואם תמצא לומר, היה הרצל תלמידו של סוקולוב בתורה זו, כי הרבה יותר היה

סוקולוב מסוגל לסוג פוליטיקה כזה מהרצל בעצמו, והוא הדין בנוגע לשאלת המעמדות, שסוקולוב דורש אותה לגנאי במ"ט פנים בשם הרצל, דבר זה לא שמענו מפורש מפי הרצל, אלא מתוך שסוקולוב עצמו היה מתנגד גדול להכניס שאלה זו לתוך הציוניות, נדמה לו שזה היה רצונו ודעתו של הרצל. סוקולוב היה הרצליוני בפוליטיקה שלו יותר מהרצל עצמו, ולא נמשך אחר רבו אלא שזה היה טבע שני שלו, להפגש עם שרים ורוזנים ולהתיצב לפני מלכים ולהתפעל עם פועלי ציון, ולהתחסד עם חסידי אגודות ישראל, ולהיות בחבורה אחת עם המזרחי ועם המימינים הקיצוניים, השמאלים הקיצוניים. כי מי כמהו מורה דרך לכל המפלגות השונות מן הקצה אל הקצה ומי יכול להכנס לתוך חדרי חדרים ותוך תוכם ולדרוש בק"ן טעמים את כל שיטותיהם ו"עמדתם" יותר ממנו? כשסוקולוב מדבר על הרצל הרכושני, הרצל הסוציאליסטון, ועל כל ההרצלים האחרים בנשימה אחת של המזרחי, של הנוער, של החלוץ, של השומר הצעיר ועוד ועוד, אנו חושבים, מי ראוי יותר לכריכת „מצה ומרור" הללו ולבולעם ביחד — אם לא הוא בעצמו?

מצד שני טועים הם כל האומרים שסוקולוב היה ממתנגדי אחד העם ושיטת „מרכז רוחני". מי הוא בעל מרכז רוחני יותר מסוקולוב שהוא עטוף בטלית שכולה רוחניות מיום היותו לסופר עד יומו האחרון? אדרבה, נטיתו למדיניות היא יותר מוזרה ואי טבעית מנטיתו לרוחניות, דוקא איש כסוקולוב היה יכול לחבר את המדינה עם מרכז הרוח.

במאמרו על אחד העם ב„אישים" שלו הוא מסביר יפה את שיטתו של א"ה ואומר: „מרכז רוחני בלי יפוי כח מהמדינה הוא הלכתא למשיחא ודברים שבלב. רוחניות בלי גשמיות היא כנשמה דאזלא ערטילאית, היא צריכה להתגשם בקבוץ לאומי, במקום ובזמן. דבר זה מחייב ומכריח להשתדלות, לתנועה, למשא ומתן מדינאי כו' וכן גם מהצד האחד, אלה מהקצה השני... אלה ה„חבקקים" כביכול, המעמידים את כל הענין המורכב והסינתיטי על מלה אחת „מדינה", „מלכות" וכדומה ומאפילים בטלית על חובת חנוך העם... גם הם מקפחים את האידיאל יען כי, באמת, מדינה היא רק מסגרת להעם, מסגרת חשובה וגם נחוצה, אבל היא איננה מטרה לעצמה, כטעותם של כמה מאומות העולם, הרואות את הסטטים כעין אליל, אלא היא אמצעי למטרת קיום העם... יתרון התחיה הלאומית בכל היא". כלום יש לך אחד העמי גדול מזה? כל הקורא את מאמרו של סוקולוב על אחד העם כשהוא מנתח אותו לנתחיו:

אחד העם — חלוץ התחיה הרוחנית, תורת החיים, חשבונו של עולם וחשבונה של היהדות, יחסו לתחית הלשון ועוד, ונכנס לחדרי חדריה של תורתו ולתוך תוכה של נפשו, אי אפשר לו מבלי לקבל את הרושם שסוקולוב ואחד העם היינו הך. כי משלו נתן לו ולא ראהו אלא מהרהורי לבו.

הרואה את סוקולוב יושב ודורש במדרש ה„אישים" שלו דומה שרואה אותו מתוך שפופרת מגדלת של כמה קומות, וכל קומה בעלת כמה חדרים, בקומה אחת אתה רואה בחור ישיבה צנום דק וצנוע עם פאות מסולסלות יושב ב„שטיבל" של חסידים ונכנס משם לאחר התפילה לבית המדרש של המתנגדים ועומד ומפלפל בהלכה עם ר׳ צבי הירש קלישער ועל השולחן מונחים צבורים ספרי „חוות דעת", תשובות ר״ע איגר, אבן בוחן, מאזנים למשפט, והצעיר מפלפל עמו בהלכה, עולה שמים יורד תהומות ואגב עוסק „בפלפולא דאורייתא ע״ד ההגיון" או „פילוסופיה על טהרת הקודש" וברעיון „המשיחיות הלאומית" בשאלת המזבח והקרבנות בזמן הזה והחסיד הנלהב הזה חוטף שיריים מן שולחן המזבח הזה ואפשר שמן השיריים הללו נעשתה אח״כ סעודה שלמה של חבת ציון וציוניות שלו.

ושוב בקומה אחרת אנו רואים אותו הצעיר שנתבגר ונעשה יהודי רענן חם, בעל בדיחות יהודיות, פקח ומשכיל, מטייל לו בשוק של זאמושץ עם ה„חבריא" של סבי דבי אתונא דזאמושץ, ומתערב בחבורת עולם המשכילים, האברכים בני תורה ודעת, יהודים בע״ב שיש להם ענין עם רמב״ם חמור בספר המדע, עם חידודיו של אבן עזרא, עם הבנה במורה נבוכים, יהודים של ערב השכלה של נפתלי הירץ ויזל ושומע „השכלה" בחנותו של אליעזר יצחק שפירא „בעל האקדמיה של המסורת והמהפכה" ושמשם יצאו הבריות של עולמו של פרץ שהיה המנצח עליהם.

ושוב אנו רואים סוקולוב אחר יושב בקתדרא של הצפירה ונעשה „מאן דאמר", „תנא הוא ופליג" עומד ודורש טוב לעמו, מטיף מוסר למרנן ורבנן, כורך תורה השכלה ומוסר, חכמת הגוים, חכמת ישראל „טבעיות ואלהיות", חכמת המדינה וכל „שבע חכמות" ומחברם ביחד, ומעלם על שולחן קוראיו. דורש כמין חומר במעשה בראשית ובמעשה מרכבה, מה למעלה, ומה למטה, מה לפנים ומה לאחור ומתבונן במה שהורשה ובמה שלא הורשה ובא כאורח לשבת עם כל הכבודה שלו שטרח בערב שבת וכל הקהל חוטף שיריים ממנו ונהנה מסעודתו כסעודת שלמה בשעתה.

ושוב אנו רואים אותו מטייל ארוכות וקצרות בגן עדנו של ארמון הברון אדמונד די רוטשילד, שהוא „כליל הוד ופאר מלאכת מחשבת, גנזי מכמנים אשר גנז ואסף מאסף גאוני במעוף רוחו, בדמיונו הכביר והנערץ בשיא עשתונותיו ורום רגשותיו" והוא רואה שם „אוצרת פלא" של רבי האמנות בתקופותיה הכי מזהירות, והוא והזקן „מין כהן גדול, מכלל יופי הנמוסים, האיש אשר כל נים מנימי לבו הוא מאורג ומקושר עם ארץ ישראל", שניהם כפופים על מפת ארץ ישראל, האטלס הגדול שהובא על ידי ז'ן „כחץ מקשת" עפ"י הדבור של הברון, עומדים כפופים ומדברים רווחים על זכרון יעקב, ועל ראש פנה ונכנסים בפרטי פרטים של השקדים, העדשים והכרשינים, חטה, שעורה, פול, חלבה, חומצה ועל החרישה ועל הכלים ועל הזבל ועל הלואת עשרת אלפים פרנק לאחד האכרים ומן הברון הוא עובר אל „הדבור הציוני הברור" ונופל אל „גוב האריות" של אילי תרשישים ה„אליאנס", „האיקא", ה„במקום הקלוש" של ה„כונסיסתואר", הרבנים הגדולים, העולם הקתולי והעולם הליברלי והוא מתכנס לאספה עם ארזי הלבנון אדירי ה„אליאנס", ישיבה שהיתה „יוצרת תקופה" שבה היה ויכוח ציוני גלוי עם הפרופיסור רנק שנגמר בשלום.

ושוב אנו רואים אותו בקומה עליונה „עילאה דעילאה" עם כיפה של זהב בראשה — סוקולוב המנהיג, הדבר לדור, יושב בקתדרא של הקונגרסים, מתיצב לפני מלכים, עומד בקומה זקופה כלפי האפיפיור, טס באוירונים ועובר ארחות ימים ומדינות, דורש משפט עמו ולוחם מלחמות האומה, ראש האכסקוטיבה הציונית עם כל הכבודה אשר לרגלה ועם כל נפתולי אלהים של מפלגות מימינות ומשמאילות ויוצאות חוץ לגדר, כמעט לא יאומן כי יסופר שכל הפרצופים הללו הם פני איש פלאי אחד, כארבעת פני האופנים נושאי כסא הכבוד של המרכבה ולא שהם „לבושים" שונים שלו אלא הם הם עצמיותו: אל אשר יהיה שם הרוח ללכת ילכו... בלכתו ילכו. ובעמדו יעמודו ובהנשאו מעל הארץ ינשאו האופנים לעומתו, כי רוח החיה באופנים...

יש בו, בסוקולוב, עוד פינה אחת שלא נחקרה עדין, בבחינת שדה לא נעבדה והיא: סוקולוב בעל המחשבות והדעות הלאומיות, שאין זו מתעודתי כאן לדבר על זה. יש במאמריו מפוזרים אחת הנה ואחת הנה פנינים יקרות, רעיונות עמוקים על תחית האומה ועל אופיה ורוחה בסגנונם של רנ"ק ואחד העם הנוקבים ויורדים עד תהום הנפש של האומה, אלא מפני שהפירורים הללו

הם מפוזרים ונבלעים בשיחת חולין ובציורים אישיים ובהלכה למעשה לא עמדו עליהם החוקרים בעלי המחשבה שלנו. ושוב מפני אותו ההרגל המקובל לומר לר"ע: מה לך אצל אגדה, כלך אצל נגעים ואהלות. רגילים אנחנו לשמוע תורה מפי בעלי מקצעות בלבד ומקבלים כל דבריהם כהלכה למשה מסיני שאין להרהר אחריהם ומזניחים דברים הראוים להשמע שנפלטו דרך אגב מפי גדול מישראל שלפעמים הם שקולים כנגד כמה ספרים ומאמרים של בעלי מקצוע.

* *
*

מה היה סוקולוב? חכם, סופר, מבקר, חוקר, פובליציסטן, מלומד, איש המדינה, מנהיג?

היהדות ההיסטורית יודעת תואר אחד שהיא מעטרת בו את גדוליה והוא תואר „הגאון". התואר הזה מתאים לסוקולוב ביותר, ועוד אפשר להוסיף עליו „החכם הכולל", גם כן תואר מקובל. סוקולוב היה „גאון", מטפוסם של הגאונים מנהיגי הדור שגם העסקנות הציבורית היתה מנת חלקם, וכפי שצייר זה סוקולוב בעצמו: דמות האברבנאל, ר' מנשה בן ישראל, וכדומה מן הטפוסים של הגאונים פרנסי הדור שהלכו לבלי שוב עוד. טפוס כסוקולוב עוד לא יהיה אצלנו לעולם. כדי להיות סוקולוב צריך אדם להולד בעירה בפולין אצל הורים בני תורה. רבנים בני רבנים, וצריך תחילה למלא כרסו בש"ס ופוסקים ולעסוק בקבלה ונסתר ולשמש צדיקים וחסידים ואח"כ לצאת לתרבות העולם ולהיות אקסטרן אוטודידקטי ולעסוק יום ולילה בכל השפות ובכל מדעי התבל ולבלוע את ההשכלה העברית, תורת ישראל ותורת הגויים ולהתערב עם שונים ולהיות איש מדיני ולהראות בכל העולם כולו ולהסתובב ולהתגלגל מעולמות תחתונים לעולמות עליונים, עולמות שכבר נחרבו והיו למעי מפלה וזכר לא נשאר להם. אישיות כסוקולוב היה פלא בחיינו אנו ומכל שכן בדורות שיבואו אחרינו, הוא היה אחד מן השרידים היחידים שהלכו לעולמם וסתם את הגולל על תקופה שלימה, תקופה גדולה ומזהרת!

רבותינו אמרו: משמת יוסי בן יועזר בטלו האשכולות. אף אנו נאמר: משמת נחום סוקולוב בטלו האשכולות — איש שהכל בו.

מיכה יוסף ברדיצבסקי

מאמר ראשון

ה א ד ם ב א ה ל

א

הרבה קראו ושנו את כתבי מיכה יוסף ברדצבסקי, או כפי שקרא לעצמו בן גוריון, שהכניס מהומה במחנה ישראל, כי היה מקצץ בנטיעות, נכנס לפרדס במלחמה ויצא ממנו במלחמה. הזקנים רגנו באהליהם והניחו אבן על ארון ספריו והצעירים נעשו חסידיו והכתירוהו בכתר „רבי", שנהנו משולחנו וחטפו ממנו שיריים. אולם מעטים ידעו את האיש בן גוריון, את האדם והיהודי באהלו הזה, כי היה מתבודד באהלו וכל זר לא יקרב אל מזבחו „בנוה שלום" באחד מפרברי ברלין. כשמאי הקפדן בשעתו, היה דוחה באמת הבנין שבידו את הגרים שנדחקו ללמוד ממנו את כל תורתו כולה על רגל אחת. אמרו עליו על ריש לקיש „מאן דמשתעי בהדיה בשוקא יהבי ליה עסקא בלא סהדי" (כל מי שריש לקיש היה מספר עמו בשוק היה נותנים לו הלואה שלא בעדים) שבידוע שהוא בחזקת כשרות. אף על בן גוריון היה אפשר לאמר כך, כל מי שבן גוריון היה מספר עמו הרי הוא בחזקת אדם כשר, כי לאו כל אדם היה זוכה להיות מן המקורבים שלו, ולא מחמת גאוה חלילה, מגסות הרוח ואף לא מחשש איבוד זמן לבטלה על שיחת רעים, כי עם אנשים כלבבו היה יכול לשבת ימים ולילות ולא פסק פיו משיחה. אלא מחמת פינוק הנפש, כי מפונק היה האיש ובעל נפש יפה ומטבעו לא היה יכול להסתכל בפני אדם רשע, ומי לא היה רשע בעיניו? הלא רובם בגזל ומעוטם בעריות... הוא היה לו „חוש הריח" מיוחד במינו, שיחידי סגולה, ל"ו צדיקים שבדור, נתברכו בו בבחינת „והריחו ביראת אלהים". די היה לו להסתכל בפני אדם ומיד היה מכריז עליו, טיפה זו מה היא, צדיק או רשע, חכם או טיפש ומפני כך לא היה מתקרב אלא לבעלי נפש יפה והיה בוחן ובודק גנזי כליות ולב וחופש כל חדרי בטן ונפלא הדבר, שהאיש הנסתר הזה שהיה סגור על מסגר „בנוה שלום" והתחבא מבני אדם היה יודע את לב כל אחד ואחד מן חבורת הסופרים, וחכמת כל אחד ואחד, לרבות טפשותם וכל תעלוליהם ומחשבותיהם וכל מה שהם עושים בחדרי חדריהם וכל מצפוני לבבם. והוא היה ממש אנציקלו־פדיה חיה של סופרי הדור וכל מעשיהם היו נכתבים בספר הזכרונות שלו. ואף על פי שהיה נזהר בלשונו, כי חשש ללשון הרע, אבל די היה לחכימא

ברמיזא, בעקיצה חדה, במלה חריפה אחת כדי שתבין ותראה מה שאחורי הפרגוד של המדובר, ופסק דינו היה פסק דין שאין אחריו ערעור. ולא מעטים נכוו מגחלתו, כי איש לא היה יכול לגשת אליו, יהיה הגדול שבגדולים, אלא אם כן נטל ממנו רשות במכתב, ולא היה נמנע לפעמים מלהשיב למי שהוא „אין לי עסק עמך" או בדברים יותר חריפים.

ברדיצ'בסקי לא היה שח שיחה בטלה מימיו, אף שיחת חולין שלו היתה צריכה לימוד. ברדצ'בסקי שבעל פה היה גדול מזה שבכתב. כביאליק שבע"פ היה מעין המתגבר, אלא במקום שביאליק היה דורש בקהל, בשוקים, וברחובות, היה הוא בוכה במסתרים על גלות השכינה ועל צער האומה ועל עלבון הסופרים והספרות והיה שופך את נפשו לפני „רעיו כנפשו", כמעט שהיה מדבר בעדו, בינו לבין עצמו, וחברו בן שיחו כביכול, היה רק שומע ואינו מדבר. שעה אחת של שיחת חולין שלו היתה צריכה לימוד, והיתה שקולה כנגד כמה וכמה ספרים שכתב, ועל מה לא היה מדבר? על העבר ועל העתיד ועל שינוי ערכין והיה דורש מה למעלה מה למטה, מה לפנים מה לאחור. ונפלא הדבר, שדוקא זה האיש שהיה „משבר אלים" בהבל פיו שבכתביו, נראה כאלו היה רוצה להחזיר את העולם לתהו ובהו, לשוב אל האפס ולהתחיל הכל מחדש, היה מתגעגע הרבה אל העבר, אל בית המדרש הישן, אלא שהיה דורש אותו כמין חומר והיה רואה עולם הפוך, תחתונים למעלה ועליונים למטה. הוא היה שואף תדיר לדעת מה רצו הם, כלומר הקדמונים, שגילו את המעינות הראשונים, מה היה הכח הטמון בתהומות ההם של המים התחתונים שנבקעו ועלו והציפו את כל העולם, אלה ארזי הלבנון, אדירי התורה. במה היה כחם גדול ליצור עולמות מלאים ולגזור גזירות שאין רוב הצבור יכול לעמוד בהן ומדוע אין אנחנו יכולים לעשות כמעשיהם? מדוע נפסק ממנו כח היצירה וכח הגזירה? רגילה היתה על לשונו השאלה: מה היה כאן? מי ברא אלה? וכיצד נתהוה מן הספר הקטן הזה, התנ"ך, ארון של אלפי אלפים ורבוא רבבות ספרים? הוא שאל את השאלות הללו תדיר, מפני שהיה רוצה לדעת את עצמו, את גלגוליו של עצמו, שאף הוא נתגלגל אלף מחילות ועבר דרך כמה מנהרות וחי בכמה עולמות, בעולמם של בחורי הישיבה, בעולם הרבנים, בעולם המתנגדים, בעולם של החסידים ובזה של המשכילים האפיקורסים ואחר כך בעולם הגוים ובחבורתם ולבסוף חזר לעולמו הראשון, שממנו לוקח. אפשר שחסידיו של ברדיצ'בסקי המתענגים היום

על דברי הפולמוס והאפיקורסות שלו אינם יודעים שבעל „שינוי ערכין" זה כתב לפנים דברי תורה „ופשטלעך" בהלכה ואגדה והיה אחד מן העוזרים בהירחון הרבני „מסדרונה" שרק רבנים האדוקים שבאדוקים השתתפו בו. פתחו את „המסדרונה" של שנת תרמ"ח ליצירה שנערך בידי הרב ר"ח הירשענזאהן בירושלים ושהשתתף בו גם ר' חיים זאנענפעלד, הקיצוני שבקיצונים, ושם תמצאו „בינה באגדה" על המאמר „כל העוסק בתורה יסורין בדלין הימנו" ועל המאמר „הככר והמקל ירדו כרוכין מן השמים" וכדומה, וראה זה פלא גם מאמרים „בינה בהלכה", מסוג פלפולים על „אין ביעור חמץ אלא שריפה", „צרורות פלגא נזקא", „ענין אונס והגבלתו" ועוד פלפולים ממין זה מאת הרב וכו' מ י כ ה י ו ס ף ב ר ד י צ ב ס ק י - ט ש א ס ק א י ע אב"ד בדובאוואו. אגב, חשוב מאד לדעת שמי שיש לו עין יפה יכול להכיר בהסברי האגדות והההלכות הללו את צעדי בן גוריון זה שלעתיד. לדוגמה הגבלה שלו בענין אונס „לחלק בין אונס בידי אדם, כלומר כל אונס שבקרב אדם פנימה שהוא הסובב והפועל, ובין אונס בידי שמים, שהוא מחוצה לו ומשום כך הראשון חייב השני פטור" היא הגבלה נאה ומתקבלת על ההגיון. יש שם גם הסבר נאה, והסבר ברדיצ'בסקאי שלעתיד, על המאמר האגדי „תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא". הוא מסביר את המאמר הזה „שהרבה קולמוסים נשברו עליו" באופן זה: „דהמאמר הזה בא לסמן את הת"ח, כי השם הזה נאה להם, בהיותם מרגישים כל מה שרואים וכל המחזות עושים עליהם רושם עז כי יעתקו מתקופה לתקופה, וכמו שיאמר, „איזהו ת"ח" זה שאין לו מנוחה, וכי כל שעומד במצב אחד ואינו מתפעל אינו ת"ח, כי אם שוטה שאינו מרגיש". כבר אז ניבא ולא ידע מה ניבא, כי הרגיש בנפשו שעתיד הוא להיות „נעתק מתקופה לתקופה" ולא יעמוד במצב אחד ובאמת היה כל ימיו במזלם של ת"ח שאין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב, כי גם בעוה"ב שלו, בבן גוריון שלעתיד, לא היתה מנוחה והיה מתהפך מצד אל צד, מן העולמות העליונים לעולמות התחתונים ולהיפך.

ובכן התחיל מבית המדרש ויצא לאט לאט לתרבות העולם אבל הוא לא עבר בקפיצה אחת ואפילו כשעבר לתרבות „רעה" עדין היתה רגלו אחת בתחום בית המדרש, באמת כל מהלך רעיונותיו היה טבוע בחותם בית המדרש הישן. ובזה היה שונה ממשכילי אותו הדור, שכשנכסו לפרדס ההשכלה נתנו גט

פטורין להעולם הישן ולא התעניינו בו עוד. ברדיצ׳בסקי, להיפך, היה מסתובב כל ימיו כעוף בכלוב בתוך כותלי בית המדרש והיה מתאבק בעפר רגליהם של התנאים והאמוראים וגם היה מתאבק (במובן מלחמה) עם בעלי התריסין שבהם, כליליגבלום בשעתו, אלא שאופן מלחמתו היה משונה משל זה. שאלו לליליגבלום לא דרש אלא תקונים בדת מה שאין כן ב״ג שדרש הריסה גמורה ושינוי ערכין. אבל מכל מקום היתה דרישה זו לא מאיש השייך ל״החיצונים״ כלומר מאיש העומד מאחורי הגדר, אלא מאיש העומד מבפנים. הוא תבע תביעותיו כבן בית וכשותף שיש לו חלק ונחלה הרוצה לעשות מחיצה בחצר. הוא דרש הריסה על מנת לתקן, כדי לחזור לתהו ובהו ולבנות הכל מחדש, ומפני כן לא עמד בחצי הדרך אלא בקש לשוב אל מעשי בראשית, לאלפים דורות קודם שנברא העולם.

חבה יתירה נודעת מבן גוריון אל הכחות של היהדות הקדומה שיצאו דופן מן היהדות ההסטורית, הללו שנפלטו ממנה ונדחו בזרוע, כהשומרונים, הקראים, השבתאים וכדומה, הם היו חביבים עליו ביותר ותבע את עלבונם. דוקא הללו שפרצו את הגדר והלכו בשביל היחיד היו קרובים לרוחו שאף שורש נשמתו היה מהם, ואף הוא היה כמוהם בעל ״איפכא מסתברא״: ירבעם בן נבט היה בעיניו בא כח רוח העם שהתנגד לרעיוני מוסר הנביאים היחידים (מאמרו שינוי ערכין). נביאי הבעל ואליהו התשבי — מי מהם קודם, הוא שואל, ומהרהר ואומר ״אפשר שאלמלי נצח אליהו התשבי את נביאי הבעל, כי אז היה לתולדות ישראל מהלך אחר וצביון אחר״ (שאלות והערות). (אמנם אומרים אנחנו טוב עשה שגילה את הדבר הזה ״בחשאי, רק בחשאי״ כי אמנם אפשר שאז היה לתולדות ישראל מהלך אחר וצביון אחר, אבל מי יודע אם אז היה ישראל בעולם ומכ״ש תולדות ישראל?) וכך הוא הולך ומהפך את הקערה על פיה, ולא קערה אחת, אלא כל הקערות: שמאי והלל — הלכה כשמאי: ״דורו של הלל חולף והולך ודורו של שמאי בא״ (בדרך ח״ב, נ״ח); הסייף והספר — הסייף קודם; ״הנהו בריוני״ יתרים היו על בעלי שמונה עשר דבר: הוא בקש להפוך את גלגל ההסטוריה אחורנית. אבל מכל מקום לא היה מהפך ממש, אלא כאדם הבונה בשמים מעליותיו ורוצה לראות בדמיונו, כיצד היה נראה הדבר להיפך. כאיש המביט בחדר אופל ורואה תמונה מהופכה, הוא לא היה דורש במפגיע אלא כמסתפק ושואל כי ברדיצ׳בסקי לא היה פוסק הלכות ומכל שכן שלא היה גוזר גזירות

אלא היה שואל שאלות בנוסח „ילמדנו רבנו" או „איבעי להו" שבש"ס, ולפעמים היה שואל כר' ירמיה: רגלו אחת בתוך התחום ורגלו השנית מחוץ לתחום, ועל דא לא אפקוהו מבית המדרש, כי בן גוריון תנא הוא ופליג, ובכלל „סתם מקשן" ואין למדין מדברי אגדה.

ב.

הזמן שבין בית המדרש והאוניברסיטה, בין גלגולו הראשון והשני לוטה בערפל. אותן השנים, שהיו שנות משבר שלו, היה נעלם. הוא התגורר כמה שנים גם באודיסה אבל בהסתר ולא נתגלה להחבורה, הוא היה אז בבחינת „נסתר" מין ר' ליב שרה"ס, רואה ואינו נראה. בכלל היה בו הרבה מטיפוסו של רבי חסידי אף לאחר שנתגלה, אלא שלא ערך שולחן, כי חסידיו היו מפוזרים בארבע פינות העולם. לו היה חי לפני מאה שנה היה הוא בודאי מין צדיק החולק על רבותיו, שיש לו „דרך שלו" כר' נחמן מברצלוב בשעתו בעל המעשיות, שחסידיו הולכים על קברו ושאמרו עליו שהיה מגרש את החסידים שנדחקו להכנס לחדר „היחידות" שלו והיה מבזם ומקללם ולפעמים אף היה בורח מהם והיה נעלם ועקבותיו לא נודעו, אף בן גוריון היה רבי שהיה מגרש את חסידיו ובורח מהם והם נדחקו לחטוף שיריים מעל שולחנו שלא בפניו. התבודדותו עזרה לו הרבה להתגלגל דרך גלגוליו השונים, שאלמלי היה איש החיים והחברה, לא היה יכול כל כך בנקל לנתר ולקפץ מעולם לעולם, אבל בהיות שהיה מתבודד, התכנס יותר ויותר לתוך עצמו והיה חי במסתרים והתכווץ בפנימיותו וכך היה הולך ומטייל במחשבותיו מעולם לעולם ו„מהיכלות להיכלות" כהבעש"ט בשעתו עד „שנתגלה" בצלמו כדמותו ונעשה דבר לדור.

אני פגשתיו לראשונה בברסלוי כשפתחתי את הישיבה באודיסה והלכתי להתחקות על דרכי בתי מדרש הגבוהים באשכנז. ברדיצ'בסקי היה אז כבר בגלגול שני ומפורסם לבר פלוגתו של אחד העם ובעל „שינוי ערכין". גם שם היה יושב אהל ומתבודד, מפני שהיה רוסי שנתגרמן ולא היה יכול להתרועע לא עם הגרמנים בני דת משה ולא עם בני רוסיה שנתגרמנו, חוץ עם אחדים מבעלי הסמנריום, ביחוד התרועע עם צוקרמנדל בעל התוספתא, שאף הוא היה בעל מלחמות ונלחם כל ימיו עם בעלי מדע היהדות המפורסמים באשכנז. חליתי שם והייתי בבית החולים וברדיצ'בסקי היה בא לבקרני ביחד

עם צוקרמנדל. השאלה הראשונה של זה היתה מה דעתי על „המשוגע" ההוא ועלי היה להבין שכוונתו לאדלף שוורץ הריקטור של בית מדרש לרבנים בווינא בעל התוספתא, בר פלוגתא המושבע של צוקרמנדל, שעמו נלחם כל ימיו על שאלת קדמות התוספתא להמשנה וחשב שכל העולם מחולק לשני מחנות: להללו שמצדיקים את נקודת השקפתו הוא ולהללו שטועים אחרי שוורץ. ואוי לו להאיש ההולך אחרי „הטועה ומטעה" הזה, גיהנם כלה והוא אינו כלה. אלמלי ברדיצ'בסקי שהקדים רפואה למכה והתרה בי מקודם לשמור פי ולשוני ולשמור מצרות נפשי הייתי בכל רע, כי אני הייתי דוקא מן הנוטים אז אחרי שיטת שוורץ.

בפגישתנו הראשונה הפתיעני ברדיצבסקי בידיעותיו התלמודיות וההסטוריות שלו ובכלל בקורבת הדעות שלו לבית המדרש הישן למרות פרסומו כבעל „שבירת הכלים". הוא היה גם בקי נפלא בכל הספרות של מדע התנ"ך הקדומה והחדשה וגם היה לו שביל ידוע ו„דרך" שלו בבקורת המקרא, שקטעים ממחקריו בזה פרסם בגרמנית. המחקרים הללו משמשים פרשה בפני עצמה ומחכים עוד לגואל שיפרסם את תוכנם בקהל ויפיץ עליהם אור, כי יש בהם ברכה רבה וכמה גרעינים בריאים, אלא שדרושים הם עוד להתפתחות והסבר וגם ראוים הם לתרגמם לעברית.

ברדיצבסקי היה „מתמיד" גדול והיה קונה הכל וקורא כל מה שנכתב על היהדות בעברית ובלועזית ולא סתם קורא ותיק היה, אלא קיים תיכף לקריאה כתיבה, והיה עושה רשימה מיד על הרושם שהספר עשה עליו. והרשימה היתה זו של ידיד ושותף לעבודה ולמשא ולא כזו של מבקר העומד מבחוץ ומגלה את דעתו לשבט או לחסד. הוא נכנס לפני ולפנים של נפש המחבר ובשעת מעשה כאלו נעשה שותף למעשה בראשית של זה. את היחס הלבבי שלו למחבר למדתי הרבה מן ההערכה שלו על „קצור התלמוד" שלי (בשדה ספר, ח"ג, ספרי דת עמ' כד) מתחילה הוא מביע את ה„פקפוקים" שלו על כל העבודה הזאת כלומר על עצם התלמוד, ובוטה דברים כמתלהמים ומוסר מודעה „שלמבקר שיטה נגודית בזה לשיטת המחבר" ואומר: „אני איני מאמין שהרבנים בני הנביאים או יורשי הנביאים הם... איני מאמין אפילו בזה, שרבי ההלכה היו המורים האמתיים היחידים של העם והממשיכים המיוחדים של נחלת האומה... ואם רבה היא תורת הרבנים על תורת הקראים ואם לראשונה משפט הבכורה" וכו' דברים הפכיים לכאורה, כסבור

שהוא רוצה לדון את המחבר ואת ספרו לשריפה. אבל אדרבה ואדרבה הוא מהלל את הספר ויורד לתוך עומקו ומרוממו ומשבחו, וכשמגיע לצרות המחברים של הספרים והמחקרים העבריים הוא משתתף בצערם לרבות בצער מחבר הספר הזה גופו שמהפך אותו על פיו וכאח ורע לבעל הספר ולספר עצמו הוא אומר: עלובים הם בני התורה, לסבל ירושה קדומה הם עובדים, נותנים שארית כחם לחקור ולדרוש בה, לפרשה ולבארה. במאפל הדורות המה מבקשים נתיב, אין ארחות כבושים, אין סדרים וכלי שימוש מדעיים בימי נדוד וגולה, אין תומך ואין עוזר ואף אין רע, וכי בשל פרי הרוח בעמל נפש ובבדידות אין קץ ורעיון חבוא הוצא אל הפועל, יחלו פגעי ההוצאה לאור, אין על עפר משלם... אם זה הדרך לאנשי רוח, לעמוד בשוק הסופרים ולחזור עם תורתם על המו"ס, ישפטו אלה המתגאים עוד היום על הפרחת הספר העברי ועל נצחונו הגדול... וכו' וכו' בסגנון כזה, וזה כותב איש שזה עכשיו כתב מרורות על התלמוד ושהוא מפקפק אם תורת הרבנים רבה היא על תורת הקראים.

לבו של ברדיצ'בסקי היה רחב כפתחו של אולם שבו היו יכולים לקנן בני פלוגתות שונים. ירבעם בן נבט היה יכול לטייל שם בג"ע עם דוד המלך, חנניה בן עזור עם ירמיהו הנביא, צדוק ובייתוס עם שמעיה ואבטליון, ענן הקראי עם רבינא ורב אשי, הבעש"ט עם הגאון מווילנא, וכיוצא בהם וכולם ישבו בשלוה אצלו.

הוא קיים בעצמו: מן הכל אדם לומד. „חדשים גם ישנים", השם הנקרא על קובץ כתביו, מתאים לרוחו ולכתביו, בחדא מחתא מחתינהו, הוא עצמו היה קנקן חדש מלא ישן, שחדש וישן בו נפגשו וישבו ביחד בשלוה, כי היה ספוג שסופג את הכל, אגדות ומדרשות, מחקר וקבלה, ספרות ושירה, משלי עם, מעשיות חסידים, הכל היה פרוש לפניו כשמלה והוא גבל מכולם עיסה אחת. עליו אפשר להמליץ מה שאמרו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה גמרא משלות כובסין ומשלות שועלים, דבר קטן ודבר גדול כו'. ברדיצבסקי ינק מן המקורות העממיים הרבה. ויותר משינק מן הספר ינק מן החיים. החיים והספר ירדו כרוכין אצלו. את כחו זה הראה בספורי מעשיות שלו, „רומנים קצרים", „בין החומות" ועוד, הם אגדות נאות ומשובחות. „המעשיות וספורי עם" בקובץ הציורים והדמויות שלו מזכירים במדה ידועה את האגדות מימי התנ"ך ומימי בית שני, „ממקור ישראל" וכדומה, שעיבדן

וסדרנועשאן כלי נאה. אין בין ה„מעשיות וספורי עם" שלו ובין „האגדות" העתיקות, אלא שהללו לקוחות מן הספרים והללו לקוחות מן החיים, אבל דפוס אחד להן כי בצלמן ודמותן אחת הן, כאלו אב אחד להן.

מיכה יוסף בן גוריון היתה לו נשמה יתירה שנמשכה מהיכל הנשמות של האגדה, הוא היה בעל אגדה, ואם יש באגדותיו אגדות פליאות הנה יש בהן גם אגדות נאות ומשובחות. ויותר שהיה בעל אגדה היה הוא בעצמו אגדה, אגדה חיה, מדרש פליאה.

מאמר שני

ה פ ו ר ץ

שתי מדות בפורצי גדר: יש פורצים גדר מבפנים על מנת להתפרץ החוצה ויש פורצים גדר מבחוץ כדי לעשות להם דרך כניסה לפנים. הראשונים פורצים פרצות ומהרסים בלי חמלה ואינם מביטים לאחוריהם כי מה להם שדה עזוב שאין בדעתם לשוב אליו עוד? והאחרונים כשהם פורצים, הם פורצים במדה הדרושה לצורך כניסתם: הללו מהרסים טפח ובונים טפחיים, כי כל עיקר הריסתם אינה אלא על מנת לבנות.

לסוג השני של המהרסים נמנה בן גוריון, אף הוא היה מן המהרסים אבל הרס בחמלה וברחמים. קשה היתה עליו ההריסה יותר מן הבנין לאחרים. אף הוא היה זורק אבנים, אבל דומה שעל כל אבן ואבן שזרק, אנחה היתה יוצאת מלבו שקולה היה הולך מסוף העולם ועד סופו. הוא לא התפרץ בעזות אלא עמד וטען כלפי היהדות המקובלת, כדרך שמדת הדין טוענת כלפי הקב"ה, כדרך שמלאכי השרת קובלים לפניו על מדותיו, כביכול, ותובעים מדת הצדק והיושר. אף בן גוריון כל כחו לא היה אלא בטענות, בבחינת הודיעני נא את דרכיך, ומיד כשהיו פותחים לו שערי התשובות היה נרתע וחוזר לאחוריו כי לא רצה מעולם בשבירת הכלים ולא עוד אלא כשם שנכוה מחופתם של צדיקים, כך נכוה מחופתם של רשעים ויותר משהתריס כלפי אהלי שם, התריס כלפי אהלי יפת.

בן גוריון עמד רגלו האחת בתוך תחום היהדות ורגלו השנית בתוך תחום העולם ולפיכך היה צופה ומביט מסוף עולם זה עד סוף עולם זה, ומי כמוהו ראה את הסתירות והניגודים שבין עולם לעולם, בין קודש לחול, בין ישראל לעמים? פעם ראה שם קודש וכאן חול ופעם להיפך. הוא קורא תגר על „שמברכים על מאכל פחות מכזית שטעמו פגום ואין

מברכים על כל הטבע, על היופי והנשגב על אור החיים הזרוע", מתרעם וטוען על עם ישראל "שנחנט וקבור בערמת חול אשר שמו מחנק לרוחו ונפשו, לספר המופשט שבלע בקרבו כל כחות העם" והולך וצועק במר נפשו "מה צרים הם אהליך יעקב משכנותיך ישראל". אבל תוך כדי דבור, כשמגיע לפתחו של יפת אף משם יוצא וידיו על ראשו. "היו ימי תנועה", הוא אומר, "תנועה אשר בין אחים תפריד והרחיקה לב בנים מעל אבותם. גם אנכי נמשכתי מהתנועה הזאת, נהרסו דעותי ולבי נתרוקן מכל רכוש אבות... משאת נפשי היתה כי ישפוך אלהים רוח התרבות המערבית על כל בשר ומצאה הארץ דעתה והשכלתה. מאז עברו ימים, ראיתי מערב אירופה, התבוננתי אל תרבותה, דעותיה ומדותיה, ראיתי ונוכחתי אחרת". וכך נפל בן גוריון בגורל הרבה מאלו שבורחים מן המזרח אל המערב ודוקא מן המערב האיר להם המזרח וזרחה להם שוב שמשם שכבר שקעה. דוקא מן המרחק רואים כמה נבדלים הם שני העולמות הללו!

בן גוריון מתאונן ביחוד על ההתאבנות שבתרבות ישראל, שאין לנו רוח מחיה, כי אם רוח אוחז ומכביד "רוח ישראל הוא חי אוכל את עצמו" ולפיכך הוא דורש התחדשות הרוח. גם אלהים עוקר לפעמים נטוע, גם הוא מתחדש מיום ליום והתחדשות זו הוא מבקש למצוא בספקות, כי הספק הוא אבי החדוש. על ידי "שבירת הכלים" הוא רוצה לבוא לידי תיקונים. "והרסתם כל הברור בעיניכם, עקרו את הודאי שנחלתם ונטעתם את שורש הספק בלבבכם, חדלו לדעת ולפסוק כך וכך הוא כל דבר והתחילו לשאול מחדש ולדרוש מחדש ולדרוש ולעיין מחדש". הספק, הפקפוק והשאלה הוא אצלו יסוד היסודות והוא מתרגש ביחוד על זה שהכל ברי לנו, הכל ודאי ומפורש לנו, אין שניות וספקות, האחדות היהודית אחדות האלהות, אחדות הבריאה היא היא שגרמה לנו שאין אצלנו שניות ונגודים. הכל אחד. תשובות יש לנו ואין שאלות. והוא קורא במר נפשו: שאלו! היו שואלים ולא רק משיבים!

בן גוריון עמד בין שני המחנות, בין הזקנים והצעירים. הוא יצא מבית המדרש הישן ולבית המדרש החדש לא בא ולפיכך יש בו זקנה ובחרות ביום קרב. הוא רואה את הנגודים והסתירות שבין שני העולמות ואינו מוצא נחת רוח משניהם. בורח מן האחד אל השני ומזדעזע ונרתע לאחוריו וחוזר חלילה, כהנשמה הנדונה לכף הקלע שהיא נזרקת מעולם לעולם ואין לה עמדה וקיום. בישן הוא רואה התאבנות ובחדש הוא רואה ריקניות ולפיכך אין לנשמתו

תקוה אלא הספק, שם היא מוצאת את ספוקה. המקובלים היו אומרים עליו שנשמתו היא מ„עולם הספקות".

הפקפוק והספק שלו הן תוצאות של התלבטות הנפש ושל מלחמה פנימית עצומה בין הקיים וההרוס, נפשו היתה נתונה בין שני מגניטים, בין אהבה דבוקה לנצחיות האומה, לגדלותה ולרוממות נפשה, ובין שנאה ובוז לפעיטות שבה, לירידת מדרגתה ולגלות השכינה שלה. „גוי מוכה ומעונה כל היום אינו יכול להיות גוי קדוש, גוי קדוש צריך להיות גוי קיים... ואם שברים עלו בחומת העם כולו, איך לא יבאו בקיעים בנפשנו אנו".

התפתלות נפשו וכיצד הוא מתיחד עם צער האומה אפשר לראות מדברי עצמו בפסוקים הללו:

„אין אני יכול נשוא את העצב הרב, איני יכול נשוא את קללת החיים הרובצת עלינו, מלא אני עצב וצער והצער אינו רק צערי לבד אלא צער כל הגוי שלנו..."

וגדול היה אצלו צער האומה, קשה מנשוא. רוצה היה להרוס, לעקור נטוע ולא היה יכול. חביבים היו עליו היסורים, יסורי האומה. הוא העמיק את הפצעים ומצא עונג במכאוביו כי נאמנים היו עליו פצעי אוהב, פצעי עמו. וכך הוא אומר: „יש אשר חפץ אני לצעוק במחנה ישראל הסירו את הנכר מקרבכם, הסירו מכם את אשר נתנו לכם, אבל בסתר נפשי אני מרגיש בפנימות הויתי את כל סבל נחלתי, סבל חיי ונשמתי שגרשה מעדן אלהים ואשר חפץ אנכי להרוס איני יכול להרוס. בשדה הקברות שלנו חפץ אני לנטוע עצים עושי פרי, אבל באותה שעה אני שומע שירת שלדי המתים הקבורים וגם הרימה שלהם אומרת שירה. בידי אני הורס וברגלי אני מסיר נעלי כדי שלא לגעת באדמת קודש שלנו".

זהו הוידוי של הקברן העומד על יציאת נשמה המפרכסת לצאת מן הגוף ואינה יכולה, של הכהן בבית הקברות העומד בין המתים ובין החיים. אולם כל פקפוקיו והרהוריו של ב"ג לא נצטמצמו אלא בחוג הפנימי של מחנה ישראל, ברשות היחיד שלו, בחשבון הנפש של עולמו המיוחד, של עולם המחשבות והדעות של היהדות ושעור קומה שלה; אבל מעולם לא יצאו ספקותיו „מחוץ לגדר" ומעולם לא הטיל ספק בעצם מציאותה של האומה הישראלית ובהכרח קיומה. הספקן הגדול הזה מכיון שהגיע לכאן נגעלו לפניו כל שערי הספקות, עד כאן ספק — מכאן ואילך ודאי, עד כאן הרהורים, פקפוקים, מכאן ואילך אין לך רשות להרהר ולפקפק. ולא רק שלא הטיל ספק בקיום האומה

ובנצחיותה, אלא האמין בזה אמונה שלמה ואמתית, ולא עוד אלא שהעמיד אמונה זו על יסוד פילוסופי שכדאי הוא לעמוד עליו כאן.

ב"ג מאמין ברוחני המוחלט של כל אומה ולשון ובהנשמה היתרה המיוחדת לכל אומה ואומה. „זכותו של עם לחיות והכרחיותו להלחם על קיומו היא יותר גדולה מזו של היחיד". „בני האדם לא ישתלמו זה אחר זה, אלא זה בצד זה וכל אחד באשר הוא שם, בחוגו ובמרכזו בעמו וזמנו יקבל צורה עפ"י מיצוי נפשו ותכונתו. צורה שבה יתגשמו תנאי רוחו, נפשו, מחשבותיו ורגשותיו, צרכי לאומיותו ואנושיותו". ואף על פי כן מאמין ב"ג באחדות האנושיות וההשתלמות הכללית „כי התולדה האלהית עושה מלאכתה תמיד ובכל עת אשר תבוא הגבלה יתרה בין העמים והגוים באים אנשים כסנחריב ומבלבלים את האומות ומאחים את הקרעים".

ב"ג רואה איפוא את כל התרבות האנושית כמקהלה של הרמוניה אחת, של כנור בעל הרבה מיתרים שכל אחד משמיע את קול נגונו המיוחד ודוקא על ידי ריבוי הקולות ושינוייהם ההרמוניה מתמזגת, ואם אתה מחסר נימה אחת או מוסיף נימה אחת נמצא אתה מחריב את כל עולם ההרמוניה. הוא ראה אם כן את האחדות האנושית רק על ידי השלמות המיוחדת והטבעית של כל עם ועם, כי דוקא על ידי זה שכל אחד ואחד יסגל לו עצמיותו יולד יסוד רוחני כולל בתולדה, עם פרצוף פנים מאוחד ומשוכלל. האחדות הלאומית עומדת לפי שיטת ב"ג על יסוד אחדות הבריאה. „כי הלאומיות היא „הצורה המוחשית אשר תתגלה בה האנושית בכל עם ועם". ומטעם זה היה מצד אחד מתנגד להתבדלות היתרה של העם והתרחקותו מכל העמים ומצד השני התנגד גם להתבוללות, כי כשם שטשטוש הגבולים בין העמים פוגם בכח העצמי המחיה כל עצם שבלעדו אי אפשר לו להעמיד וולדות, כך הרחבת הגבולים פוגמת פגימה באחדות השכינה שאף זו נעוצה באחדות הטבע, הכל בה אחד והיא פושטת צורה ולובשת צורה. לפי מדה זו מודה ב"ג שצדקו חכמי ישראל שגזרו על החכמה היונית הזרה לרוח ישראל בעיניהם, כי כל אלו הגאונים והגבורים שבקשו לזכות את כל העולם כולו בתורה או בתרבות אחת טעו בתורת האחדות, כי על ידי כך עמדו בפני ההתפתחות של הרוחני העצמי שבעמים וממילא גרמו פגימה בנשמת היצירה הכללית העומדת על ההרמוניה של מ ו ת ר י עם ועם.

ב"ג העמיד את הלאומיות על יסוד ביולוגי ועל יסוד ההרמוניה השלטת בכל הבריאה כולה וזהו חדושו. ומכיון שבא לידי כך התעמק עוד

יותר בתוך הבנת עצם מהות האומה והכח המאחד שלה וההתהוות המציאותית שלה מן האברים המדולדלים של היחידים. והוא הולך ומכיר את ההבדל בין ה„אני" של היחיד וה„אני" של הצבור.

רצון היחיד, הוא אומר, הוא מלך הנטיות או סכום הכולל של הנטיות, ורצון האומה הוא הכח המאחד את גילוי רצון היחידים והרכבתם יחד. הרצון זהו עיקר הכח שבו מתבלטת צורת האומה „אבותינו דברו על שר האומה ואנחנו מדברים על רצון העם, זה המלאך הממונה על חלקי האומה וכבש לו את חלקי האומה".

אבל איזה רצון? יש רצונות חומריים ויש רצונות רוחניים; להאומה כמו ליחיד יש שאיפות חומריות זמניות, ויש שאיפות רוחניות, עולמיות. ב"ג הוא רוחני גמור והוא אומר שהשאיפות החומריות של האומה אינן מבליטות את רוחה מפני שהן זמניות ועוברות ובטלות מן העולם ורק השאיפות הרוחניות בשביל שהן מתמידות וקיימות לעולם הן הן שמבליטות את עצם מהות האומה. כי כשם שהסכום של צרופי האברים אינו מוליד עוד את הנפש כך האומה „על ידי החבלים החומריים בני תועלת וצורך לשעה או לזמן ידוע גדלים עוד חבלים נסתרים, כחות פנימיים והם הם יוצרים את הסכום הכולל ועושים מהחלקים החיים בפני עצמם יצירה אחת כוללת ומשפיעה".

ובכן, כח הרצון הוא כח האמונה ורפיונה או חזוקה של רוח העם נמדד במדת כח הרצון שלה. וכשם שרצון היחיד וחפצו להתקיים הוא הקשר המקשר נטיותיו ושאיפותיו כך הרצון העממי הוא השליט על האישים הפרטים, ולא עוד אלא שרצון הגוי חזק הוא מרצונו של האיש הפרטי. כי הרצון הפרטי הולך ונבלע ברצון הכלל שהוא עומד על גביו ומשמיע פקודותיו והיחיד שומע לקול מצוה עליון.

ומכאן הוא בא לידי שיטת קיום לאומי טבעי ואומר שזכותו של עם לחיות והכרחיותו להלחם על קיומו היא יותר גדולה מזו של היחיד, מפני שהיא המדרגה העליונה ביותר בסולם הבריאה. אדם פרטי יכול לאבד עצמו לדעת אבל גוי כולו הוא בלי אובד. בעל כרחנו אנו חיים וביד חזקה אנו קיימים, „על שלט העם נחרתו המלים אהיה אשר אהיה".

בא וראה עד כמה גדול כח הבנין של המהרס הזה, כח האמונה של המפקפק הזה. מהרסים כמותו ירבו בישראל!

* *

*

על הקבר הפתוח*)

אנו עומדים לפני ארונו של חברנו הגדול מיכה יוסף בן גריון, שהלך לעולם־האמת שלו. זה כשלשים שנה שעמד על אם הדרך וקרא חרב להי ולקדשיו. כל ימיו היה לוחם מלחמת מצוה, מלחמה עם השמים לשם שמים, מלחמה עם הארץ לשם הארץ, מלחמה עם היהדות המסכמת לשם היהדות הצרופה ומלחמה עם האמת המקבלה לשם האמת המחלטת. יחיד היה בעולמנו, יחיד באהלו, יחיד בנגעיו, נגעי לבבו על גלות השכינה ועעל גלות האומה. חביבים היו לו יסורי העולם, קודש היה לו צער האומה ואיש את קדשיו לו יהיו, זר לא יבוא אל היכל־הקדש שלו, להשתתף עמו בצערו, מתבודד היה בעולמו ומתרחק מן החיים הסוערים, חיי הבלי העולם הזה, ולא היה מתיחד אלא עם נשמתו היתרה ועם רוחו הזועף והסוער; לא מן החיים של הסביבה שאב את רוח־הקדש שלו, אלא מתוך חלל לבו, מתוך אשו הפנימית ומתוך תהום יסורי־הנפש שלו, ובקש משם את ה' אלהיו ומצא אותו, כי דרשו בכל לבבו ובכל נפשו. ענו היה וצנוע והיה בורח בתכלית מן הכבוד המדומה ומן הנמוסים העשוים של חברת בני־האדם ונלחם כל ימיו עם הזיוף שבחיים והתנגד לפרסום ולכל דבר שיש בו אבק של חנופה ושקר.

חבריו הסופרים חושבים זה לחלול קדשיו של המנוח לאמר עליו הספדים ולהגיד שבחיו בפניו. הדברים, אפילו אלה היוצאים מן הלב, יכולים לחלל את אוירו של המקום הקדוש הזה, שארונו עומד בו, שהוא כלו טהור, כלו זכאי. גם גדול הכאב מאד וגדול צערה של משפחתו ומשפחת הסופרים ברגע זה שארונו עומד לפנינו, עד שאין לנו מלים מתאימות, כדי להביע בהן את ערכה של אבדתנו הגדולה, ואין לנו אלא להצדיק את הדין ולאמר את הדברים שקבעו לנו מורינו ולוחמינו ההיסטוריים של האומה, שהמנוח היה אחד מיורשיהם הרוחניים. נצדיק נא עלינו את הדין, שאבד לנו קודם זמנו אחד מחברינו היותר חשובים והיותר טובים שבנו, אחד מן המאורות הגדולים שלנו המזהירים ככוכבים לעולם, שעמו מת עוד הרבה הרבה מן חכמתו, שהיה יכול להנחיל לנו לדורות עולם.

---

*) את הדברים האלה נשאתי ביום כ' חשון תרפ"ב על הקבר הפתוח של בן גריון ב„ויסנזעע" שעל־יד ברלין.

שמואל אבא הורודצקי

(האפוסטול של החסידות)

א.

הורודצקי הוא בר פלוגתא המושבע שלי כל ימי בשאלת החסידות והמתנגדות, ואף על פי כן הוא ידידי מנוער ואני מחבבו עד לאחת, כי המחלוקת שלנו היא בבחינת מחלוקת שמאי והלל. הורודצקי הוא האפוסטול של החסידות החדשה. כל אלו שבאו אחריו להסביר את החסידות, כדובנוב, פרץ, בובר ועוד, הם כלם אנשים מן החוץ, שראו את החסידות באספקלריא שאינה מאירה, מה שאין כן הורודצקי, שראה את החסידות מבפנים, מעצמו ומלבבו, שבה נסתכל וברא את עולמו, כי יותר משהוא מ ב י ן את החסידות הוא מ ר ג י ש אותה. ונפלא הדבר, כי אף על פי שבהשקפת עולמו הורודצקי הוא משכיל חפשי בדעות ורציונליסטן, אבל כשמגיע הדבר לחסידות הוא נעשה בעל מסתורין בבחינת „רזין דרזין" ואינו רואה אלא את המאור שבה ולא את הצללים חלילה. מבחינה זו נשאר הורודצקי חסיד אדוק שבאדוקים כאבותיו ואבות אבותיו. דומה שהוא רוצה להסביר את שיטת החסידות ולקרבה אל השכל כאילו לבקש התנצלות על עצמו, למה הוא רודף אחריה. לאמיתו של דבר, אף כשהוא מקרבה אל השכל אין כאן אלא התפעלות גרידה, דבר שבלב לא דבר שבשכל. כשהורודצקי חוזר על מעשי הנסים של הצדיקים ששמע מפי החסידים הוא מגיע לידי מדרגת ההתפעלות כחסיד נלהב מאמין אמתי. שאלתיו פעם אחת: „אני מבין את אביך ואת אבי אביך שנתפעלו מן הספור שהבעש"ט עבר או התפאר שיכול לעבור את הים במטפחתו. לו הייתי אני מאמין בזה הייתי אומר שהוא מלאך אלהים והייתי כורע ומשתחוה לו, אבל אתה, שיודע שנס זה לא היה ולא נברא, למה אתה מתפעל מזה, שאביך האמין בשטויות הללו"? אבל כאמור הוא מתפעל מן ההתפעלויות הללו עצמן של החסידים. כידוע, הוציא הורודצקי „שבחי הבעש"ט" במהדורה מודרנית כביכול והכניס שם את כל ההבלים, השטויות והבדיות שהחסידים מספרים עליו, כגון: שהקיסר עשה את הבעש"ט למניסטר ואח"כ נתן לו את בת המלכה לאשה ושהבעש"ט היה פרוש מאשתו עשרים שנה והרשלה נולד עפ"י רוח הקודש, וכדומה. הורודצקי לא נמנע

מלהכניס שם כל מעשי־הפלאות שהלצים המתנגדים מחברי „מגלה טמירין" בדו מלבם לשם ליצנות או שהעתיקו בשבחי הבעש"ט בכוונה מ„הברית החדשה" אותם מעשי־נסים שמצאו כתוב על ישו, כדי ללגלג על החסידים התמימים, ובא הורודצקי וראה את המציאה הזאת ונפל עליה ונתגלה לו „שכל מה שנאמר בברית החדשה על ישו נאמר על הבעש"ט. ובכן, מהו המוסר השכל היוצא מזה ?

הורודצקי אינו מבקש ה ת נ צ ל ו ת על החסידות וגם לא יצר ממנה פילוסופיה של החסידות כדרך שעשה צווייפעל, שהיה הראשון שפתח פתח בפילוסופיה של דרך החסידות והיה מסוללי מסילות להראות על ניצוצות האור שבה, או כדובנוב שבא אחריו להוכיח על הנחיצות והסיבות ההסטוריות של תנועת החסידות. להורודצקי אין החסידות תנועה חדשה ביהדות; להיפך, המתנגדות היא תנועה חדשה לשיטתו, ולפיכך לא החסידות צריכה התנצלות אלא ההתנגדות. אליבא דידיה החסידות זוהי היהדות ההסטורית הנמשכת והולכת מן הצנורות הראשונים והיא „הלכה למשה מסיני". בזה אמנם לא חדש כלום על רבותיו ועל אבי אבות שיטת החסידות, שהיו אומרים שמשה רבנו וישעיה הנביא, כולם היו חסידים, שהרי אחרת היא אפשר להיות. כלום יסד הבעש"ט „אמונה חדשה" חלילה ? הלא אחיה השילוני היה רבו, כידוע ליודעי חן. ובודאי כל מה שעשה לא עשה על דעת עצמו, אלא על דעת בית דין של מעלה שהסכימו עמו. ולא עוד, אלא שהורודצקי משתדל להוכיח באותות ובמופתים שיניקת החסידות באה מן הנבואה, ואם תקניטנו יגיד לך ש ה א ג ד ה היא יסוד ושורש היהדות ו ה ה ל כ ה היא סרח העודף ושכל היהדות עומדת דוקא על המסתורין ולא על השכל ועל ההגיון. ובכן מכיון שהחסידות היא היא היהדות, לפיכך או שהיהדות החסידית תתקיים או שהיהדות לא תתקיים כלל. הורודצקי אינו יכול להעלות על דעתו שהחסידות תעבור ותבטל מן העולם, או שכבר עברה ובטלה, בשבילו היא חיה.

כפי שהורודצקי הוא בן קדושים היה ראוי להיות מלידתו „יהודי טוב", וכפי ששמעתי התחנך מילדותו לכך, אלא שנהפך למשכיל ויצא לתרבות רעה. אבל הוא לא קצץ בנטיעות ולא בעט ברבותיו, אלא נתפקר לאט לאט ולא נשתנה אלא בחיצוניותו, אבל בפנימיותו נשאר חסיד כמלפנים. הוא נעשה מ ש כ י ל בחסידות, כי החסידות נעשתה השכלתו והשכלתו החסידות ובעצמו לא הרגיש שנעשה „אחר".

הורודצקי חושב ש„במקרה" גברה ידם של הרציונליסטים בין מסדרי

כתבי הקדש ו ב מ ק ר ה התנגדו הסופרים להכנסתם של ספרי מסתורין כספרי חנוך וכדומה בתוך כתבי הקדש. היהדות נתרחקה לשיטתו מן הנביאים ונעשתה לחוקית, מעשית, שכלית, יהדות מוגבלת בתוך מצרי החוקים והגדרים „יהדות זו שאלוה שלה אף הוא מוגבל בתוך ד׳ אמות של הלכה, אלוהי משה עם תרי״ג מצוותיו, אלוהי ר׳ עקיבא, אלוהי הרמב״ם, ר׳ יוסף קארו, ר׳ משה איסרלש, אלוהי הגר״א וסיעתו״. כלם נטו לפי הורודצקי מן הדרך הישרה, הדרך ההסטורית, והלכו בדרך עקומה. הורודצקי מעמיד את היהדות ההסטורית לעומת היהדות הרשמית: „לעומת חוקי משה — הנביאים, לעומת ההלכה — האגדה, לעומת משנה תורה, טורים — הזהר, לעומת השלחן ערוך — ר׳ משה קורדובירו והאר״י, לעומת הגר״א וסיעתו — הבעש״ט והבאים אחריו״ וכדומה. „הנבואה, האגדה, הקבלה והחסידות יסוד אחד טבוע בכולן, יסוד המסתורין העברי, שהצד השוה שבהן ששאפו להעלות את העבודה שבלב על החוקים, להגביר את הלב על המוח, את המסתורין על השכליות״. וכך הוא רואה את החסידות הבעש״טית כהטבעת האחרונה בשלשלת הגדולה של המסתורין העברי. לפי שיטתו לא דלג המסתורין העברי גם על הנצרות, כי בנצרות נתרכזו רעיונות המסתורין העברי אלא שהללו לא היו יכולים לילך בדרך זו, כי בינתים התפשר המסתורין הנוצרי עם המסתורין האלילי וכבש לו דרך חדשה ונתרחק מרוח ישראל.

הורודצקי שקוע במ״ט שערי החסידות מתוך קנאות מופלגת כהחסידים הראשונים, תלמידי הבעש״ט, בשעתם. הוא בעל מלאכה אחת, בעל מלאכה של החסידות, שנסה לעשותה גם לחכמה, אבל חוששני שזה לא עלה בידו. הוא קרב את המרוחקים בזרוע, הוא רצה לעשות מן החסידות פילוסופיה ולהעמיד את היהדות עליה. אבל לא עלה בידו לא זה ולא זה, כי אין היהדות פילוסופיה ומכל שכן החסידות. וזו היתה הטעות הגדולה שלו כל ימיו, שבעוד הוא חשב לעשת את החסידות רציונליסטית, נפל ביד „הקליפות״ של המתנגדים רחמנא לצלן, כי המסתורין אין בו מקום לשכל. ביחוד הוא רואה באספקלריא שאינה מאירה את הנבואה. „אין ספק בדבר, פוסק הורודצקי, שלרובם של הנביאים אין החוקים משמשים עיקר ביהדות, נקודת המרכז שבה היא האמונה שבלב, הרגש הדתי המסתורי, טהרת הלב והמדות, היושר והצדק״. אבל אשתמיטתיה לר׳ שמואל אבא, שמידות „יושר וצדק״ גם להן יש חוקים, שאין יושר וצדק בלי חוקים, ואין אמונה ואף רגש דתי שהוא בלי עיקרים ובלי מצוות מעשיות כדי להוציא על ידיהן את האמונה אל הפועל ומכל שכן שטעות

גמורה היא וברובה היא „טעות הגוים" השוללים מן הנביאים את יסודן של המצוות המעשיות. וכבר הוכחתי את הטעות הגסה הזאת, המקובלת בספרות התנכית הגוית כאמת הסטורית, בספרי תולדות ההלכה (ח"א, שער ה'). אבל אין מקשין על בעלי מסתורין, שאין עקביות במסתורין. כמדומני שאלמלי היה הורודצקי באמת „רבי" של כת חסידים, היו החסידים עצמם וחבריו הרביים בודאי חולקים עליו והיו גוזרים עליו גזרת נח"ש, כמו שחלקו על ר' נחמן מבראצלב ואמרו עליו שהציץ ונפגע ושיצא מחוץ להגדר. המשכילים הללו של החסידות החדשה כהורודצקי ותלמידיו הרוצים להדר ולפאר את החסידות בזה ששוללים ממנה את הערך של המצוות המעשיות אינם עושים טובה כמדומני לנושאי החסידות האמתיים. הללו בודאי יתרעמו על זה, שהרי כל ההתנצלות של החסידים במחלוקתם עם המתנגדים היתה שהם מקיימים את המצוות לא פחות מן המתנגדים. החסידים האמתיים מעולם לא חלקו חלילה על התורה ועל המצוות, ולא עברו אף על סעיף אחד מן השלחן ערוך. הם, אדרבה, הוסיפו מחול על הקודש, כלומר קיימו את המצוות בהתלהבות לשמה. חסידות היא כשמה, ת ו ס פ ו ת יראת שמים, לפנים משורת הדין, אבל לא מיעוט הדמות ועבירה על המצוות. מסופקני אם היה מעיז אחד מהם לבטל אף קוצו של יוד מן השלחן־ערוך; בכל הרדיפות שרדפו המתנגדים את החסידים לא מצאו בהם פגם אלא זה, שהם עוברים זמן קריאת שמע על פי דקדוקי השלחן ערוך. אין צורך לומר שהנביאים, שדרשו תורה שבלב לא בטלו את ה ת ו ר ה, הם רק דרשו את ה ל ב, הכוונה ביחד עם קיום המצוות, אבל לא ביטולן של המצוות. הם לא התנגדו אלא למצות אנשים מ ל ו מ ד ה, אבל לא חלילה למצוות בכללן. לעשות את אלהי ר' עקיבא, הרמב"ם, השולחן ערוך, הגר"א, ועל אחת כמה וכמה אלוהי משה עם תרי"ג מצוותיו כטפל לגבי הזהר והקבלה והחסידות ולהעמיד זו האחרונה על עיקר היהדות — אין לך נסיגה גדולה מזו מן המהלך ההסטורי של היהדות! אין להכחיש שהיה לעולם מסתורין ביהדות, שהרי אין דת בלי מסתורין, אבל היהדות ההסטורית היא בלי ספק רציונליסטית ביסודה, וספק גדול אם היתה היהדות ההסטורית יכולה להתקיים על המסתורין בלבד, אלמלי לא היו תרי"ג מצוות מלוות אותה על כל מהלכה. אבל כאמור, לא להתוכח באתי כעת עם הורודצקי, אני חפץ רק ל ה ב י ן אותו, וגם, אם מותר לי להגיד, ל ה ת פ ל א עליו, שבעל השכלה כמוהו, שהוא משכיל בכל דרכיו, ושבעצמו כבר השתחרר במדה גדולה מעול

החסידות ומן הזיות ואמונות טפלות, שהוא יהיה עדיין אדוק בחסידות, אם אף להלכה ולא למעשה.

הורודצקי בדורו הוא האפוסטול של החסידות כהמגיד בדורו וכר׳ מנדל מויטבסק וכל האפוסטולים הראשונים של הבעש״ט. אין בינו לבינם אלא דרך ההסברה וההבנה. אני סובר ששיטת „הגלגול״ שהמציאו בעלי הקבלה יש לה יסוד הסטורי. על פי רוב לא החטיאו את המטרה כשהעבירו ציורים מראשונים לאחרונים, מתנועות הסטוריות קדומות לתנועות אחרונות דומות להן, או מאישים הסטוריים קדומים לאחרונים, לפי שראו שיש בזה מה שיש בזה, וזהו „גלגול נשמות בלשונם״. למשל כשאמרו ששמואל הנביא הוא גלגול ממשה, קלעו אל האמת, לפי שתפקידו ההסטורי של שמואל הוא ממש זה של משה, או שעלי הכהן הוא גלגול מאהרן שעשה את העגל וקבל עונשו על זה, לפי שמעלי מתחלת ירידת הכהונה על ידי שפלות בניו ועלית הנבואה, כשם שמשה המחוקק דחה את אהרן הלוי־הכהן וכיוצא בזה כמה דוגמאות הסטוריות המצויות בקבלה. כגון שהורדוס הוא גלגול מאבימלך בן פלגשו של ירובעל המאבד את כל בית אביו ומולך מעצמו, כזה כן זה, או שדואג ואחיתופל שחלקו על מלכות בית דוד הם גלגול מדתן ואבירם שחלקו על משה, מנשה גלגול מפסל מיכה וכדומה. יש בכל „הגלגולים״ הללו אמת הסטורית, שההסטוריה חוזרת על עצמה. כך אפשר להסביר כמה תנועות הסטוריות שנראות כחדשות ושבאמת אינן אלא „גלגולים״ מתנועות שקדמו להן, אלא ש נ ת ג ל ו בצורה חדשה ובשם אחר. לפיכך יש לנו הרשות לומר עם הורודצקי שכשם שהקראות למשל היא גלגול מן הצדוקיות, כך החסידות היא „גלגול״ מן האיסיות, אבל כשם שהאיסיות לא היתה אלא צ ד א ח ד במטבע היהדות, ודוקא צד לא חשוב ובולט, כך החסידות לא היתה אלא טבעת אחת בשלשלת ההסטוריה של היהדות, אבל אי אפשר לומר עליה שהיא היתה „אבר שהנשמה תלויה בו״, הלא סוף סוף החסידות נתבטלה כמעט, לפחות בצורתה הראשונה החיה והיהדות קיימת. אף הורודצקי אפשר לומר עליו שהוא „גלגול״ מן המגיד הגדול, ר׳ לוי יצחק מברדיטשוב, אבל כל גלגול אינו אלא ניצוץ מן הנשמה העליונה. ובלי ספק יש לו להורודצקי „הניצוץ״ מנשמות עילאין של החסידות.

ב.

הורודצקי הוא יותר מוצלח כשבא לצייר את נושאי החסידות, כלומר את הצדיקים „היהודים הטובים״ יוצרי החסידות ומנהיגיה. אף בהם הוא מגזים

„קצת", אבל הוא נותן לנו ציור חי ממיסדי החסידות. כאן הוא גם הסטוריון במדה ידועה, אעפ"י שהוא מקבל כל הגוזמאות של החסידים ומה שמספרים על הרביים כמעשה שהיה: ללכת כמה מרחקים על ידי שם ב„קפיצת הדרך", להיות „רואה ואינו נראה", שהקיסר האוסטרי יוסף השני יבוא לבקר את ר' ליב שרה'ס בביתו כל זה הוא „מלתא זוטרתא" לגבו. אבל ציוריו בדרך כלל הם מן הטובים שבציורים שקראתי על החסידים והצדיקים. חבל שהוא מנסה להוציא את הגרעין מן הקליפה כדובנוב למשל, שאף הוא מוסר את אגדות החסידים כהוויתן, אבל שהוא גם מ ב ק ר את הספורים ומשתדל להפריד את הבר מן התבן. הורודצקי בכלל אינו כותב ההסטוריה של החסידות עצמה, אלא הוא מצייר את הטפוסים של מ נ ה י ג י החסידות ומוסר את פתגמיהם, לקוטי מאמריהם והנהגותיהם מפי השמועה, מפי סופרים וספרים של אבות החסידות, כמו שקבלם עם כל הפסולת שלהם, הקליפה עם התוך. ועל פי רוב דוקא בזה הצליח לתת ציור שלם מן החסידות החיה מדרכיהם והליכותיהם של מיסדי תורת החסידות. הטובים שבציורים הללו הם: ר' לוי יצחק מברדיטשוב, ר' מנחם מנדל מויטבסק, ר' אהרן הגדול ועוד. הוא גם יודע ללקוט את הפנינים של דבריהם, פתגמיהם ומאמריהם של הרביים ולעשות מהם איזו שיטה ופילוסופיה, כביכול. אמנם הוא רואה רק את הטוב שבהם ואינו רואה את הצד הרע שבחסידות וברביים. אבל מה אפשר לקוות מאיש שהוא „מאוהב" בחסידות? האוהב אינו רואה את החסרונות של האהובה. הורודצקי, אפשר לומר במלה אחת, הוא מ א ו ה ב בחסידות, ומכאן כל הפתרון של נפש הורודצקי.

את הורודצקי צריכים לחלק לשתי תקופות: א) להורודצקי הרבני, ב) הורודצקי החסיד. הוא מתחיל את ספרותו מן ההסטוריה של הרבנות בספרו הנקרא: „לקורות הרבנות" (ורשה תרע"ה), שהוא „קובץ תולדות", ביוגרפיות של רבנים גדולים אחדים, ביחוד רבני וחכמי פולניה. כל הפרצופים שהוא מצייר הם טפוסים הסטוריים המיוסדים על ספריהם ולקוטי מאמריהם של יצוריו. ביחוד הוא מצייר את האופי ה א י ש י שבהם, עד כמה שזה משתקף מתוך ספריהם ומתוך מעשיהם, ובזה הצליח הרבה, מפני שפרצופיו וציוריו הם ברובם פרצופים חיים ובולטים. כנראה רצה הורודצקי להמשיך את „דור דור ודורשיו" של ווייס, שגמר בתקופת השו"ע והוא התחיל במקום שזה גמר, היינו בחכמי פולניה של המאה השש עשרה, ביחוד מן הדור שלאחר פרסום השלחן־ערוך, הרמ"א, מהרש"ל, הלבוש וכל חכמי הדור ההוא שהתרכזו מסביב

להשו"ע. אבל הורודצקי לא הצטמצם בתקופה זו בלבד, אלא נתן לפרקים גם פרצופים אחרים, כמו ר' יצחק אבוהב, ר' יוסף קולון, מהר"ס אלשקר וכדומה.

אלמלי היה מצמצם את ציוריו בקורות הרבנות לבד היה מניח עבודה שלמה ומקפת שהיתה באמת ראויה לשמש המשך לדור דור ודורשיו. אבל, כנראה, כבר בראשית השכלתו התחיל "רוח הקודש" של החסידות לפעמו, כי הוא היה תמיד רודף אחר האגדה שבבעלי ההלכה, אם אפשר לומר כך, כלומר הוא אוהב לצייר את מסתרי הנפש של הרבנים ולבקש בהם את הרוח החיה ואת הנשמה העליונה שבהם. בתקופה הראשונה ההיא של הורודצקי היה המשכיל שבו מתגבר על החסיד. תמיד בקש לפאר ולהדר את הגבורים שלו ולהראות על השכלתם, על המאור שבתורתם ועל דעותיהם הפילוסופיות. ומשום כך הוא בוחר לצייר את הגדולים הללו שהיו גדולי הרוח לפי דעתו, לא רק גדולי תורה. המובחר שבציורים הללו והבהיר שבהם הוא הרמ"א, שכמעט עשה אותו לרמב"ם שני, כמו כן אישיותו של המרש"ל היא בהירה ובולטת. אף אני עסקתי באותם הטפוסים, נושאי כליו של השו"ע, אבל מצד אחר, מצד תורתם ושטתם בהלכה, לא מצד אישיותם.

בתור ביוגרף הצליח על פי רוב. כבר בספרו הראשון הזה "לקורות הרבנות" מתגלה פה ושם החסיד שבו. מה שהיה חסר להורודצקי זוהי השלשלת ההסטורית של האנשים הפועלים והיוצרים. כל אחד מהם הוא בודד ומשמש חוליה בפני עצמה ולא טבעת בשלשלת עד כדי שיהיה לו קשר אל התהליך של ההיסטוריה. לפעמים אמנם הוא משתדל לקשר את האישים אל סביבתם ואל השפעת הזמן, אבל הדבר הזה לא עלה בידו היטב. כבעל דמיון הוא מתלהב ביותר מן האישיות מאשר מן ההסטוריה והסביבה של החיים שבתוכה פעלה האישיות. ואת ההתלהבות הזאת, עבודת האיש הצדיק שירש מן החסידות, העביר גם על הרבנים המתנגדים וכמעט שעושה גם אותם "ליהודים טובים". לפיכך אפשר לראות המשך הסטורי בקו העבודה של הורודצקי, בגלגוליו הספרותיים ובקפיצתו מן "לקורות הרבנות" אל תולדות החסידות, כי בכולם מתגלה תפיסת עלמו של הורודצקי שהוא מאמין ביחידים, באינדיביאדואליות ובהשפעתם על החיים יותר מבמסיבות החיים עצמם. מכאן עבודתו, כמעט עבדותו להרביים והצדיקים שרואה בהם רק גדולות ועלית נשמה, וכולם הם אצלו בבחינת "אדם עליון", עד שאפילו השטויות שלהם נהפכות לו לחכמות, והקטנות שבהם לגדלות.

הורודצקי תופס מקום מיוחד בספרותנו, בתור סופר ובתור איש אציל רוח, ובעל נפש עדינה. הוא באמת ח ס י ד בכל דרכיו, אם יש לך חסיד שמאמין באמת ובתמים בחסידות זהו הורודצקי.

אף על פי שכידוע איני מחבב את החסידות, אבל אני מחבב את הורודצקי עד כדי כך שאני יכול אף למחול לו את חסידותו.

הורודצקי העמיד תלמידים הרבה בתורת החסידות כי הוא היה בבחינת „ראשון" בשיטת החסידות שראה את המאור שבה והכריח במדה ידועה אף את המשכילים שבין המתנגדים שהתיחסו לעולם אל החסידות בביטול גמור עד שלא חשבוה כדאי לדבר עליה ברצינות, כי אם בלגלוג, להודות לפחות שראויה היא לטפל בה לא פחות מבספרות ההשכלה ושהיא תופסת מקום ידוע ביהדות ההסטורית.

שמואל רוזנפלד

העתונאי והסופר

א

הלך לעולמו אחד מזקני הסופרים שכפל שני דורות, דור ההשכלה ודור חבת ציון. רבים ידעו אותו, ביחוד במדינה זו, מן התקופה האחרונה, כלוחם ציוני ותיק, אבל מעטים ידעו את רוזנפלד בעל ההשכלה והלוחם בדת. אף על פי שלפעמים לרגלי איזה מקרה היה מתעורר המשכיל שבו כאלו מתרדמה ופתאום היה מבצבץ הלוחם בדת שמלפנים כדי להתנפל על איזה מנהג תפל, איזה דין שבשו"ע שצריכים לבטלו וכדומה, אבל זה היה כמין גלגול, הד קול של „חטאת נעורים" שחזר וניעור, וכבולעו כן פולטו.

אני הכרתי את רוזנפלד האמתי, זה שמגלגול ראשון. כשבאתי לקובנה היתה עדין מרדות רוזנפלד על שפת כל לשון, פרוש מן ה„כולל" שפירש ויצא לתרבות ההשכלה, הציץ ונפגע ונעשה סופר ב„המליץ". באותה תקופה היתה בקובנה בוערת המלחמה עם בעלי המוסר. הרבנים שמסביב להכולל קשרו מלחמה על ה„מוסרניקעס" כי חשדו בהם שיצרו מין כת חדשה כהחסידות בשעתה. ר' יצחק אלחנן ז"ל בעצמו לא יצא בגלוי נגדם מתחלה. שהרי באופן רשמי לא מצאו בהם שום עון זולת שהם בטלים מתלמוד תורה ולומדים מוסר במקום גמרא, אבל סוף סוף הרי הם יראים ושלמים ולא המציאו שום מהלך חדש או שיטה דתית חדשה ביהדות אלא הם חסידים ביותר „צו פרום". בסתר אמנם ידעו שה„זקן" אין דעתו נוחה מכל התנועה הזאת. „החצר" הפך עולמות ודן אותם לגיהנם. ר' ינקלי ליפשיץ מניסטר החצר שנכנס בעובי הקורה הבטיח שכל מה שהוא עושה נגד בעלי המוסר הוא עושה בהסכם הרב. כולל הפרושים, שעבר אחרי ירידת ר"י בלאזר להנהגת הרב, התנגד ניגוד גמור לתנועת המוסר ואם היה מי שהוא מבין הפרושים שנתפס למינות זו היה הולך בסתר ובחדרי חדרים אל השטיבל של „בעלי החורים" כמו שקראו להמנהיג של בעלי המוסר ושם התודה על חטאיו שלא חטא. רוזנפלד למד בכולל הפרושים בעצם ימי המלחמה, כשהיתה אש המחלוקת מתלקחת בכל תוקפה והיתה חרב איש ברעהו, חרב ממש, שהיו מכים ופוצעים איש את חברו עד שפך דם, כי בעלי המוסר היו נוהגים להשליך אבנים על מתנגדיהם, כדי לקיים בהם מצות „סקילה". כשבאתי אני לקובנה ללמוד בכולל כבר היתה המלחמה שוקעת ויורדת. ר' יצחק בלאזר נדחה ממחיצתו והכולל יצא מרשותו והשפעתו, שלו ושל בעלי המוסר ונכנס לרשותו של ר' יצחק אלחנן בעצמו באופן

רשמי. בפועל היה נמצא תחת שני מנהיגים, אחד מנהיג רוחני, הרב ר' משה מסלובודקה, ואחד מנהל אדמיניסטרטיבי, סולצובסקי חתנו של ר"א, שהיה רחוק מאד מבעלי המוסר.

רוזנפלד התחיל מרדנותו בזה שיצא בפומבי נגד ה"מוסרניקעס" שהיו אז מנהיגי הכולל תחת ר' יצחק בלאזר. רוזנפלד לא התנגד לשיטת המוסר האמתי, המוסר המקובל של המצפון, אבל התנגד ל"בעלי" המוסר המלאכותי שהמציאו חכמי סלובודקי, בעלי ה"חזוק" שהיו מלמדים את חניכיהם לברוא "אידיאות" מוסריות או כאשר נקרא בלשונם "רעיונות". בקיצור, הוא התנגד לה"מוסרניקעס" שספרו עליהם מעשים נוראים והוא התחיל לגלות את ה"סודות" מן החדר. רוזנפלד לא היה שייך מעולם לבעלי המוסר ההם, כפי שחושבים רבים מן הסופרים במדינה זו שהספידוהו בעתונים, אף הללו שלא חששו מלהספידו בחייו... אלא בהיותו בעצמו איש המוסר במובן המקובל, בעל יושר וצדק ושונא תחבולות ערמה, לא היה יכול לסבול גם את בעלי הצד השני שקשרו מלחמה עצומה נגד בעלי המוסר ורקמו מסביב לתנועה זו רכילות ולשון הרע ושפכו בוז וקלון גם על אנשים צדיקים וחסידים, בעלי מוסר אמתיים, שכוונתם היתה רצויה. רוזנפלד, אף על פי שלא נשא פנים להמוסרניקעס וגילה את קלונם ברבים, לא חס גם על כבודם של "מורדי אור" בעלי "לשכה שחורה" שעשו צעקה "מוסרניקעס עליכם ישראל" ובקשו לצוד דגים במים עכורים לשם שלטון ולשם ה"קערה" השמנה שהיתה נמצאת בידי מתנגדיהם. נמצא שרוזנפלד יצא וידיו על ראשו משני הצדדים, כי היתה לו מלחמה מפנים ומאחור. את פרשת המלחמה הזאת השכיל רוזנפלד לצייר באופן אובייקטיבי בהמונוגרפיה שלו על ר' ישראל סלנטר.

רוזנפלד יצא או נתבקש לצאת בדימוס מכולל הפרושים שהתעתד שם לרבנות לא מפני שיצא לתרבות רעה, גם לא מפני שהיה מורד במלכות ההנהגה אלא מפני שנעשה "כתבן" בהמליץ. ההשכלה עצמה לא היתה נרדפת בהכולל ומכ"ש בקובנה שהיתה עיר מלאה חכמים ומשכילים וכמה מן הפרושים היו משכילים אבל השכלתם היתה בסתר, בבחינת דברים שבצנעה נוהגים. פרישתו של רוזנפלד מבית המדרש לא עשתה רושם כזה של לילינבלום בשעתו, מפני שרוזנפלד לא בקש להפוך את הקערה על פיה כמותו ולא דרש תיקונים בדת בפומבי ולא יצא ללמד על הכלל אלא ללמד על עצמו יצא. דיו שמפקיע את עצמו ובכן נהפך מפרוש למשכיל וסופר.

כשבאתי לקובנה לשבת בכולל הפרושים היה רוזנפלד לאגדה מהלכת בתוכם. אחרים קראו אחריו מלא ואחרים קנאו בחלקו שנעשה סופר מפורסם ועל פני כל המשכילים יכבד. בין משכילי קובנה היה רוזנפלד גבור היום הנלחם עם „מורדי אור" ושמו היה לתהלה בפיהם. גם היראים, אדוניו מלפנים, נשאו לו פנים, קצת מחמת יראה, שמא יגלה מומים שבסתר, וקצת מחמת דרך ארץ, כי סוף סוף שם „סופר" היה מכובד אף בעיני האדוקים ביותר.

כשנפטר ר' יצחק אלחנן ואני הספדתיו בשם הפרושים נתן רוזנפלד פרסום רב לזה בהמליץ ועל ידי כך נתודעתי אליו, תחילה בסתר ואח"כ בגלוי. זכורני שבפעם הראשונה כשנתאזרתי בגבורה ונכנסתי לביתו לבקרו, היתה הפגישה הפתעה אצלי. ציירתי בדמיוני איש מוכתר בנימוסין, בעל הבית, מוסב ספרים מימינו ומשמאלו ועוסק בכתיבה. והנה מצאתי איש צעיר מיסב ליד שולחן רעוע בחדר צר וצפוף מלא סמרטוטין של בגדי תפירה מפוזרים בלי סדר בכל החדר. כי אשתו היתה מתפרנסת מתפירת בגדים ועליה היתה גם פרנסתו בדוחק. בימים ההם לא היה סופר יכול לחיות על ספרותו אף בצמצום ורובם ככולם היו משמשים את הספרות שלא על מנת לקבל פרס, ויש שהיו עוד צריכים לשלם שכר „סופרים" להמו"ל שידפיס את מאמריהם. חשבתי למצוא בו מין לילינבלום והכינותי את עצמי לויכוחים. אבל נשתוממתי למצוא בו איש כלבבי באותה שעה ולא איש העומד מחוץ לעולמי שלי, חוץ מזה שישב בגילוי ראש, שבאותו זמן היה זה סימן של „גויות". הוא היה באותו שעה עדיין עומד ראשו ורובו בעולם הרבנות והתיחס לזה כאיש העומד בפנים לא כאחד מן החיצונים, אלא שמכל מקום היה לי הרושם מן השיחה שהוא מתעתד למלחמה „כשתגיע השעה", אלא שעדיין לא חשב את עצמו מוכשר לכך. הוא חלם על הליכה לחוץ לארץ להשתלם בלמודים כדי „להתחיל" אחר כך, מה רצה להתחיל — לא נתברר לי מן השיחות שלנו, אם דמות לילינבלום היתה נגד עיניו, או אחד העם שהיה מעריצו מאד, כי בפגישתנו הראשונה שאלני אם אמת הדבר מה שאומרים שאני עומד בקשר מכתבים עם אחד העם. בכל אופן הוא התעתד ל ג ד ו ל ו ת, אבל רעה קמה לו מתוך ביתו ואניתו נשברה בלב ים. אשתו, שהיתה אשה רעה וגסה, התנגדה ל„מנוסתו" לחוץ לארץ ורדפה אחריו בכל מקום ועשתה לו סקנדלים באוניברסיטאות שלמד שם והיתה לו לשטן בחייו עד שהיה מוכרח להפסיק

את למודיו ולהתבודד באהלו. הוא פנה אלי כשהייתי רב באודיסה לחלצו מן המיצר ולהשיג ממנה גט פטורין ובעזרת כמה רבנים שנכנסו בעובי הקורה נתגרש ממנה. אבל הקריירה שלו נשברה לעולם. הדבר הזה היה ממרר את חייו וזמן רב היה נמצא תחת העול המעיק הזה כי היה בעל נפש ובעל רגש דק ולא היה יכול כמה שנים להשתחרר מן המשבר הזה עד שנשא אשה אחרת שראה עמה חיים. אני מספר כעת אחר מטתו דברים שבסתר, — מקרה שאצל אחרים היה נחשב אפשר לאפיזודה קלה שהיו עוברים עליה לסדר היום — אבל על רוזנפלד השפיע המשבר הזה הרבה על כל מהלך דעותיו ועל כל תעודתו הספרותית שלו, כי הוא התעתד להשתלם במדעי היהדות וחלם על עבודות חשובות במדע ההיסטוריה והפילוסופיה הישראלית כדי להתחיל אח"כ עבודה ספרותית גדולה וגם להיות מן המנהיגים הממשיים של התנועה הציונית שהתחילה אז להיות מפרפרת. בלי ספק היה מביא ברכה רבה למקצוע של מדע היהדות על ידי כשרונותיו הגדולים ועל ידי שקידתו ושכלו הישר והגיונו הבריא, אבל מפני המשבר הנפשי הזה נפל ביאוש וכמה שנים היה מתבודד ולא נשמע קולו.

הוא התעודד לאחר שהתחיל לנהל את ה„פריינד" ומסר את עצמו לעתונאות. האבדה שאבדה לחכמת ישראל הוחזרה לפובליציסטיקה היהודית וכאן מצא את תיקונו. כי הוא היה מורה דרך לרבים במקצוע זה. כי היה מן הראשונים שהעמידו את העתונות היהודית, שהיתה נחשבת בזמנים ההם למלאכה בזויה שאינה ראויה אלא „לנשים ועמי הארץ", על גובה ההשכלה המודרנית שאף המשכילים בעם לא התביישו להיות בין הקוראים והסופרים שלה. ותיתי לו שהוא היה מן הראשונים — ואפשר הראשון — שעשה את מלאכת העתונות ל ח כ מ ה, כי הוא נכנס אליה מזוין בכמה ידיעות פוזיטיביות שעזרו לו הרבה להרחיב ולהעמיק את המקצוע שלו והיה סיפק בידו להביע דעתו על כל מאורעות החיים לא כטירון וכמדבר בנוסח „אני אומר לכם" סתם, אלא כאדם בעל אחריות ובעל מקצוע היודע מה שהוא אומר והאומר מה שהוא יודע.

ב

באמריקה כבר היה רוזנפלד בבחינת „יורד" ולא היתה לו אותה ההשפעה שרכש לו ברוסיה בחוגי המשכילים. שם היה רוזנפלד „מאן דאמר" ורבים היו מטים אזנם לשמוע מה יגיד ה ו א. אמנם אחרים חשבוהו למין יוצא

דופן, בעל איפכא מסתברא, שלפעמים דורש ותובע יותר מדאי, והן „במלאכיו ישים תהלה" ואף המנהיגים המושבעים לא זכו בעיניו ודובר אמת בפניהם, אבל כולם ידעו שרוזנפלד „תנא הוא ופליג" ומי יאמר לו מה תעשה, כי מי יזכה בעיניו בדין? ואולם כאן היה „מי שהיה", קולו לא היה נשמע כברוסיה ובכלל היה שייך לסוג המהגרים לאמריקה שלא היו יכולים להתאקלם ולהתאזרח כאן. והכל היה זר לו כאלו במתו נשברה לו מתחתיו ונדמה לו כאלו מדבר לפני בית כנסת ריק שאין בו מנין. ובכלל נעשה בטל ברוב והיה א ח ד מן העתונאים. אמריקה יש לה כוח המושך למטה ועפ"י רוב היא מחזיקה בכלל: עליונים למטה ותחתונים למעלה. ובכלל אינה אוהבת מיוחסים, יחידי סגולה, קטן וגדול שם הוא. כולם עוברים כבני מרון, בבחינת דמוקרטיה, כל אדם נידון לפי אומנותו, וכולם בחדא מחתא מחתינהו. רוזנפלד היה באמריקה כתבן ככל הכתבנים, ובפרט שהיה מטבעו ענו ושפל רוח ובמקום גדולים לא עמד ולא דחף את עצמו אל הבמה ובמדינה זו מי שהוא נחבא אל הכלים — אף „כליו" אינם ולא כלום. רק יחידים בין חבריו ובין הקהל ידעו את ערכו והתחשבו עם מאמריו וביותר עם אשיותו.

הוא היה משמש בקדושה. הכתיבה לא היתה אצלו מלאכה אלא עבודה. עבודת הקודש. הוא היה כותב לא מפני שספרותו אומנותו אלא מפני שהיה לו מלאך המגיד, הדוחף אותו ואומר לו כתוב. השתתפותו היתה כזו של איש העומד בפנים, הלוקח חלק במעשי מרכבה ובמעשי בראשית של מאורעות הזמן ולא כמביט לאחור המסתכל במה שהיה ומחוה דעתו לאחר מעשה אם טוב היה ואם רע, אלא כאלו הוא היה באותו מעמד. פובליציסטן ממין זה היה רוזנפלד, הוא השתתף בכל אספות ציוניות וכנסיות שונות לא כעתונאי החייב לתת דין וחשבון בעתונו אלא כאלו היה רוח החיה באספה, הוא היה לעולם בבחינת רואה ואינו נראה, הוא ראה הכל ושמע הכל, מבין ומאזין מביט ומקשיב לכל המתרחש לפנים מן הקלעים, בהרגשתו היהודית הדקה מן הדקה ראה והרגיש מי לנו ומי לצרינו. מי מדבר מן השפה ולפנים ומי מדבר מן השפה ולחוץ, מי רודף אחר הצלצול והפרסום ומי מבקש את עצם הענין ומה יהיה „היוצא מדברינו". כשאדם היה רוצה באספת הקהל לעמוד על ה„תכלית" היה צריך לשאול את רוזנפלד. וזה די לו בעקימת שפתים, בנדנוד ראש ולפעמים במלה אחת חריפה ועוקצת וכבר היה הכל מתברר לו כשמלה. רוזנפלד לא היה מ„כת המדברים" הוא סבר מלה בסלע, שתיקותא בתרי. אבל המלה שלו, מלה אחת, היתה שקולה כנגד מדרש שלם של אחרים. הוא היה חריף

וממולח ודבריו היו נוקבים ויורדים עד התהום. לפעמים היה נדמה כאלו היה בעל „חוש חמשי", לדעת מה יהיה באחרית הימים. ביחוד היה מכיר הכרה מעולה את לב כל אחד ואחד וחכמת כל אחד ואחד מן העסקנים המושבעים שלנו, המפסיעים על ראשי עם קודש, הדורשים לכבוד עצמם בשם הקהל, כביכול. את העסקנים מטיפוס זה היה שונא תכלית שנאה, כי היה דובר אמת בלבבו ודובר שקרים לא יכון לנגד עיניו. ומכאן היתה עקיצתו עקיצת עקרב ונשיכתו נשיכת שועל לכל „בעלי הטובות" שלנו, כי איש לא עמד על אופים כמוהו חוץ ממנדלי שבזה היה תלמידו המובהק הממשיך את חוט המסורת שלו להכות על קדקדם של „בעלי הטובות" שלנו.

הוא היה מבקר חרוץ, בין בקורת סופרים ובין בקורת ספרים. כשהיה מבקר איזה ספר היה מנתחו נתוח גמור לא כמצליף, כדי לצאת ידי חובת חוות דעת, אלא היה נוקב ויורד עד התהום והיה נכנס לפני ולפנים של השיטה ושל הנוסח, וכשהיה דן את מה שהוא, או את מי שהוא למיתה, היה ממיתו בארבע מיתות בי"ד ואין רחמים בדינו.

שיטה מיוחדת ביהדות לא היתה לו לרוזנפלד, אבל היה עומד בכל גופו ביהדות העתיקה, המסורתית, מפני שראה בה את היהדות האמתית והטבעית, ומטעם זה התנגד לכל מיני יהדות חדשים שראה בהם מטבע מזויפת. וכך היתה גם השקפתו על הציוניות. עדיין היה עומד בגבול חבת ציון, זו שספג לתוכו בילדותו. ובכלל היה חובב כל מין „ארץ ישראל" בלי הבדל, בין המיימינים ובין המשמאילים, ובלבד שתהא כוונתם רצויה. כלל היה בידו בחייו הפרטיים ובחיי הכלל: אל תתירא לא מן הפרושים ולא מן הצדוקים אלא מן הצבועים העושים מעשי זמרי ומבקשים שכר כפנחס.

כשאנו מביטים על כותל המזרח שלנו ההולך ומתרוקן, שלא בטובתנו אנו נתקלים בפרצופם של היורשים ונדמה לנו שהתמונה של הזקנים, בכל פנות שאנו פונים, היא האמתית והמקורית וזו של היורשים היא העתקה ממנה.

ואפשר שכל הדור שלנו אינו אלא העתקה מן הדורות הקודמים?

הלך לעולמו אחד מן הראשונים במקצוע הפובליציסטיקה היהודית, שלא הניח כמותו בישראל.

דוד צבי הופמן

ו

החוקר התלמודי

א

הארי שבחבורה הלך לעולמו: אחד מזקני תלמידי־חכמים שבדור, שלא הניח כמותו בישראל, הפרופיסור רבי דוד צבי הופמן, ראש בית־המדרש של החרדים בברלין מיסודו של ר"ע הילדסהיימר.

עם רבי דוד הופמן הלכה לעולמה תקופה שלמה של היהדות המערבית המדעית העולמית. המנוח היה משירי אנשי התקופה הגדולה, תקופת התסיסה של היהדות המערבית, תקופת הרת־עולם: בקשת ערכים חדשים ביהדות, תקונים בדת, ספרות ההשכלה, פריחת חכמי־ישראל בלועזית, התלבטות היהדות עם האירופיות ובקשת פשרות חיצוניות ופנימיות. הופמן היה עוד צעיר לימים בימי הלוחמים הגדולים של הדור ההוא: דורו של צונץ, פרנקל, גיגר והירש. הראשונים בקשו הצלה ליהדות מן הטמיעה על־ידי התבצרותה בחומות המדע, והאחרונים — על־ידי התבצרותה בדת: על־ידי תקונים חדשים בה או על־ידי שמירת הצורה הישנה. הופמן עמד בינתים. הוא איחד בקרבו את מ ד ע היהדות עם ד ת היהדות. בהיותו עומד לגמרי על נקודת השקפתו של הירש ביחס לדת המקובלת מצד אחד, ובהיותו מצד השני איש־המדע במלוא מובן המלה, לא היה יכול למצוא תקנה אחרת ליהדות אלא מזיגת הדת עם המדע, או מ ד ע ד ת י. ואל יהי הדבר הזה קל בעינינו. פשרה כזו היא הקשה שבפשרות, שהיא בגדר שבור חבית ושמור יינה. שהרי קשה לה לדת על־פי־רוב לדור במדור אחד עם החקירה המדעית. שמה שהוא כשר לדת פסול למדע ולהפך. עליו, על המנוח, נוכל לאמר, שעמד בנסיון זה. הופמן נכנס לפרדס, נכנס בשלום ויצא בשלום.

רבי דוד הופמן נולד בין החומות בין ירידת הלמדנות באונגריה ובין ירידת חכמת־ישראל באשכנז. הוא היה חניך הישיבות באונגריה, שכבר הלכו ונדלדלו; המאורות הגדולים ר"ע איגר, ה"חתם סופר" וחבריהם כבר הלכו לעולמם והשאירו אחריהם נמושות. כל תורתם של בני הישיבות נצטמצמה ב"פשט'לעך" דקים מן הדקים ובחריפות של מעיילי פילא בקופא דמחטא. ה"אורים ותומים", ר"ע איגר וה"חתם סופר" היו המעינות הראשיים, שמהם

שאבו בחורי הישיבה את עיקר תורתם. אופן הלמוד המשונה, המקובל על רוב לומדי הישיבה באונגריה, שהוא למוד סוגיות בודדות על דרך ספרי „מלוא הרועים" ו„כסף נבחר", לומדות הנקנית על רגל אחת בלי בסיס מוצק ובלי הקפות ושלימות, גרם לידי־כך, שתורתם נעשתה קרעים קרעים והישיבות הגיעו לידי דלדול והתנונות ולא העמידו מהן אישיות כללית, איש־האשכולות העומד משכמו ומעלה גבוה מכל העם. נוסף לזה הרדיפות על ההשכלה. הגזרות שגזרו על החכמה והמדע, וביחוד על בני־התורה והרבנים היחידים שרצו לאחד בידם את התורה וההשכלה, גרמו לכך, שהופמן לא היה יכול למצוא כר נרחב לפעולתו בארץ מולדתו וילך מפני אחיו עם רבו וחברו ר"ע הילדסהיימר לארץ אשכנז, שהיהדות החפשית מסיעתו של גיגר שלטה בה באותה שעה, ושניהם יסדו כאן את היהדות החרדית הקיצונה „עדת ישראל". נמצא מה שהיה פסול שם כשר כאן. האפיקורסים שבאונגריה נעשו החרדים שבחרדים בגרמניה והנרדפים נהפכו כמעט לרודפים: ר"ע הילדס־היימר היה איש המלחמות, בעל המעשה, ורבי דוד הופמן היה יושב האוהל, בעל המדע, ושניהם כבשו את עולם החרדים. זה בעסקנותו וזה בתורתו.

והמלחמה לא היתה קלה. המלאכה לא ליום ולא ליומים. יש מלחמה עם חכמת ישראל וקשה ממנה עם חכמת הגוים. בימים ההם כבר הגיעה חכמת ישראל למצב של ירידה. הגדולים שבין חכמיה, גרץ, ר"ז פרנקל, צונץ וגיגר, כבר אמרו מה שאמרו והתחילו לפנות את מקומם — לגוים שאמרו כי תורה זו ירושה היא להם. שהרי כל אלה — חוץ מר"ז פרנקל שכתב עברית — לא היתה כונתם אלא כלפי אומות־העולם, כדי להראות לעיני העמים והשרים את יפיה, שזה היה עיקר טעמם מה שכתבו דבריהם לועזית ללועזים, כדי שיכנס זה לתוך אוצר המדע העולמי; באו הגוים ואמרו: מכיון שכל מה שטרח בעל־הבית לא טרח אלא בשבילנו, אם כן חכמה זו שלנו היא. סוף הדברים היה, שכל מה שכתב יהודי נעשה פסול למדע. במקום חכמת ישראל עלתה חכמת ה ג ו י ם, שהתחילו להשפיע עלינו רוב טובה עד שאין אנו יכולים לקבל.

הרבה גרם לזה מה שמלכתחלה נטתה חכמת ישראל לזרם מיוחד — לזרם של חקירת כתבי־הקודש ותולדות ישראל. ומשום ששערי כתבי־הקודש אינם סגורים גם לפני חכמי אומות־העולם — ולו יהי על־פי־רוב דרך צנורות של תרגומים — נעשו גם הגוים לומדים מופלגים. כי אם ללשון — להם

הבלשנות, אם לחכמה — להם החכמה, ואם לדת — להם הדת. שהרי כל כתבי־הקודש של „הברית הישנה" אינם אלא הקדמה לעיקר הספר „הברית החדשה" — ואם אין מבינים כל־כך היטב פסוק בנביאים, מה בכך? הרי כל דברי הנביאים אינם משמשים אלא שער של עיקר הספר — האבנגליון. ובנוגע להבנת ההיסטוריה, הרי זהו דבר היוצא מאליו, שהיהודים עקומי־המוח מעקמים את ההיסטוריה שלהם לטובתם ולהנאתם. אין צריך לאמר, שהמקורות של היהודים אין להם ערך היסטורי ומכל־שכן במקום שהם סותרים את המקורות ה א מ ת י ם, כלומר, את ספרי האבנגליון והאפוקריפין. כך הוא בקירוב מהלך הדעות של חכמי הגוים, שעמדו על כתפיהם של החוקרים היהודים, יוצרי חכמת־ישראל בתקופה ההיא.

אבל אישתמטי להו, שיש עוד אוצר מלא וגדוש של חכמת־ישראל, שלא התחילו עדין להשתמש בו ושיש בו כדי לפרנס הרבה דורות ותקופות שלמות, ושהוא כמעין הסתום לפני הגוים. זהו ים־התלמוד. מקצוע זה לא נכנס עדין בחוג המדע אצל המלומדים המושבעים של הגוים ואפילו של היהודים. על התלמוד רחפה עדיין אימת הצל של ימי־הבינים, הוא היה עדיין איזו מפלצת, המפחדת את העופות, וכל שומר נפשו ירחק ממנו. והופמן הוא הוא האיש שהוציא חמה זו מגרתיקה, הוא גילה את „התלמוד" לעיני העולם ועל־ידי־כך העביר את שדה־המלחמה לצד אחר לגמרי, למיצר שלא החזיקו בו רבים ולדרך היחיד שהוא דש בו.

הופמן פתח שער חדש בחקירת התלמוד. עד ימיו לא היה התלמוד משמש, אפילו אצל חכמי־ישראל המובהקים והטובים שבחוקרי אשכנז, אלא פרפראות לחכמה, אבל לא גוף החכמה. התלמוד ראוי לשמש מפתח — ואף זה בזהירות ידועה — לחקירת דברי־הימים, לסדרי הדורות ולפעמים גם לחקירת הלשונות המזרחיות וכדומה, אבל הוא עצמו איננו בגדר מדע־היהדות: החקירה על התלמוד, זמן התלמוד, בעלי התלמוד, המדינות והערים שנתחבר בהן התלמוד וכיוצא בו — סחור סחור לכרמא לא תקרב. זהו מדע הראוי למלומדים לחקור בו. אבל התלמוד עצמו, ההלכה שבו, הפלפול שלו, עומק ההבנה שלו — ענין זה שייך לבחורי ישיבה, לחובשי בית־המדרש לרבנים, אבל לא לחכמים. התלמוד גופו ניתן למלמדים, אבל לא למלומדים. אדרבה, אפשר להיות מלומד יהודי ואפילו להקרא מלומד תלמודי, מבלי להבין סוגיה בגמרא ומאי דקאמרי רבנן. ואלה מן המלומדים ממין זה, שבאו לפרקים לחלק לנו מחכמתם בתלמוד, מוטב היתה להם השתיקה מדבורם. כל החכמה לא היתה אלא בזה

שכתבו אשכנזית: בשביל הגוים הכל חכמה, הכל חדוש. ואלמלי היו כותבים את חכמתם זו עברית או שהיו מתרגמים דבריהם עברית, לא היה זה אלא להג, שאין לו כל ערך מדעי ותורני. וזוהי סוף־סוף אמת הבנין של מדע היהדות הלועזית: כל מה שראוי להתרגם עברית וכל מה שכשתרגמוהו עברית עדיין נשארה בו לחלוחית של תורה וחכמה — סימן שראוי היה מלכתחלה להכתב עברית ולהכנס לאוצר המדע שלנו; וכל מה שכשמתרגמים אותו נפסל למדע, פרחה נשמתו ואנו רואים עמידתו דלה וריקה — סימן שאף לועזית לא היה ראוי להאמר. וספרי האפוקריפין יוכיחו, שאין רוח־הקודש של כתבי־הקודש שרויה עליהם אפילו לאחר שתרגמום עברית. ולהפך — ספרי „המורה", „הכוזרי", „חובת הלבבות", אף־על־פי שנכתבו לועזית, הם ספרי יהודים שביהודים.

ועל הופמן הנני מצטער באמת על שכתב רוב ספריו אשכנזית. ספריו ראוים היו להכתב עברית מלכתחלה ועכשו שנכתבו אשכנזית כדאים הם להתרגם עברית כל־צרכם, כי חשובים הם להכנס לאוצר של מדע היהדות האמתית. הוא היה שולט יפה בשפה העברית בסגנון הרבני, ומפני־מה לא כתב עברית? חושבני מפני שני טעמים: ראשית, הוא לא היה נקי מן הפולמוס ומוכוחים. רוב ספריו הם ספרי פולמוס. הוא לא כתב סתם לשם כתיבה וחקירה, הוא כתב כדי ל ה ו כ י ח, ללמד, שהתלמוד אף הוא מדע הוא. עוד במחקרו הראשון על שמואל ירחינאי (מר שמואל) הוא מוכיח על שאיפתו זו להראות לגוים, שבעלי התלמוד לא היו סתם רבנים וראשי ישיבות; שמואל לא היה שמואל ירחינאי, איזה אמורא, אלא Mar Samuel, Rector der judischen Akademie zu Nahardea in Babilonien.

וכך היו רוב ספריו, ביחוד אלה שכתב בילדותו. ושנית, אף הוא היה נמשך אחרי הדעה המקובלת — שהיתה שולטת מימות צונץ וחבריו, מיסדי „חכמת ישראל" באשכנז — שכל מה שהוא בגדר מדע מחויב להיות נכתב לועזית, ומה שנכתב עברית אינו בגדר מדע כללי; ומפני שרצה בכל כחו ומרצו להוכיח, שגם התלמוד מדע הוא, לפיכך היה מוכרח ללכת בזה אחר אלה שקדמוהו. מלבד זאת חושב אני, שהוא לא היה מרגיש כלל בקוץ שבאליה זו. רוב מחקריו נתפרסמו בדין־וחשבון של הסמינר לרבנים, שהמנוח עמד בראשו; ומפני שהדין־וחשבון יצא בשפה האשכנזית, טבעי הוא, שגם המחקרים המדעיים המצורפים לדין־וחשבון יהיו נתונים בלשון זו. צריך להתחשב גם עם העובדה, שהסמינר הזה של האורתודוכסים מלחמה היתה

לו מפנים ומאחור: החסידים הקיצונים בטלו את יראתו, מפני שאינה קודמת לחכמתו, והמשכילים הקצונים בטלו את חכמתו, מפני שאינה קודמת ליראתו. בראשונה, כשאימת החסידים היתה עדין חזקה עליהם, השתדלו להבליט את למדנותם; ובאחרונה, כשנצחו את הללו ואדיקותם לא היתה כבר מוטלת בספק, השתדלו להבליט את מדעיותם והתחילו להקפיד על יפיפותו של יפת יותר מעל אהלי שם, כדי שלא יאמרו היהודים־הגוים אין זו אלא ישיבה פשוטה, ובאמת היו לעולם המורים שלהם מן המלומדים המקובלים ביותר בעולם. בזמנו של הופמן כבר נעשה הרגל זה, לפרסם את המחקרים המצורפים לדין־וחשבון גרמנית דוקא, טבע ולא הרגישו בעלבון שיש בדבר כלפי השפה העברית. זה נעשה על־פי־רוב כבר שלא בכונה וכאופן שכתבו חכמי ימי־הבינים ערבית וכדומה מפני צורך השעה, מבלי לכוון בזה חלילה כלפי השפה העברית. אדרבה, כדי לכתוב עברית היו צריכים לצאת מ„גדרם", אבל אשכנזית טבעי הוא שיכתבו כך, שהרי היא היא לשון המדע.

ב.

הופמן היה איש האשכולות והיה „פזרן" מטבעו. הוא חקר על הכל, וקרא את הכל. לא כדרך בעלי מלאכה אחת. מלבד ספריו המרובים ומרובי־הגונים פרסם עשרות מאמרים ומחקרים בעתונים ובכל כתבי העתים המדעיים. וביחוד בעתונו Magazin שהוא עצמו הוציא ביחד עם אברהם ברלינר, ובעתון Die Juedische Presse. גורלו של הופמן היה גורל הרבה חוקרי ישראל, שהם ר א ש ו נ י ם במקצוע ידוע, הרואים לפניהם בקעה רחבה ופרצה פרוצה בכל פנה שהם פונים ובשביל־כך הם שואפים לזרוע את זרעם בכל מקום העושה פירות, רוצים לתקן את כל הבדקים ולסתום את כל הפרצות. הוא לא היה חוקר יבש כרוב המלומדים החוקרים שבאשכנז, היכולים לסגור את־עצמם כל ימיהם תחת מנעול ובריח של דגש חזק אחד. הוא היה איש חי, המדע היה אצלו דבר חיוני, צורך נפשי. ומפני־כך לא היה יכול לצמצם את־עצמו בד' אמות של הלכה יבשה אחת או של מקצוע מצומצם אחד. כשראה, שולהוזן בא ומעקם עלינו את הכתובים, היה מוכרח לצאת מבית־מדרשו ולכתוב חקירה כנגדו, כדי לבטל דבריו. כשיצאו מערערים על ה„שלחן ערוך", ראה צורך לכתוב התנצלות. כשהוציא שטרק מבוא התלמוד, מצא הופמן לנחוץ לרמז לו, שאין „התלמוד" תורה של הגוים. כשתרגם גולדשמידט את התלמוד אשכנזית, מצא הופמן מקום לחוות דעתו.

וכיוצא בו בכל שעה. רוב מאמריו כמעט הם בקורת על ספרים ומחקרים, שיצאו לאור בזמנו. כמעט שלא הניח שום ספר, שיש לו חשיבות ידועה בספרות התנ"כית והתלמודית, שלא חוה את דעתו עליו ושלא מצא על־ידו מקום להתגדר בו. הופמן עמד על המשמר ולא היה לוחם סתם, אלא מ פ ק ד מלחמה. והימים ההם ימי הרת־עולם, ימי חיים, ברכה ושפע של מדע היהדות, זמן התגלות כתבי היתדות, זמן האשורולוגיה והאגיפטולוגיה, ועם־זה הן באה הזדעזעות של העולם העתיק, של אמתיות מוסכמות; שנוי־ערכין בא לעולם ומבול של מחקרים ושל ספרים בכל מקצועות היהדות שטף את העולם — וכיצד אפשר לעמוד מרחוק ולהניח לחוקרים לדבר ככל העולה על רוחם? זה בא ותורתו בידו על יציאת־מצרים לפי המדע החדש, וזה בא ומגלה תפלות הפלשים, ובינתים נחוץ לפשר את חדוש העולם עם חכמת הגיאולוגיה. גם מענין לדעת, כיצד היו בתי־הכנסיות בימים קדומים, ואגב־אורחא קשה מה־זה „ניטל הטחול", ויש לתרץ גם מקום קשה ברש"י בסוגית „„מראתו בנוצתו". וגם מענין לדעת את ערך הקרבנות בזמן המקדש מנקודת השקפת המדע. כיוצא בו יש צורך גדול בזמננו לבאר לפני הנאורים את הערך של מאכל כשר ודיני טהרה ויסוד הגיונם. וצריך לבאר גם פסוק קשה „עד כי יבוא שילה", שהגוים מפרשים אותו לשיטתם כידוע. ובינתים הוציא אחד כריסטומתיה תלמודית, שצריכים לעיין בה. וכיצד אפשר להניח בלי פרוש „אין מפטירין אחרי הפסח אפיקומן", שהוא אגוז קשה באגדה? ואגב־אורחא הוציא ברלינר ספר על הגיוגרפיה והאטנוגרפיה שבתלמוד וצריכים להגיד עליו איזה דבר. וחכם אחד בא והוציא ספר על יוסיפוס ביחס להלכה שבתלמוד, וחכם אחר על הדיון של אבן־עזרא, וחכם אחר מתפלסף בכלל על Religioese Zeitfragen שבודאי צריכים לקיים בו „ודע מה שתשיב"; ובינתים אי־אפשר להניח סתירה בתורה בשם „רעואל" ו„דעואל" וכו' וכו'. הבבליוגרפיה של ספריו ומאמריו, שהופיעה בספר היובל לשנת השבעים שלו, מונה כ"ד ספרים ומחקרים מיוחדים שכתב המנוח ויותר מ ש ל ש מ א ו ת מ א מ ר י ם ו ד ב ר י ב ק ו ר ת המפוזרים בכתבי־עתים שונים. וכל מה שכתב לא כתב בחפזון וכלאחר־יד, אלא בישוב־הדעת, בהתבוננות ובידיעת הענין שהוא דן עליו בכל פרטי פרטיו, ובהכרת אחריות של איש־המוסר, השומר פיו ולשונו והזהיר מלשון הרע ומהתנפלויות גסות. ביחוד הוא זהיר מדברי פולמוס בספריו; במאמריו הוא אוהב להתוכח ודן לפעמים את מנגדיו ברותחין, ביחוד אהב להתלוצץ בעמי־הארץ. כתבי־

העתים והמאמרים היו שדה־המלחמה שלו, אבל ספריו — זה בית־המדרש שלו ואמר: אל תהי נעוצה חרב בבית־המדרש! בהשתוממות גדולה אנו עומדים ומביטים על הענק הזה, גבור וכלי־זינו מכל־המינים בידו, כיצד הוא עומד ומנצח על המלאכה ואינו מניח לשום צר ואויב לגשת אל מבצרו, מבצר המסורה שלו. אפשר לאמר עליו מה שאמרו על רבן יוחנן בן־זכאי, שלא הניח דבר גדול ודבר קטן, מעשה בראשית ומעשה מרכבה, הויות דאביי ורבא ומשלות כובסים וכו' וכו'. הכל היה ברור לו, הכל היה פרוש לפניו כשמלה ועל הכל היתה עינו צופיה. וכל כך למה? מפני שמדע היהדות היה לו ענין של חיים, לא של בית־הקברות, לא של שמות בלים, אלא של אנשים חיים. המסורה עצמה היתה מסורה לו וחיה בפיו, הוא היה בעל המסורה כמשמעה: ברי היה לו, שהוא נושא וסובל את הירושה של אברהם אבינו, של שמואל הרמתי, של הלל הזקן ושהוא הוגה וחושב כמוהם ועושה כמעשיהם. כי המסורה מצד עצם תכונתה הרי היא נושא חי, של מורים ותלמידים, מקבלים ומוסרים מפה לפה. כך הבין הוא את המסורה וכך רצה להנחילה לתלמידיו ולדורות.

הופמן היה מאמין באמונה שלמה במסורה ובקדמות התורה — ולא היה מאמין סתם באמונה עורת, אלא ה ב י ן את אמונתו בשכלו ואמתיותיו נתבררו לו מתוך הגיונו. וכל מה שהתעמק במחקריו נעשו לו מסקנותיו אקס־יומות ביותר וברורות ביותר. אמונתו באה לו מתוך הוכחתו ומפני שהאמין אמונה שלמה בהוכחותיו, אין להכיר בהן סמני כבדות וקושי, ולפיכך כל מחקריו טבוע עליהם חותם של אמת טהורה, של בהירות המחשבה ושל בטיחות גמורה וביותר של דברים היוצאים מן ה ל ב, אפילו בשעה שהיו יוצאים מן המוח.

ואף־על־פי שהופמן היה בעל גונים מרובים וחקר את הכל וכתב על הכל, מכל־מקום כל האומר שהופמן לא היה כחו גדול אלא בפזור ולא בכנוס — אינו אלא טועה. יותר משהיה גדול בפזור היה גדול בכנוס, ואף הפזור שלו מן הכנוס בא; כל מחקריו המפוזרים במקצועות שונים לא היו אלא פרורים ושברי־רעיונות וניצוצות, שיצאו מתוך הפטיש והסדן שלו, שעמדו במרכז עבודתו; מרכז אחד היה לו, שממנו כל קוי חקירותיו מתפשטים ויוצאים. שלשה ספרים נפתחים אצל הופמן ועל שלשת העמודים הללו כל פרצופו הרוחני עומד. ואלה הם: ה מ ש נ ה ה ר א ש ו נ ה, מ ד ר ש י

ההלכה וספרו ויקרא. בספרים הללו בטא עקרי דעותיו ושיטתו, ואידך — פירושא הוא, זיל גמור.

II

המשנה הראשונה

א

במחקרו הראשון על „המשנה הראשונה ופלוגתא דתנאי" הוא משתדל להוכיח קדמות התורה שבעל־פה ושהמקרא והמשנה הם מעין אחד הנפרד לשני ראשים. לאחר שהוא מוסר מודעה, שמותר וגם חובה היא לחקור על זמן חבור המשנה ומקורי התורה שבעל־פה, הוא מתחיל להוכיח את קדמות התורה שבעל־פה מן המקורות העתיקים ביותר, ונוגע בשאלת הצדוקים והפרושים. על טענת הצדוקים, מפני־מה לא נרמזה תורה שבעל־פה בספרי המקרא, הוא משיב: שבזמן בית ראשון לא היתה התורה נפוצה בין העם, והכהנים והנביאים הורו התורה בעל־פה, ומפני שהכל היה בעל־פה, לפיכך לא הבדילו בין שתיהן. אולם לאחר גלות בבל, כשהתחילה התורה להתפשט בעם, התחילו להטעים על מציאותה של תורה שבעל־פה חוץ מזו שבכתב. (מכאן עד השיטה החפשית, שהתורה עצמה לא נתגלתה אלא לאחר גלות בבל, רק צעד אחד — הצעד שבין האמונה והכפירה. — ואם תמצא לאמר, הוא ה כ ש י ר את הדעה המקובלת אצל החוקרים, שבזמן בית ראשון לא היתה התורה ידועה). ממקורות של הספרים החיצונים: בן־סירא, יוסיפוס, פילון וספרי האבן־גליון, הוא הולך ומוכיח, שהיתה ידועה להם תורת הזקנים והסופרים או ה„דרשנים". מכאן הוא הולך לשיטתו, שהמדרש קדם להלכה, כלומר, שבזמן הקדום היו לומדים את ההלכות על פי־מדרש הכתובים בצורת הספרא והמכלתא ומדרשי ההלכות שלנו ולא בצורת הלכות מופשטות כדרך המשנה. ועל סמך הנחה זו הוא מיחס למשניות הקדומות כל ההלכות שבמשנה, שיש בהן מדרש כתובים ושיש בהן השואה עם הספרא והספרי וכדומה. את יסוד שיטתו זו הוא בונה ביחוד על דברי רב שרירא גאון באגרתו הידועה.

לאחר שהוא מחזק דעת רב שרירא זו (לפי הסברתו), שצורת המדרש היא הצורה הקדומה ביותר של התורה שבעל־פה, הוא מתחיל לחקור באיזה

זמן ומפני איזה טעמים נשתנה נוסח המדרש לנוסח המשנה שלנו, ובא לידי מסקנה זו: עד הלל ושמאי היו מלמדים את התורה המסורה בדרך המדרש, כלומר, ההלכות היו סמוכות אל הכתובים וקשורות בדרשות התורה. ובזמנים הראשונים ההם היו סדרי משניות הרבה (לפי המסורה של הגאונים — שש מאות סדרי משנה), אולם משנתמעטו הלבבות וירד כבוד התורה קצרו את נוסחאותיהן של המשניות והעמידון על ששה סדרים. ואין כל ספק בדבר שנוסח סדרי המשנה של הלל ושמאי היה כנוסחת המשנה שלנו. ומזה הוא בא לידי החלטה, שבשעה שנצטמצמה המשנה והתחילו לקצרה נשתנתה בצורתה ממדרש להלכה ובאותה שעה התחילו בסדור משנה זו שבידנו. ועל־פי־זה הוא מצמצם את זמן התחלת סדור המשנה בתקופה שבין הלל ורבן גמליאל הזקן. מכאן הוא אומר בודאיות גמורה, שאף־על־פי שבאו במשנה הרבה הלכות מן התנאים האחרונים, אולם י ס ו ד י הלכות המשנה הם מן העריכה הראשונה, שנשתמרו בידנו בצורתן המקורית הקדומה. חזוק להנחתו זו הוא מוצא מן המשניות, שתכנן מוכיח עליהן, שיסודן מזמן הבית, ושמסדר המשנה מזכיר כעד ראיה את עניני הבית, כגון סדר הבאת הבכורים, שקלים, סדר העבודה של יום־הכפורים, הכנת פרה אדומה, דיני נפשות, השקאת הסוטה. ובכלל כל מקום שהובאו במשנה מנהגים דתיים או צבוריים, שהיו נהוגים בזמן הבית, כגון זביחת קרבן־פסח וצליתו, סדר שמחת בית־השואבה, סדר תעניות, הבאת קרבן־העומר וכדומה — זמנם וסדר הרצאתם מוכיח עליהם שמקורם בזמן הבית. אמנם יש במשנה הרבה הוספות שלאחר החרבן, אבל יסודה של המשנה הוא בלי־ספק מזמן הבית.

על יסוד שיטתו זו הוא מנתח את מסכת אבות, שהמשך המאמרים שבה וסדר המקבלים והתנאים קשה ביותר, ובחריפות עמוקה ובבקיאות גדולה הוא חותר למצוא את הגרעין הראשון של מסכת זו, שהונח, לדעתו, מתלמידי הלל ושמאי. על־פי הוכחות ודאיות לו הוא מיחס את הסדור הקדמון של מסכת זו לרבי עקיבא והוא קורא למשניות הראשונות הללו בשם „אבות דר' עקיבא". ההוספות שבאו על עקרי המשניות של רבי עקיבא הוא מיחס לעריכה חדשה, למשנתו של רבי מאיר, וקורא להן בשם „אבות דרבי מאיר". ועליהן באו הוספות חדשות בעריכתו של רבי, שאפשר לציינן בשם „אבות דרבי יהודה הנשיא". בפרק זה על מסכת אבות רוצה הופמן להוכיח באופן מוחשי, כיצד הוא מצייר לעצמו נתוח המשנה והשתלשלות עריכתה על־פי שיטתו. שהמשנה הראשונה היא קדומה ויסודית ושעריכתה הראשונה היתה בזמן

הבית ועליה נתגלגלו ונוספו שכבות שונות מזמנים מאוחרים ומעורכים מאוחרים עד העורך האחרון רבי יהודה הנשיא. אמנם פרק זה אינו נקי מהשערות, אבל יש להנחותיו חזוק וסמוכין בכמה וכמה ראיות שהביא. ביחוד מצטין פרק זה בחריפות גדולה ובהמצאות הגיוניות על סמך ההשוואה של מסכת אבות עם „אבות דרבי נתן" ועם הרבה מקורות שבש"ס.

לאחר זה הוא בא להסביר לנו את הפרק היותר קשה שבתלמוד, פרק הפלוגתות. מאין באו כל הפלוגתות והמחלוקת שבין חכמי המשנה? קושיה זו היא חזקה ביחוד לשיטתו, שיטת קדמות המסורה: מכיון שהכל בא בקבלה, מכיון שהקבלות העתיקות והמסורות הקדומות כבר נקבעו בזמן הסופרים והמקבלים הראשונים, אם־כן מאין באו כל המחלוקות הללו אצל התנאים הראשונים והאחרונים? האם אין זה חותר חתירה עמוקה תחת אמתיות הקבלה והמסורה? הופמן הרגיש בקושיה זו, אף־על־פי שלא אמרה מפורש, אבל היא בולטת ומבצבצת מאליה מתוך תשובתו. אף חזיון זה הוא מבאר בהסברתו ובהרצאתו המיוחדת לו. מתחילה הוא מסלק הנחת רבי זכריה פרנקל, שהשם „משנה ראשונה" מכוון לכל הלכה שנשתנתה אחר־כך, כלומר, שהשם הזה אינו אלא יחסי לשם „משנה אחרונה". הופמן מקבל את המבטא „משנה ראשונה" כפשוטו, כלומר, במובן הלכה ק ד ו מ ה, ובפרט במובן קבוצת המשניות העתיקות כי גם ה„משנה האחרונה" במקום שהשוו אותה ל„ראשונה" אינה מאוחרה מזמנו של רבי עקיבא, ולפעמים עוד קדומה. שמות התנאים המאוחרים אינם מוכיחים כלל על אחור יסוד המשנה, שנשאו ונתנו בה. כי לפעמים הרבה לא באו התנאים האחרונים אלא להגדיר או להסביר ולפרש את המשנה העתיקה ולפעמים להוסיף עליה, כפי שהוא מוכיח והולך.

ולפי שהתנאים האחרונים בעיקר לא היו מ ח ד ש י ם את ההלכות, אלא היו מוסרים את קבלותיהם ושמועותיהם, כלומר, את המשניות העתיקות, לפיכך מן הנמנע שלא תפול בהן מחלוקת. לכל־אחד משוני ההלכות הקדומות היתה קבלה אחרת מלחברו ובפרט כשלמדו כל זה בעל־פה, זה שמע כך הלכה זו וזה שמע אותה כך, ובאמת שניהם לא אמרו אלא בשם המשנה הראשונה. כמו־כן אפשר שהיו להם גרסאות שונות בנוסחת המשנה העתיקה, שזה גם־כן גרם לידי מחלוקת. לפעמים בארו ופרשו התנאים האחרונים את יסוד המשנה העתיקה כל־אחד על־פי סברתו וטעמו וכדומה לזה. כללו של דבר: יחס התנאים אל המשנה ה„ראשונה" הוא כיחס האמוראים אל המשנה שלנו, כלומר, שאף הם לא היו אלא מסבירים ומפרשים את ההלכות הקדומות ולא

מניחי ההלכות עצמן, לפי שיסודי ההלכות גופן עתיקים הן מזמן הלל ושמאי ועוד קודם להם. ומטעם זה אמרו: „בראשונה לא היו מחלוקות בישראל". כלומר — עד זמן הלל ושמאי. לפי שבזמן הקדום היו רק ההלכות העתיקות המקובלות שאין נופלת בהן מחלוקת; אלא לאחר שהתחילו ל ס ד ר את השמועות ולפרשן — טבע הדבר מחייב, שתתחיל בהן מחלוקת. ולפי דרכו הוא מסביר את מאמרם „משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם" במובן אחד עם מה שאמרו במקום אחר כיוצא בזה: „משרבו זחוחי הלב רבו מחלוקות בישראל", שבשניהן הכונה לתלמידים שאינם מדקדקים בשמועתם וסומכים על הבנתם, ועל־ידי־זה נפלו מחלוקות בקבלותיהם, כי עקרי המחלוקת היו לא בהלכות עצמן, אלא בפירושיהן ובגדריהן, וביחוד באופן קבלותיהן והמסורה שלהן. ועל־ידי־זה נעשתה התורה כשתי תורות, שכל אחד סבר, שכך קיבל ושקבלתו היא האמתית. ומטעם זה לא היתה גם הסנהדרין יכולה להכריע בדבר, כי בענין קבלה ומסורה לא תחול הכרעה: שתרי כמאה, וכששנים באים ומעידים, שכך וכך קבלו, אין הרוב שכנגדם יכול לבטל את עדותם.

באופן זה מסביר הופמן את דרך השתלשלות הקבלה ומוכיח על־פי ההגיון את אפשרות ההנחה של קדמות התורה שבעל־פה. אין כאן המקום להתוכח עמו, כי אין משיבים את הארי לאחר מותו. בפרט שאני עומד גם־כן על עיקר הנחתו ביסודה. אפשר לחלוק על איזה מסקנות ממסקנותיו (לי יש שיטה אחרת בענין קדמות המדרש להלכה כפי שדנתי בספרי „תולדות ההלכה", ח"א), אבל זה ברור הוא אליבא דכולי עלמא, שיסוד הנחתו הוא עמוד חזק, שאפילו כל הרוחות שבעולם לא יזיזו אותו ממקומו. בנין ההרצאה הוא כל־כך נאה ומהודר שאפילו אלמלי לא היו מסקנותיו כולן מכוונות אל האמת לאמתה, היו גם־כן נראות כאמתיות שאחריהן אין להרהר. מצד הטכניקה והצורה מחקר זה הוא הוד שבהוד וראוי הוא לאדריכל אמן כמוהו. משנתו זו עצמה היא בבחינת „משנה ראשונה", כי משנה ראשונה היא בחקירה זו, ואלה שיבואו אחריו הם בבחינת בעלי גמרא. יכולים אחרים להסבירו ולפרשו ואפשר שאחרים יכולים להוסיף עליו „פלוגתא דתנאי", אבל משנתו לא זזה ממקומה.

וכאן מקום להעיר, שבעל „דורות הראשונים" בנה את כל יסוד שיטתו על שיטת הופמן במחקרו זה והלך בעקבותיו והשתמש ברוב דבריו, מבלי להזכיר את המעין שממנו שתה, כי מה שהעיר הופמן ברמז קל ובציון אגב־

אורחא אמר ה ל ו י בארכיות לשון ובפלפולא חריפתא, ומה שגילה הופמן בחשאי אמר הוא בקולי קולות.

ב

בספרו „מדרשי ההלכות" מבאר הופמן את הקשר שבין הלכה ומדרש. כיצד נתגלגלו ובאו לתלמוד מדרשי ההלכה. מאין באו ומי אביהם? בבהירות ובפשטות הרגילה לו הוא הולך ומפרש את כל יסודי מדרשי־ההלכה למיניהם ומגלה את מקורותיהם ובתי־מדרשיהם ודרכי שיטות־למודיהם. על סמך נתוח ההגיון, שהופמן מצטיין בו ביחוד, הוא ממציא את ההבדל היסודי שבין דרך למודו ההגיוני של רבי עקיבא ובין דרך למודו של רבי ישמעאל. והוא הולך ומוכיח, שלא מקריות ועקשנות בעלמא, כפי שמדמים אחרים, גרמו לתנאים הראשונים הללו, מניחי ההלכות הראשונות, שיהיו בני פלוגתות, אלא שהיו כאן שתי שיטות הגיוניות ומדעיות ושני מהלכים באופן הבנת המקרא: שני בתי־מדרש היו כאן ושני מיני הבנות יסודיות. וכך הוא הולך ומגלה בכל פרק ופרק אור חדש. והכל ברור ובהיר. הכל פרוש כשמלה. אין בדבריו דוחק ופלפול, אלא ממקום שהוא דן ראיתו בצדו. הופמן אינו חריף ומפולפל, אלא בעל סברה ישרה ודרך הרצאתו מתקבלת על הלב ונכנסת אל הלב ממילא כאמת מוסכמה, שאחריה אין מהרהרים. סדר הרצאתו הוא כספר־למוד. הוא מתחיל עם הקורא — אם אפשר לאמר כך — מן הא״ב. כאלו לא היו בענין זה הקדמות וחקירות מעולם. למשל, בפרק ראשון מספרו זה הוא מבאר תחלה את המושגים של תנא, משנה, ברייתא, הלכה, אגדה, מדרשי הלכה, המשנה שלנו, תוספתא וכדומה. אבל אין כאן באור לתינוקות של בית־רבן, אלא דברים שצריכים למוד גם לתלמידי חכמים וחוקרים. לכאורה נראה, שהם דברים שהכל יודעים אותם; אבל מתוך המשא ומתן נראה, שכל זה היה תורה סתומה לרבים ושיש כאן שיטות שונות ומובנים שונים, עד שבא הוא והושיטה לנו בקנה. את החוקרים שקדמו לו במקצוע זה הוא מזכיר כלאחר־יד בהערה או אגב־אורחא, כי הוא ראשון הוא ושואב מן המקורות הראשונים. ניכר, שלאחר שכבר נתבררו לו אמתיותיו עיין גם באחרונים, כדי לראות אם דבריהם מכוונים אל האמת. הופמן משתמש הרבה בדברי רב שרירא גאון באגרתו ומקבל את דבריו ליסוד. מן האחרונים משתמש הופמן הרבה בדברי המלבי״ם, ביחוד בשיטתו בענין קשור ההלכה אל המקרא על סמך דקדוק־

הלשון ועומק ההגיון של המקרא עצמו. אבל הופמן קים בו „תוכו אכל וקליפתו זרק".

עיקר שיטתו, שהופמן רוצה להוכיח בספרו זה, הוא קדמות המדרש להלכה. כי לדעתו, נוסדו ההלכות הראשונות על כתבי־הקודש על סמך דרשות הכתובים ומהן נסתעפו באחרונה ההלכות התלויות המופשטות שאבדו את חבורן לאותיות שבתורה. שיטתו זו יש לה, כמובן, יסוד בעיקר הנחתו על קדמות המסורה והקבלה ושהתורה שבע"פ קשורה כגחלת בשלהבת בתורה שבכתב. משום־כך ברור אפוא לדעתו, שבמקורן שתי התורות הללו תורה אחת הן, אלא שאחר־כך הלכו ונסתעפו עד שנראות כשתים. נאה מאד ומתקבלת על הלב היא השערתו, שמשום־כך אבדו אצלנו מדרשי רבי ישמעאל, מפני שהוא רשם את דרשותיו על כתבי־הקודש בדרך רשימות קצרות ורמזים לפסוקים, כי בבית־מדרשו של רבי ישמעאל אסור היה לכתוב הלכות ומפני־זה תלו את חדושי תורותיהם על המקראות, ומשום־כך נתפשטו דרשותיו של רבי ישמעאל הרבה בבתי־המדרשות ואין לנו מהן קבץ מיוחד. וכמו שמסר לנו ר"מ תלמידו של ר' ישמעאל (בראשית רבה, 9), שרשם את הלכותיו על הפסוקים.

הספרא נתחבר לדעתו על־ידי רבי חייא. כפי שהוא מוכיח, לא היה רבי חייא עצמו אלא המסדר, שאסף בו פרקים ממדרשי התנאים שקדמוהו, ביחוד מרבי יהודה ורבי שמעון, שהם משמשים יסוד הספרא. וזהו שאמרו: סתם ספרא רבי יהודה. בלי ספק הספרא הוא אליבא דרבי עקיבא, כי הרבה סתמי ספרא לקוחים מהלכותיו של רבי עקיבא או שהולכים לשיטתו. אם נכנסו בו גם מדרשי רבי ישמעאל הוא דבר המוטל בספק. לדעת הופמן ברור הוא, שרבי חייא כבר העלה את הספרא בכתב בנוסח זה שלפנינו (ואפשר בשינויים קלים), ואף־על־פי־כן היה אופן הלמוד בבתי־מדרשיהם בדרך־כלל בעל־פה ובכל בית־מדרש היו אמוראים ידועים, שהיו שונים את ההלכות הללו והיו בקיאים בהן בעל־פה. וכשהיו מסופקים בנוסחת ההלכה, היו שואלים את שוני הברייתות הללו ועליהם היו סומכים. ולפרקים בשעת הצורך היו מעיינים בחשאי בספרים הללו, שהיו כתובים ומונחים. הספרא נתחבר לדעתו בארץ־ישראל, כי בכל מקום שיש שנויים בין הבבלי והירושלמי בנוסחת הספרא מסכמת הנוסחה שלנו עם הירושלמי ולא עם הבבלי. את הדעה המקובלת אצל הרבה מן הראשונים, שרב היה מחבר הספרא, הוא דוחה בשתי ידים. המבטא „ספרא דבי־רב", שעל־זה סומכים הראשונים וגם

אחדים מן האחרונים, כגון וייס ועוד, ליחס את הספרא לרב, הוא מבאר במובן בית־מדרש ולא כפשוטו, בי "רב" — האמורא. ואף־על־פי־כן הוא מניח, שרב, בהיותו תלמידו של רבי חייא, עמד קרוב לסדורו של הספרא וגם הכניס בו לפעמים מהלכותיו.

מכיון שהופמן מצא את המפתח לספרא, שהוא מבית־מדרשו של ר"ע, כבר היה נקל לו למצוא את המפתח למכלתא, שהיא מבית־מדרשו של רבי ישמעאל, כי ביסודה מונחים מדרשי רבי ישמעאל וכמו שהיא נקראת בפי קדמונים מכלתא דרבי ישמעאל. הנחה זו נתבררה לו ראשית על־ידי ההשוואה של כמה וכמה סתמי מכלתא עם תנא דבי רבי ישמעאל בכל הש"ס, ושנית על־פי שמות התנאים בעלי ההלכות שהובאו בו וגם בספרי לבמדבר, שהוא גם־כן מבית־מדרשו של רבי ישמעאל, ושלא נזכרו כלל לא בספרא ולא בספרי לדברים, כגון ר' יאשיה ור' יונתן, איסי בן יהודה וכדומה — שורה שלמה של תנאים, שלא נזכרו כלל או מעט מאד בבית־מדרשו של רבי עקיבא. על סמך שמות שאר התנאים שהוזכרו בספרא וגם על סמך זה שנזכר בו הרבה פעמים רבי יהודה הנשיא, הוא מוכיח הלאה, שהמכלתא נסדרה בארץ־ישראל על־ידי אחד מתלמידי רבי. מי היה המסדר? אינו יודע. הופמן לא היה שייך לחוג המלומדים הידועים, שהיו מחויבים לדעת הכל כנהוג ולהמציא איזה שם על־כרחו אפילו בדוחק. כמדת תלמיד־חכם אמתי אמר על מה שלא שמע — לא שמעתי.

לאחר שהוא הולך ומבאר את מקורי שאר מדרשי ההלכה הוא בא לידי החלטה על סמך הוכחות ודאיות ועל־פי השוואות של מדרשי ההלכה עם מקורי התלמוד, שהרבה מדרשי הלכה שהיו ידועים לאמוראים אבדו אצלנו, והוא מקיים בהוכחותיו את דעת הרמב"ם על־פי הקבלה, שרבי ישמעאל חבר מכלתא על כל התורה, אלא שאבדה אצלנו.

III

המבקר — המאמין

א

ספרו על ויקרא המכונה Leviticus הוא ספר ה"מדע" שלו על האמונה והקבלה. בהקדמתו הוא מודה, שאין הוא עצמו יכול לפקפק אפילו פקפוק כל־שהוא באמתיותה של התורה מסיני, אלא שהוא בא להסביר את הדבר מן

השכל בסברות מדעיות, שתהיינה מובנות גם לשאינם מאמינים. הוא מעמיד את האמונה בתורה שבעל־פה במדרגה אחת עם האמונה בתורה שבכתב. ולפיכך, הוא אומר, קשה למאמין כפלים לפרש את התורה, מפני שהוא צריך לרדת לכונת התורה וגם למצוא את הרמזים שרמזה התורה לקבלה ובכל־אופן לפרש כך שלא יהיו דבריו סותרים לקבלה. אבל מה לעשות במקום שאין ליישב פשוטו של מקרא על אופן הקבלה? כלום מחויבים אנחנו לסרס את המקרא ולדרשהו כמין חומר? על זה הוא משיב, שמכיון שמאמינים שהקבלה והתורה אחת היא, צריכים לנהוג ביחס לסתירה שנתגלתה בין הכתוב והקבלה, כמו שנוהגים בסתירה של הכתובים עצמם: כשם שאנו אומרים שם: „וכן שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם", כך אנו צריכים לאמר כאן, כלומר, רואים כאלו הקבלה נכנסה לגוף התורה עצמה להשלימה. למשל, בענין עין תחת עין: נאמר במקום אחר „השור יסקל וגם בעליו יומת, אם כפר יושת עליו ונתן פדיון נפשו" וגו' — אף כאן כאלו היה נאמר: אם כפר יושת עליו ונתן פדיון ע י נ ו ככל אשר יושת עליו. וכדומה לזה. כל ספרי־חוקים שבעולם זקוקים לפרושים ולהשלמות, המונחים בכונת המלים של החוק, ומפני שאי־אפשר לו למחוקק לבטא את כל פרטי פרטיהם של החוקים בכתב; וכך נוהגים ביחס לחלקים השונים של חוקי יוסטיניאן כשהם סותרים זה את זה והוא הדין בנוגע לקבלה והכתב. הוא מוכיח הלאה את ההבדל שבין דרש לפשט, ואומר, שאין ההלכה תולדה של הדרש, אלא, אדרבה, הדרש הוא תולדה של ההלכה ולא בא אלא לחזק את המסורה הידועה. (כאן חזר בו ממה שכתב בספרו מדרשי־ההלכה, שהדרשות הן יותר עתיקות מן ההלכות). כי כיצד אפשר לקבל, שההלכה היא מסיני, אם כל עיקרה לא באה אלא על סמך דיוק או דרש שבמקרא? הוה אומר ההלכות קדמו ואחר־כך סמכון חכמים על המקרא. על סמך זה, הוא אומר, שכל הבא לפרש את המקרא מחויב לדעת את יסודי הקבלה. כי אין הכתוב מתפרש אלא על־ידי הקבלה. וכל פירוש שאינו על־פי הקבלה הוא פלסתר. לבסוף הוא מעמיד את פירוש התורה על שתי הנחות: על התורה מן השמים ועל מסורת הכתב, שמסורת סיג לתורה, ומכיון שאנו הורסים את הסיג הזה שוב אין מקום לו. ולפי זה יותר נוח לו להניח את אפשרותה של בקורת ה מ ק ו ר ו ת מלהניח את אפשרותה של בקורת ה נ ו ס ח. רק בגבול של שתי ההנחות הללו הוא מקבל גם את פרושי שאר

המפרשים, שעומדים על השקפות אחרות בהבנת המקרא, ומתוכח עמהם להוכיח את צדקת ההבנה של המסורה.

לאחר שהוא מוכיח בקצרה, על סמך ההשוואה של תורת־כהנים עם ספר־דברים, את קדמותה של תורת־כהנים, שמקורה לדעתו בלי־ספק מזמן המשכן, הוא נכנס לגוף הספר. הוא מחלקו לפרקים ומנתח את ספר־ויקרא לפי עיקרי עניניו על יסוד הנחתו המקובלת של שלמות התורה ושל קדמותו של ספר תורת־כהנים. הוא מניח תחלה כללים יסודיים, שעל־פיהם הוא חולק על בעלי בקורת־המקרא מן הגוים, וביחוד על ולהויזן, שרוצים לאחר את תורת־כהנים לשאר חלקי התורה וליחסה לזמן בית שני. מן הכללים הללו הוא בא בכל פרק ופרק לידי פרטים, כגון קרבן אהרן, מתנות כהונה, הקרבנות בכלל, יסודי הקרבנות וחלוקותיהם וטעם הקרבנות וכו'. בפרק זה הוא חולק על הרמב"ם, שנתן טעם רציונלי לקרבנות, וגם על שאר מפרשי התורה הקדמונים ועל החדשים מן החפשיים. לדעתו, עבודת הקרבנות היא עבודה ש ב מ ע ש ה כנגד התפלה שהיא עבודה ש ב ל ב: על־ידי מעשה־הקרבן מתקשר העובד עם אלהיו ומתדבק בו, ועל־ידי־זה מתחזק הקשר התמידי של ישראל עם קדושת האלהות. בטעם הטומאה ומאכלים אסורים של בהמות ועופות טמאים הוא נמשך אחר הירש ביסודו, אלא שמבאר את זה באופן מדעי יותר. ביחוד הוא סותר את דעת אלה מן המלומדים, הסוברים שמנהג זה נתקבל אצלנו מעמים עתיקים אחרים, וביחוד מדת זרטוסתרה הפרסית, שגם היא מבדילה בין בהמות טמאות לטהורות. הוא מוכיח על עיקר ההבדל שבין תורתנו לתורת הפרסיים, שבתורתנו אין המושג „טהור" נופל עם „קדוש" כבתורתם, שמה שבא מהורמיז הוא טהור וקדוש ומה שבא מאהרימון הוא טמא ושקוץ. חוץ מזה שם כל הבריאה כולה מחולקה לשני היסודות הללו של טהרה וטומאה, מה שאין כן אצלנו, שאין זה מצטמצם אלא בגבול ידוע. מלבד מה שאין הנדון דומה לראיה, שמה שהוא טמא אצלנו טהור אצלם ולהפך.

לשיטתו — ההבדל בין בהמות טמאות לטהורות היה ידוע לכל העמים העתיקים ויסודו מן הקרבנות שהיו מקריבים לאלהים. הרי עוד נח (קודם מ"ת) הקריב קרבן מכל הבהמה הטהורה ומכל עוף הטהור. ההבדל הזה בא ביחד עם רעיון הקרבן שהאדם יקריב לה' מן הבהמות היותר קרובות אליו. ולפי שעם ישראל הוא העם הנבחר, ממלכת כהנים וגוי קדוש, לפיכך לא הותר לו לאכול אלא מן הבהמות הטהורות הראויות למזבח. מתחלה היה בשר־תאוה

בכלל נאסר לישראל ולא הותר לו לאכול אלא בשר קרבן, ואפילו לאחר שהתירו בשר־תאוה לא התירו אלא שיהיה נזבח כקרבן, ולא נבלה וטרפה. זה עיקר היסוד של מאכלים אסורים לפי שיטתו. ובשיטה זו הוא הולך בענין טומאה וטהרה בכלל: הוא מבדיל שלש מדרגות בטומאה וכנגדן שלשה חלוקי חטאים: חטאים נגד אלהים, חטאים נגד עצמו וחטאים נגד הבריות, ומוכיח לפי־זה כיצד הטומאות מכוונות כנגד החטאים, ולפיכך האדם המתקדש צריך להתרחק מן הטומאה. אמנם כל שיטתו בפרק זה אינה נקיה ממסתורין, אף־על־פי־כן יש בה הרבה דברים המתקבלים על השכל, כי סוף־סוף הופמן בעל ה מ ד ע התגבר על־כרחו על הופמן בעל ה ר ז י ן.

את ספרו על ויקרא ועל דברים הבא כמתכונתו אפשר לבנות בשם „מורה נבוכים" של זמננו; ואלמלי היה מחבר ספרו על כל התורה כולה, היה זה משמש צרוף של המורה והמדע, כי מה שעשה הרמב"ם בדרך התנצלותו על התורה שבכתב בלבד עשה הופמן בהסברתו על דרך המדע של זמננו ביחס לתורה שבכתב בקשורה עם התורה שבעל־פה. ואמנם הופמן הוא האיש שראוי היה לכתוב „מורה נבוכים" של זמננו, שהיה כולל ומקיף את כל עניני האמונה הישראלית ותורתה, כדרך שעשה הרמב"ם בזמנו, אלא שהדור לא היה ראוי לכך.

יסודי חקירותיו בספרו על תורת־כהנים ודברים הם תמצית מסקנותיו שהעלה בספר שהקדים לו נגד ולהויזן Die Wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wlehausensche Hypothese. Berlin, 1904, כי אף־על־פי שהופמן עמד על השקפת המסורה, מכל־מקום כל חקירותיו בספרו תורת־כהנים מכוונות כנגד בעלי בקורת־המקרא, כי מדרכו להביא הוכחות כאלה, „שאפילו מתנגדיו יכולים וחיבים להתחשב עמהן" (הקדמתו לדברים).

הופמן היה הראשון בין החוקרים האדוקים, שקיים „ענה" בנוגע לשאלת בקורת־המקרא. מפני שהיה בעל־הגיון והיה מתלמידיו של הרמב"ם, שחזק את האמונה בשכל ולא היה ירא מפני הבקורת. לפי השקפת המאמינים בקדושת התורה ובנתינתה מסיני, הרי לכאורה אי־אפשר להעלות על המחשבה אפילו פקפוק כל־שהוא בשלמות התורה, וכי איזו שאלה היא זו מהשקפת האמונה בקדמות התורה ונתינתה מסיני, אם תורת־כהנים קדמה לדברים או ספר־דברים קדם לתורת־כהנים? אבל הופמן נגש אל מסקנותיו של ולהויזן כחוקר יבש, באיזמל של מנתח קר־המזג, בלי שום חשש של מינות, כאדם המבקש

את האמת. דומה, שאלמלי היה בא לידי מסקנות אחרות, המסכימות לדעותיו של ולהויזן, היה מרכין לו בראשו. אלא לפי שההגיון מתנגד לדעות הללו, לפיכך אין הוא יכול להסכים עמו. הופמן אינו בא על ולהויזן בהתנפלות ואינו עושה את השערותיו למגוחכות, אפילו במקום שזה טעה טעות גוי, אלא הולך ומוכיח לו בנחת מן ההגיון ומן הכתובים עצמם, שהנחותיו אין להן יסוד. למשל, ולהויזן מניח, שמה שספר־דברים התיר „בשר־תאוה" אין זה כנגד האיסור שבספר־ויקרא, שהרי לשיטתו ספר־ויקרא מאוחר הוא לדברים, אלא שבא הכתוב להתיר בכלל שחיטת חולין, מפני שמעולם לא אכלו ישראל בשר־תאוה מבלי להביאו קרבן למזבח. ראיה לדבר מספר־ שמואל, שנאמר בשאול שהעם אכל על הדם, שכונת הכתוב לדעת ולהויזן, שאוכלים בלי זבח קרבן. על זה בא הופמן ומוכיח לו מן הכתובים, שאין במשמעות אכילה על הדם אכילה בלי קרבן, אלא כונתו למנהג ידוע קדמון מעין זבחי מתים ועוד; שהרי מצינו, שכל האבות והנביאים היו נוהגים לאכול בשר־תאוה בלי קרבן — וכיצד יבוא הכתוב היחידי הזה שבשאול, שהוא בכלל סתום, להכריע כנגד כל הכתובים שבתורה וכיצד אפשר לבנות על זה בנין מהופך, שתורת־כהנים מאוחרת לספר־דברים? כך הולך הופמן ומשיב על דברי ולהויזן מן ההגיון ומן הכתובים, בנחת, בלי קולי־קולות ובלי חרדת אלהים, כאילו אין כאן אלא חקירה יבשה, שאינה נוגעת עד הנפש שלו. הופמן בחר בספרו זה כנגד ולהויזן את האופן השלישי כלומר, הוא מוכיח את חולשת הנחותיו של מנגדו, אבל אין אצלו הוכחות חיוביות לשיטת קדמות־התורה. וטעמו ונמוקו עמו, כי בשאלה זו דיה שלילת השלילה, שאין מעוט אחר מעוט אלא לרבות: מכיון שאין ראיה מן ההגיון ומן הכתובים להנחותיו של ולהויזן, כבר יש כאן דין המוציא מן המסורה עליו הראיה. ולא עוד, אלא שבאמת הדרך החיובית היא דרך ארוכה וקשה, וכבר הלכו בה רבים ונכשלו, וטובה ממנה דרך השלילה, כלומר, להניח את התורה לדבר שבאמונה ולהסתפק בהוכחה שאין השכל מתנגד אל אמונה זו. בחקירתו זו כאלו רצה הופמן להוכיח לאלה ש מ א מ י נ י ם כבר בשיטת בקורת־המקרא — כי באמת אף שיטה זו כבר נעשתה לאמונה לרבים מחוקרי הגוים וגם לחוקרים יהודים — שאף אמונה זו רופפת היא ואין לה סמוכין מן ההגיון ומן הבקורת, ולפיכך כל הרוצה להאמין במסורה אף הוא לא הפסיד. חוקרי הגוים, כמובן, אינם מקבלים את חקירותיו של הופמן במקצוע זה למדעיות גמורה, כי כלל הוא אצלם,

שכל מי שאינו מודה בתורת־המקרא לפי־שיטתם פסול הוא לגבי מדעיות. אבל לא ראיתי במקצוע זה ספר כתוב בהגיון ישר כל־כך ובלי משא־פנים כספרו של הופמן.

שלשת ספריו הללו: מדרשי ההלכה, המשנה הראשונה וספר ויקרא—דברים (ספרו נגד ולהויזן כלול בספרו Leviticus כי באמת ספר אחד הוא, אלא מה שנאמר שם בכלל נאמר כאן בפרט) הם החוט המשולש של שיטת הופמן: המקרא, המדרש והמשנה. החוט השזור הזה הוא החבל המאחד והמקשר את ישראל אל מקורו ההסטורי. כי אין עולם־היהדות עומד אלא על שלשלת העמודים הללו ביחד.

ב

מה היה הופמן? חוקר תלמודי? מבקר כה"ק, בעל הלכה, בעל אגדה, פרשן, סופר? קשה להגדיר חוקר מרובה־צדדים כמוהו. הוא היה איש האשכולות, היה בעל ידיעות מרובות־גונים. הוא ידע במדה ידועה כל מקצועות התורה, ויותר משידע את התורה היה נ ו ש א התורה. הוא היה מן ח„מקבלים" האמתיים כבדורות הקדמונים. התורה היתה חיה בלבבו. ובשביל־כך לא היה אצלו בגדר שאלה כלל, איזה חלק מחלקי התורה חשוב יותר. באורגן חי הכל חשוב, כל אבר מאברי־הגוף הנשמה תלויה בו לפרקים. הוא הבין לאמתו מה שאמרו, שאפילו דקדוק קל של דברי סופרים הרי הוא כעקרי תורה. כי סוף־סוף אין אנו יודעים איה הנשמה נתונה. לפעמים אמרו על כל עבירות שבתורה „יעבור ואל יהרג" ולפעמים אמרו אפילו אערקתא דמסאני „יהרג ואל יעבר". הכל לפי השעה והכל לפי המקום. בעיני הופמן היתה היהדות מצד אחד נ ו ש א חי ומצד שני מדע חי. בין מצד זה ובין מצד זה אין הבדל בין דבר קטן לדבר גדול. המחקר על רעואל ודעואל או על מקום קשה ברש"י חולין יכול להיות חשוב כמו המחקר על הסנהדרין בבית־המקדש. כי ממה־נפשך: אם אין לזה ערך בשבילנו, בשביל הנושאים החיים, כל חקירה זו למה היא באה? מאי דהוי הוי! ואם יש לזה ערך חי, יש ערך לכל־דבר. כל מדע דורש דיקנות כחוט השערה. טעות קטנה בחשבון קטן יכולה לגרום טעות גדולה בחשבון גדול. וכך הוא בכל דבר שיש לו חיבור אל החיים. רק בשביל אלה שמחקר היהדות הוא להם ענין ארכיולוגי כמחקר האשורית והמצרית יש דברים גדולים ודברים קטנים. מצד הארכיולוגיה, כמובן, יש הבדל בין החקירה על בית־דין הגדול ובין החקירה על נטלו

הכליות. אבל בשביל אלה, שהיהדות היא חיה להם והיא מ ס ו ר ה להם, בשבילם אין הבדל בין דבר גדול לדבר קטן. ומתוך שהופמן היה נתון בין שני העולמות הללו בין היהדות המדעית ובין היהדות המעשית, בין העבר ובין ההוה, והעמיד את עולמנו על שני העמודים הללו, על התורה ועל העבודה, לפיכך היו אצלו שניהם ביחד חשובים כאחת.

הופמן היה חוקר מדעי בלמדנותו ולמדן בחקירותיו המדעיות, מה שלפעמים אינו מתחבר יחד. רוב החוקרים שבמערב, אם יש ביניהם למדנים — הלומדות שלהם היא בדרך הישנה, בדרך פלפול וחריפות, המדעיות שלהם לא השפיעה על למדנותם בגמרא. הא לחוד והא לחוד. והטעם, מפני שלא מצאו עדין את הדרך המדעי בשביל הבנת התלמוד, ולכן כשבאים להציע דברי חכמה אינם יכולים להשתמש בידיעות התלמודיות ולהפך. מה שאין כן הופמן. הוא היה מדעי בחקירותיו התלמודיות, אצלו נעשתה מזיגה אמתית בין יפיותו של יפת ובין אהלי שם, כל היוצא מפיו חן של חכמה ולמדנות המרכבות ביחד מתוח עליו. בלמדנותו מכירים את איש המדע. ובמדעיותו — את הלמדן. הוא לא היה חריף ומפולפל לפי נוסח „חריפי דאונגריה" וגם לא לפי נוסח „חריפי דליטא". זכורני, שכשבאתי בפעם הראשונה מישיבת אודיסה, כדי להכיר את דרך הלמוד של ישיבות חכמי־המערב, ושמעתי את שעורו הראשון של רבי דוד הופמן בגמרא, נענעתי בכתפי ושאלתי „מאי קמל"ן ?" הוא הסביר לפני התלמידים פרק בסוגיה חמורה אחת — לפי זכרוני, היה זה בפרק „יש נוחלין" — ונדמה לי באותה שעה, שלא חידש כלום. לא היה בשעורו לא חריפות ולא פלפול, לא עלה הרים ולא ירד תהומות ולא היה ממעייל פילא בקופא דמחטא, אלא הסביר את הסוגיה בתכלית הפשטות והבהירות, עד שכמדומני שאפליו גוי שאינו מבין כלום מאי דקאמרי רבנן היה מבין צורת השמעתא הזאת; אבל כששמעתיו פעמים אחדות, נוכחתי, שכך צריכים להסביר את הש"ס לפני התלמידים. אצלנו רגילים להניח הרבה דברים סתומים תוך כדי הסברה, ואפילו כשלומדים עם מתחילים, מפני שרגילים על פי־רוב לסמוך על הלומד, שהוא יודע הפתיחות, — אטו בשופטני עסקינן, שאינו יודע מאי דקאמרי רבנן ? אין צריך לאמר, שהטרמינים התלמודיים אין רגילים לבאר, אלא אפילו הרבה מבטאים קשים ודרכי הסוגיות מניחים לרוב סתום, ואינם מסבירים אלא את ה ד י ו ק י ם היוצאים מתוך המשך הסוגיה ולא המשך הסוגיה עצמה. ודרך הסבר זה, אפשר לאמר הסבר מדעי ופשוט, הסתגל לו

הופמן. שמעתי פעמים אחדות את השעור בגמרא שהרצה לפני בעלי בתים והשתוממתי לפשטות ולהסבר ההגיוני שלו עד־תכלית. הוא באר את הסוגיה בקלות ובפשטות שאין כמוה ולכאורה לא חידש כלום לפני הלומדים הרגילים ומכל־שכן לפני החריפים, לפי המובן שלנו. אבל לפני המבינים חידש הרבה והאיר עינים בדרך הפשטות שלו. דרך־אגב הסיר קושית התוספות ואגב־אורחא אין מקום לדיוק המהרש"א וגם פירוש רש"י נשאר לפעמים מן הצד — וכל זה אגב הסברתו הקלה והנאה והבנתו העמוקה והגיונו הבריא. בעיני „גאוני" ליטא אפשר שהופמן לא היה בגדר גדול ומכל־שכן גאון, כשם שגדולתו של הרמב"ם לא היתה חשובה הרבה בעיני חכמי־צרפת והראב"ד, אבל מנקודת השקפת המדע הטהור והלמדנות המדעית היה הופמן בבחינת גאון.

עוד דבר. הופמן היה איש־המדע במלא מובן המלה. הוא ידע לעמקן את הלשונות הקלסיות והרבה לשונות אירופיות וגם חכמות ומדעים הרבה, אבל לא התיהר בידיעותיו ולא השמיע עליהן בקולי־קולות, כדרך מלומדים אחרים מחכמי ישראל מטיפוס ידוע, שעל־פי־רוב המדעיות של היהדות שלהם נוסדה על מדעיות החולין שלהם: פלוני חכם י ש ר א ל הוא בלשן גדול, אלמוני חוקר י ש ר א ל הוא היסטוריון גדול, בעל־חשבון גדול, פילוסוף גדול וכדומה, שזוקפים את חכמת יהדותם על חשבון חכמת גויותם. מה שאין כן רבי דוד הופמן. הוא היה חכם ישראל ישראלי. כאלו דרך־אגב, כשחקר על קדמות המסורה, נסתיע מספרי יוסיפוס ופילון במקורם, כשחקר בחשבון התקופות נסתיע בידיעותיו המופלגות במתמטיקה וכדומה, וכל זה אגב־אורחא. כי יפיותו של יפת שכנה באהלו, באהלי־שם שלו.

רבי דוד הופמן היה אישיות גדולה, היה בו מטפוסו של תלמיד חכם מהדורות הראשונים. הוא לא הלך ד' אמות בלי תורה וחכמה, כפשוטו של המאמר הזה. בכל דרכיו היתה תורתו הולכת עמו. ואפילו שיחת־חולין שלו צריכה היתה למוד. הוא היה שקוע בעולם התורה והמדע. נחוץ להוסיף, שבהיותו ראש בית־מדרש־הרבנים לחרדים הקיצונים שבמערב, לא היה בכל־זאת קנאי והיה רחוק בתכלית מן הפוליטיקה והמחלוקת של הקהלות והמפלגות. הוא לא מש מאהלה של תורה ובה הגה יומם ולילה.

רבי דוד הופמן לא הניח כמותו בישראל. חבל על דאבדין ולא משתכחין.

שלום אלבק

(חוקר התלמוד)

אחד מתלמידי־החכמים המצוינים שבדור, מן „השרידים היחידים", רבי שלום אלבק, הלך לעולמו. במותו אבד לחכמת ישראל העתיקה, לחקירת התלמוד ותקופת הגאונים, אחד הכחות הגדולים בבקורת התלמוד וספרותה.

רבי שלום אלבק היה על־פי צורתו החיצונה ועל־פי „מעמדו" טפוס מיוחד במינו. הוא לא היה מן הרבנים המפורסמים — „החונה פה ק"ק" — ולא מן המלומדים המושבעים היושבים בקתדרא, אלא היה „בעל־הבית", סוחר כביכול ובנערותו לא היה חי על תורתו, אבל באמת היה יותר מרב ויותר מחכם. בהיותו למדן תורני בנוסח פולין ורוסיה ומבקר חרוץ ומשכיל בנוסח אשכנז — איחד בקרבו את המערב והמזרח; על־פי חנוכו ועל־פי ידיעותיו בתורה היה צריך להיות רב כאחד הרבנים הגדולים במזרח, ועל־פי דרך הגיונו ושיטת בקרתו החריפה והחפשית היה ראוי להיות חכם מלומד וחוקר בנוסח חכמי המערב; ומשום שיצא מכלל רב ולכלל מלומד לא בא — נשאר לעולם בבחינת פלגס, כלי שלא נגמרה צורתו, מלתא דמשתמעה לתרי אפי; הרבנים לא הודו בו מפני השכלתו, והחכמים לא הודו בו מפני תורתו, „זיל הכא קא מדחי ליה וזיל הכא קא מדחי ליה". ואף הוא לא היתה דעתו נוחה לא מתורתם של הרבנים ולא מחכמתם של המלומדים: תורתם של הראשונים היתה בעיניו שברי־לוחות, קטנוניות, פלפולים של הבל, וחכמתם של האחרונים היתה בעיניו דברים של מה־בכך, אותיות פורחות, אבק סופרים. כי טובה היתה צפרנו של רבי שלום אלבק מכרסן של כל חכמי ישראל שבמערב, שכולם היו בעיניו כקליפת השום; מה שנפלט מאלבק דרך־אגב, כלאחר־יד, דיו היה לאחד מחכמי המערב כדי חקירה שלמה ולפעמים כדי ספר שלם. ומשום־כך היה לעולם מהלך יחידי, מתקצף ומבטל בלבו ובפיו את כל־העולם, וכל העולם בטלו אותו, ידו בכל ויד כל בו, כדרכם של הגדולים היחידים שבדור, שאין בני־דורם יכולים לעמוד על סוף דעתם ותמיד הם יוצאי־דפן מהלכים בצדי הדרכים ונתקלים ברגלי כל־אדם. אף הוא נתקים

בו „כל ימי עני רעים", כי טובה לא ראה מימיו ולא היתה לו לא משלות הרשעים ולא מיסורי הצדיקים. מתבודד היה בעולמו ותורתו בתוך מעיו, ולא הספיק להוציא בחייו אף מעט מן המעט מרשימותיו; ואם תמצא לאמר — לא שאף לזה הרבה, כלומר, רצה ולא רצה, כי בשביל מי יפרסם את התורה השלמה שלו? למי יגלה את האמתיות שלו? לעמי־הארץ הללו? כלום זכאים הם וכדאים לכך וכלום יש להם צורך בזה? כלום יבינו שיחות־חולין שלו? מוטב שינוחו כתבי־היד אצלו בארונו, הרי לפחות יהיה איש אחד מבין העומד על אמתיותיהם שיעיין בהם וינחל חיי עולם הבא. וכך נשאר תדיר יחידי בעולמו, הוא ותורתו, שהיתה אצלו אמון ושעשועיו יום־יום, יחיד במחשבותיו, יחיד בשאיפותיו ולא נתיחד אלא עם כתביו שרובם היו רשימות וקטעים, ריחות בלי גופים, וגופים או פלגי־גופים שלא הספיק לפחת בהם רוח, לוחות ושברי־לוחות מונחים בארונו, אבל הארון היה ארון־הקודש שלו ואסור היה לזר להזין עיניו מקדושתו.

מתוך שנולד בין החומות, בין שני דורות, בין בית־המדרש הישן ובית־המדרש החדש — ראה תמיד את הסדקים והפגמים שבשניהם ומה שצריך תקון בזה ובזה; ולפי שהסדקים רבים הם והפרוץ מרוכה על העומד — היו ידיו תמיד מלאות עבודה, לבו מלא הצעות חדשות ותכניות לאין־מספר, כי מי כמוהו מרגיש ויודע את החסר לנו בהיכלה של חכמת־ישראל ממסד ועד הטפחות? כלום יש לנו אבר שלם, צלע שאינה חסרה תקון? ובכן היה צריך לתקן, צריך לגדור, לבנות ולבנות. אבל מאיזה צד להתחיל? מתחילים בקרן־זוית אחת, רואים פרצה בצד שכנגדה; מתחילים ברצפה, רואים חלל בפי תקרה; עולים על הגג, רואים שהיסוד רעוע וכל הבנין מתמוטט לנפול. והוא הולך ורץ מקרן־זוית לקרן־זוית, ממזרח למערב ומצפון לדרום, כי מי יעשה מבלעדיו דבר? כלום הטפשים עקומי־המוח שמצד זה או עמי־הארץ, הבורים והריקים שמצד אחר? מתחיל בתקופת הגאונים ומוציא לאור קטעים מספר האשכול, הראב"ן ועוד, אבל רואה שהאחרונים לא הבינו את הגמרא, ורש"י אף הוא טעה כאחד הטועים, ובכן צריכים לעשות פירוש חדש על הש"ס, מלתא זוטרתא לגבי דידיה! ודוקא הוא בעצמו מחויב לעשות את כל הפירוש על הש"ס מהחל ועד כלה, כי כלום יש מאן־דהו בדורנו שיכול לעזור לו? אבל אינו מספיק להוציא אלא גליון א ח ד על מסכת ברכות, ואף מזה הוא מוכרח להניח ידו, מאין עוזר ותומך. ושוב נמלך לעסוק בבקורת

המקרא, כדי להראות לגוים עמי־הארץ הללו, שאין הם מבינים כלום; אבל גם כאן אין נחת ביעקב, וחוזר שוב לתקופת הגאונים, לבעלי התוספות ולמפרשי הש"ס — ובכל־מקום שהוא עובר הוא גורם מהפכה וחורבן, מניח עקבות של דם, של מוחות מרוסקים, שברי־גאונים ושברי־לוחות, כי אין נסתר מחמתו ואין רחמים בדינו הקשה. כולם שגו, כולם טעו, ואף רש"י חשב וטעה ובעל „הלכות גדולות" היה „פושר" גדול בלשונו, כלומר, פלגיטור בלע"ז, ואף־על פי־כן כולם קדושים, כולם טהורים ואסור להזכיר חלילה את מי־שהוא מן הראשונים מבלי להוסיף עליו „ז"ל" כי עפר הוא תחת כפות רגליהם, אלא שאף־על־פי־כן טעו בדבר פלוני ובדבר פלוני או שלא הבינו כולם את הפשט הפשוט, והרי זהו פשוט בתכלית הפשטות, כמשחיל ביניתא מחלבא, אלא שצריכים להבין מה בין מהדורא־קמא דרב אשי למהדורא־בתרא, דבר שהראשונים במחילת כבודם לא עמדו על זה כלל וכלל. ומה בין אמוראי בבל לאמוראי ארץ ישראל, ומה בין הגמרא להמשנה, ובאמת דבר זה כבר מרומז בתורה, כי בשעה שמשה רבנו, עליו השלום, לימד לישראל את התורה בהר סיני עם כל פרטיה ודקדוקיה של התורה שבעל־פה, כבר רמז להלכה פלונית במקרא פלוני אלא שפסוק זה לא נאמר במקומו, שכידוע אין מוקדם ומאוחר בתורה, ובאמת מקרא מסורס הוא זה; כלומר, לא, חס ושלום, כמו שולהויזן והגוים הבורים הללו תפח רוחם סוברים, אלא כך המשמעות... וכך הוא הולך וחוזר מתוספות לגמרא, מגמרא למשנה וממשנה למקרא — והכל בהעלם אחד ובקפיצה אחת — והוא מגלה עמוקות, צופה נסתרות והכל ברור לו כשמלה, הכל אצלו תורת אמת, תורה מן השמים, זאת התורה ממש שמשה רבנו ע"ה גלה אותה לישראל בהר סיני. אבל לך גלה אור ליושבי־חשך. הללו אומרים, שזוהי אפיקורסות, והללו — שזוהי תורה סתומה. כלום יש בדורנו מי שראוי להבין איזה דבר? אחד היה חכם בדורותינו, רבי מאיר איש־שלום, ועוד יחידי סגולה מועטים, וכשמתו — מתה עמם חכמה.

רבי שלום אלבק לא התישב מימיו במקום אחד, תמיד היה בבחינת „תורה מהלכת", לעולם היה נע ונד מעיר לעיר, ממדינה למדינה, מישיבה לישיבה, מבית־מדרש לבית־מדרש; ובכל־מקום שהלך, תורתו עמו. דומה היה לטפוסם של „רבנן דנחותא" דסלקין לעילא ודנחתין לתתא, בני בי רב שהלכו מבבל לארץ־ישראל מהתם להכא, מנהרדעא לפומבדיתא ומפומבדיתא לטבריה, והיו מוסרים שמועות מישיבה לישיבה, — אף הוא היה הגשר החי בין חכמי המזרח וחכמי המערב. לראשונים גלה את חכמת הגוים, ולאחרונים

— את תורת ישראל. ובכל־מקום שבא, הפיץ תורתו גילה חדושיו, כי מטבעו היה פזרן גדול וחלק מחכמתו לכל־אדם, בין למבינים בין לשאינם מבינים, — שהרי בלאו־הכי כולם הם עמי־הארץ, אלא מה, שמא יזכו ויבינו. רבי שלום אלבק יותר משלמד לימד ויותר משלימד בכתב לימד על־פה; הוא היה בבחינת מדרש חי, פה מפיק מרגליות. וכשהיה פותח את פיו, כולם היו נעשים לגבי דידיה כחרשים וכאלמים. הוא היה כמעין המתגבר. ובלאו־הכי, כלום אפשר לשמוע איזה דבר־חכמה מפי מי שהוא? ובכן מוטב לו לפלוני שישתוק וישמע מפיו תורה מן השמים. ואם היו אולי יוצאים מן הכלל, שלא התנה עמהם במדת פזרנותו — לזה זכה כותב הטורים האלה, שאלבק הודה בו לפעמים „שעמו יש מה לדבר" — ובכן יש לחשוש, שמא לא יאמרו דבר בשם אומרו ולא יביאו גאולה לעולם; ואף־על־פי־כן לא היה אלבק יכול לעצור ברוחו לפעמים לבלתי גלות אף להם סתרי תורתו, כי כלום אפשר לו לאלבק לבלתי פזר תורתו שגילו לו מן השמים? אלא תנאי מפורש התנה, שאין רשות להמקבל לגלות תורה זו ששמע אלא בשם אומרו. וכך היה הולך ומכתת רגליו ממזרח למערב וממערב למזרח — ומנוחה לא מצא בעמל תורתו. וכשבקשו ידידיו לעשותו ראש־ישיבה באודיסה, לא היה יכול להתקים שם אלא שלשה חדשים, כי לא מצא שם תלמידים מקשיבים, לפי־דבריו, ואפשר מפני שלא נבראה „ישיבה" למהלך ונודד נצחי כאלבק.

אלבק, אף־על־פי שמזרחי היה על־פי חנוכו ודעותיו ותהום עמוקה היתה בינו ובין „חכמי" המערב — נוטה היה בכל־זאת למערב יותר מלמזרח. המערביים, אף־על־פי שלא הבינו את תורתו, הבינו את האיש ואת שיחו, הם הבינו מה שהוא רוצה לאמר, ואלו המזרחיים לא הבינוהו כלל ולא ידעו מה טיבו של היהודי הלמדן הזה, הבקי בש"ס ובראשונים איזה מין בקיאות משונה, לא זו מה שנוגע לדינא ולהלכה למעשה, אלא מה שאינו נוגע לענין כלל: מי סדר את הש"ס, מתי נולדו רבינא ורב אשי ומי היו מחברי התוספות וכדומה דברים של מה־בכך. ולא עוד, אלא שלפעמים מתמלטים מפיו איזו דבורים תמוהים הצורמים את האוזן — דומה לאפיקורסות חלילה. כשמקשים לו איזה קושיה, אינו בוש לאמר, שטעות־סופר יש בגמרא או שרש"י במחילה לא הבין את הפשט; ולא עוד, אלא שמוכיח דבר זה בראיות ברורות שאין עליהן תשובה. דומה כאילו הצדק עמו, ואף־על־פי־כן כיצד אפשר להניח דברים מוזרים כאלה, שאין האוזן יכולה לשמעם? לחשדו באפיקורסות גם־כן

אי־אפשר, שהרי רבי שלום אלבק יהודי חרד הוא, חסיד המדקדק במצוה קלה כבחמורה, ומימיו לא עבר על גלוי־הראש ועל תפלת מנחה בזמנה; ולא עוד, אלא שהוא עצמו קנאי שבקנאים הוא וממטיר אש וגפרית על כל המשכילים שבדור, ועל ווייס הוא אומר שהוא כופר בעיקר, גיהנום כלה והוא לא יכלה. ובכן כיצד אפשר לחשוד ביהודי שכזה ולהרהר אחרי תורתו? אלא מה — הדבר ידוע, שאלבק הוא מין למדן משונה, מין יוצא־דופן, כולו מוקשה, ולפעמים אתה נכוה מגחלתה של תורתו ומי הקשה אליו וישלם? הרי הוא בקי בכל חדרי תורה וכל רז לא אנס לו, ולפיכך היו מוותרים לו לאלבק, כי ידעו שהוא אגוז קשה, ואוי לו למי שפגע בו אלבק, שמא ישרפנו בהבל־פיו, ועל־כרחם הודו לו והסכימו עמו. לאלבק הכל מותר להגיד, שהרי לכך אלבק הוא. ובלאו־הכי — הרי ידוע שאלבק — „חצר מהלכת" הוא, היום בורשה ומחר בברלין ומחרתים בלונדון, ובכל־אופן לא יקבע ישיבתו כאן — ובכן מחלוקת זו עם אלבק למה? יגד־לו מה שיגיד, הכל יודעים את האיש הזה ואת שיחו. וחכמי־המערב? אחדים מהם, אלה שיש בהם עדין לחלוחית של תורה, ידעו שיש כאן אוצר בלום, אוצר מלא וגדוש, שיש לדלות ממנו כמה וכמה גנזי נסתרות, בבחינת פרכי דדהבא שאפשר לפרטם לכמה וכמה פרוטות ומטבעות יקרות של כסף; אבל הללו היו מחוסרי יכולת לעזור לו להוציא את ספריו ורשימותיו, ואחדים, בעלי־היכולת שבהם, פשוט לא הבינו מה היהודי הפולני הזה, שה„ירמולקה" לא זזה מעל ראשו סח, מה הוא ומה תורתו.

כך הלך אלבק עם הצעותיו הגדולות ועם תכניותיו הרחבות ועם אותיותיו הברורות לעולם־האמת, שהאמין בו אמונה שלמה, ובמותו מתה עמו חכמתו כספר־תורה שנגלל. מהראוי, שלפחות אחרי מותו ישימו חכמי־ישראל לב לכתביו המרובים והמפוזרים שהניח אחריו ויוציאום לאור, כי יש בהם בלי־ספק אוצרות של תורה וחכמה, שרבים יהנו מהם.

אף אני יכולני לומר: „אזל גברא די מסתפינא מיניה".

י. ש. צורי

י. ש. צורי היה אחד מן החריפים והבקיאים במשפט העברי, שהיה ידוע למדי בחוגי החכמים, וכמעט שלא קם כמוהו בדורותינו.

צורי היה אנציקלופדיסטן במלוא מובן המלה. נהירין היו לו שבילי המשפט העברי והכללי כמונח בקופסא. הוא היה בן בית בהיכל התלמוד, הבבלי והירושלמי, והמפרשים והפסקנים הראשונים והאחרונים, הסדרנים והפלפלנים, לרבות עליהם המשפט הרומי העתיק והמשפט האירופי בכל המדינות, כלליהם ופרטיהם, עד שהיה מפליא בבקיאותו וחריפתו.

בקיאותו המרובה בכל מקצועות המשפט ההסטורי והמודרני היא אמנם שגרמה לו שלא היה יכול לצמצם את עצמו בנושא אחד ואף בזה שהיה מטפל בו, אלא היה מדלג מענין לענין באותו ענין ושלא באותו ענין והיה חורז מתלמוד לפוסקים ומראשונים לאחרונים ומהם למשפטי רומא ויון ומהם להמשפטים המודרניים ומהם לקצות החושן, נתיבות המשפט, אורים ותומים, ומהם לסוינה ויהרינג וחוזר חלילה, והיה עושה מכולם עיסה אחת, עד שנמצא כאלו אין בין אמר אביי ורבא ואמר גיוס, אולפיאן ופאול, ובין פסקי הרמב"ם, הרא"ש והטור ופסקי חוקי האיקווילי וסדרי חוקי נפוליאון ולא כלום. כאלו כולם אמרו דבר אחד וכולם מרועה אחד ניתנו.

ספרי צורי משמשים פרשה בפני עצמה. הוא אינו הולך בשיטת פלוני ובדרך פלוני ואינו מחקה את זה ואת זה אלא הולך בדרך הכבושה לו לעצמו, תנא הוא ופליג. ואוי לו למי שנשכו ערוד זה, אין משא פנים בדינו, בין אם הוא ראשון שבראשונים או אחרון שבאחרונים. ספריו אינם יכולים לשמש ספרי קריאה סתם, אלא תורה הם וללמוד אנו צריכים. לעצמם לא ניתנו אלא למומחים בעלי מקצוע המשפט המודרני, אבל סתם יוריסטן אף מי שיודע ומבין ספרות עברית לא ימצא בספרי צורי ידיו ורגליו, אלא אם כן מלא כרסו אף הוא בש"ס ופוסקים כמוהו, כללו של דבר, רק מי שיכול בעצמו להיות צורי יבין את צורי. בבחינת „אלמלי הייתיו ידעתיו".

צורי לא הניח אחריו סידור שלם ומתוקן בתורת המשפט העברי, לא סידור הסטורי ולא סידור מקצועי. אעפ"י שהיה רגיל לכתוב על שערי

ספריו: „תורת המשפט העברי", „תולדות המשפט הצבורי העברי", „עריכת המשפט העברי" וכדומה, אבל בעצמו של דבר לא היו אלא מונוגרפיות חלקיות במקצוע מיוחד של המשפט, חוץ מחיבור כולל אחד בשם „משפט התלמוד" שהיה ראוי, כמדומני, להיות, בעיני המחבר לפחות, „כרכא דכולא בו", אבל חיבור זה הוא דוקא הגרוע מכל ספריו, כי אינו אלא מין כל־בו, ליקוטים ליקוטים בלתי מסודרים שנתחברו על רגל אחת. כנראה רצה המחבר לתפוס מרובה, אבל לא תפס אפילו מועט, כי לכל היותר אין בחיבור זה אלא חומר בלתי מעובד. לאמתו של דבר דוקא חבוריו הדנים במקצוע פרטי מיוחד הם יותר כוללים ויותר מקיפים, כי הוא לן בעומקה של הלכה ומן הפרט הוא בא ללמד על הכלל והוא הולך ומרחיבו ומפצלו לענפי ענפים ולתלי תלים של סדרי המשפט העברי והכללי, עולה הרים, יורד תהומות, עד שנמצא אדם עומד ממקצוע זה על כללי הדינים, על הפילוסופיה של המשפט ועל עקרונותיו, ואגב הוא דן ולומד מה בין יסודות המשפט העברי והמשפט הרומי והצרפתי והאנגלי, עד שכל דרכי נתיבות המשפט נעשים מחוורים לו כשמלה.

הרצאתו היא מוסברת, אף על פי שסגנונו הוא מסולסל ומליצי ולפעמים מדבר בחצי רמזים, עי' פה ועי' שם, וסומך על המעיין שהוא חכם ומבין מדעתו ועומד על כוונתו, אבל בדרך כלל הוא משתמש בסגנון משפטי מדויק ובהיר אף כשמתרגם משפטים כלליים ממקורות זרים הוא מיהד אותם ונותן להם צורה עברית. כי על ידי בקיאותו הגדולה בספרות הפוסקים הראשונים והאחרונים הוא מוצא בקלות מבטא המתאים לרוח השפה העברית.

צורי הוא מאמין גדול במקוריותו של המשפט העברי וביסודותיו הלאומיים והמוסריים ובמקום שהוא מוצא השואה ודימוי בין דיני ישראל ודיני העמים הוא מוכיח בחריפות עצומה על ההבדלים הפנימיים שביניהם למרות דמיונם החיצוני. ולא עוד שאינו מאמין בהשפעתו של המשפט הרומי על המשפט העברי, אלא שלפעמים הוא מוכיח, אדרבה, על השפעתו של המשפט העברי על הרומי (עי' לדוגמא ספרו „הערעורים" ע' 102 ואילך). אבל להנחותיו הללו צריכים להתיחס בזהירות, כי בכלל אין להביא ראיה מן השוואות ודמיונות על השפעה הדדית, כי אפשר ההשואה היא מקרית ושני המקורים השונים נתכוונו לדבר אחד מבלי שהאחד ידע מן השני, וכבר דנתי בבעיה זו בארוכה בחלק שלישי של תולדות ההלכה (עיי"ש שער המעבר, פ"ב, דיני ישראל ודיני בבל).

בכלל צריכים לקבל בזהירות ובבקורת את הנחותיו של צורי בנוגע

להשואות של נתיבות המשפט השונים. בה במדה שצורי הוא בעל מעוף משפטי וגאון הלכותי הוא בעל דמיון עז ומהיר מחשבה ובכלל בעל „לשיטתו" ומתוך כך לפעמים צל צד־השוה נראה לו כצד השוה ממשי. אפשר להמליץ עליו מליצת החכמים על בן זומא „נטרפה דעתו מפני חכמתו", שמפני שהיה אוצר בלום וכל מכמני המדע והמשפט העברי והכללי היו מונחים בקופסתו, והיה כגל של אגוזים, כשאדם לוקח אחד מהם כולם מתדרדרים ונופלים. כחו היה גדול בהנתוח השכלי העמוק ששלט בו במדה מופלגת, אבל בהיות שהיה בהול על ההרכבה וההפרדה של השיטות השונות של הראשונים כהרמב"ם, הרמב"ן והרשב"א ותלמידיהם, הרחיק לפעמים בזרוע את המקורבים ולהיפך קירב את הרחוקים, וזהו הצד החלש שבו שצריך לבדוק אחריו. בכלל צריכים לבדוק גם אחרי מראה המקורות שלו, כי היה איש מהיר במלאכתו והיה סומך על כח זכרונו ולפעמים היה גם משוחד מהנחותיו המוקדמות שלו עד שהיה מ ש ת ד ל למצוא להן ראיות וחיזוק.

כאמור היה צורי בעל „לשיטתו" בהנחת כללים ויסודות משפטיים ובהעמדת שיטות כוללות בנתיבות המשפט השונים של הראשונים. ביחוד היה חביב עליו ההבדל בין חכמי אשכנז וחכמי ספרד ובכל מקום שהיה אפשר לו לעשות „חילוקים" בין הסיעות הללו ולכלול כל חכמי אשכנז בשיטה אחת וכל חכמי ספרד בשיטה אחרת עשה זה בחכמה רבה, אף על פי שלפעמים הוא מישבם בדוחק. אבל על פי רוב אינו טועה בזה, כי ההבדל בין שתי הסיעות הללו הוא בולט וניכר כמעט בכל ענפי המשפט שבדיננו, בין אצל הפרשנים ובין אצל הפסקנים, כשם שיש הבדלים עיקריים ביניהם גם בדיני אסור והיתר ובכל ההשקפה הדתית והמוסרית הישראלית, כידוע לחוקרי ההיסטוריה.

זכותו המיוחדת של צורי היא שעשה את דיני ישראל ל מ ד ע, מדע המשפט, התופס חלק חשוב מן המשפט הכללי, המודרני. הוא מוכיח בכל ספריו לא רק שראוים הם דיני ישראל כדי להעמידם בצד המשפט הרומי, היוני והאירופי, ולפעמים גם על גביהם, מבחינת חכמת המשפט, אלא גם מבחינת מ ו ס ר המשפט ומבחינת הפסיכולוגיה וגם מצד התכלית המעשית. מדה זו הוכיח באמנות רבה, כאומן וכלי זינו בידו, בכל מחקריו הכלליים והפרטיים. ואם כי לא הניח סידור משוכלל בההיסטוריה של המשפט העברי, הנה הניח חומר רב לתולדות המשפט ופתח כמה פתחים במחקר הפילוסופיה של יסודי המשפט העברי. ואף החומר ההיולי שאסף, שלעיבוד עדיין הוא

צריך, יש לו חשיבות עצומה. כי מקום הניח לכמה חכמים להתגדר בו ולהפוך בדבריו, שכל מחקריו תורה היא וללמוד אנו צריכים.

הספרים שצורי כתב בחכמת המשפט הם רבים ושונים ומקיפים כמעט כל מקצועות המשפט. די רק לקרוא בשמם, כדי לעמוד על אופים וטיבם: משפט התלמוד, ג' חלקים, משפט המשפחה, משפט הירושה, משפט הנכסים, תורת המשפט האזרחי, הערעורים, עריכת המשפט העברי, חוק חברת השותפות, חוק מתעסק שלא ברשות, תולדות המשפט הצבורי, שני כרכים וכמה וכמה מאמרים מפוזרים בקובצים שונים על חקירות סוציולוגיות והיסטוריות במשפט העברי. חוץ מזה כתב צורי כמה ספרים במחקר התרבות וההסטוריה של התלמוד, מהם הכי חשובים: תורת הדרומים, תולדות דרכי הלמוד בישיבות הגליל וגם כמה מונוגרפיות אישיות, כגון ר' עקיבא, ר' יוסי בן חנינא מקסרין, ר' יוחנן, רב אשי ועוד, בעברית וגם בלועזית. המונוגרפיות אמנם אינן מצטיינות בדייקנות כספריו המשפטיים וההיסטוריים ורבים נכתבו על רגל אחת, אבל אף בהן יש אוסף חומר חשוב ובקיאות עצומה בספרות התלמודית, הבבלית והירושלמית, ותמיד יש למצוא בכתביו הערות חשובות, ציונים הגונים וגם סקירות אישיות מלאות ענין ורבות תוכן.

יש להוסיף עוד דברים אחדים לדמותו הרוחנית של צורי. הוא היה בבחינת אנציקלופדיה מהלכת, מרבנן דהכא ורבנן דתמן, ורבנן דנחותא והיה כל ימיו הולך ונודד ממקום למקום ומדינה למדינה ובכל מקום שהלך היה בית מדרשו הולך עמו. כי היה מטבעו בעל נפש סוערת, אינדיווידואלית, ולא היה יכול להסתגל לסביבתו ולהתקשר אל שום בית מדרש, לא לזה של הטיפוסים הישנים ולא לזה של המחודשים, כי מכלל בית המדרש הישן יצא ולכלל בית המדרש החדש לא בא. הוא היה תמיד תועה בדרכי החיים, מחפש ומבקש תיקון נשמתו, מיסד חברות משפטיות בכל מקום שהלך, מגיד שעורים, דורש ודולה מתורתו ליחידים ולקיבוצים, בין שהם מרובים בין שהם מועטים. כי די לו בקב חרובין של מזונות ושל חברים, נשמתין דאזלין ערטילאין כמותו, ותמיד בקש ומצא סביבה קטנה של צעירים, תלמידי חכמים יחידי סגולה ששתו בצמא את דבריו ונהנו מאור חכמתו ותורתו ומלקטים פירורים משולחנו שהיה תמיד מלא וגדוש מכל טוב, חכמת ישראל וחכמת אומות העולם ופרפראות לחכמה והכל היה מוכן אצלו לסעודה, פיו מפיק מרגליות, אוצר בלום כמעין המתגבר, כי היה פזרן ונדבן ביד נדיבה לכל המשכימים לפתחו וכל מה שטרח בעל הבית לא טרח אלא בשבילם.

קויפמאנן־קוהלר

(הרבי של הריפורמיים)

קוהלר היה תלמיד של דור גדול, דורו של גייגר, הולדהיים, לודביג פיליפסוהן, ליאופולד לוו וכל הדור ההוא, אבות הכנסיה הריפורמית. הוא היה הראשון, שקם אחרי רבותיו להפיץ את תורתם ברבים ולהעמיד את היהדות הריפורמית על יסוד המדע ועל שיטה פילוסופית. אלא שגייגר היה חריף ו מ ח ד ש, בחינת יוצר ובורא שיטה חדשה, וקוהלר בא להסביר ולפתח את שיטת רבו זה. ולא עוד אלא שגייגר בא מן הבנת היהדות ההיסטורית, לפי ההשקפה שלו, לידי יצירת הכנסיה הריפורמית; וקוהלר, להיפך, בא מן המאוחר אל המוקדם, מן הריפורמה אל הסברת היהדות ההיסטורית, ולא ראה בזו אלא מהרהורי לבה של הריפורמה. אלמלי היה קם גייגר מקברו והיה רואה את גדוליו שהעמיד, בודאי היה נרתע לאחוריו.

את קוהלר אפשר לכנות בשם „אחד־העם" הריפורמי; הוא היה ליהדות הריפורמית מה שהיה אחד־העם לציונות — מפרשה ומסבירה. אלא שקוהלר לא היה עקבי כמותו ולעולם לא הגיע במהלך מחשבותיו, כאחד העם, מן ההנחות הבריאות והישרות ברובן, אל המסקנות הקיצוניות ההכרחיות. וחסרון עקביות זו עובר בכל ההשקפות הפילוסופיות שלו על היהדות. אפשר להמליץ על קוהלר מה שאמר הרמב"ם על אריסטו: „כל מה שאמר אריסטו עד גלגל השמים הכל אמת", כך אפשר לומר: כל מה שאמר קוהלר עד גלגל הריפורמה הכל אמת. ואף על פי שהעמיד את שיטתו על בלי־מה, היא נראית כאמתית, לפי שיש לה צורה נאה ופנים מוסברים, ובקי הוא המחבר בכל חדרי הפילוסופיה העתיקה והחדשה, של חכמי ישראל ושל חכמי אוה"ע וכל רז לא אנס לו. אלמלי היתה היהדות תיאולוגיה, היה אפשר לומר שקוהלר הוא הוא התאולוגיון של היהדות של זמננו.

היהדות היא לקוהלר לא פחות ולא יותר אלא „השליחות המיוחדת להכיר לבאי עולם את האמונה באל אחד". ה„תעודה היהודית" היא הציר שעליו סובבת כל ההשקפה העולמית שלו והיא אצלו אחד מעיקרי העיקרים של הדת הישראלית[1]. אבל מכאן הוא בא לידי הסתירה הגלויה שבין קיומו

1) הוא חושבה גם בין עיקרי הדת ע' 27.

של עם ישראל בתור עם לבדד, הנושא בקרבו את הרעיון של אחדות האל ובין התעודה ההיסטורית שלו להתבולל בגוים, כדי להפיץ את האמונה הזאת ביניהם. ולפיכך הוא רואה בעם ישראל שני כחות מתנגדים. אחד מקיים ואחד דוחה, זה בונה וזה סותר. דו־פרצופין זה הוא מוכרח לראות בכל ההתפתחות של ההיסטוריה הישראלית. מצד אחד הוא בטוי של הלגליזמוס הלאומי ומצד שני זה של מוסר הלב או האוניברסליזמוס הנביאי. פעם מתגבר צד זה ופעם צד זה. וזוהי ההלכה והאגדה, הריטואליזמוס והרציונליזמוס המתרוצצים בקרבו לעולם. ולבסוף הוא בא לידי החלטה, ש„אלו ואלו דברי אלהים חיים" [2]).

קוהלר מכיר ומודה באמת היסטורית זו, שהיהדות אינה בנין של איש אחד, שהיא אינה מדברת בשם נביא שהוא, אפילו בשם משה רבנו, אלא בשם „אברהם, יצחק ויעקב", אבות האומה. ולפיכך השם „יודאיזם" לבד (בן יהודה) מבטא את הציור האמתי של דת ישראל כירושת ע ם י ש ר א ל. היהדות היא תורת מ ע ש ה ויודעת את ערך ה כ ו ו נ ה ואינה אמונה עוורת וריקה כהדתות האחרות. זוהי השקפה אמתית בלי ספק וכבר עמדו עליה חוקרי היהדות בכל הדורות. אבל משהגיע לתורת ה„תעודה" הוא נופל בסתירה; שהרי אמונה זו אינה אלא אמונה עוורת שיוצאת מגבול המעשים ונכנסת לגבול המיסתיקה, שהרי אין תשובה מן ההגיון על השאלה, למה בחר ה' בעם ישראל דוקא, שהוא יהיה נושא התעודה הזאת? ולא עוד אלא שהיהדות בתור תעודה מוכרחת להיות בקשר תמידי עם החיים של כל באי עולם ובעל כרחה היא מוכרחת לצאת מתחום הלאומיות. וכאן סתם הרב ולא פירש עד היכן הוא הגבול שהיהדות יכולה ללכת עם החיים וכיצד עליה לפשר בין דרישת כח קיומה ודרישת החיים, שהיא כח דוחה. על שאלה זו חייבת הכנסיה הריפורמית תשובה, ומקום הניחה לכל רב ורב להתגדר בה.

על השאלה הגדולה: אמונת תורה מן השמים מה יהא עליה בהשקפת המדע המודרני, הוא יודע להשיב תשובה אחת, ושוב אותו החילוק שבין הדת של ה ח ו ק ובין המוסר של הנביאים. בתור חוק מתקיימת היהדות בכח ההתנגדות של עם ישראל, ובתור תורה (דוקטרינה) היא נותנת ביטוי למוסר העולמי ולאידיאליזם האנושי הכללי העומד למעלה מן הלאומיות [3]). אבל שוב

---

2) שם פ"ב ופ"ג.

3) שם, צד 44.

אותה השאלה, אם היהדות אינה יכולה להיות מוסברת בתור חוק דתי ואינה יכולה עוד להתקיים בכח ההתנגדות של עם ישראל, כיצד יכולה היא להתקיים ולעמוד בתור תורה העומדת למעלה מן הלאומיות? ומי יהיו נושאיה? בתור תורת מוסר עולמי יכולה היהדות אמנם להתקיים בלי ציווי מן השמים; אבל אז אין לה חלק ונחלה בישראל כלל והיא נעשית נחלת העולם — ועם ישראל מה יהא עליו?

על כל השאלות הללו אפשר היה להשיב תשובה מספקת אחת, כי הסתירות הללו אינן ביהדות עצמה, אלא באותה היהדות, שהתיאולוגים הרי־פורמיים רוצים לראות בה. היהדות הלאומית, החיה, היתה יכולה להתרומם למדרגת „אור לגוים" דוקא מתוך ההכרה המוסרית הלאומית ודוקא מתוך קיום התורה והמצוות המעשיות, כי התורה היתה לעולם הביטוי היותר מוצלח של האימפרטיוו המוסרי של תורת הנביאים, שממנה ועל ידה התרוממה היהדות למדרגת המוסר העליון, כי היהדות קבלה „תורה" בילדותה במובן מצוות ופקודי ה' ישרים שהיא היא תורת המוסר Par Exellence לפי השקפתה, — כי מהו המוסר וכל הלמודים והתורות בלי חיובים מעשיים אם לא מלה ריקה? רק צעד אחד היה על קוהלר לעשות כדי להגיע לידי הכרת היהדות הלאומית והיו מתורצות לו כל הסתירות. הוא היה קרוב ל„אורחא דמהימנותא" אבל לא הגיע אליה.

מפני שקוהלר ראה את כל היהדות מתוך השפופרת של התנועה הריפורמית בא לפעמים רבות לכלל טעות. כן, למשל, מחליט הוא בודאות גמורה שר' יהודה הלוי וגם הרמב"ם החליפו את אמונת המשיח באמונה בבחירת עם ישראל[4]. הבחירה של עם ישראל תופסת אמנם מקום גדול ועקרי בפילוסופיה של ר' יהודה הלוי, בכוזרי, אבל אי אפשר להחליט כהלכה פסוקה, שר' יהודה הלוי ד ח ה מפני אמונה זו את אמונת המשיח, שבלי ספק האמין בה ככל היהודים וחושב את המשיח האישי העתיד לבוא כגדולי הנביאים[5]. וכיוצא בו הרמב"ם אף הוא מדבר במשיח אישי ומאמין בו בודאות גמורה והכניסו בכלל העקרים[6].

---

4) שם, ע' 21.

5) ולא יחברם כ"א החשוב שבנביאים והוא המשיח (כוזרי מ"ג, ע"ג) ועוד כמו אברהם ומשה והמשיח שאנו מקוים (שם מ"ג, פ"ה ועוד).

6) סוף ה' מלכים.

בכלל כל הרעיון ע"ד ה„תעודה" של עם ישראל, שהיא משמשת להריפורמיים „כל התורה כולה על רגל אחת", צולעת על שתי ירכיה. בכל השתדלותו של קוהלר לתת לה צורה מדעית ולבססה על היסוד של היהדות ההיסטורית, אינה עומדת בפני ההגיון. הוא בא להוכיח שהרעיון של מלכות שדי שהיה מתחלתו קשור אל ציון וירושלים הולך ומתפתח אצל הנביאים כחטיבה בפני עצמה עד שאינו זקוק עוד למקורו. ומתוך כך הוא מחליט, שהמשאלה של ישעיה כי מציון תצא תורה וגו' נהפכה אח"כ בפי זכריה למשאלה של „והיה ה' למלך על כל הארץ" וגו' (זכריה יד. ט), וכך הוא אומר במלאכי: „כי מלך גדול אני וגו' ושמי נורא בגוים" (מלאכי א. יד). וכן ירמיה עומד וקורא: „מי לא יראך מלך הגוים וגו'" (י', ז')[7]. אבל כל התורה הזאת שהוא רוצה להרכיב בזרוע על הנביאים אינה עומדת בפני הסתכלות פנימית בדברי הנביאים ובהמשך רעיונותיהם. כל המסתכל בעין חודרת מוכרח לראות, שהנביאים אפילו בשעה שהטיפו להתפשטות מלכות שדי בין כל הגוים שימש להם תמיד אלהי ציון וירושלים למרכז הרוח שממנו יצא „אור לגוים". ובאמת אין בין ישעיה זה שאמר „כי מציון תצא תורה" ובין זה שאמר „כי מלאה הארץ דעה את ה'" ולא כלום, שפיל לסיפיה דקרא, כי מיד אחריו נאמר: „והיה ביום ההוא שרש י ש י אשר עמד לנס עמים א ל י ו גוים ידרשו", כיוצא בו זכריה, שם בפרשה, מדבר על אספת כל הגוים לירושלים והפסוק הזה „והיה ה' למלך על כל הארץ" עומד בין שני פסוקים מלפניו ומלאחריו המדברים בירושלים. כיוצא בו ירמיהו מסיים נבואתו זו בפסוק „לא כאלה חלק י ע ק ב כי יוצר הכל הוא ו י ש ר א ל שבט נחלתו" וגו'. כיוצא בו כל הפסוקים שמביא קוהלר שם אינם אלא חצאי פסוקים או פסוקים בודדים שנעקרו מן ההמשך הכללי של הפרשיות.

הרעיון הזה בעיקרו יש לו אמנם שרשים בתורה ובנבואה. אי־אפשר להכחיש את היסוד האוניברסלי שיש בנביאים ואת השאיפה שלהם כלפי התפשטות מלכות שדי בכל העולם, שאיפה שנתבטאה באופן היותר מוצלח בתפלות ימים הנוראים ובתפלת עלינו „יכירו וידעו כל באי עולם" וכו'. וכבר דברתי ע"ז בארוכה בספר „התלמוד", אבל מעולם לא זזה השכינה מכותל המערבי והשאיפה של „ותמלוך אתה ה' לבדך" היתה תמיד מקושרת עם ההמשך „בהר ציון משכן כבודך". השאיפה האוניברסלית היתה תמיד מובלעת

7) שם, צד 334 ועוד, ע"ש כל הפרק.

בשאיפה הלאומית ושתיהן קשורות זו בזו כגחלת בשלהבת, וכל אלה שרצו להבליט את היסוד העולמי בלבד ולהוציא את היסוד הלאומי לא הצליחו, כי זוהי בבחינת שרפת נשמה וגוף קיים. זהו מה שעשו ההלניסטים בשעתם ויצאו לתרבות העולם, ודרך פתח צר זה יצאה גם הנצרות הראשונה מבלי שוב אל מקורה, ודרך פתח זה רוצים גם הללו להדחק, אבל דלת זו פתוחה ליוצאים לבלי שוב...

קוהלר היה גם בזה תלמיד מובהק לרבותיו, בני הדור הראשון לתנועה הרפורמית, שתחם תחומין בין היהדות והנצרות. כמעט בכל פרק ופרק, בדברו על מהות היהדות הוא מוכיח, ועל פי רוב בצדק, על ההבדל שבין היהדות והנצרות באותה השאלה, ומהו הקו המפריד ביניהן.

המסורה הזאת ירש מרבותיו, אבות הכנסיה הרפורמית. הם, בהרימם את ערך המוסר על החוק, הנבואה על התורה, האוניברסליזמוס על הלאומיות הישראלית, את האידיאה המופשטה של עם ישראל על עם ישראל הממשי, החי ומתקיים בתור לאום, הרגישו בסכנה הכרוכה בזה, שעי"כ הם מתקרבים כמעט ממילא אל כל האידיאולגיה של הנצרות, שאף היא העמידה את כל תורתה בראשונה על העמודים הללו והזניחה את היסוד המעשי שבתורה היוצא מתוך ההכרה הלאומית. ולפיכך השתדלו אבות הריפורמה לתחום תחומין בין היהדות והנצרות כדי להטעים שבנוגע לשאלה זו אין בין היהדות הריפורמית והיהדות המסורתית ולא כלום. אם הועילה להם תשובה זו, הדבר מוטל בספק; שהרי זהו בבחינת „שבור את החבית ושמור את יינה". אבל קוהלר לא זז מלהטעים את העיקר הזה בכל שאלה שבאה לידו.

בא וראה מה בין תלמידיו של דור גדול ובין רבותיו של דור קטן...

ד"ר סטיפן ס. ווייס

פרנס הדור

א

חכמינו אמרו: מלמד שהראה הקב"ה למשה דור דור ודורשיו, דור דור ופרנסיו. המליצה הזאת באה ללמד על שני טיפוסים שונים של מנהיגי הדור בישראל. יש דור הדורש ויש דור המפרנס, דור הדורש הוא דור המחפש ומבקש דרכים חדשים, מפני שהערכים הקודמים כבר נתישנו ואינם מפרנסים את צרכיו החדשים ואת דרישותיו הזמניות והוא תמיד דורש ומבקש ערכים חדשים שיתאימו לרוח זמנו ולהשקפות דורו. כנגד זה יש דור המתפרנס מן המוכן, מן האוצר המקובץ אצלו מדורי דורות. הוא שמח בחלקו ואינו דורש ואינו מבקש חדשות אלא מסתפק במה שיש לו. אדרבה כל חדש אסור לו. הראשון הוא פועל יוצא, נותן ומפזר, והשני הוא פועל עומד, מקבל עפי"ר ומכנס. הדורות הולכים ומתגלגלים זה אחר זה. אחר דור או דורות המתפרנסים באים דורות הדורשים ולהיפך. והמנהיגים צריכים לעולם להיות מתאימים לדורותיהם; דור הדורש אף מנהיגו צריך להיות מן הדורשים ומחפשים דרכים חדשות, ודור המפרנס אף מנהיגו צריך להיות מן המתפרנסים מן המוכן וזהו שאמרו: דור דור ודורשיו, דור דור ופרנסיו.

הדורות שלפנינו היו מן המפרנסים. הם אספו חמרים חמרים, ערכים ישנים שבישנים, אספו ולקטו מן המוכן וכל דור הוסף נופך משלו על הדורות שקדמו, באופן שעל מנהיגיהם לא היה אלא לאכול מן המוכן ולשמור על הקיים.

אולם הדור שלנו הוא דור הדורש. שחדל ברובו לחיות בזכות אבות ולקבל מן המוכן לפניו. הוא רוצה לגלות חדשות ונצורות והוא הולך ומחפש דרכים ונתיבות לא שערון אבותינו, הדור החדש בוחל בזכות אבות ורוצה להיות חי נושא את עצמו, להתקיים בזכות עצמו וללכת בדרך שהוא רוצה לילך, משום כך אף המנהיגים שלו צריכים להיות בבחינת דור ודורשיו, לא פרנסים אלא דורשים, כי המנהיגים הרוצים להנהיג את דורנו זה על פי

שיטת הפרנסים הקדומים בעלי ערכים מקובלים, לא יהיו מקובלים על בני דורם. רק איש שהוא בעצמו מן המחפשים והדורשים דרכים חדשות, איש בעל שינוי ערכין, הוא מסוגל להיות מנהיגו של דורנו זה. והדור שלנו, שהוא דור הדורש, מצא את מנהיגו. ד"ר ווייס הוא פרנס לפי הדור. בהיותו בעצמו מחונך מילדותו ביהדות האורתודוכסית ועבר דרך היהדות הקונסרבטיבית לריפורמה קיצונית ויצא וחזר ליהדות הלאומית הציונית, נעשה לבסוף המנהיג המושבע של היהדות האמריקאית, כי הלך ביחד עם דורו, דור הדורש, עד שמצא את הדרך הישרה העולה ציונה ונעשה ל„מדברנא דאומתיה".

זכותו המיוחדת של ד"ר ווייס ביהדות האמריקאית עמדה לו שגייר את התנועה הריפורמית, — אם אפשר להשתמש בזה במושג גייר, — והכניסה תחת כנפי השכינה הלאומית והציונית. ההתבוללות היתה, כידוע, מעיקרי אמונתה של היהדות המתוקנת. ההתבוללות הקיצונה שהיא כעת נחלת יחידים, היתה לפני דור נחלת רוב בנין ורוב מנין, והיתה דרך כבושה לרבים. מתחילת יצירתה של היהדות הריפורמית העמידה היא את עיקריה על השלילה. שלילת היהדות המסורתית והלאומית. כי שלילת הציונות שבאה אחריה לא היתה אלא תולדה מחויבת מן הראשונה. מנהיגי הריפורמה באמריקה לא הוסיפו על העיקרים היסודיים של אבות התנועה שמעבר לים, אלא העמיקו והרחיבו את עקרונותיה. בת לויתה של שלילת היהדות הלאומית היתה לעולם ה„שא" — פוליטיקה של היהודים המתבוללים. אל תגידו בגת, אל תרימו במרום קולכם, היתה לעולם הסיסמה שלהם. אל תעירו ואל תעוררו את שאלת היהודים, מוטב שישכחו הגויים ממציאותם של היהודים. אל תתבעו תביעות ואל תמחו מחאות, קבלו באהבה ורצון מה שנותנים לכם, שהרי בלאו הכי אתם קיימים בחסד ולא בזכות. זו היתה לעולם שיטת היהודים (פתח יו"ד) כידוע.

בא ווייס והפך את הקערה על פיה. ראשית התחיל להרים במרום קולו ולתבוע זכויות בכל מקום שראה עוולות נגד יהודים, ובכלל היה הולך ומכריז על מציאותם של יהודים ולא סתם יהודים אלא על מציאות של עם ישראל, עם ישראל החי וקיים ב ז כ ו ת ולא בחסד, עם התובע ודורש זכויות אנושיות מלאות, לרבות זכויות אזרחיות ולאומיות. כל עולם הרבייס למיניהם נבהלו מקולו של ווייס, קול שובר ארזי הלבנון אדירי התורה הריפורמית ו ב ה י כ ל ו כולו אומר כבוד לעם ישראל. אז נבהלו אלופי ההיכלות, אילי הבירזה

יאחזמו רעד. הישמע היראה כזאת בישראל, מאז חדל עם ישראל להיות גוי בארץ ישראל, ויהי לגוי אחד עם כל הגוים בארץ שהוא יושב בה, בבחינת עד ה דתית, שאין לה בעולמה אלא ד' אמות של תפלה בלבד, מלמד שלא יהיו ישראל מצוינים שם ושהכרת פניהם לא תענה בם חלילה שהם מזרע יעקב זרע קודש מחצבתם. והנה בא זה ומלמד בפרהסיא אפיקורסות כזו: מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, ולא עוד, אלא שהוא דורש לציון ומכשיר ציוניות בפרהסיא ומה יאמרו הגוים? ובכן נעשה ווייס לכופר בעיקר היהדות הריפורמית. סוד גלוי הוא, שיותר משהאורתודוכסים מתנגדים לווייס, מתנגדים לו הריפורמים. ראשית, מפני שהוא אחד משלהם המתפלל עמהם בסידור אחד שאין בו זכר לציון וכאלו להכעיס הוא מתפלל בכוונה "ותחזינה עינינו" וכופר בפרהסיא בעיקר העיקרים "בהמשלחת" הישראלית. ואם כן הוא בבחינת כי האורב יושב לנו בחדר. ושנית אין הריפורמים מוותרים לעולם על דעותיהם. האורתודוכסיה היא בדרך כלל מוותרת, יש לה כללים, דינים, יש לה דין אף על פי שחטא ישראל הוא. רחמנא לבא בעי, יש דין בעל תשובה, יש קונה עולמו בשעה אחת ועוד ועוד דינים של מחילה וסליחה וכפרה על הפורשים מדרכי צבור והולכים בדרך כבושה לעצמם, מה שאין כן הריפורמיים. הם אינם יודעים פשרות. הם אינם יכולים לסלוח לעברייניים הכופרים ביד רמה בעיקריהם. הריפורמה כשלעצמה היא יותר קונסרבטיבית ואורתודוכסית מן הקונסרבטיבים והאורתודוכסים בעצמם. ומכיון שהיא עומדת ביסודה על השלילה, הרי אינה יכולה לקבל שום חיוביות, שהחיוביות היא מיסודות "אני מאמין" של האורתודוכסיה, ולפיכך משעה שהיא מראה פנים שוחקות למתנגדיה הרי היא כאלו אינה ועברה ובטלה מן העולם. ואולם ווייס נהפך להריפורמי של הריפורמיים ויצא לתרבות רעה. חבריו מתפללים בלבם: הלואי שיהפך לרב אורתודוכסי ויהיו פטורים ממנו, אבל הוא לא נהפך ולא יצא מד' אמותיהם ונשאר בתנועה הריפורמית ודוקא בהיכלו הוא כולו אומר כבוד לעם ישראל דורש עממיות, לאומיות, ציוניות וחולק על כל י"ג העקרים ועל ה"אני מאמין" של הפוסקים הראשונים שלה.

ווייס בעצמו אין לו ערכי יהדות משלו ולא בחר לו דרך ממוצעת בין שלש הנטיות של היהדות המקובלה: לכשתרצה לומר, הוא חולק על כולן, ולכשתרצה לומר, הוא כוללן ביחד. היהדות יותר משהיא דתית היא לאומית בעיניו, כי ביסודו ווייס הוא יהודי לאומי, ובהיותו מאמין בלאומיות ישראל בכל לבבו ובכל נפשו, יכול הוא אם כן להיות אורתודוכסי וריפורמי

כאחת, עד שאינו רואה סתירה ביניהם. יש בו מדה טובה אחת השקולה כנגד כולם והיא „אהבת ישראל", ומפני כן אינו רואה הבדל בין יהודי רוסי, פולני, גליצאי ומזרחי. ולפיכך אינו יכול לראות גם הבדל בין יהודי מאמין וכופר, דתי, אדוק ואטעאיסט, יהודי הוא יהודי. כי אהבתו הגדולה לעם ישראל לכלל ולפרט מכריעה כנגד כולם. גם אהבתו לארץ ישראל יסודה מן השורש של אהבת ישראל. ארץ ישראל היא בשביל עם ישראל ולא עם ישראל בשביל הארץ. ווייס לגמרי איננו משוללי הגלות, ומסופקני אף אם הציג לעצמו שאלה זו כל עיקר. מלחמתו בעד ארץ ישראל ובעד יהדות הגולה מלחמה אחת היא. הוא לוחם ביחוד נגד קפוח היושר, היושר האנושי והיושר הלאומי דין אחד הוא. כשיהודי נרדף בגלות חייבים להגן עליו, ועל אחת כמה וכמה כשהוא נרדף בארץ ישראל. יש ליהודי העולם טענה צודקת על ארץ ישראל ומן הדין והיושר שהעולם יתן צדק לטענה ישרנית זו. ומכל מקום אין רצוני לומר שארץ ישראל הוא רק ענין פילנטרופי בשבילו, אם יש להוסיף דבר על תביעת היושר זהו „גאון לאומי", כדי להשיב לעם ישראל את גדלו ותפארתו מימי קדם. אבל ביחוד הוא מעמיד את התביעה שלו על ה י ו ש ר, על הדין והמשפט. נתנו הצהרת בלפור, אנגליה, אמריקה וכל מלכי מזרח ומערב הבטיחו — איה ההבטחה? כלום באו לבגוד בנו? בגידה! זוהי המלה החריפה שהביע נגד אנגליה וזהו שם ספרו שהוציא לפני שנים כשנתברר שאנגליה מתחרטת בה על הצהרת בלפור The Great Betrayal הבגידה הגדולה. בספרו זה הוא מאסף את כל התעודות החשובות בקשר עם הצהרת בלפור ונותן סקירה כללית על התפתחותה ועל כל התפתלותה מן היום הראשון עד היום האחרון, כיצד המעיטו את דמותה לאט לאט וצמצמוה עד לאפס. ונמצא הבגידה נעשית בולטת ובהירה מן התעודות עצמן עד שאינה זקוקה לשום פירוש. הרושם הכללי המתקבל מן הספר הזה הוא כאלו העול נעשה לא לעם ישראל בלבד אלא ליושר העולם כולו וראשית כל לעם אנגליה עצמו ולהישרנים שבעם הגדול הזה.

וכך היא מלחמתו של ווייס נגד כל עול שרואה ומתבונן. הוא מתקומם נגד קפוח זכותם של הכושים במדה שוה כלקפוח זכותו של עם ישראל. ומכאן מלחמתו התמידית נגד האנטישמיות, נגד קפוח זכיות אנושיות בכלל, נגד תקיפים עושי עולה, נגד שונאי ציון, נגד המתבוללים שלנו. אותו ווייס הלוחם התמידי בעד עם ישראל וארץ ישראל אנו רואים אותו לוחם בכל מקום שיש קפוח זכיות אנושיות ואי מוסריות, ובאותו העוז ובאותו הנצוח והעקביות,

אם זוהי אי המוסריות שבכתבי פרופ. ערסקין, אם זוהי הגנת נשים וילדים בעבודה או טהרת התיאטרון בניו־יורק, או יסוד ועד העיר נגד וואקער ונגד השופט בערי, או התקפה בעד זכיות נשים לבחירות וכדומה. בכולם אנו רואים אותו הלוחם העז והתקיף המתקומם ומתפתל ושופך בוז על נדיבים, על תקיפים ועל בעלי שלטון, על שונאים ועל יריבים ולא חת מפני כל, לא ישא פנים לידידים ורעים ולא יקח שוחד, אלא הוא נקוט בפניהם ומגלה מומיהם שבסתר ובגלוי, ולא איכפת לו אם ידידים נהפכים לשונאים, אם קרובים נעשים רחוקים, הוא עושה את שלו, מוחה, תוקף ומרעיש עולמות. לא איכפת לו גם כן אם על ידי מחאותיו אינו משיג את התכלית המכוונת, אם הוא מתקן את המעוות או לא, ולא עוד אלא אף כשמרגיש שיותר משאפשר לתקן על ידי מחאותיו והתקפותיו אפשר לקלקל, הוא עושה את שלו. כי יסוד ושורש התקפותיו הוא רגש היושר והצדק ורגש האחריות המוסרית, מפני שחושב שעליו החובה והמצוה למחות נגד העול ועליו לקיים: במקום שאין אנשים השתדל להיות איש. רגש האחריות בעד „כלל ישראל" ובעד היושר שקול אצלו כנגד תיקון המעוות, הרגש הזה הוא כח הדוחף שלו בכל מעשיו. אם אין אני לי מי לי, ואם לא עכשיו — אימתי, הוא הפתגם השגור בפיו. הזריזות זוהי המדה הגדולה ביותר שלו. אם יש צורך למחות, לצאת לקרב, להתריע, חייבים לעשות את הדבר מיד. אסור לדחות אף לרגע, תיכף לעול — צעקה. מי שלא ראה את ווייס יושב ועובד על שולחן הכתיבה שלו לא ראה איש זריז מימיו, דומה כאילו גיהנם פתוחה לו מתחתיו וכאלו ברגע זה ממש תלוי גורל עם ישראל וגורל כל העולם כולו. הוא מוכרח להגיב על אתר הגבה ספונטאנית היוצאת מן הרגש של השעה והרגע. ווייס הוא מכונה מוסרית ציבורית ולפיכך חשוב אצלו הרגע של ההתעוררות הראשונה, של המחאה התכופית בשעת מעשה העול. לא על פי מחשבה תחילה ועל פי חשבון ודעת לשאול מהי התועלת שתצא מזה. אין הוא שואל אם כ ד א י למחות ואם נרויח מזה, אלא אם ח י י ב י ם אנו למחות, ומכיון שהרגש שלו אומר שחייבים, מיד הוא הולך ומוחה. העול שעושים לעם ישראל כואב לו, לנפשו ולעצמו. וכשאדם מרגיש כאב הוא צועק ומתריע בהכרח. על ידי כך מתישב פיזור הנפש שלו לכמה וכמה ענינים ולפעמים נדמה אף לענינים הפוכים זה מזה, מפני שאינו יכול לראות און לפי דעתו ולא יתבונן ולפיכך ידו בכל ולפעמים ממילא גם יד כל בו,

לפי שהוא נכנס לרשות הרבים מבלי בקשת רשות, כאלו היא רשות־היחיד שלו.

ב

גולת הכותרת של פעולותיו מרובות הצדדים של ווייס היא יצירת בית המדרש למדע היהדות או לדת ישראל, לפי שמו הרשמי. אף יסודו יוצא מתוך רגש אהבת ישראל שלו. ווייס הוא מן המעריצים הגדולים של „חכמת ישראל" ואף זוהי תולדה מאהבת ישראל שלו. אהבה התלויה בדבר. אהבת ישראל עצמה יותר משהיא חומרית היא רוחנית. הוא ספג לתוכו גם את רעיון „משלחת ישראל", שורש מבית המדרש של הריפורמה, אלא שהרכיבה על היהדות הלאומית. ולכשתרצה לומר — הציוניות. אנו רוצים להיות „ממלכת כהנים וגוי קדוש", כן, אבל בזכות מה ובזכות מי? הוי אומר בזכות התורה והמדע הישראלי, הוי אומר: להיות „נר לגוים" על ידי מאור היהדות, שהיא חכמת ישראל. אף זו היא לו כללית ביותר, אין לו „חכמת ישראל" מיוחדת על פי שיטה אחת ידועה, אלא היא כוללת הכל: חכמת ישראל העתיקה והחדשה והחדשה שבחדשה, התנ"ך, התלמוד, רב סעדיה גאון, רמב"ם, רש"י, תוספות, מהרש"א, פרענקל, גייגר, קראכמל, גרטץ, אחד העם, ביאליק כולם בחדא מחתא מחתינהו. כל מה שיצר הגאון היהודי נותן כבוד לעם ישראל ועלינו ללמוד את תורתם תורתנו ולהתגדר בה.

ביסוד בית המדרש הזה הונח גם רעיון רבולוציוני גדול שרק איש כווייס מסוגל לזה. הנה יש לנו בארץ זו שלשה בתי מדרש לרבנים המכוונים כנגד שלש המפלגות הדתיות שהיהדות האמריקאית התפרדה להן, ותהי לשלש מחנות: אורתודוכסית, משמרת וריפורמית. לכשנמצא לומר יש לכל אחת מהן תביעה ידועה על היהדות ההסטורית, כלומר כל אחת מסמנת חלק במקצת ממהלך ההיסטוריה של התפתחות הדת בישראל. במה דברים אמורים, כשהן משמשות כולן ביחד שאז הן מהוות יצירה שלמה. אבל כשהן נפרדות, זו לעצמה וזו לעצמה, אין הן מהוות אלא ח ל ק קטוע מן היצירה הלאומית ומפרצופה ההיסטורי. האורתודוכסיה עומדת על העקרון של המסורה, הריפורמה מאמנת בהתפתחותה התמידית של הדת הישראלית והקונסרבטיביות מודה במקצת בזו ובמקצת בזו. היהדות ההיסטורית עשתה מכולן עיסה אחת, שבהיות שעמדה על העקרון שהתורה הזאת לא תהא מוחלפת, הודתה מכל מקום שהיהדות התפתחה התפתחות תמידית ככל נפש חיה וצמחה וגדלה

מאליה וקבלה שינוים על ידי פירושים ותקנות וגזירות וזוהי הריפורמה הליגלית שהיהדות הקונסרבטיבית מודה בה. אבל מי שאינו מודה בעיקרי המסורה ואעפי"כ הוא מודה בהתפתחותה, הרי זה דומה לאילן שיש לו ענפים ואין לו שרשים, רק אילן מיכני לא טבעי יכול להיות מצויר באופן שכזה שאין לו יניקה מן הקרקע, אבל אילן החי וגדל מוכרח להיות יונק מן האדמה, שאם לאו הוא מתנוון והולך. אין כאן המקום להכנס לבקורת הנטיות הללו שכל אחת מן המפלגות הדתיות האמורות קבלה, אבל עובדה היא, שכל אחת מתגדרת לעצמה ומאמנת שהיא החטיבה המיוחדת בעולם היהדות ומוציאה את חברתה. הרבה גרם לכך, שכל אחת מהן יסדה בית מדרש מיוחד למפלגתה ומחנכת רבנים לה לבדה ועל ידי כך החניכים מתחנכים מתולדתם לאותו הקו שבית המדרש הזה שם לו למטרתו. זה פונה ליהדות האורתודוכסית וזה פונה ליהדות הריפורמית וזה פונה ליהדות הקונסרבטיבית. החניכים על פי רוב כשנכנסים נכנסים בלי דעה קבועה ומסוימת למפרע, אלא שבית המדרש מניח את חותמו עליהם קודם שיצאו להוראה ויש מהם שמחליפים את דעותיהם ואעפי"כ נשארים במפלגתם נגד מצפונם. לפיכך הדין נותן שיתחנכו מתחילתם באופן חפשי ותנתן להם הברירה אחר כך לבחור בדרך שירצו ללכת. זה היה הרעיון היסודי של המוסד. יש ביסוד בית המדרש הזה גם רעיון טוב היוצא מעצם תכונתו של ווייס בכל מעשיו והוא רעיון כ ל ל י ש ר א ל, בהיות שהוא מטבעו שואף לאיחוד כל המפלגות הדתיות, בעמדו על העקרון של היהדות הלאומית, ראוי שהחניכים של המפלגות השונות יתחנכו מתחילתם בבית מדרש אחד, כדי שיתקרבו זה לזה בדעותיהם.

ד"ר ווייס הוא טיפוס מיוחד במינו ואין דומה לו בההיסטוריה של העסקנים הצבוריים שהיא עשירה כל כך בפרצופים שונים של מנהיגים: סופרים, חכמים, רבנים, נגידים, פרנסים, גבאים ועוד. כמדומני שד"ר ווייס כולל כולם ביחד, הוא משמש יצירה מיוחדת שיצרה היהדות האמריקאית, הפוך בה והפוך בה דכולה בה.

אלברט איינשטיין

(רשמי ביקור)

כשהייתי בברלין הוזמנתי מהפרופיסור איינשטיין לבוא אל מעון־הקיץ שלו לראותו בשעת הצהרים. ראיתיו לפנים דרך מעבר, אבל מעולם לא דברתי עמו פה אל פה. באתי בשתים־עשרה בדיוק ומצאתיו מחכה לי על האכסדרה עם צעיר אחד, שהציגו לפני כאחד מעוזריו, שלא התערב בשיחתנו כל הזמן, רק הקשיב בהאזנה לכל הדברים שדברנו.

תיכף לבואי שאלני בתמימות, מבלי להביט בפני, אם אני באמת מומחה לתלמוד, כפי ששמע עלי, ומהו התלמוד? אני כמעט שנתבלבלתי משאלה פשוטה זו ועניתיו, שידיעתי בתלמוד היא על־פי תורת היחס. תשובתי זו הסבה, כנראה, את תשומת לבו ביותר, ושאלני שוב, מי היו המומחים האבסולוטיים למדע התלמוד? המומחה הגדול ביותר בתלמוד היה הרמב"ם, עניתי. הסברתי לו את הערך המדעי של ספרי הרמב"ם, שהכניס את השיטה הפילוסופית לתוך ידיעת התלמוד. ומזה באתי לנגוע בשיטה הפילוסופית של הרמב"ם על היהדות בדרך כלל. הוא הפסיקני וכמעט שהפתיעני בהודאתו הפשוטה, שאיננו יודע פילוסופיה. „מן הפילוסופים קראתי את יום, שפינוזה וקצת את קאנט, ועתה אני קורא את לאק", אמר בתמימות ובקצת התפארות כטירון. אלמלי היה קאנט יודע, הוסיף לדבר, מה שידוע לנו כעת במדעי הטבע, מובטחני שהיה משנה את הפילוסופיה שלו תכלית שנוי. קאנט בנה את כל יסודו על שיטותיהם של קפלר וניוטון, אבל עתה נהרס היסוד ונפל כל בנינו.

שבנו אל השאלה הראשונה על מהות התלמוד והסברתי לו את ההשקפה היהודית על התלמוד, שהוא המשך טבעי מהנביאים ולא כהמסורה המקובלת אצל חכמי אומות־העולם, שהנצרות היא הקו הישר המסורה מהנביאים, והתלמוד הוא הקו העקום שהפסיק את שלשלת המסורה של הנביאים. גליתי לו את התנועה על הספריה התלמודית שיש בדעת חבר חכמים ומלומדים להוציא, שמטרתה היא לעשות את התלמוד למדע התבל, כדי להוציא מלבם של אלו המחזיקים במסורה הישנה, ירושת ימי־הבינים, כי התלמוד הוא שזרע שנאה בין ישראל לאומות והוא ספר שאינו נכנס בכלל המדע וההגיון, בהיותו מלא הזיות ואמונות טפלות. איינשטיין התעניין מאד בתנועה זו והבטיח לתמוך בה בכל לבבו.

מתוך שיחה זו התעניין לדעת, למה לא היו פילוסופים בין הנביאים ויורשיהם בעלי התלמוד ומדוע לא התעניינו חכמי ישראל הקדמונים בשאלות פילוסופיות כחכמי יון וכדומה? הוא חזר על שאלה זו פעמים אחדות, כדי לקבל תשובה הגונה מפי.

התשובה לא היתה כל־כך פשוטה כהשאלה. כבר עמדתי בעצמי על שאלה זו מכבר הימים. האמת היא, שאלמלי היו הנביאים פילוסופים, לא היו נביאים. כחם של הנביאים היה כח אינטואיטיבי, כח־גע, שהתפרץ ביחוד על ידי תביעת היושר והצדק העולמי. לא שאלת ה„מה" עמדה לפניהם, אלא שאלת ה„איך". שאלת החיים היתה יותר חשובה בעיניהם מן השאלה מה מאחורי החיים. שכל היהודי הוא מעשי ביותר, הנביא לא ישאל כפילוסוף היוני: מהו משפט, מהו יושר, אלא מה לעשות, מה ה' אלהיך דורש ממך? בשאלות מופשטות שאין להן יחס אל החיים לא התעניינו כלל. עצם דרישת המוסר היה מושכל ראשון אצלם, והוא הדין עצם הכרת האלהות. לא את אלהים בקשו, אותו כבר מצאו בכח ההרגשה שבלבם, אלא את י ח ס ו אל האדם בקשו. הם בקשו את האמת ואת הצדק, כדי לפשר בין ההכרה המוסרית המוחלטת ובין הניגודים וההפכים שבחיים הממשיים. שאלת רשע וטוב לו, צדיק ורע לו, זוהי שעניינה אותם ביחוד, כיצד אפשר וצריכים לחיות על־פי הצווי האלהי. זוהי הנבואה, ובדרכיהם הלכו גם יורשיהם בעלי התלמוד, למצוא את ההארמוניה בין העולם החיצוני ובין העולם הפנימי, בין העולם הממשי ובין העולם המוסרי השואף להתקדמות וליושר. בכלל, כל עם מוצא בטוי מיוחד לכשרונותיו ושאיפותיו והכשרון של עם ישראל אינו באמת על שדה הפילוסופיה, אלא על שדה המוסר והמשפט.

חוץ מזה, אפשר גם כן שהיו אצלנו ספרים שעסקו בשאלות פילוסופיות, אלא שהעם שהתעניין ביחוד בספרי־דת, לא שמר עליהם. מי יודע, אפשר שהתנ"ך אינו אלא חלק מן הספרות של הימים ההם והשאר אבדו מתוך הקהל, וספר איוב יוכיח, שהוא במדה ידועה ספר פילסופי, ואף הוא אינו עוסק אלא בשאלת הצדק והיושר העולמי, שאלת צדיק ורע לו, רשע וטוב לו.

משאלה זו באנו אל הפילוסופים היהודיים כשפינוזה והרמן כהן. כשאמרתי לו, שהכרתי את הרמן כהן ושמעתי את שיעוריו, התעניין לדעת, למה התנגד כל־כך לשפינוזה. באמת לא היתה על זה תשובה ברורה בפי. אני זוכר שפעם אחת הייתי מיסב בסמינאר של הרמאן כהן, שקרא דוקא לפני תלמידיו את שפינוזה, כדי לקנטרו ולהוכיח את טעויותיו. וכשנסה פעם אחד

מתלמידיו להתריס נגד כהן ולהצדיק את שפינוזה, קפץ כהן ממקומו והשתער עליו בחימה וקרא בקול גדול: כלום אינך יודע עדיין, ששפינוזה זה שאתה מצדיקו היה טועה ומטעה את הרבים?! אני חושב, שעיקר התנגדותו של הרמאן כהן לשפינוזה היה, מפני שכהן היה יהודי יותר מפלוסוף ושפינוזה היה פילוסוף יותר מיהודי.

השיחה נתגלגלה על שאלת היהודים וארץישראל. איינשטיין הסביר לי, שהוא בין־לאומי על־פי השקפותיו ואף בהבדל הגזעים אינו מאמין, אולם הוא מאמין בהסתגלות של אנשים ושל אומות לחיי הסביבה ולקניניים הרוחניים הנקנים על־ידי החינוך. הוא מאמין שהאדם נולד לוח חלק ורק החינוך יכול לעשות אותו למה שהוא. גם מן הגימנאסיות אי־אפשר לקבל יותר מן ההרגל החנוכי. וכשם שיש הבדל־מדרגות בין אנשים, כן יש הבדלים גם בין אומות, שהרי מן הצוענים לא יצאו אנשים גדולים. מטעם זה הוא יכול להאמין בכשרונו הגאוני המיוחד של עם ישראל. בהיות שהיהודים קבלו על־פי סבות היסטוריות ידועות חנוך מוסרי עתיק שהשפיע במדה מרובה על התפתחותם המיוחדת, ומזה — התעניינותו המיוחדת בעם ישראל. הוא מאמין בעתידו, מפני שהוא עם עתיק שספג לתוכו מדורות עולמים רכוש רוחני גדול שלא יפוג לעולם, והרכוש הזה יתפתח ביחוד כשישוב עם ישראל לארצו ההיסטורית.

את שאלת הערבים צריכים, לדעתו, לפתור, באופן שהם לא יסבלו על־ידי הישוב היהודי. אני שאלתיו שאלת ממה־נפשך: אם הערבים עומדים על מדרגה ישרה עם היהודים, הרי היחס צריך להיות ישר, כדין קונה ומוכר על יסוד תנאי מקח וממכר המקובלים בכל העולם; המוכר שמח מעסקו לא פחות מהקונה. ואם הם נחשבים במצב תרבותי ירוד במדה כזו, שאנחנו צריכים לקבל אותם תחת חסות של אפוטרופסות, אם כן, בעל־כרחך אנו אומרים שהתרבות העולמית תרוויח על־ידי ישוב היהודים הרבה יותר מעל־ידי ישוב הערבים, ולמה לנו, אם כן, לטפל עמהם כל־כך? איינשטיין הסכים להגיון הזה ביסודו. אבל מכל מקום מחויבים אנו, לדעתו, מצד המוסר, להגן עליהם דוקא מטעם זה, שהם שפלים במדרגת התרבות ביחס אלינו.

כל הזמן של שיחתנו היו פניו של איינשטיין רציניים והיה תפוש במחשבותיו מבלי להביט בפני, אלא הביט ישר כנגדו, לפעמים בעין אחת סגורה. הקו היותר בולט בעיניו הגדולות והמאירות הוא ההרכבה המצוינה של צעירות ותמימות ילדותית כמעט עם עמקות המחשבה המזוגה עם עצבות

ידועה. דומה כאילו הן מתעמקות ושוחקות כאחת, מתעמקות בסודות ההוויה ושוחקות על קטנות המוחין שלנו שלא השיגו את יסודות הטבע המעורפלים. נזכרתי באגדת התלמוד על רבי עקיבא, כשראה אשה נאה ביותר בכה ושחק כאחת: שחק על ההוד שביפי הטבע ובכה על הכליה והאפסות של האנושות. ההרכבה הזאת בולטת ביחוד כשהוא סוגר עין אחת מתוך מחשבה עמוקה והשניה בהירה ושוחקת בקלות ראש, כאילו האחת אומרת לחברתה: כל השאלות למה? כלום לא נהפך מחר לעפר, רימה ותולעה ונשוב כלעומת שבאנו בלי דעת, בינה והשכל? רק לפעמים, כשהשיחה מעניינת אותו ביותר, הוא פונה לבעל־שיחתו בשתי עיניו הנוצצות ונדמה לך כאילו הן באות לבלוע אותך אל קרבן.

בינתים באה אשתו, אשה צעירה קצת ממנו, בעלת פנים מוארים וטובים ותיכף התחילה לסדר את בגדיו ולטפל בו כבתינוק. הרצינות חלפה מיד כשבאה אשתו והשיחה עברה לענינים קלים. הוא אומר דבר הלצה ובעצמו שוחק בקול צלול ובפתיחת כל פיו בכל כחו כתינוק ממש. רק כשבאה אשתו הרגשתי, שאיינשטיין היה לבוש סנדלים קלים לרגליו בלי פוזמקאות, מראה שגרם לי אי־נעימות ובושה קצת.

הזמינו אותי לארוחת־הצהרים ומרת איינשטיין סרה עמדי הצדה והתחילה לבדוק אותי בהלכות סעודה, מה אני רגיל לסעוד, וכדומה. באה שאלת הכשרות ונתבלבלה קצת. מתחילה אמרתי, שאני אוכל רק צמחים. מזה נבהלה עוד יותר ואמרה לי בבהלה: חס־ושלום, אל תגד זה לבעלי, מפני שזה כבר שהוא רוצה להנזר מבשר, אבל הרופאים מזהירים אותו על אכילת בשר, ואם ישמע ממך שאתה נזיר מבשר, יעשה אף הוא כמוך. אולם כשנודע לה, שאין כאן אלא שאלת כשרות, נתקררה דעתה וקבלה על עצמה להכין ארוחה של צמחים ביחוד.

היא הובילה אותי למעלה והראתה לי כל החדרים של הבית, שהם פשוטים וצרים מאד. התעניינתי ביחוד בחדר־העבודה של איינשטיין. חדר פשוט, מטה ושלחן של עץ ושני כסאות, ממש עלית קיר קטנה, ספרים אחדים על דף סמוך לכותל, תמונות של ניוטון דארווין ועוד מדובקות אל הכותל. זה הכל. כשעלינו על האכסדרה למעלה ראיתי את איינשטיין מטייל בצעדים מדודים, הלוך ושוב לאורך האכסדרה למטה כשידיו משולבות, והוא שקוע במחשבות. ראה, קראה אשתו פתאום בהתלהבות, הנה כעת הוא חושב עם ראש־הארי שלו. הצצתי, ובאמת נדמה לי באותה שעה כארי בסובכו, הלוך

ושוב, הלוך ושוב לבקש טרפו. נדמה, כאילו הוא שוחה בים המחשבות הממלא את חלל העולם מסביב לו, הנמצא רחוק־רחוק מאד מעולם המציאות שלנו, והוא שואף לבלוע הנקודות המרחפות באויר האין־סוף. האשה הפסיקה את השיחה ועיניה לא פסקו מללוות את צל בעלה, כאילו ראתה אותו בפעם הראשונה. נזכרתי באשתו של מחמד, שהיתה הראשונה שהאמינה בו. בטוח אני גם במרת איינשטיין, שהיא היתה הראשונה בתבל שהאמינה בתורת־היחס שלו. היא לבשה גאון מיוחד, כאילו היתה אומרת: אמנם איינשטיין גלה את תורת־היחס, אבל אני גליתי את איינשטיין.

„האמריקאים, כשבאים לביתי, התאוננה לפני, מספרים כל הפרטים על איינשטיין ועל חייו, ועלי הם אומרים דרך אגב: יש לו אשה טובה ומקבלת אורחים בסבר פנים יפות ואפשר לאכול אצלה ארוחה טובה". הבנתי את תביעתה של עלובה זו. כי אלמלא אשה טובה זו השומרת עליו כעל תינוק ממש מי יודע אם היה איינשטיין עם לבו החלש מתקיים בעולם. איינשטיין אמנם הוא הארי שבחבורת החושבים בזמננו, אבל אשה טובה זו חושבת, שהיא בעלת הארי הזה והוא כולו שלה.

התעניינתי בסדר היום של איינשטיין ובאופן עבודתו ושמעתי מפיה שאין לו סדר קבוע וגם לא ימים קבועים לעבודה. אלא הוא חושב דרך אגב, „כנוח עליו הרוח". לפעמים הוא מבטל הרבה ימים בלי עבודה ולפעמים הוא עובד כסדר — יום ולילה. הוא זקוק לעוזרים תמידיים המסוגלים לעבד את הרהורי רעיונותיו ויסודי תורתו. על דבר זה הוא מצטער, שאין לו האמצעים להשיג את העוזרים הנחוצים לו.

לאחר הסעודה הציע איינשטיין לפני לטייל עמו על אנית־העוגן ההיסטורית שלו. קבלתי הצעה זו בשמחה רבה. לאחר כל החששות של אשתו, שמא ירד גשם או יבוא רוח סערה, ולאחר ראיה בעבים ומשא־ומתן ארוך, ולאחר שאיינשטיין הבטיח לה בבירור שהשמים יהיו בהירים ולא תארע שום תקלה, הסכימה לבסוף מתוך מנוד־ראש. התחילה ההכנה של חליפת המנעלים בנעילת סנדלים המזומנים לכך שאינם נחלקים ואיינשטיין עצמו הלך יחף לגמרי. איזו הרכבה משונה של ראש־הארי שלו עם הליכה יחפה, תמונה שבקושי אפשר להתרגל לה והמזכירה ביחוד את הפילוסופים הקדמונים. איינשטיין הוא בכלל איש הטבע ואינו אוהב הרבה להיות סגור בחדר־עבודתו ובכלל נדמה לי, שיותר משהוא שואב מן הספרים, הוא שואב מן החיים עצמם, ממקור המחשבות. ואף בזה הוא מזכיר את הקדמונים.

הלכו עמנו אל האניה בנו ועלמה צעירה אחת, משחקת בתיאטרון, שהיתה גם כן קרואה אל השלחן. איינשטיין, שהרגיש את עצמו בבחינת רב־החובל כביכול, גזר עלי ועל אותה העלמה להדחק אל תחת מכסה האניה והוא ובנו עלו למעלה והתחילו להוריד את המכסה ולטפל בעוגן. זמן רב טפלו והתווכחו עד שלבסוף התחילה האניה ללכת והוא ירד והביט עלינו בגאון של רב־חובל. דומה כאילו הוא מתגאה בחכמת הספנות שלו הרבה יותר מבתורת־היחס. ואף־על־פי שאני איני מומחה לא לזה ולא לזה, נדמה לי מכל מקום, שהוא גאון בתורת־היחס יותר מבתורת הספנות.

הטיול תחת שמים בהירים היה מעניין מאד. בכל שעה שבנו עשה משגה בהולכת הספינה, התלוצץ על החנוך של הגימנאסיום, שאינו מספיק ושהוא אשם בכל שגיאותינו בחיים. השיחה עברה חליפות משאלות עמוקות על האלהות, הבריאה והאנושות לדברים של מה־בכך של תינוק השמח בחלקו. נראה, שהטיול הזה גורם לו הרבה נחת־רוח והיה שוחק מתוך צהלה ובדיחות של פקחות מיוחדת, קלות ראש של מוח חושב. המעבר הזה ממחשבה עמוקה לקלות ראש הוא, כפי שציינתי, הקו המיוחד שלו, קו הגאוניות. נזכרנו גם ברבי האמריקאי שחשב כי איינשטיין ישלח לו אלוה על־ידי הכבל והזעף של אותו הקארדינאל הקתולי על תשובתו של איינשטיין.

פתאום הרים ראשו והציץ כלפי השמים ואמר: אין אנחנו יודעים כלום מה יש שם, מה כל הסוד הזה. כל ידיעתנו אינה אלא ידיעת תינוקות של בית־רבן.

כלום יגיע הזמן, שאלתי, שנדע את סוד הבריאה? אפשר, השיב בתנועת כתפיו, נדע קצת יותר אבל את המהות האמתית לא נדע לעולם, לעולם ועד. על קצה לשוני בצבצה השאלה הגדולה: אם יש כאן מניע רוחני שכלי או שאין כאן אלא תנועה מיכאנית בלבד? תנועת הכתפים היתה התשובה.

הבטתי בפניו שהפיקו הפעם צער ויגון עמוק, כמעט יאוש, ובעיניו הגדולות הנוצצות, ונדמה לי באותה שעה, שמצאתי את התשובה: אם יש יצירות שכליות ענקיות כהגאון הזה, ודאי מוכרחת להיות שם מציאות שכלית המחלקה מחכמתה ליצוריה.

נזכרתי בברכת חכמים: ברוך שחלק מחכמתו ליצוריו.

מפתח השמות והענינים

א

אבוהב, ר' יצחק, 236.
אבטונומיה, 14, 113, 114, 182.
אביי ורבא, 250, 270.
אבלסון, הרב, 117.
אבן עזרא, 22, 48, 214, 249.
אברבנאל, דון יצחק, 205, 216.
אברהם אבינו, 12, 250.
אברמוביץ, שלום יעקב, עיין מנדלי.
אגדה, 130—132, 140—142.
אדרינוס, 47.
אהרן, 234.
ר' אהרן הגדול, 235.
אוורבך, 85, 86.
אולפיאן, 270.
אוסישקין, 7, 22, 25־26, 91, 93, 101.
אזולאי, ר' יוסף חיים, 163, 197.
אחד העם, 4־11, 29, 62—66, 70—106, 111—114, 119, 121, 123־124, 133, 135, 137—139, 144־145, 147, 152, 158־159, 164־165, 172, 177—179, 182, 189, 198, 212—214, 221, 240, 274, 284.
אחיה השילוני, 231.
אטינגר, ר' חיים, 10, 62, 76.
איגר, ר"ע, 214, 244.
איינשטיין, אלברט, 286—291.
אילובייסקי, 199.
איסי בן יהודה, 257.
איסרלש, ר' משה, 232.
איש הורביץ, ש"י, 84, 165.
„איש נעמי", 5.
אייזנשטאדט, ברזילי, 7—9, 72, 89.
איש שלום, ר' מאיר, 37, 267.
אלבק, שלום, 265—269.
אליהו התשבי, 220.
רבי אליעזר, 131.
ר' אליעזר בן הורקנס, 186.
אלישברג, ר' יונתן, 80.
אלכסנדר השני, 107, 182.
אלכסנדר השלישי, 4, 107.
אלראי, דוד, 183, 185.
אלשקר, מהר"ס, 236.
אפלטון, 208.
אפשטין, זלמן, 63, 65, 66, 71, 121, 144—161.
אר"ז, 89.
האר"י, 232.
אריסטו, 200, 208, 274.
רב אשי, 273.
חכמי אשכנז, 1, 78, 272.

ב

באלפור, 92, 93, 174, 183, 184, 282.
בארבאש, ר' שמואל, 10, 11, 63, 73, 76, 95.
בובר, 230.
בוקל, 8, 108.
בורנשטין, חיים יחיאל, 211, 212.
רבנו בחיי, 153.
ביאליק, חיים נחמן, 5, 7, 26, 30, 32, 33, 41, 87, 94, 116—132, 133—136, 138—143, 165, 172, 189, 198, 199, 218, 284.
ביסמארק, 71, 207, 209.
ביקינספילד, 207.
ר"י בלאזר, 238, 239.
בלומנטאל, החזן, 24.
בן גוריון, בארדיטשאסקאיע, עיין ברדיצבסקי.
„בן דוד", 6.
בן זומא, 131, 209, 272.
בן־יהודה, 210.
בן סירא, 34, 251.
בן עזאי, 131.
בן עמי, 7, 76, 121, 177—180.
בן ציצית הכסת, 170.
בן קמצר, 200.
בערי, השופט, 283.
ברגסון, 206.
הבעש"ט, 8, 57, 70, 92, 129, 221, 223, 230, 231, 232, 234.
ברדיצבסקי, מיכה יוסף, 198, 217—229.
ברוכוב, 7, 189.
בר־כוכבא, 201, 183.
ברלינר, אברהם, 248, 249.
ברנשטין, ר' אהרן, 208.
ברשקין, 119.

ג

גארדאן, י. ל., 35.
גברונסקי, 96.

גברונסקי, פרופ. ד., 99.
גוטלובר, אברהם בר, 68.
גוטמאן (ש. בן ציון), 7, 117, 119, 189.
גולדשמידט, 248.
גוץ, ר' רפאל שלמה, 81, 96, 124.
גורלנד, 16, 23.
גיגר, ר' אברהם, 244, 245, 274, 284.
גיוס, 270.
ברון גינצבורג, 71, 124.
גינצבורג, אשר, עיין אחד העם.
גינצבורג, ישעיה, 6, 10, 11, 81, 85, 87.
גונצרוב, 158.
גלדסטון, 207.
גלוסקין, זאב, 63.
גלות, 22, 30, 31, 35, 38, 42, 67, 68.
רבן גמליאל, 131, 252.
הגר"א, 92, 129, 151, 203, 223, 232, 233.
גרינברג, אברהם, 63, 64.
גרטץ, גרץ, 41, 121, 202, 245, 284.
גרקי, 158.

ד

דאוידאוויטש, י. ל., 6, 75.
דואג ואחיתפל, 234.
דובנוב, 4, 7, 18, 19, 29, 30, 90, 91, 107—115, 138, 146, 182, 198, 230, 231, 235.
דוד המלך, 223.
דוסטויבסקי, 158.
דיזנגוף, 7, 62, 95.
די מודינא, ר' אריה, 22.
„דעואל", 249, 262.
דרוין, 8, 289.
דרוינוב, 7, 44, 65, 121.
דרזד, ר' שלמה, 22.
דתן ואבירם, 234.
דת, 30, 43—60, 79—86, 104, 108, 109, 147, 152, 220, 244.

ה

הוגו, ויקטור, 109.
הופמן, דוד צבי, 244—264.
הורדוס, 54, 234.
הורודצקי, שמואל אבא, 230—237.
היגל, 109.
היינה, 85.
הולדהיים, 274.
הילדסהיימר, ר"ע, 244, 245.
הימלפרב, ד"ר, 63.
הירש, 244, 259.
הברון הירש, 173.
הירשענזאהן, הרב ר"ח, 219.
הלוי, פרופ. יוסף, 212.
הלכה, 122, 202, 255—257.
הלל, 54, 220, 230, 250, 252, 254.
המן, 170.
הרצל, 42, 66, 91—93, 164, 185, 212, 213.
השכלה, 1, 2, 35, 107, 108.
התבוללות, 18, 105, 109, 110.
התעודה הישראלית — בחירת ישראל, 60, 61, 99, 103, 104, 105, 114, 259, 274—278, 281, 284.

ו

וואקער, 283.
וויזל, 50, 214.
וויס, ד"ר סטיפן ס., 279—285.
וויס, שמואל, 174.
וויס, ר"א, 235, 257, 269.
וויצמן, 83, 93.
וינאור, 114.
וולטייר, 109, 200.
ויסוצקי, 8, 9, 95—99.
וכסלר־ברזדקא, 5.
ולהוזן, 248, 260—262, 267.

ז

זאנענפעלד, ר' חיים, 219.
ז'בוטינסקי, זאב, 134, 181—191.
זולצר, 193.
זוסמן, האגרונום, 62.
זכריה הנביא, 277.
זרובבל, 183, 184.
זרטוסתרה, 259.

ח

רבי חייא, 256, 257.
חלקיהו, 21.
חנה אשת אלקנה, 147, 148.
חנניה בן עזור, 223.
חסידות, 108, 166-167, 230—237.
חשבניה, 21.
חתם סופר, 244.

ט

הרבי מטאלנה, 9.
טולמטשוב, 181.
טולסטוי, 8, 151, 155—158, 160.
טורגינוב, 151, 156.
טיטוס, 170.
טרוצקי, גיסו של מנדלי, 31.
טשרניחובסקי, שאול, 41.
טשרנישבסקי, 8, 138.

י

ר' יאשיה, 257.
ר' יהודה אבן תבון, 202.
ר' יהודה הלוי, 139, 276.
ר' יהודה הנשיא, 128, 252, 253, 257.
ר' יהושע מקוטנא, 209.
יוחנן מגוש חלב, 170, 273.
חכמי יון, 287.
ר' יונתן, 257.
יוסטיניאן, 258.
ר' יוסי בן חנינא מקסרין, 273.
יוסי בן יהודה איש ירושלים, 197.
יוסי בן יועזר איש צרדה, 197, 216.
יוסיפוס, 249, 251, 264.
ר' יוסף בן פלט, 202.
יוסף השני, הקיסר האוסטרי, 235.
ר' יוסף זכריהו משאבל, 44.
ר' יוסף קרא, 203, 232.
יעקב אבינו, 115, 130.
ר' יעקב בן חביב, 141.
ר' יצחק אלחנן, 26, 28, 70, 71, 145, 238, 240.
ירבעם בן נבט, 220, 223.
שמואל ירחינאי (מר שמואל), 247.
ר' ירמיה, 221.
ירמיהו הנביא, 223, 277.
ישו, 231.
ישיבות, 26—29.
ר' ישמעאל, 126, 128, 255—257.
ישעיהו בן אמוץ, 176, 231, 277.

כ

כהנא, דוד, 5, 6.
כהן, פרופ. הרמן, 99, 287, 288.
כורש, 183, 184.
כלבא שבוע, 170.
„כרמל", עיין לוינסקי.

ל

לאדיזשנסקי, 7.
לאומיות, 18, 19, 67, 68, 103—105, 168, 227-228.
לאמפרונטי, ר' יצחק, 197.
לאסאל, פרדיננד, 208.
לאק, 286.
לוברסקי, אברהם אליהו, 7—10, 77, 95—97.
לוז, ליאופולד, 274.
לוין, ד"ר, 96.
ר' לוי יצחק מברדיטשב, 177, 234, 235.
לוינזון, 50.
לוינסקי, אלחנן ליב, 7, 119, 162—176, 189.
לוין, ר' הלל, 10, 63, 76.
לוצאטו, 50, 140.
לותר, 44, 109.
ליברמן, אהרן שמואל, 6.
ר' ליב שרה'ס, 221, 235.
הרבי מליובוויץ, 11, 73.
חכמי ליטה, 1.
לייבניץ, 200.
ליכטנפלד, 210.
לילינבלום, משה ליב, 7, 35, 40—69, 81, 86, 88, 90, 107, 109, 117, 121, 138, 144, 145, 147—149, 152, 164, 165, 179, 198, 220, 239, 240.
לינצקי 5.
ליפשיץ, ר' יעקב, 70—72, 238.
לפידות, ר' אלכסנדר משה, 44.

מ

ר' מאיר, 186, 252.
מאפו, אברהם, 176.
מארכס, קרל, 208.
מוהליבר, ר' שמואל, 80.
מחמד, 290.
מיל, 108.
מינקובסקי, החזן, 134, 192—194.
מלאכי הנביא, 277.
המלבי"ם, 255.
שלמה מלכו, 183, 185.
מנדלי, 4, 7, 17, 18, 20—39, 40, 41, 74, 75, 78, 81, 85, 86, 88, 90, 92, 110, 111, 113, 116, 124, 138, 146, 157, 159, 164, 165, 178, 179, 189, 205, 243.

ר' מנדל מויטבסק, 234, 235.
רבי מנדלי מליובוויץ, 73.
מנדלסון, 100.
מנדלקרן, ד"ר שלמה, 17.
ר' מנשה בן ישראל, 205, 216.
מרגלית, מנשה, 6, 7, 13—19, 26, 27, 72, 73, 78, 88, 90, 92, 110, 112, 113, 138, 182.
מרדכי בן הלל הכהן, 95, 100.
ר' מרדכי גימפל מרוזנאי, 44.
ר' מרדכי מבויסק, 80.
„מרכז רוחני", 91-92, 105-106, 213.
המרש"ל, 235, 236.
ר' משה בן מנחם, 208.
ר' משה מסלובודקה, 239.
משה רבנו, 128, 187, 231—234, 267, 275, 279.
משיחיות, 183.

ב

הנדיב הידוע, 173.
גורדוי, 93, 137, 138, 212.
גח, 259.
נחמיה, 21, 183-184.
ר' נחמן מברוסלב, 8, 221, 233.
ניוטון, 286, 289.
הקיסר ניקולי, 16, 27, 182.
נפוליון, 167, 270.
נקדימון בן גוריון, 170.

ס

סולצובסקי, 239.
סוציאליות, 167-168, 175.
סוקולוב, נחום 83, 197—216.
חכמי סלובודקה, 239.
סלונימסקי, חיים זליג, 26, 204.
סלנטר, ר' ישראל, 239.
סלסבורי, 207.
סעדיה גאון, 57, 176, 284.
ספוג, שמואל, 73.
ספנסר, הרברט, 6, 8, 108.
חכמי ספרד, 1, 272.
סקר, 90, 112.

ע

עזרא, 21, 22, 47, 54, 183, 184.
עלי הכהן, 234.
עמנואל הרומי, 22.
ענן הקראי, 223.

ר' עקיבא, 52, 120, 126, 128, 131, 201, 203, 216, 232, 233, 252, 253, 255—257, 273, 289.
ערסקין, פרופ., 283.

פ

פאול, 270.
פובייזנוסצוב, 4.
פוליאקוב, 71.
חכמי פולין, 1, 235.
פורין, ר' שלמה אלתר, 11, 12.
פילון, 251, 264.
פיליכובסקי, הצייר, 83.
פיליפסוהן, לודביג, 274.
„פיני", עיין מינקובסקי.
פינס, ר' מיכל, 53—56, 72, 165.
פינסקר, ד"ר ליאון, 7, 42, 64, 88, 105, 106, 178, 181, 182.
פינסקר, שמחה, 7.
פיסרוב, 8, 136.
פלטין, 211.
פסילה, אשתו של מנדלי, 33.
פספילד, 184.
פערל, יוסף, 11.
פראהלין, מרדכי'לה, 210.
פראנקפלד, 7—9, 22, 74, 89, 190.
פרוג, שמעון, 123.
פרידמאן, 7.
פריילל, הרב יהושע יוסף, 71, 145.
פרישמן, דוד, 95, 136, 211.
פרנקל, ר' זכריה, 41, 244, 245, 253, 284.
פרץ, 159, 211, 214, 230.
פרישות ונזירות, 153, 154.
ר' פתחיה, 163.

צ

צדוק ובייתוס, 223.
צדרבוים, אלכסנדר, 4, 210.
צווייפל, 37, 210, 231.
צונץ, 244, 245, 247.
צוקרמנדל, 221, 222.
צורי, ש., 270—273.
ציונות וא"י, 25, 42, 61—66, 67, 68, 91—93, 149, 171—176, 184, 288.
צייטלין, 96.
ציכאו, 158.
צילקוב, ר' משה אהרן, 211.

צ׳לינוב, 83.
חכמי צרפת, 1, 78, 264.

ק

קאנט, 84, 286.
קדמיאל, 21.
קויפמאנן־קוהלר, 274—278.
קולון, ר׳ יוסף, 236.
קונט, 108.
קורדובירו, ר׳ משה, 232.
„קיבריק", 6.
חכמי קירואן, 1.
קירפיצ׳ניקוב, 199.
קלוגר, ר״ש, 81.
קלויזנר, ד״ר יוסף, 7, 72, 84, 95, 124, 125, 189.
קלוין, 44.
קלישער, ר׳ צבי הירש, 214.
קפלן, 93.
קפלר, 286.
קרוכמל, ר׳ נחמן, 10, 109, 120, 215, 284.
ה„חכם" מקרסיבאזר, 36.
קרעפס, ד״ר, 5, 16.
קרשקש, 208.

ר

הראב״ד, 57, 120, 201, 202, 205, 264.
הראב״ן, 266.
ראה״ו, עיין וויס.
ראפופורט, שלמה ליב (שי״ר), 11, 50.
הרא״ש, 52, 270.
רב, 256, 257.
רב ושמואל, 126.
רבינא ורב אשי, 223, 268.
רבינוביץ, הרב שמואל יעקב, 71, 72, 80.
„רבי קרוב", עיין לוינסקי.
רבניצקי, יהושע חנה, 7, 8, 30, 33, 89, 118, 119, 120, 127, 133—143, 164, 189, 190.
רבנות, 166־167, 235־236.
רבקה, אשת אחד העם, 85.
רד״ק, 141.
רוזנפלד, שמואל, 238—243.
הברון רוטשילד, 177, 206, 215.
רז״ף, 121, עי׳ פרנקל, ר׳ זכריה.
רטנוי, ולטר, 205, 206.
ריב״ז, 47, 120, 131, 223, 250.
ריב״ל, 37, 46, 47, 121.
ריש לקיש, 217.
הרמ״א, 235, 236.
רמב״ם, 22, 48, 50, 52, 57, 70, 120, 121, 126, 153, 154, 197, 201—204, 214, 232, 233, 236, 257, 259, 260, 264, 270, 272, 274, 276, 284, 286.
רמב״ן, 50, 272.
רמב״ע, 142.
רנק, פרופ., 215.
„רעואל", 249, 262.
רשב״ג, 142.
רש״י, 120, 126, 129, 132, 141, 161, 205, 249, 262, 266, 267, 268, 284.

ש

שאלתיאל, 21.
שבתאי צבי, 185.
שוואבאכער, שוואבכר, 16, 23, 24.
שורץ, אדלף, 222.
שולמן, קלמן, 136.
שטיינברג, 199.
שטרק, 248.
שילר, 85.
שכטר, פרופ., 9.
שלום עליכם, 136, 137, 159.
שלושץ, הרב דוד שלמה, 62, 72, 73.
שלושץ, ד״ר נחום, 72.
שמאי, 54, 217, 220, 230, 252, 254.
ר׳ שמואל אבא, עי׳ הורודצקי.
שמואל הנביא, 234, 250.
שמעון בר גיורא, 170.
שמעיה ואבטליון, 223.
שמשון הגבור, 191.
שפינוזה, 85, 86, 204, 208, 286, 287, 288.
שפירא, אליעזר יצחק, 214.
שפ״ר, 85.
רב שרירא גאון, 251, 255.
שרשבסקי, ד״ר, 6.

ת

תלמוד, 14, 15, 28, 47—50, 53, 58, 155, 201, 244—264.
רבנו תם, 205.



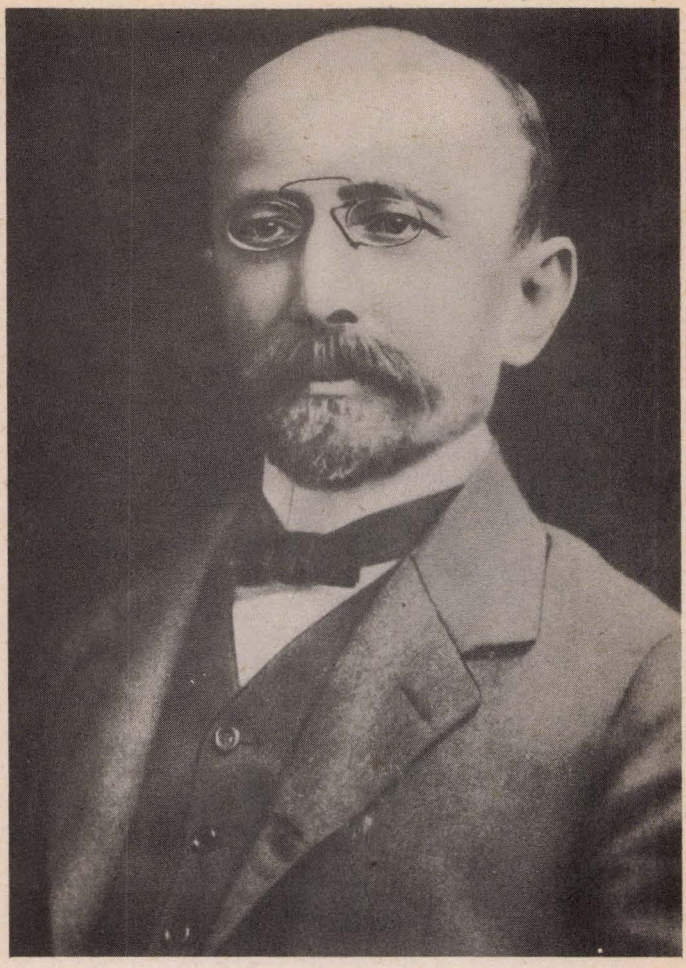
מנשה מרגלית



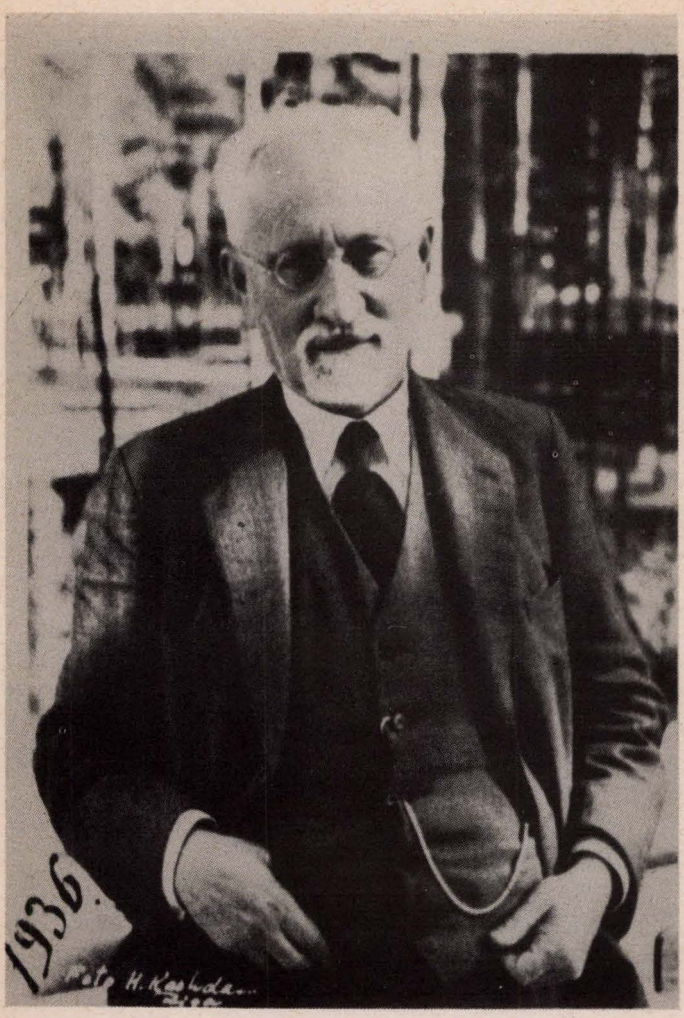
מנדלי מוכר ספרים



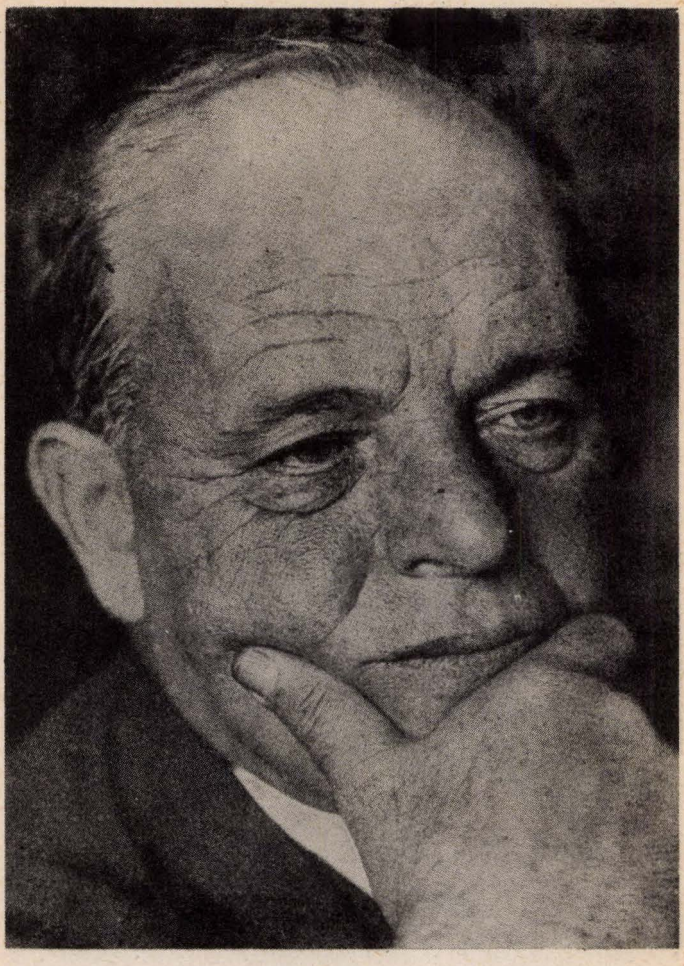
משה ליב לילינבלום



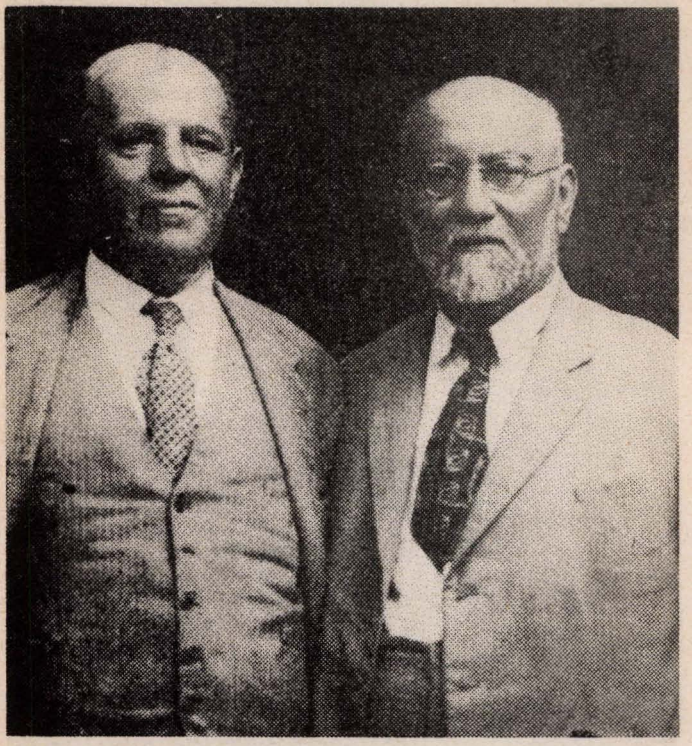
אחד העם



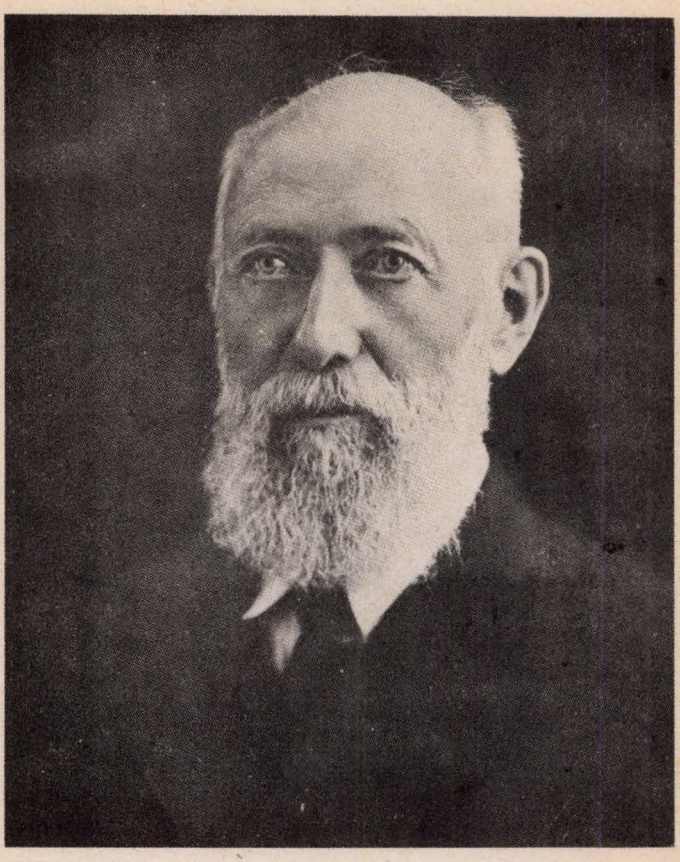
שמעון דובנוב



חיים נחמן ביאליק



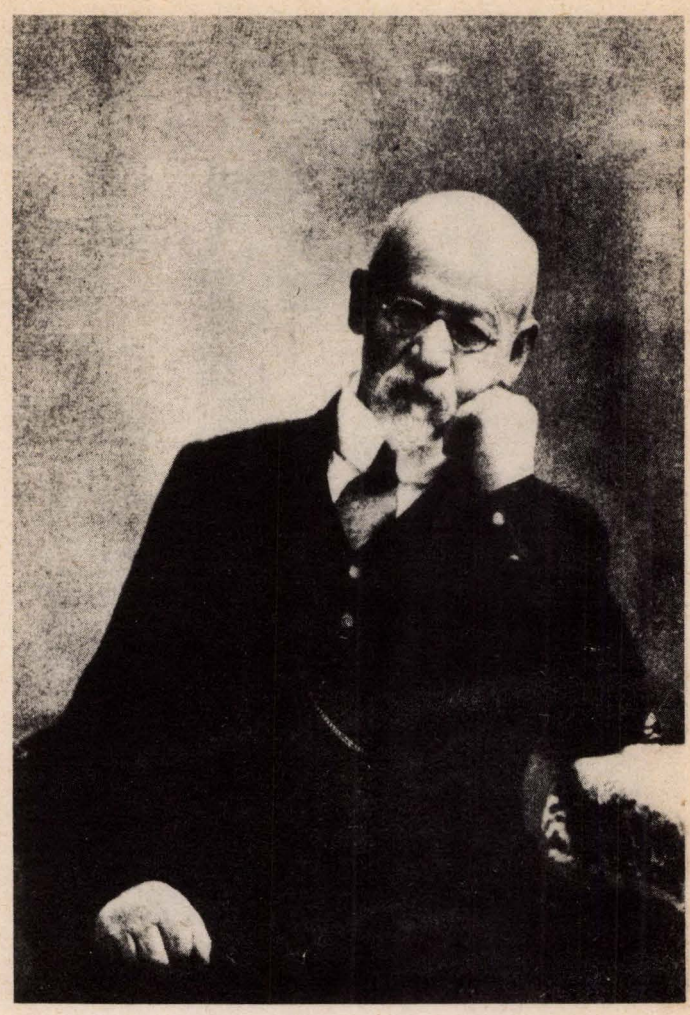
יהושע חנה רבניצקי וחיים נחמן ביאליק



זלמן אפשטין



אלחנן ליב לוינסקי



בן עמי



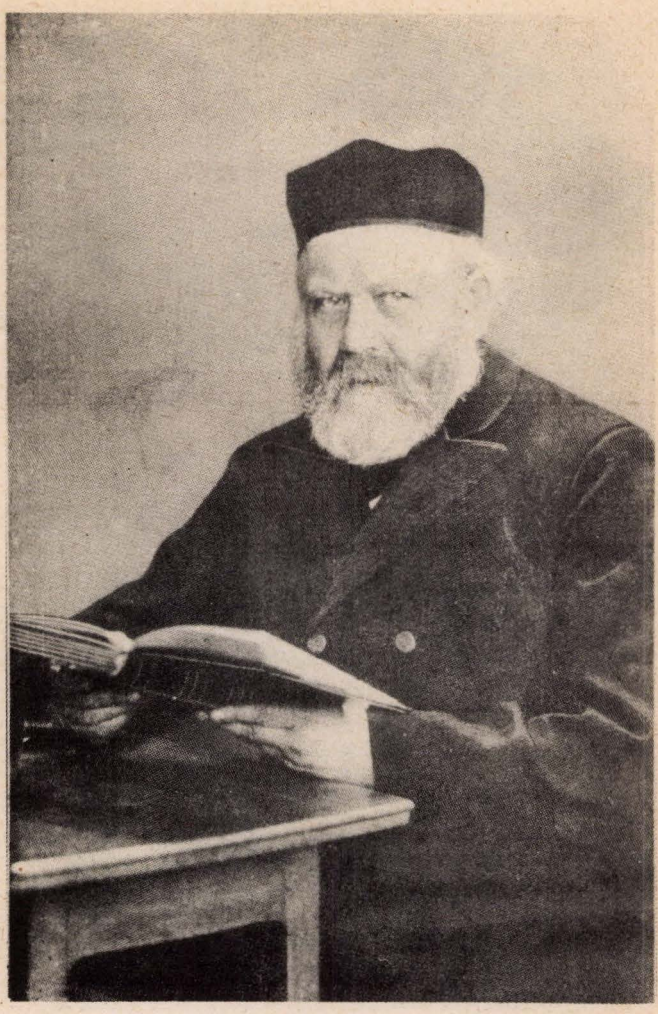
זאב ז׳בוטינסקי



נחום סוקולוב

BABY WITH ELLIFROD.

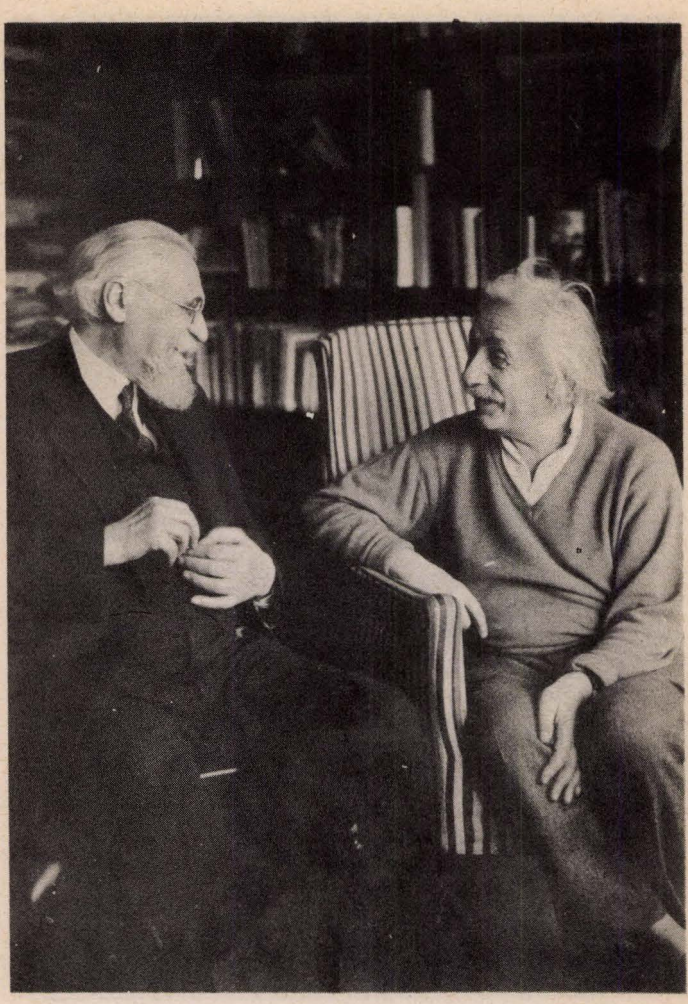
ADULT MAN WITH PYRIN.



דוד צבי הוסמן



ד״ר סטיפן ס. וויים



אלברט איינשטיין ורב צעיר