

ציונות תרבותית כחלופה לרפורמה בכתבי אחד העם

עינת רמון

מבוא

תורתו של אחד העם על מורכבותה ומרב הניגודים בה ריתקה, ומוסיפה לרתק ולעניין את חוקרי מדעי היהדות זה יותר ממאה שנה. במאמר זה אציע קריאה מחודשת של כתבי אחד העם, הרואה באחדות הניגודים שבהגותו ובחייו (בין שמרנות לאומית ודתית מצד אחד ובין פריקת עול מצוות מצד אחר) ביטוי לאסכולה מחשבתית סדורה המציעה פתרון חלופי לרפורמה העונה לאתגרי היהדות במודרנה ומאחדת את החשיבה המשכילית והאורתודוקסית גם יחד. אחד העם מכנה חשיבה זו 'חידוש הרוח הלאומי', והוא מגבש אותה אט-אט בשנות כתיבתו. לשיטתו, אסכולה 'מאחדת קטבים' זו מחויבת להיבטים המוסריים הנצחיים הגלומים במורשת ההיסטורית של העם היהודי, והיא מרגימה את הדיאלקטיקה המחשבתית הטמונה בציונות שחוקר היהדות גרשם שלום עמד עליה.¹

תורתו (ואישיותו של אחד העם כפי שלימדונו הביוגרפים שלו) זרועה ניגודים רבים: העיקרי שבהם הוא הניגוד בין אורח חייו החילוני 'למהדריין' של אחד העם, שבערוב ימיו, כפי שנראה להלן, אפילו סעד במסעדות לא כשרות, וקל וחומר שלא שמר שבת ואף לא העלה את בנו לתורה לרגל בר המצווה, ובין שמרנותו הדתית הרעיונית; זו באה לידי ביטוי הן בתפיסתו את ביקורת המקרא כלא רלוונטית להוראת תנ"ך בחינוך החילוני בגימנסיה הרצליה,² הן בהתנגדותו הנחרצת, כפי שנראה להלן, לכל שינוי החורג מן ההלכה ההיסטורית בכל הכרוך בנישואים ובגירושים בעם היהודי (הוא סבר שהסתמכות על היתר הרמב"ם בעניין כפיית גט על אישה שמואסת בבעלה היא פתרון ראוי ומספק לשאלת השוויון בין הגבר ובין האישה בנישואין),³ והן בעמידתו על הערך הלאומי של ההחזקה ביום השבת בלבד (ללא כל 'תוספת' של יום אחר) כיום המנוחה היחיד של העם היהודי.⁴

1 גרשם שלום, 'החילוניות ותמורתה הדיאלקטית' (מכתב לאהוד בן עזר – 1976) בתוך: אברהם שפירא (כינוס וערך), עוד דבר, עם עובד, ירושלים 1989, עמ' 124.

2 אחד העם, 'הגמנסיה העברית', כל כתבי אחד העם, הוצאה עברית, תל אביב תשי"ט, עמ' תיז-תכ.

3 הנ"ל, 'על שתי הסעפים' (תר"ע), שם, עמ' שעו.

4 הנ"ל, 'שבת וציוניות', שם, עמ' רפו-רפז.

לכאורה נראה כי הגותו של אחד העם היא מעין גרסה של הרפורמה בתנועה הציונית, שכן הוא האמין בחופש הפרט להאמין או שלא להאמין באמונות דתיות כאלו ואחרות, אך אף ש'חוב עמוק חבות לאחר-העם תנועות היהדות שקמו בארצות הברית', כפי שציין בספרו אלפרד גוטשלק, ראש המוסד להכשרת רבנים רפורמים בארצות הברית,⁵ הוא בחר לפעול לחיזוק הברית בין האורתודוקסים ובין המשכילים בתנועה הלאומית.⁶ אחד העם חזר וכתב במאמריו כי היהדות ה'מתוקנת'

האמינה, שתהא ביכולתה לקשר אליה את הלבבות לאורך ימים על ידי שעה אחת של קורת רוח בזמירות ודרשות משבת לשבת. והנה הורה הנסיון, כי יהדות שכזו, שאינה ממלאה את הלב בתמידות, כי אם נגלית מעת לעת וחוזרת ונעלמת – אינה יכולה להיות לכוח פועל בחיים, וסופה לירד למדרגת צירימוניא, ריקה, שכל רוח אין בקרבה.⁷

בלב המפעל הרעיוני של אחד העם עומד העיקרון של הרמנויטיקה לאומית, שאפשר להבינה כמציאת המכנה המוסרי המשותף והמאחד את העם לדורותיו ('הרוח הלאומי' הנצחי), במחיר של התעלמות של האורתודוקסים מן החילון בסוגיות של אמונת הפרט ובמחיר פשרות מרחיקות לכת של הציבור החופשי, המזוהה עם תנועת ההשכלה, עם האורתודוקסים בסוגיות הקובעות את קיום העם: פרהסיה אורתודוקסית בשבת ובחגים ודבקות בדינים ההיסטוריים של העם בענייני נישואים וגירושים.

כפי שנראה להלן, אחד העם התעניין בספרות ההגותית שהניבה הרפורמה לגוניה – 'חכמת ישראל' ופרותיה הרוחניים, ואולם למרות התרחקותו ההדרגתית מן הדת והעולם החסידי שהוא גדל בו, הוא ראה ברפורמה היהודית לגוניה – ובכלל זה בפלג השמרני שלה, ואפילו באורתודוקסיה המודרנית שיצאה נגדה וגם בגל התנועה לשוויון זכויות של היהודים במערב – מצב של התבטלות עצמית יהודית, ובלשונו: 'עבדות בתוך חירות'. לשיטתו, כל הדרכים הללו ראו בתרבות המערבית החיצונית את המדד למוסריות תוך כדי התעלמות מן הייחוד המוסרי היהודי. מן הטעם הזה, להבדיל ממנהיגי הרפורמה, ראה אחד העם באורתודוקסיה המחויבת לציונות שותפה לתנועה הלאומית, לא מתחרה שלה. דפוס מחשבה שמרני זה, המאחד 'אדוקים' ו'חפשיים' (מתוך ביטחון אך היעדר ידיעה ברורה כיצד תתפתח ההלכה בעתיד), מטפח ריסון עצמי של שני הצדדים בכל הכרוך בשלילת האחר ויוצר פשרה הכרחית לקיום העם. דפוס זה שונה מן הדפוס הפלורליסטי במערב, המפלג לשיטתו את העם היהודי ומביא בהדרגה להחלשת זהותו והשפעתו על העולם.⁸

5 יחיאל אלפרד גוטשאלק (בשיתוף הלל אגרנט), אחד העם והרוח הלאומי, הספרייה הציונית, ירושלים תשנ"ב, עמ' 13.

6 אחד העם, כל כתבי אחד העם, עמ' קס-קסא.

7 שם, עמ' קס.

8 במידה רבה יש בדברי הרחבה של קריאתו של נתן רוטנשטרייך, שעמד על הממד הנצחי בהגות אחד העם ועל המתח בין רכיבים נצחיים ובין רכיבים היסטוריים בהגותו. ראו: נתן רוטנשטרייך, על אחד העם: במלאת מאה שנה להולדתו, הוצאת הסוכנות היהודית לארץ ישראל, המחלקה לעליית ילדים ונוער, מדור להדרכה, ירושלים תשס"ז, עמ' מ-מה.

בחלקו הראשון של המאמר אדגים את מצב המחקר בנוגע לשאלת יחסו של אחד העם לרפורמה; את מורכבות יחסו של אחד העם לעולם ההלכתי בחייו הפרטיים; ואת העדויות לחשיפתו ליהדות המערב והתלבטותו בנוגע לדרכיה. בחלקו השני של המאמר אעסוק בביקורת הנוקבת של אחד העם על יהדות המערב והאמנציפציה, והצעות הפתרון שלו לבעיית השוני בין היהדות ובין העולם המערבי הכללי בדרך של 'חיזוק הרוח הלאומי'. דבריו של אחד העם בשאלת דיני אישות ומעמד האישה ביהדות מדגימים גישה דיאלקטית זו ביתר שאת.

א. השפעת התנועה לתיקוני הדת על אחד העם והעמדת חלופה לה על ידו: מצב המחקר

עיון יסודי במחקרים על אחד העם עד כה מעלה כי חוקרי משנתו וחוקרי תולדות חייו המובהקים כבר נגעו קלות בממד הדיאלקטי העמוק, המשלב השכלה, חילון ושמרנות דתית גם יחד בהגותו, אך לא חידדו זאת מספיק. 'אחד העם השקיע מאמצים רבים כדי להימנע מלהסתכסך עם שומרי־המסורת', כתב סטיב זיפרשטיין, אחד משני הביוגרפים המרכזיים של אחד העם. 'אגודת "בני משה"', הדגיש 'דרשה בזמן הראשון מחבריה להצהיר על נאמנותם למצוות הדת, ובכך הכיר בחשיבותה של הלאומיות כמקור של אחדות בחיים היהודיים'.⁹ קביעה זו מתחזקת בדבריו של יוסף גולדשטיין, הביוגרף הישראלי של אחד העם, לנוכח הכרעתו של אחד העם שלא להגר עם משפחתו לארצות הברית,¹⁰ על אף ידידות עם אחדים ממנהיגי הרוחניים של יהדות אמריקה ועל אף פנייתם של כמה מידריו אליו להגר לארץ האפשרויות הבלתי מוגבלות.¹¹ בכל זאת, שלושת הביוגרפים המרכזיים אשר חקרו את תולדותיו של אחד העם לא הרחיבו את הדיון בשאלת השפעת יהדות המערב על אחד העם לחיוב או לשלילה.¹² בביוגרפיות נבחנו שנות שהותו של אחד

9 סטיב זיפרשטיין, נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות (תרגם עמי שמיר), עם עובד, תל אביב 1993, עמ' 114.

10 על התלבטות זו ראו: יוסף גולדשטיין, אחד העם: ביוגרפיה, כתר והוצאת זגני, ירושלים 1992, עמ' 61, 308-310, 326-327.

11 חיים טשרנוביץ' עצמו, המכונה 'רב צעיר' (שהנחיל לנו רבים מקטעי הזיכרונות החשובים בנוגע לאחד העם), לימד בסמינר התאולוגי היהודי בניו יורק. על כך ראו את הרצאתו של זאב גריס – 'לאומיות ודת בכתבי "רב צעיר" (הרב חיים טשרנוביץ')', בתוך: דניאל ס' לסקר (עורך), מחשבת ישראל ואמונת ישראל, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשע"ב, עמ' 191-247.

12 שולמית לסקוב, חיי אחד העם: פסיפס מתוך כתביו וכתבים אחרים, המכון לחקר הציונות וישראל על שם חיים וייצמן, אוניברסיטת תל אביב והוצאת הספרייה הציונית, ירושלים תשס"ז, עמ' 221-223.

העם בברלין (1896-1897) ובאנגליה (1903-1922) ברפרוף; ואכן, נזכרים בהן הקשרים האינטלקטואליים שלו עם מנהיגים רוחניים שם, דוגמת שניאור זלמן שכטר, שהיה למנהיגה של היהדות הקונסרבטיבית בארצות הברית, או יהודה לייב מאגנס, רב רפורמי ציוני, לימים נשיאה הראשון של האוניברסיטה העברית בירושלים. אך בביגרפיות אין בחינה לעומק של יחסו כלפי העולם הרוחני אשר דמויות אלו, שנקרו בדרכו, צמחו בו.¹³ גולדשטיין מעריך כי תרומת דרכו הרוחנית של אחד העם לבני דורו היתה בהקלת נקיפות המצפון של משכילי מזרח אירופה, שאבותיהם קידשו שם שמים, ואילו הם פרקו עול תורה ומצוות, ואחד העם בתורתו הלאומית אפשר להם מוצא מכובד מסתירה פנימית זו.¹⁴ ואולם גולדשטיין התעלם מן העובדה שפתרון דומה בעל ערך פסיכולוגי מקביל בעולם היהודי המודרני היה פתרון הרפורמה היהודית לגוניה במערב אירופה ובארצות הברית. מדוע לא בחר אחד העם לכונן בארץ ישראל מערכת של בתי כנסת רפורמיים כדי לחלץ את היהדות מהתאבנותה? אם, כפי שמציין גולדשטיין, 'כינון לאומיות יהודית בעלת ערכים חילוניים-מודרניים, שתשמור על זיקה לעבר ההיסטורי-היהודי' היתה מטרתו של אחד העם,¹⁵ מדוע הוא לא פנה ל'חילונם של בתי הכנסת' בארץ ישראל אלא עסק בפרשנות, בחינוך ובחזיון הפרהסיה המתחשבת בהלכה היהודית?

גם אהוד לוז שואל בספרו מקבילים נפגשים כיצד זה האמין אחד העם בתמימות (או אולי היתה זו היתממות?) שהגותו לא תפלג את העם, כפי שעולה ממכתבו 'דברי שלום' לרב יונתן עליאשברג, בנו של הרב חובב ציון מרדכי עליאשברג? הרב יונתן עליאשברג הביע את חששו, למקרא מאמרו של אחד העם 'תורה שבלב', שמא אחד העם עומד להוביל, בחסות הציונות, רפורמה דתית שתפגע בדת היהודית.¹⁶ 'מפליאה דעתו של אחד-העם', כתב לוז, 'כי ההבדל שבין המחנות', כלומר האורתודוקסי והחופשי, 'עיוני בלבד'.¹⁷ הכיצד לא ראה אחד העם, חוזר לוז ותוהה, את הניגוד המובנה, שלא ניתן לגישור, בין דבקות במסורת ובין האמונה בהתפתחות תרבותית, אשר על כן 'מאליו יחרחר ריב בין שני המחנות?'.¹⁸ על שאלה זו אענה בהמשך הדברים ובעקבות תובנותיו של נתן רוטנשטרייך כי אחד העם האמין שיש ביהדות גם רכיבים נצחיים לא משתנים המאפשרים (ואף יוצרים) את החפיפה שבין התרבות הלאומית החדשה, של המשכילים, ובין התרבות הדתית העתיקה, של האורתודוקסים.¹⁹

13 על קשריו של אחד העם עם שניאור זלמן שכטר, מייסדה של התנועה הקונסרבטיבית, ראו: לסקוב, חיי אחד העם, עמ' 256, 293, 387. על קשריו עם מאגנס ראו: שם, עמ' 272-278.

14 גולדשטיין, אחד העם, עמ' 405.

15 שם.

16 אחד העם, כל כתבי אחד העם, עמ' נ-ס.

17 אהוד לוז, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1904-), עם עובד, תל אביב 1984, עמ' 129.

18 שם, עמ' 128-129.

19 רוטנשטרייך, אחד העם, לעיל הערה 8.

גם רינה חבלין – אשר מחקרה מן השנים האחרונות האיר היבטים רבים וחשובים בתורת ההרמנויטיקה היהודית של אחד העם, ואשר רואה, בצדק, בהרמנויטיקה את עמוד התווך של הגות אחד העם²⁰ – החמיצה את התובנה שעקרון הפרשנות המרכזי בשיטתו הוא החשיבה הלאומית, כלומר ההנחיה כיצד לחשוב על פי העיקרון הלאומי על שאלות הקיום ושאלות הדור. תובנה זו מתבהרת במלוא חדותה במאמרו של אחד העם על הרמב"ם 'שלטון השכל', ששם הוא מבהיר מדוע לשיטתו היתה הפרשנות של הרמב"ם פרשנות לאומית ביסודה.²¹ אם כן, מאמריו הרבים של אחד העם ממחישים מהי פרשנות לאומית לשיטתו ומה מאפיין אותה בהתייחס לשאר הפרשנויות של מקורותיה הקלאסיים של היהדות בעת החדשה. דומה כי אליעזר שביד היטיב להסביר את עקרון הפרשנות הזה, העובר כחוט השני בקרב הגות אחד העם:

היהודי שאיננו דתי יכול לחלץ מתוך המחשבה התורנית-הדתית המיושמת באורחותיה את הרובד המוסרי ולקיים על-ידו אורח חיים תרבותי-יהודי רב משמעות. על כך ראוי להוסיף ערכים לאומיים וחברתיים הקשורים קשר הדוק למוסר היהודי הלאומי מבחינתו ההיסטורית: השבתות, החגים והמועדים. אלו הן דוגמאות בולטות ביותר של ערכי תרבות, שהתפתחו במסגרת הדתית אבל תוכנם כמות שהוא נשאר מלא משמעות גם לגבי מי שפסקה דתיותו.²²

על סמך הזיכרונות הביוגרפיים, אפשר לשער כי דרך פרשנית זו נטועה גם בחווייתו הקיומית האישית של אחד העם כיהודי חילוני, מתפקד, הנשוי לאישה שומרת מצוות המנהלת בית יהודי שהפרהסיה שלו מוגדרת על פי המסורת וההלכה היהודית האורתודוקסית.²³ דברים אלו משתלבים בהגדרת אחד העם את עצמו 'אוהב ישראל'.²⁴ הבחנות אלו מחזקות את טענת אהוד לוז במקבילים נפגשים: 'התנועה הציונית נולדה מתוך הקונפליקט, שהתהווה במזרח אירופה בין המשכילים לבין החרדים בחברה היהודית במחצית השנייה של המאה הי"ט'.²⁵ המסגרת הלאומית-הציונית, לשיטת אחד העם, מספקת את המגרש להתהוות דיאלקטית זו שאמורה להניב פירות מחשבה ונורמות קיום ייחודיות לעם היהודי.

20 רינה חבלין, מחוייבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד-העם, ספריית 'הילל בן חיים', הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001, עמ' 150-153.

21 אחד העם, כל כתבי אחד העם, עמ' שסח-שסט.

22 אליעזר שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, עם עובד, תל אביב 1986, עמ' 205-206.

23 'כשראה סתירה בין הדת ובין החיים – הכריעה כף החיים [...] אבל 'אשתו היתה אשה כשרה וצנועה, וזירה במצוות קלות כבחמורות', חיים טשרנוביץ', רב צעיר: מסכת זכרונות פרצופים והערכות, הוצאת ועד היובל, ניו יורק תש"ה, עמ' 82-83.

24 'מאותה השעה שבא בלבי הרעיון, כי אוהב ישראל אני [...]', מתוך: אחד העם, 'כתבים בלים', כל כתבי אחד העם, עמ' קטז.

25 שם, עמ' 368.

ב. התפקדות אחד העם מן הדת וקשריו עמה: עדויות ביוגרפיות

סרטוטיו של ידידו של אחד העם חיים טשרנוביץ, המכונה 'רב צעיר' בזיכרונותיו על חכמי אודסה, הם מקור בלתי נדלה להבנת המתח בין חילון ובין כבוד לאורתודוקסיה בדבריו ובאורח חייו של אחד העם. 'רב צעיר' העיד כי שעה שהוא עצמו למד בישיבה של הרב יצחק אלחנן ב'קובנה' סברו כל הרבנים שסביבו כי 'הוא', כלומר אחד העם, 'רוצה שמד לא פחות ולא יותר',²⁶ ואולם 'כשהשתלט' שמעו של אחד העם 'ברחוב היהודים, התייחסו 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'.²⁷

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 ושאוול מיסדי דת הקראית, שעתידיה לקעקע את כל הבירה ולהרוס תורת ישראל לרסיסים. אבל בבירור לא ידעו מה הוא רוצה לתקן, מה יבטל ומה יניח. [...] 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.²⁸

אירוני הוא כי עם השנים, משנעשה אורח חייו של אחד העם חילוני (כאמור, בתוך בית שומר מסורת), הלכה התרחקותו מאורח החיים הדתי יד ביד עם התחזקות התבטאויותיו השמרניות-הפשרניות בענייני דת והגנה על ערכם של האורתודוקסים, ואפילו החסידים, בחיזוק הרגש הלאומי במודרנה ובהעמקתו. אשר גינצבורג אמר 'קדיש' על אביו בשעת מנחה או ערבית (כדי שלא יצטרך להניח טלית ותפילין, כנדרש בתפילת שחרית) ומתוך קיום הבטחה לאביו שיעשה כן. אך 'כשמתה אמו' לא נהג דיני אבלות ולא הלך להגיד 'קדיש' כלל.²⁹ מנגד, כשהתכנסו חברי חבורת בני משה בביתו בלילות שבת החלו מעשנים שם בשבת, נודע הדבר ברבים ו'בא מגדלי 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'.³⁰ טשרנוביץ סיכם את גישתו האישית של אחד העם ל'דת המעשית' בכך שאחד העם 'לא נעשה אפוקורס להכעיס' (כמו

26 טשרנוביץ, 'רב צעיר: מסכת זכרונות, עמ' 71.

27 שם, עמ' 80.

28 טשרנוביץ, 'רב צעיר: מסכת זכרונות, עמ' 70.

29 שם, עמ' 81.

30 שם, עמ' 85.

ליליינבלום), 'אלא פשוט חדל לנהוג במנהגי הדת ו"פרק עול" מחמת נוחות'.³¹ הערכה זו מאפיינת גם את דרך החינוך שלו את ילדיו:

כשהגיע זמנו של שלמה [בנו] לחגוג את הבר־מצווה שלו, שכח אחד העם לעשות את הסידורים הדרושים כדי שכנו יעלה לתורה, כמצוות המסורת; ביאליק הוא שלקח את הנער עמו בשבת בבוקר לשטיבל הקרוב לבית הגינצברגים, שם הוכנס שלמה בעול מצוות כשאביו אפילו לא נכח באירוע.³²

ואולם גם אם אפשר לראות טעמים של נוחות בנטישת אחד העם את שמירת השבת, הכשרות והתפילות, אין לראות ממד של 'נוחות' בכל הכרוך בהתנגדותו הנחרצת לנישואים בין יהודים ללא יהודים. משנישאה בתו הצעירה רחל למהפכן רוסי לא יהודי הוא ניתק את קשריו עמה, גם לאחר גיורו הרפורמי של החתן; גיור זה לא היה אמתי בעיניו, שכן לאחריו נישא הזוג בנישואים אזרחיים.³³ אחד העם הסביר ניתוק זה על רקע מחויבותו לרגש הלאומי: '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'.³⁴ טשרנוביץ' עמד על הסתירות הפנימיות הללו, המאחדות חילוניות קיצונית עם שמרנות דתית קיצונית, בעיקר בסוגיות של גרות ונישואים והסביר: 'יש כמה וכמה פרשיות במשנתו של אחד העם שהן חביבות ומקובלות גם על האדוקים שבאדוקים בדת'³⁵ דוגמת אדישותו לביקורת המקרא. מתח פנימי התבטא גם בהווייתו החברתית והאינטלקטואלית בלונדון משהפסיק להקפיד על דיני הכשרות שכן

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.

ובעת ובעונה אחת במעמד

סוקולוב וצ'לינוב ז"ל, וויצמן וכל טובי הציונים שבלונדון [...] נסבה השיחה על יחס הציונים לדת, עמד אחד העם ואמר, שמשגה היה מצד הלאומיים והציוניים שעזבו מנהגי ישראל והשתחררו מעול הדת. היינו צריכים להשאיר בחומת הגיטו כאבות אבותינו ולהצטיין במנהגי ישראל הקודמים.

31 שם, עמ' 81.

32 זיפרסטיין, נביא חמקמק, עמ' 360.

33 שם, עמ' 360-363.

34 טשרנוביץ', רב צעיר: מסכת זכרונות, עמ' 100.

35 שם, עמ' 86.

ר'כששאלתי, כתב טשרנוביץ'

מי מעכב על ידכם, הלא יש דרך תשובה? ע"ז ענה: לא נאה לנו להיות 'בעלי תשובה' אבל לכתחילה לא היינו צריכים לצאת מר' 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.³⁶

אחדות הניגודים בין חילוניות ובין אדיקות בהגותו של אחד העם – או ליתר דיוק בין הגותו השמרנית ובין אורח חייו החילוני – מייצגת, כפי שאנסה להוכיח להלן, את החלופה הרעיונית שהעמיד הלה לרפורמה הדתית במערב, שניסתה להתמודד בדרך אחרת עם בעיית החילון של העולם המערבי והדיסוננס הרעיוני-רוחני שבין חילון זה ובין היהדות ההלכתית. מן המידע הביוגרפי על אחד העם ניכר שהשקפתו הייחודית נתגבשה דווקא על רקע המפגש הרציף עם יהודים דתיים ליברלים, שעליו אנו למדים מהתכתבויותיו.³⁷ יוסף גולדשטיין מציין:

עוד כשפנה אחד העם בצעירותו וביקש ללא הצלחה להתקבל לאוניברסיטה גרמנית [...] הכיר במרכזיותה של ברלין כמרכז תרבותי ראשון במעלה. הוא התפעל ממוסדות החינוך היהודים שהוקמו בה, מהמערכת התרבותית היהודית הענפה של הוצאות הספרים שבה וכו'.³⁸

גולדשטיין מתאר בפרוטרוט את דפוסי עבודתו של אחד העם בשנת 1896 בעריכת השלח מברלין, אך ממעט לתאר את הווייתו החברתית-תרבותית של אחד העם שם. אמנם הוא מתייחס לכך שריחוקו ממשפחתו וממקורביו שהיו שומרי מסורת וישיבתו בקרב ה'ברלינאים', רובם ככולם חופשיים בדעותיהם, הרחיק אותו יותר ויותר מן הדת.

זה מכבר חדל להניח תפילין ולהתפלל מדי יום, וגם שערו וזקנו היו עשויים בנוסח אירופי. [...] עתה בברלין, בשנתו הארבעים, נעשה כמעט 'חופשי' לחלוטין ממצוות היהדות. כמעט שלא פקד עוד את בית הכנסת, את ראשו לא כיסה גם בשעת האוכל, וכך נהג כלפי שאר מצוות, קטנות כגדולות. תכן חייו של אחד-העם בברלין נסב כולו סביב השלח.³⁹

למרות זאת, הפרטים הביוגרפיים מעידים על התרשמות שלילית כללית מיהדות המערב; 'בושה תכסה את פני. לא אדבר' ציטט זיפרסטיין בספרו נביא חמקמק את התרשמותו

36 טשרנוביץ', רב צעיר: מסכת זכרונות, עמ' 83.

37 על קיומם של מפגשים אלו יעיד מכתבו של אחד העם לרבניצקי מ-1907, שהוא כתב בו: 'אנשי המערב עלי לבקר לפי כל חקי ה"נימוס" האנגלי'. לסקוב, חיי אחד העם, עמ' 280.

38 גולדשטיין, אחד העם, עמ' 219.

39 שם, עמ' 224.

הראשונה של אחד העם מיהדות בריטניה.⁴⁰ על מגוריו של אחד העם בלונדון כתב גולדשטיין: 'אמנם הציבור היהודי קיבל את הידיעה על בואו באהדה וראה בהתיישבותו בעיר מאורע ציבורי רב חשיבות [...] אף על פי כן רצה בתחילה להסתתר מפני ראשי יהודי בריטניה, שביקשו לקבל את פניו'.⁴¹ כי 'ראה את יהדות בריטניה כמזוייפת ולא טבעית, חסרת נשמה חיה [...] נטע זר שהובא ממרחק'.⁴² גם שולמית לסקוב מצטטת את מכתבו לדובנוב משנת 1907 ומדגישה את המשפט: 'היהדות (במובן שלנו) היא פה ב"גלות" הרבה יותר מברוסיא'.⁴³

יחסי הידידות והמפגשים של אחד העם עם אינטלקטואלים בכירים מאנשי הרפורמה ביהדות גרמניה, באנגליה ובארצות הברית כללו את הפילוסוף הרמן כהן,⁴⁴ את יהודה מאגנס, כאמור, אשר היה רב רפורמי ואשר אותו ניסה לשדך לאחותו אסתר,⁴⁵ ואת מי שיהיה לימים מייסד התנועה הקונסרבטיבית בארצות הברית שניאור זלמן שכטר, אשר עמו הוא פעל להקמת הטכניון.⁴⁶ עם זאת, זיפרשטיין הדגיש בקצרה את ההתנכרות ההדרית של הקהילה היהודית בבריטניה כלפי אחד העם ואת התנכרותו כלפיה,⁴⁷ וסיכם:

חרף פרסומו בחוגים העבריים – שהיו דלים ובלתי מרשימים מבחינה אינטלקטואלית – לא נודעה לשמו חשיבות רבה בעיני יהודי אנגליה. [...] בקהילה ההיררכית – במודגש לא עוררו דעותיו עניין רב בקרב האליטה הפלוטוקרטית שעדיין שלטה בכיפה [...] יתר על כן,

מעלה זיפרשטיין בכתב הרהור מעניין,

חילוניותו של אחד העם נראתה מוזרה, אפילו צורמת במידת-מה, בקהילה שהגדירה את עצמה, ולו בצורה פושרת, במונחים דתיים, ואשר לגביה היתה החילוניות חשודה וזרה מבחינה פוליטית.⁴⁸

40 זיפרשטיין, נביא חמקמק, עמ' 150, 416.

41 שם, עמ' 328.

42 שם.

43 לסקוב, חיי אחד העם, עמ' 280.

44 טשרנוביץ', רב צעיר: מסכת זכרונות, עמ' 99.

45 לסקוב, חיי אחד העם, עמ' 273.

46 שם, עמ' 293, 387.

47 זיפרשטיין, נביא חמקמק, עמ' 347.

48 שם.

ג. ביקורתו הרעיונית של אחד העם על יהדות המערב: עבדות בתוך חירות, פיצול וריקנות

ואולם עיון בהגותו של אחד העם מלמד כי הוא עצמו מספק תשובות כבדות משקל לאותו חסר העולה מן הביוגרפיות העדכניות ומן הרשימות האוטוביוגרפיות אשר הותירו הוא ואחרות אסתר.⁴⁹ השקפת עולמו הושתתה על הרעיון כי הערכת היהדות על פי אמות מידה מוסריות מערביות, המניחות (בהיותן בשורשן אליליות או נוצריות) כי הן נעלות מן המוסר היהודי – השונה מהן, מביאה בסופו של דבר להיעלמותה או לדלדולה של היהדות.⁵⁰ היענות בעת החדשה לתביעה האזרחית במערב 'להתאים' את המוסר היהודי להשקפות עולם מערביות מודרניות ממיטה לשיטתו על היהדות המודרנית פיצול בין יהודים שומרי הלכה ובין יהודים שאינם כאלה, מדללת את היהדות ומותירה ריקנות פנימית המאפיינת לדעתו את ההווה היהודית ה'מתוקנת' הליברלית והאורתודוקסית המודרנית גם יחד. ארחיב להלן את שלושת ההיבטים האלה של ביקורתו.

1. תוצאות האמנציפציה: עבדות רוחנית ופיצול העם היהודי

במאמרו של אחד העם מראשית שנות התשעים של המאה ה-20 – תרנ"א-תרנ"ג ותרנ"ט – ניכרת התייחסות מרוכזת לשאלת יהדות המערב שלאחר האמנציפציה, ובכללה לרפורמה. כאמור, לשיטתו אימצו כל הזרמים הדתיים המודרניים את עקרון הפרדות היהדות מן הרכיב הלאומי שלה כחלק מ'עסקת החבילה' של האמנציפציה. התאזרחות היהודים בארצות מגוריהם והגדרת זהותם על ידי אזרחותם בארצות מגוריהם רוקנה את היהדות מתוכנה הלאומי והמוסרי ועשתה אותה 'דת' שעניינה פולחנים ודרשות בבית הכנסת ותו לא. היות ושינוי מהותי זה בזהות היהודית וביחסה לסביבתה החיצונית לא התקבל על דעת כל היהודים ומכיוון שסירבו כמה מהם לשנות את הדת היהודית בהתאם למוסכמות החברתיות של מדינות המערב; נוצר – כפועל יוצא מן האמנציפציה – פיצול בתוך הקהילות היהודיות עצמן. את הבעיה הכפולה הזאת הוא תיאר במאמרו 'עבדות מתוך חירות' (תרנ"א-1891). מאמר זה נכתב כביקורת על אסופה יהודית-צרפתית בשם העומר, ששיקפה את הגות יהדות צרפת באותה עת; הגם שבצרפת לא התפתחה רפורמה דתית, היה הקובץ אספקלריה למלכוד הטרגי של יהדות המערב להבנתו. הוא הלין על שהכותבים

משתדלים, למשל, להוכיח לנו ולצרינו, כי גורל בני ישראל בכל מדינה ומדינה אחוז וקשור בגורל יתר בני המדינה או גם בגורל המין האנושי בכלל; כי צרות ישראל באיזו מדינה אינן איפוא של ישראל בלבד, אלא של כל אותה המדינה או גם של מין

49 אחד העם, 'פרקי זכרונות', כל כתבי אחד העם, עמ' תסו-תצו; אסתר גינצברג-שמקין, בבית הוריו של אחד העם בכפר הופטשיצא, הוצאת זכרונות, חיפה 1941.

50 שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, עמ' 204-205.

האנושי בכלל. [...] ואם כן ההצטרפות הזאת וההכרח אשר הביא לה מה הם, אם לא עבדות מוסרית?

אבל העבדות הזאת המוסרית אינה כי אם החצי מן המחיר אשר שלמו אחינו המערביים בעד זכויותיהם. [...] אחר שהסכימו אחינו אלה, בשביל השגת הזכויות, לבטל בהבל פיהם מציאות עם ישראל ולהעמיד את היהדות רק על הדת בלבד [...] 'הזכויות' דרשו לעשות תקונים מעשיים שונים גם בעניני דת, ואת הקרבן הזה לא הכל יכלו להביא, ובכן נתפרדו 'בעלי דת יהודית' לכתות שונות, ואחדות הדת המעשית נהרסה. לא נשאר עוד איפוא כי אם קשר הדת העיונית, איזה דעות מפשטות המשותפות לכל ישראל. הקשר הזה, מלבד חולשתו מצד עצמו, ככל עניין רוחני שאינו מתגשם במעשה, הנה בדורות האחרונים נחלש עוד יותר והולך ורופף מיום ליום.⁵¹

התאזרחות היהודים בארצותיהם ואימוצם זהויות אזרחיות-לאומיות שאינן יהודיות הביאו להתרחקותם מן הזהות היהודית, אך תביעה סמויה זו לא הניבה את הפרות המצופים כי הרגש היהודי הלאומי נותר גם בקרב רבים מן המתבוללים, ולפיכך נוצר מלכוד בזהות היהודית המודרנית: 'הרגש הלאומי הטבעי, שבא להם בירושה מאבותיהם ואינו תלוי באמונות ובמעשים דתיים? הס מלהזכיר! את הרגש הזה מכרו עוד לפני מאה שנה וקבלו תמורתו זכויות'.⁵² אחד העם סיכם את מצבם הרוחני של יהודי המערב: 'עבדים לזכויותיהם', לא פחות מכך, עבדים רוחניים ש'עובדים עבדות רוחנית כפולה, מוסרית ושכלית'. בעקבות תובנות אלו שאל את עצמו בסיכומם של הדברים: 'המקנא אני בזכויותיהם של אחינו אלה? וענה: 'לא ולא! לא הן ולא שכרן. [...] וחירותי זאת הרוחנית – ילעג לי מי שירצה – לא אחליפנה ולא אמיר אותה בכל הזכויות שבעולם'.⁵³

דברי ביקורת נוקבים כאלו חוזרים ושבים גם במאמרו 'תחיית הרוח', שכתב עשור בערך לאחר מכן (בשנת תרס"ג, 1903). גם במאמר זה, שנשא במקורו כהרצאה לפני יהודים ברוסיה, השתמש אחד העם במונחים של עבדות כדי לתאר את מצב היהודים מאז האמנציפציה: 'זהו מהלך המחשבות של העבדים, שאין להם אידיאל יותר גדול מהדמות לאדניהם ככל הדברים! כתב שם והמשיך: 'זה "אדון" הוא להם קנה-המידה, שבו הם מודדים את עצמם וערכם הפנימי'.⁵⁴ התבטלות עצמית זו לשיטת אחד העם היא פרי 'האימנציפציה והאסימילציה', שהביאה 'בדורנו', כלומר בעת החדשה, לביטול כוח היצירה אשר בעם, מתוך שאיפה 'להתרחק בכונה ורצון מן הסגולות המקוריות של רוח עמנו ולהשתדל בכל כוחנו להדמות לאחרים ולעשות הכל ברוחם הם'.⁵⁵

51 אחד העם, 'עבדות בתוך חירות', כל כתבי אחד העם, עמ' סה-סו.

52 שם, עמ' סז.

53 שם, עמ' סח-סט.

54 אחד העם, 'תחיית הרוח', שם, עמ' קפג.

55 שם, עמ' קעו.

יוצא אפוא שאחד העם העלה מחדש במסותיו אלו את אחת השאלות הקיומיות המרכזיות שהעסיקה את המורשת היהודית דורות רבים – 'מהי חירות?' לדברים אלו יש זיקה בין רוח הדיון במשמעותו של המונח 'חירות' במסכת אבות ו ב, בבחינת 'אל תקרא "חרות" אלא "חירות"', שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה, ובין שיטת חז"ל שחירות היא עצמאות לנוכח הכפייה של החומר ושל יצרי החברה החומרנית הסובבת. חירות זו במובן המסורתי באה לידי ביטוי בעיסוק המעשי והעיוני בתורה. היא המאפשרת את אי-הכניעה לטרמיניזמים השונים. כך גם לשיטת אחד העם, השואל אם מי ששואף לדמות לאדוניו עלי אדמות ולשאת חן בעיני שליטי ארצו הוא בן חורין; אם אכן הגבירה ההתאזרחות במדינות המערב את חירותם של היהודים בארצות אלו; או להפך. לדברי אחד העם, זהות יהודית המשקפת חירות היא זהות הדומה לזו של בן המזדהה עם אביו. זהות מובנת מאליה וטבעית. גם הפלפולים בדבר התובנות המדעיות והפילוסופיות החדשות העומדות כביכול בניגוד לאמונה הדתית היו בעיניו הבל, שכן אי-אפשר לדבריו לאיים על ההשתייכות הלאומית למי שרגש ההשתייכות לעם חזק בקרבו גם לנוכח אתגרים פילוסופיים כאלו ואחרים.⁵⁶ תלות היהדות המודרנית ב'אישור' דעת הקהל במדינות המערב נידונה לשיטת אחד העם לכישלון חרוץ דווקא בשל העימות העמוק בין המוסר המערבי ובין המוסר היהודי העומד ביסוד התרבות היהודית.⁵⁷ אחד העם הדגים גם כיצד השתקפה התבטלות עצמית זו בתובנות האקדמיות של מדעי היהדות וכך הוא תיאר אותה:

הנה יש מקצוע מדעי אחד שהוא כולו שלנו גם לפי שמו וגם לפי תכנו: 'חכמת ישראל' במקצוע זה הרי בודאי צריכים היינו לעבוד ברוחנו ולגלות את הכוח המקורי הצפון בקרבנו. ומה אנו עושים בפועל? העובדים היותר חרוצים והיותר מקוריים במקצוע זה הם חכמי אוה"ע, וחכמי ישראל שותים מימיהם והולכים בעקבותיהם, מבלי לנטות מן הכללים ודרכי החקירה שקבעו מוריהם אלה, אף במקום שיש ויש להרהר עליהם.⁵⁸

56 ראו את התייחסותו לכך שהמהפכה הקופרניקאית וגלילאו לא החלישו בסופו של דבר את הדת ואת הדתיות: אחד העם, 'שתי רשויות', כל כתבי אחד העם, עמ' פד-פה.

57 אחד העם לא הבהיר מה פסול במוסר המערבי ואם מדובר בעימות עמוק בין אלילות ובין יהדות, בין נצרות אלילית ובין יהדות, בין אנטישמיות ובין יהדות וכולי. רמיזה אחת לכך שאחד העם זיהה את תרבות המערב עם האלילות אפשר לראות בפולמוסו יוסף חיים ברנר, במאמרו משנת תרע"א 'תורה מציון': 'נצייר לנו לרגע אחד', הוא כתב שם, 'כי נצח הבעל בעמנו בימי אליהו, והעבר ההיסטורי היה מיסוד על עבודת הבעל ושאר אלילים [...] אלו כך היה מהלך ההסטוריא שלנו, אין ספק שהיו כל הלאומיים של עכשיו, בין המאמינים באל אחד ובין הכופרים בכל, נושאים עיניהם אל העבר ההוא בהתלהבות לאומית והיו משקיעים רוחם ברוחו, בכלי לשאוב מתוכו כוחות רוחניים לעבודת התחייה. [...] אבל עכשיו, כשבמרכז העבר הלאומי שלנו עוד עומד לא הבעל המת, כי אם אל חי באלפי רבבות לבבות, אותו אב שבשמים שעדיין רוב העולם התרבותי "מתרפס" לפניו; [...] עכשיו אין בעלי פרוזות של "חופש" יכולים לעמוד במחיצתו של עבר זה' (ההדגשה במקור). הנ"ל, כל כתבי אחד העם, עמ' תז.

58 הנ"ל, 'דרך הרוח', שם, עמ' קעח.

בייחוד הטרידה את אחד העם ההטיה השלילית כלפי התלמוד וכלפי השקפות העולם התלמודיות הקיימות במחקרי חכמת ישראל, הטיה אוטו-אנטישמית מצד חוקרים יהודים, אפילו כאשר אלו עמדו בניגוד לאמת המחקרית.⁵⁹ 'חזיונות' של חקירה חופשית, זקופת קומה ב'חכמת ישראל', העומדים על הפולמוס העקרוני בין תרבות ישראל ובין תרבויות העולם מעטים לדעתו משום שעצם הולדתה של 'חכמת ישראל' הוא בחטא – חטא נשיאת החן בעיני הגויים השולטים בעולם האינטלקטואלי-האירופי. בעיניו היו ראשי הרפורמה המתונים והקיצונים אחראים לעבדות מוסרית זו:

צונץ, ראש מיסדי 'חכמת ישראל', ראה בה [בחכמת ישראל] אמצעי להפוך לב העמים לטובה עלינו ולהשיג את האידיאל היותר גדול של הימים ההם – שוויון-הזכויות. גייגר העמיק לחקור ב'חכמת ישראל' בשביל למצוא בה יסוד וסמך להאידיאל הגדול שלו – להריפורמא הדתית, שהיתה גם היא בעיקרה אמצעי להשגת שוויון-הזכויות. ואף ר' זכריה פראנקל, שהיה קרוב להרוח העברי יותר מהם, לא נמנע מלגלות דעתו ברבים בשנות הששים בראש אחת החוברות של מכה"ע החדשי אשר יסד ל'חכמת ישראל' כי אחר אשר בטלו אז ההגבלות האחרונות של זכויות היהודים בפרוסיה, הנה בטלו גם החיים הלאומיים של היהודים שם, וכל כוחותיהם צריכים להיות שקועים ונבלעים בחיי העם אשר בקרבו הם יושבים. ובאין עוד 'היסטוריא' מיוחדת לישראל, תהיה מעתה החקירה בתולדות העבר לא ענין שיש לו קשר עם חיי ההווה והעתיד, כי אם 'חכמה' עיונית בלבד.⁶⁰

'השקפות אלו', סיכם אחד העם את התבוננותו במצב המחקר של מדעי היהדות בזמנו – במאמר 'דרך הרוח', 'לא יכלו, כמובן, לשחרר את הרוח ולעשותו מוכשר לעבודה מקורית פוריה, וכה היתה "חכמת ישראל" גם היא אך מצבת זיכרון לעבודתנו הרוחנית'.⁶¹ מעניינת מאוד בהקשר זה ביקורתו הנוקבת של אחד העם גם על הרב זכריה פראנקל, מייצג העמדה המתונה בקרב התנועה לתיקוני הדת, אשר למרות הגנתו על הרוח הלאומית בראשית דרכו הרעיונית, ראה בערוב ימיו בהשתלבות היהודים בארצותיהם את ייעודם הלאומי. דברים אלו מפנים זרקור חדש להגותו של אחד העם מן הקריאה המקובלת של לוז בדבר זיקתו של אחד העם לפרנקל. מתחוויר שהדמיון לכאורה בין גישותיהם של פרנקל ובין אחד העם לשאלת עתידה של היהדות במודרנה היה מורכב יותר, ועוד אעמוד על כך להלן.

2. ריקנות רוחנית

קובלנותו השלישית של אחד העם כלפי יהדות המערב נובעת מן השתיים הראשונות – ה'עבדות' הרוחנית וה'פיצול' ועניינה: הריקנות המאפיינת את יהדות המערב. דברים

59 שם.

60 שם.

61 שם.

אלו שהבאתי בפתח המאמר זוכים להרחבה במאמרו של אחד העם משנת תרנ"ט (1899) 'המוסר הלאומי'.⁶² חשוב להדגיש כי טענה זו שטען אחד העם נגד יהדות המערב על גוניה הופנתה לימים גם נגד התנועה הציונית החילונית שעה שזו היתה לטעמו 'מועדון חברתי' והסתפקה על פי תיאורו במפגשים וב'שעשועים לשעות הפנאי'.⁶³ ביקורת כזו הוא מתח גם זמן קצר קודם לכן, במאמרו משנת תרנ"א (1891) 'לתולדות החיוב והשלילה'. כל מסגרות הזהות המודרניות נחשבות בעיניו חלופות שאינן שקולות דיין לזהות היהודית הקדם-מודרנית והחרדית המעמידות אתגרים נחרצים בפני הפרט, שכן 'מזמן העתקת התורה לאשכנזית' במובן מעשי – של תרגום התורה של מנדלסון לגרמנית – או במובן מטפורי 'נגעה ההריסה לא רק באמונות קדומות ובמנהגים ישנים, כי אם בעצם קיום העם ואחדותו'.⁶⁴ לדעת אחד העם, מתוך קריסה זו הגיעה יהדות המערב לניסיונות כושלים למלא את הריקנות הרוחנית הזו. 'בבתי כנסת מהודרים עם דרשות מלאות מים שאין להן סוף' או לחלופין – 'בחכמת ישראל'.⁶⁵

מעניין שלהבדיל מביקורתו הנוקבת של אחד העם על היובש שבספרות היהודית, המקבלת את השראתה מ'חכמת ישראל', ועל ירידת איכות הספרות העברית כדורו, לדעתו, עד ש'רוח נכריה מרחפת' עליה, הוא מצא תוכן ומשמעות בספרות הדרש החסידית של זמנו דווקא; שעליה הוא כתב 'עם כל הבליה, יש בה כה וכה גם רעיונות עמוקים, שחותם המקוריות העברית טבוע עליהם, הרבה יותר מאשר נוכל למצוא בספרות ה"השכלה"'.⁶⁶ העדפה זו של הספרות החרדית-חסידית החדשה על פני זו המשכילית של דורו אינה עניין של מה בכך, ביצאה מתחת לקולמוסו של מי שעזב זה מכבר את עולם החסידות ומרד בו.⁶⁷

פולמוסיו עם הוגים דתיים שונים של יהדות אנגליה מדגימים כיצד עקב אחר גלגולי ההתבטלות העצמית האינטלקטואלית ואחר הריקנות בתאולוגיה היהודית-ליברלית שם. ניתוחיו את הגותם של אוסוולד סימון ושל קלאוד גולדשמיד מונטיפיור, ראש התנועה הרפורמית באנגליה, מעניקים לנו הצצה לכך. את סיימון תיאור אחד העם איש יהודי מנכבדי העדה, אשר

אומר למשוך את לב עם הארץ אל דת ישראל על ידי יסוד כנסייה חדשה, ששם היהדות יהיה נקרא עליה ויהודים יהיו "כהניה". "אך, כמובן, לא יהיה בה מן היהדות, לא המצוות השמעיות ולא הזיכרונות הלאומיים, כי אם העיקרים הכלליים, כאחדות ה'

62 הנ"ל, 'המוסר הלאומי', שם, עמ' קס.

63 שם.

64 אחד העם, 'לתולדות החיוב והשלילה', כתבי אחד העם, עמ' עח.

65 שם.

66 הנ"ל, 'דרך הרוח', שם, עמ' קפ.

67 טשרנוביץ, רב צעיר: מסכת זכרונות, עמ' 72.

המוחלטת ויסודי המוסר, עם איזו קרעים מסדר תפילותינו, שיהיו נקראים בתרגום אנגלי לפני בני הכנסת בכל יום ראשון בשבוע.⁶⁸

במאמר 'שמות שנתרוקנו מתכנם' (תרנ"ז, 1897) דיווח אחד העם לקוראיו ברחבי העולם כי כתב העת של יהדות אנגליה פנה ליהודים ולנוצרים לחוות דעתם על רעיון זה של סיימון ואמנס רבים התנגדו, ואולם, הוא המשיך, 'כנראה', גלום היה בהצעתו של סיימון

יסוד עמוק במצב הרוחני של חלק ידוע מבני עמנו בדור הזה, ועלינו לראות בה לא רק [...] תוצאת השעמום של איזה אריסטוקרט הולך בטל, כי אם – אחת מאותן 'עלילות בני האדם', שעליהן היה שפינוזא אומר, כי תחת ללגלג עליהן או לבכותן או להבזותן, יותר ראוי שנשתדל להבינן.⁶⁹

אחד העם הבין את התופעה הזו כדלקמן:

הדבר גלוי איפוא, שהיהדות הגיעה אצל הצעירים האלה למצב של 'שם שנתרוקן מתוכנו'. אבל השם הזה, שנשרש בישותם, עודנו חביב ומכובד עליהם ואינם יכולים להפרד ממנו [...] וכה נולדה ההצעה הזאת בהכרח, ומתוך המצב הנפשי של הצעירים האלה, שכל עצמותם היא כבר 'מחוץ לתחום' ורק השם החביב בלבד הוא העוצר בעדם מלצאת למרחב.⁷⁰

על ניסיון תאולוגי נוסף של ק"ג מונטיפיור להתקרב רוחנית לאמונה ה'מאחדת' (Unitarian Church), בנצרות, אמונה דתית-נוצרית פרוטסטנטית שהתרחקה מסממנים מוחשיים וליטורגיים של כריסטולוגיה, הגיב אחד העם בחריפות במאמרו המאוחר 'על שתי הסעפים' משנת תר"ע (1910).⁷¹ במאמרו זה נעסוק בפרוטסטנט בהמשך הדברים, בהקשר של הדיון בסוגיית מעמד האישה, ואולם בטרם נעמוד על עיצוב חלופה לאומית לעמדות אוניברסליסטיות-מודרניות אלו, ראוי לבחון את יחסו המעניין של אחד העם לאברהם גייגר, ממייסדי הרפורמה בגרמניה ומסמליה המובהקים, אשר למרות היותו אב-טיפוס ליהודי המערב האנטי-לאומיים, זכה בכתבי אחד העם ליחס של כבוד.

68 אחד העם, 'שמות שנתרוקנו מתכנים' כל כתבי אחד העם, עמ' רסב. כל ההדגשות בציטוטים מכתבי אחד העם – במקור.

69 שם, עמ' רסג.

70 שם.

71 על השקפת עולמו של קלאוד גולדשמידט מונטיפיור ראו: Langton Daniel R., 'Claude Montefiore and Christianity: Did the Founder of Liberal Judaism Lean Too Far?' *Journal of Jewish Studies*, 50, 1 (1999), pp. 98-119

ד. יחסו המורכב של אחד העם לגייגר

כפי שראינו למעלה, למרות הקרבה הרעיונית של אחד העם לזכריה פרנקל בכל הנוגע לשמירה על הרוח הלאומי,⁷² למרבה ההפתעה, במאמריו הקדומים והמאוחרים של אחד העם 'נכח' אברהם גייגר דווקא, בר הפלוגתא של פרנקל ומראשי ומייסדי הרפורמה בגרמניה, בחיוב. בפעם הראשונה הזכיר אחד העם את גייגר במאמרו 'חיקוי והתבוללות' (תרנ"ג-1893) כדי להדגיש את הדיאלקטיקה הלא מודעת והלא נמנעת אפילו בתנועה רעיונית כמו הרפורמה שבאה לשלול את השפה העברית אך יצאה מחייבת אותה מתוך העניין המחקרי של מנהיגה בתרבות חז"ל.⁷³

גייגר חורץ משפטו, שהכותב עברית בזמן הזה אינו משמיע כלל לרוחו העצמית מה שמוציא מקולמוסו, אלא שלא במתכוון הוא חי אז בעולם אחר, עולם התלמוד והרבנים, ונמשך אחריהם במהלך מחשבותיו.⁷⁴ [...] וכשאנו רואים איפוא את גייגר זה עצמו וסיעתו מקדישים כל ימיהם וכוחותיהם לתקונו של חלק אחר מנחלת האבות, לפי מושגיהם, ואינם יכולים להסתפק פה במה שמסתפקים שם, — הרי זה לנו אות נאמן, כי פה הוא מקום ישותם העברית, אשר לא מתה בלבם אלא נצטמצמה, וכי חפצם האמתי והפנימי (בין שמודים כן לעצמם ולאחרים או לא) הוא: 'לגלות את רוחה העצמית באותן הדרכים שעושה כן המחוקק לרוחו'.⁷⁵

על טענה זו שב אחד העם וחזר באחת מהערות השוליים שלו עשר שנים מאוחר יותר, במאמרו 'תחית הרוח' משנת תרס"ג (1903): 'גם ר"א [רב אברהם] כתב שם

בכל היותו רחוק, על פי השקפותיו בכלל, מלהכיר ערכה של לשון עברית בזמן הזה בתור לשוננו הלאומית, הוכרח להודות כי דברי חכמה וספרות הכתובים בלשון עברית קרובים ללב ומשתמרים בקרבו לדורות באהבה וכבוד יותר מהרבה מן הדברים הכתובים בלשונות אחרות על עניני היהודים והיהדות'.⁷⁶

72 לוי, מקבילים נפגשים, עמ' 221. אחד העם ראה בפרנקל, הגם שהיה הקול המתון ברפורמה הגרמנית, חלק מן העולם הרוחני המשוועבד רוחנית למערב. על כן כמעט לא הזכירו בכתביו, ואם כן הזכירו, עשה זאת בביקורתיות. עובדה זו מעניינת גם משום שידידועמיתו הקרוב של אחד העם שאול פנחס רבינוביץ (שפ"ר), שהיה הביוגרף הראשון של פרנקל, היה גם ראש אגודת בני משה בוורשה, וניכר מן הביוגרפיה שלו על פרנקל, שהיה מעריצו הגדול, על פעילותו של שפ"ר בבני משה. ראו: גולדשטיין, אחד העם, עמ' 132-143. ראו גם: ש"פ רבינאוויץ, ר' זכריה פראנקל: חייו, זמנו, ספריו ובית מדרשו, שולדבערג ושותפו, ורשה תרנ"ח.

73 אחד העם, 'חיקוי והתבוללות', כל כתבי אחד העם, עמ' פט.

74 שם.

75 שם.

76 הנ"ל, 'תחית הרוח', שם, עמ' קעט.

ממקרהו של גייגר למד אחד העם כי הבעיה העומדת בפני היהודים בעת החדשה אינה התבוללות היות והקשר של העם היהודי לתרבותו חזק, על אף הצהרות ההתרחקות ותהליכי הטמיעה, אלא הבעיה היא 'התפרדות' – מציאת מסילה אחרת וזהות נפרדת ליהדות בכל מדינה ומדינה. אהדה מפתיעה זו שגילה אחד העם לגייגר אינה חריגה בנוף ההגות היהודית המזרח-אירופית בסוף המאה ה-19 תחילת המאה ה-20. אנו מוצאים אותה גם בספרו של חוקר היהדות וההוגה הלל צייטלין. בספר משנת 1922 אלף בית של יהדות ביקר צייטלין את מהפכני דורו על התנכרותם ליהדות ובורותם וכתב כי גייגר והולדהיים היו 'אִישִׁים גדולים באמת, שהחדשנים [כוונתו למהפכנים], בימינו אפילו שיחת חולין שלהם לא יבינו'.⁷⁷ גייגר מצטייר במאמריו של אחד העם כמתקן הדת שעל אף שלילתו את יהדות חז"ל יצא כמעט בעל כורחו מליץ יושר שלה. כך לשיטת אחד העם. על כן אין תמה כי לנוכח היהדות הליברלית של בריטניה, שאת מנהיגיה הרוחניים ביקר אחד העם קשות, הוא שב והציב את גייגר כדוגמה לרפורמה חיובית שאינה מבטלת את הרגש הלאומי.

בעת שהשתדלו גייגר וחבריו, מצד אחד, לשנות המנהגים הדתיים ולהתאימם יותר עם מה שנראה להם כצורך העת – באותה עת עצמה הטעימו, מצד אחר, את רוממותם של היסודות הפנימיים – הדתיים והמוסריים – המיוחדים להיהדות והשתדלו להבליט את ההבדל שבינה ובין הדת הנוצרית.⁷⁸

מידה רבה של חוסר ביקורתיות גילה אחד העם באומרו כי באנגליה גילתה הרפורמה קרבת רוח לנצרות ובגרמניה לא. הוא התעלם באמירה זו לא רק מהתנכרותו הגלויה של גייגר ללאומיות היהודית אלא גם מהערצתו הלא פחותה של גייגר את העולם הנוצרי הליברלי ומתפיסת עולמו את הליברליזם ואת הנצרות הליברלית כ'מדה-מוסריות' של היהדות, שעמה היא נדרשת ליישר קו. גייגר ייחל לא רק בצעירותו אלא גם בבגרותו שהעם היהודי ייפרד 'מן הדת הישנה', כלומר מן היהדות ההלכתית של המצוות בהדרגה, בתיאום 'ובקשר מצד השינויים הנעשים בנצרות' הפרוטסטנטית.⁷⁹ על כן גם על גייגר חלה קביעתו של אחד העם בנוגע למונטיפיורי: 'פה התנועה [...] לשנות רוחה של היהדות ולערער יסודותיה ההיסטוריים, כדי למעט דמותה המיוחדת לה ולקרבה ככל האפשר אל ההשקפות הנוצריות השולטות בחברה הכללית'.⁸⁰ אך גם אם אין ההבחנה שערך אחד העם בין הרפורמה בגרמניה לזו אשר באנגליה בת תוקף פילוסופי והיסטורי, חשוב לחדד את

77 הלל צייטלין, אלף בית של יהדות, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ג, עמ' 12.

78 אחד העם, 'על שתי הסעפים', כל כתבי אחד העם, עמ' שע.

79 אברהם גייגר, 'רפורמה בפולחן היהודי נחיצותה ומידותיה', בתוך: מיכאל מאיר (עורך), מבחר כתביו על התיקונים בדת (תרגם ג' אליאשברג), מרכז זלמן שזר, היברו יוניון קולג' ומרכז דינור, ירושלים תש"ס, עמ' 74, 115.

80 אחד העם, 'על שתי הסעפים', כל כתבי אחד העם, עמ' שע.

העובדה שהכנתו של אחד העם את יהדות המערב, גם אם הוא מתח עליה ביקורת נוקבת, יש בה מידה לא מבוטלת של אהדה לגייגר. ייתכן גם כי דמותו ופירות מחקריו של גייגר שימשו עבורו דוגמה לקביעתו שהרפורמה במרכז אירופה כבר הספיקה לבקר את עצמה ולהניב את תמורתה החיובית הדיאלקטית בניגוד לקולות המבטלים את ערך הרוח הלאומי היהודי מפני המוסר החילוני-נוצרי השבים וחודרים, למורת רוחו של אחד העם, דווקא אל תוך המחנה הציוני.⁸¹

ה. 'לאומיות לשם התבוללות'

קיתונות של ביקורת שפך אחד העם על הציונות החילונית המקדמת את ההתבוללות מתוך הלאומיות עצמה. דברים אלו אינם אמורים רק בפולמוסו עם הרצל,⁸² אלא דווקא בפולמוסיו החוזרים ונשנים עם נציג הדור הצעיר, שנטה לייחס לתרבות היהודית ערך עוד פחות מהרצל, הלוא הוא יוסף חיים ברנר.⁸³ בפולמוס הלוהט עם ברנר, שנודע לימים בשם 'מאורע ברנר', ציין אחד העם כי הרפורמה של אמצע-סוף המאה ה-19 עדיפה בעיניו מן ההתנכרות הציונית ליהדות. להבדיל מברנר, הוא סבר כי לאומיות שאין בה כדי לחזק ולהרגיש את הרוח הלאומית בכל שדרות העם, את הרוח המדגישה את הייחוד הלאומי, היא בבחינת 'לאומיות לשם התבוללות'.⁸⁴ מסר זה עולה ממאמרו 'תורה מציון', שהוא כתב בשנת תרע"א (1910) בתגובה להתקפתו של ברנר על מאמרו 'על שתי הסעפים', שפורסם בסתיו של אותה שנה.⁸⁵ לשיטת ברנר, ייחודה של הציונות הוא שהיא מעניקה ליהודי חירות מחשבתית מוחלטת, ועל כן 'כול אדם מישראל להיות יהודי טוב, מסור ללאומו בכל לבבו ונפשו, ולבלי "לפחד" מלימוד הברית החדשה' כמו

81 דוגמה נוספת היא הסתמכותו על 'ראשי העדה הברלינית', כלומר הרפורמים שאפילו הם 'חוקרים חופשים, הרחוקים מאמונה, המודים בפה מלא, שהם עצמם אינם שומרים לא את השבת ולא שאר חוקי הדת, — יוצאים בכל זאת להגן בכל כוחם על השבת בתור אינסטיטוציה היסטורית של כלל האומה'. אחד העם, 'שבת וציוניות', שם, עמ' רפו. לדיון נוסף על יחסו של אחד העם לרפורמה ולציונות החילונית ראו: ניהם רוס, 'זהות לאומית ללא תרבות יהודית בעיניהם של אחד העם ומרדכי קפלן', *International Journal of Jewish Education Research*, 2013 (5-6) עמ' כג-נא.

82 ראו את ביקורתו של אחד העם על: אלטנוילנד (אלטנוילנד בפיו): אחד העם, כל כתבי אחד העם, עמ' שיג-שכה.

83 על השפעת 'מאורע ברנר' על העלייה השנייה ויחסה ליהדות ראו: דוד כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, ספרית פועלים, תל אביב תשל"ז, עמ' 71-81.

84 אחד העם, 'לאומיות חדשה', כל כתבי אחד העם, עמ' רנב.

85 יוסף חיים ברנר, 'בעתונות ובספרות' [על חזיון ה"שמד"], כתבים, ג, ספרית פועלים, תל אביב תשמ"ה, עמ' 482. להגנה על עמדת ברנר ודיון בפולמוס של ברנר עם אחד העם ראו: אבי שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקסיסטנציאלסט יהודי, הקיבוץ המאוחד ומרכזו רפפורט אוניברסיטת בר-אילן, תל אביב 2007, עמ' 214-257.

מפני איזו 'טרפה' אלא להתייחס אליה ברטט נפש רליגיוזי.⁸⁶ אמנם ברנר טרח לציין כי בעיניו ה'לגנדה הנוצרית' על בן האלוהים 'היא מוזה' וגם 'שנואה, ככל שקר שבדתיות, ככל מסורה נמשכת, ככל אילוזה מכוונת, שמשמשת תמיד לרעת האדם וסותמת בקש ובגבבא את החלל הנורא של חידת החיים הקשה',⁸⁷ ואולם דברים פרובוקטיביים אלו שכתב ברנר בתגובה לדאגתו של אחד העם מפני התבטלות ההגות היהודית הליברלית בפני הנצרות הליברלית באנגליה הדאיגו את אחד העם ואף הרתיחו אותו. על כן בענות אחד העם לברנר הוא הדגיש את הדמיון בין טיעוני ברנר ובין הטענות של היהודים המתבוללים במערב. 'ההבדל הוא רק בזה', כתב אחד העם,

שהמערביים היו משמיעים תורתם מן החוץ, בארץ נכריה ובלשון נכריה, והללו הם מבפנים, מרביצים תורה בארץ-ישראל ובלשון עברית, כאלו רוצים להראות בחוש שאין מנוס ואין מפלט לנו מגזר-דיננו, וגם בארצנו ובלשוננו ישגנו מלאך-המות הרודף אחרינו.⁸⁸

האם בכלל תיתכן לאומיות המפנה עורף לנחלה הלאומית של העבר, שאל אחד העם את ברנר במאמר זה, או שתופעה זו היא סתירה מניה וביה? והוסיף:

אחר תקופה ארוכה של 'לאומיות' צריכים אנו להתחיל שוב מבראשית, לטפל במושגים היסודיים של הלאומיות היהודית, ולא רק בויכוחים עם 'עמי הארץ', כי אם בינינו לבין עצמנו, כאלו לא למדנו כלום או שכחנו הכל.⁸⁹

אחד העם ראה בציונות מוצא דיאלקטי לעימות בין האורתודוקסיה לרפורמה, שאת מתווה הוא סרטט במאמריו הראשונים, ובעיקר ב'תורה שבלב' (תרנ"ד 1894), וכך שאל שם: 'היוכל עוד הלב העברי לשוב ולהתנער משפלותו, לשוב ולהתקשר עם החיים בלי אמצעי, ולהשאר בכל זאת לב עברי?'.⁹⁰ שכן הוא סבר כי גם ההשכלה נכשלה במשימה זו. כישלונה נעוץ ב'היותה מולדת חוץ', שהביאה בסופו של דבר לנטישת הצורה העברית הייחודית של הלב.⁹¹ הציונות, לשיטתו, כתמורה הדיאלקטית של ההשכלה והרפורמה מבית מדרשו, אמורה להוליד זרם של חיי העם, שיפתור את המתח בין הדת ובין החיים, בין הספר ובין הלב, ואולם בטענותיו של ברנר — שבזו לתורה ולתרבות היהודית ההיסטורית והטילו את קולר האשמה לניוונו של העם היהודי בדת היהודית ובהלכה — היתה להבנתו של אחד העם שיבה לסוג הטענות שנגדן יצאה מלכתחילה הציונות כתנועה רעיונית דיאלקטית של כלל העם.

86 שם, עמ' 484.

87 שם.

88 אחד העם, 'תורה מציון', כל כתבי אחד העם, עמ' תז.

89 שם.

90 הנ"ל, 'תורה שבלב', שם, עמ' נג.

91 שם.

'אילו היה העבר בלבד מלא רוח דתי', כתב אחד העם היו הכל מבינים, שאין זה גורע כלום מערכו הלאומי. אבל 'האסון' הוא שהרוח הדתי הזה אינו עבר בלבד, אלא כוח חי ופועל עדיין גם בהווה. [...] עכשיו שהרוח הדתי הממלא את העבר הלאומי שלנו עוד לא תש כוחו ולא פקעה קדושתו בעיני המון בני עמנו גם בהווה, — עכשיו אין בעלי פרזות של 'חופש' יכולים לעמוד במחיצתו של עבר זה. לפי שעם כל 'חפשותם', עבדים הם לרגש השנאה הממלא את לבם ביחס אל הדת החיה בהווה ותמיד הם רואים בדמיונם עדת קנאים רודפים אחריהם להלבישם ציצית ותפלין, ועל כן מוחלים הם על העושר הלאומי שבעבר, ובלבד שלא יהיו נראים כאלו יש להם איזו שייכות לענייני אמונה ודת שבהווה.⁹²

הנה לפתע פתאום, בערוב ימיו של אחד העם — שהצהיר בצעירותו בפני חברו חיים טשרנוביץ' את הצהרתו האגנוסטית כי אינו יודע אם הוא מאמין באלוהים או לאו,⁹³ מי ששנים אחדות קודם לכן התרעם על רעיו מקרב חובבי ציון בגליציה על כי נפלו בפח ה'סובלנות' המזויפת בברית שכרתו עם הצדיק מטשורקוב למען מינויו של רב ושוחט ובודק (שו"ב) במושבה בישראל⁹⁴ — אותו אחד העם הגן על החרדים לנוכח התקפותיו של ברנר בן הדור הצעיר.

אחד העם ידע לדווח ממקום גלותו בלונדון של ראשית המאה ה-20 על הצורך של הציונים בהתפכחות מן הזלזול בסוגיות תאולוגיות לנוכח העניין שגילו מיסיונרים נוצרים בשיבת ציון המודרנית ובשאיפות הלאומיות של העם היהודי. הוא דיווח על תקוותם להעביר את היהודים השבים לציון לחיק הנצרות באמצעות הסוואת פעילות מיסיונרית זו באי-הקפדה על דקויות של תאולוגיה נוצרית, שגם זו הידלדלה במשך השנים. עמדתו החופשית מדי של ברנר הסוציאליסט, האתאיסט, המקלה ראש בסוגיות תרבותיות פותחת להם, למיסיונרים, מבלי משים פתח לסיפוח חלקים מן העם היהודי לנחלת ישו הנוצרי. אמנם אחד העם הכיר בכך שהצעירים החילונים בישראל אינם נוטים לנצרות או להתנצרות, ואולם הוא הדגיש שאם ייוותר כל העניין הלאומי בתחומי ההתיישבות בארץ ישראל וה'פרודוקטיביזציה' החומרית של העם היהודי בלבד, יתרוקן המפעל היהודי-הציוני מתוכן וייחשף להתערבויות תרבותיות זרות ומוזרות ולסתירה פנימית המערערת על עצם קיומו. כל זאת, שעה שהרפורמה בגרמניה כבר הולידה את תמורתה הדיאלקטית, ומתוך שלילתה את היהדות, את העברית ואת ההלכה החל לבצבץ בה חיובם של כל אלה. ואולם כאן בקרב 'אנשים עברים משלנו', סבר אחד העם 'שעלו ממעמקי הגטו המזרחי מתוך בתי מדרשיה של היהדות, ובקפיצת הדרך הספיקו לעבור כל אותן ת"ק פרסא' בקעה

92 הנ"ל, 'תורה מציון', שם, עמ' תז-תח.

93 טשרנוביץ', רב צעיר: מסכת זכרונות, עמ' 83-84; אחד העם, 'פרקי זכרונות', כל כתבי אחד העם, עמ' תסו-תצו.

94 אחד העם, "סבלנות" של קנאים', כל כתבי אחד העם, עמ' רפה.

השנאה העצמית לדת היהודית וליהודים דתיים כאלו לא נבחנו וקראו טיעונים אלו בעבר המודרני הלא רחוק.⁹⁵ תופעה זו הטרידה אותו אף יותר מן הרפורמה במערב.

1. חיזוק הרוח הלאומי כעיקרון פרשני, פוליטי, מוסרי וקיומי

ברור אפוא שאחד העם – מתוך פולמוסו עם כל האסכולות המחשבתיות ביהדות המודרנית שהרפורמה היתה תבנית להן, במובן זה שהעמידה את ערכי המערב כנעלים על ערכי היהדות ההיסטורית – התווה דרך שמבקשת לחבב את ערכי היהדות הדתית על החילונים, ואת החילונים – על היהודים הדתיים. עתה נותר לענות על השאלה מה החזון החיובי שהוא הציב כחלופה ל'יהדות המתקנת' מצד אחד או ל'לאומיות לצורך התבוללות' מצד אחר? וכיצד בא חזון זה לידי ביטוי בהיבטים מעשיים של נורמות הקיום היהודי?⁹⁶ גדעון כ"ץ העיר בספרו לעצם החילוניות, בצדק לדעתי: 'מה שמתחולל בחיי הרוח הלאומי אינו מושג בהכרח' בעיני אחד העם.⁹⁷ במובן זה אפשר להשוות בין תפיסת אחד העם את 'הרוח הלאומי' ובין תורת ההכרה המפותחת יותר של א"ד גורדון. גם תורת ההכרה של גורדון ממקמת את התהוות הזהות הלאומית ב'חוויה' העל-הכרתית או הטרנס-הכרתית שאי-אפשר להגדירה.⁹⁸ עם זאת, לא יחזיק מופרך לטעון שאחד העם הניח לפנינו יותר מרמזים דקים כיצד יתחזק הרוח הלאומי לכדי יכולת להעצים ולפתח את עצמו כתוצר של תהליכים חברתיים ואינטלקטואליים מנוגדים המתלכדים לכדי תהליך התפתחות אחד.⁹⁹ במאמר 'שמות שנתרוקנו מתוכנם' משנת תרנ"ז (1897) סרטט אחד העם את הכיוון שיש לשאוף אליו כחלק מתחיית התרבות היהודית הלאומית:

בעוד שהללו [יהודי המערב] שואפים להוציא את היהדות החוצה, מבקשים הללו להכניס את האנושיות פנימה. [...] הראשונים רואים על כן מבפנים רק שמות ומושגים, שאפשר לטלטלם ולהוציאם, והאחרונים [הצעירים האוהבים את עמם] – אומה שלמה המחוברת לעבר של אלפי שנה, שאפשר לה להכניס אל קרבה מושגים חדשים, אך לא לצאת מתוך צורתה העצמית.¹⁰⁰

95 הנ"ל, 'תורה מציון', שם, עמ' ת"ז.

96 הנ"ל, 'אלטניילנד', כל כתבי אחד העם, עמ' שי"ג-ש"כ, שי"ח-ש"כ. להגדרת ההיבטים ההלכתיים בציבוריות הצינית 'נורמות קיום' ראו: אליעזר שביד, נורמות הקיום של העם היהודי בזמן החדש: מסכת פילוסופית-הלכתית, ספריית 'הילל בן חיים', הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2012.

97 גדעון כ"ץ, לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2011, עמ' 69, 75-70.

98 לדיון בתורת ההכרה של גורדון, יתרונותיה ומגבלותיה ראו: עינת רמון, חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון, כרמל, ירושלים 2007, עמ' 149-158.

99 אחד העם, 'המוסר הלאומי', כל כתבי אחד העם, עמ' קנט-קסד.

100 הנ"ל, 'שמות שנתרוקנו מתוכנם', שם, עמ' רסג.

כאמור, מטרתו הערכית של אחד העם אינה קליטה של ערכים 'מערביים' ונטיעתם המלאכותית בקרקעו של הציבור היהודי בארץ או בגלות; דבר זה יביא לפירוד בעם, להחלשתו ולהתנכרותו לתרבותו. כחלופה לכך הוא גרס שאתגרים מוסריים חדשים ייענו מוסרית מתוך המורשת היהודית, ובו בזמן, ולא באופן זהה למענה שניתן לאתגרים אלו בתרבות המערבית, לכשיתחזק 'הרוח הלאומי'. כדי להתחקות אחר שלביו של התהליך הזה יש לשוב ולבחון כיצד הגדיר אחד העם את הרעיון הלאומי במאמרו הראשון שהתפרסם – בשנת תרמ"ט (1889) 'לא זו הדרך!' כדלקמן:

בכל המצוות והחוקים, הברכות והקללות, אשר שמה לפנינו תורת משה, רק תכלית אחת נגד עיניה תמיד: הצלחת כלל האומה בארץ נחלתה, ואל אושר האיש הפרטי לא תשים לב. כל איש ישראל הוא בעיניה רק אבר אחד מעם ישראל והטוב אשר ישיג את הכלל הוא השכר למעשי הפרט. שלשלת אחת ארוכה מחברת יחד כל הדורות, מימי אברהם, יצחק ויעקב עד לקץ כל הימים; הברית אשר כרת ה' את האבות שומר הוא לבניהם אחריהם, ואם אבות יאכלו בוסר תקהינה שיני הבנים. כי אחד הוא העם בכל דורותיו, והאישים ההולכים ובאים בכל דור אינם אלא כאותם החלקים הקטנים בגוף החי, ההולכים ומתחדשים בכל יום, מבלי לשנות במאומה תכונת האחדות הכללית של הגוף כולו.¹⁰¹

להבנתו, הרעיון הלאומי הוא במהותו רעיון המקיף וכולל לא רק את המהויות הערכיות הנצחיות של העם הנטועות במקורותיו הכתובים¹⁰² אלא גם נושא מחויבות רגשית ומוסרית בהווה כלפי כלל האומה על כל חלקיה, שמרנים כליברלים, דתיים כחילונים, אורתודוקסים ולא אורתודוקסים והקדמת טובת הכלל לטובת הפרט מתוך אחריות למרב הפרטים המרכיבים את האומה. התכלית אשר אליה האדם המחובר והמחויב לרוח הלאומי אמור להירתם היא הצלחת האומה על אדמתה. זוהי תפיסת העולם הדתית היהודית הקלאסית, ונראה כי מתוך חידושה בארצה תישאב גם הנחת של האדם הפרטי-האישי של רוב המשתייכים לעם.

כיצד לשיטת אחד העם שאיפה זו משתנה לתודעה הרמנויטית הפותרת את המתחים הרוחניים והציבוריים שהגדירו המשכילים, 'מתחים' בין ה'דת' ובין ה'חיים' הנקרים בדרך העם, הקורעים ציבור יהודי אחד מעל ציבור יהודי אחר? במאמר 'לתולדות החיוב והשלילה' (תרנ"א, 1891) התבונן אחד העם בשתי תבניות מקבילות להתמודדות עם בעיה זו של הטמעת רעיון חיצוני בתוך היהדות לאורך כל ההיסטוריה של עם ישראל. המפנה ההיסטורי שייצרה לשיטתו 'תנועה שלילית' היה עליית הקראות. משום שלאחר הדיון בקראות הגיע אחד העם לדון ב'אחינו שבמערב', אפשר לראות במהלך מחשבה זה רמז כי הקראות היא המשל לרפורמה ולאמנציפציה במערב.¹⁰³ לעומת זאת, התהליך החיובי

101 הנ"ל, 'לא זו הדרך!' (תרמ"ט), שם, עמ' יב.

102 כ"ץ, לעצם החילוניות, עמ' 73.

103 אחד העם, 'לתולדות החיוב והשלילה', כל כתבי אחד העם, עמ' עו.

בהיסטוריה של עם ישראל הוא לדעתו פיתוחה של הפילוסופיה ביהדות ימי הביניים. זו ספגה לתוכה רבים מן הרעיונות הפילוסופיים שרווחו באותה עת, אך לא ביטלה מפניהם את הנורמטיביות של ההלכה ושל התורה. משום כך יצאה מחזקת את העם.¹⁰⁴ האם סבר אחד העם כי כמו שהושפעה הפילוסופיה היהודית בימי הביניים מן הקראות אך דחתה אותה בשל חריגתה מן ההלכה, כך הציונות מושפעת מן הרפורמה וחכמת ישראל כמענה לה? אחד העם לא הרחיק לכת עד כדי כך, וגם במחקר בזמנו לא ניתנה הדעת לסוגיות אלו. אך את התהליך ההרמוני של הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, שהוא ראה בו את שילוב הכוחות החיצוניים והפנימיים, המשיך לפתח במאמרו המאוחר על הרמב"ם – 'שלטון השכל'.

במאמר זה הדגיש אחד העם כיצד הרגש הלאומי פועל כעיקרון פרשני בקרב מנהיג דתי – הוגה דעות המעבד תוכן חיצוני לתוכן פנימי, וטובת כלל העם ואחדות העם לנגד עיניו. ממרחק של 700 שנה הדגיש אחד העם כי מפעלו הרבני וההגותי של הרמב"ם חתום בחותם הרעיון הלאומי שהוא הגדירו ב'לא זו הדרך!': 'גם עמלו של הרמב"ם להפוך אמונת היהדות לשיטה פילוסופית גמורה – צריך היה אף הוא לעזרת הרגש הלאומי'.¹⁰⁵ כל מפעל חייו של הרמב"ם לשיטת אחד העם עמד בסימן חיזוק העם היהודי ותורתו כדי שלא ייעשו משענת קנה רצוף לנוכח אתגרים אינטלקטואליים פילוסופיים שיכלו למוטטו: 'הרמב"ם, כשאר חכמי ישראל, היתה אחרית מטרתו בעבודתו הגדולה – אם כי אולי שלא בכונה ברורה – לעשות את היהדות בתכנה ובצורתה למבצר-עז, שבו תוכל האומה לבטוח, כי לא יפסק קיומה בגלותה' משום ש'בא הרמב"ם ואמר: [...] הבטחון הוא במה שהיהדות היא – השכל'.¹⁰⁶

אחד העם סבר כי גישתו התורנית המשקפת מעין שביל זהב בין חרדה לדבר ה' ובין השכלה מודרנית של הרב מרדכי עליאשברג מייצגת היבטים של אותו רעיון לאומי-פרשני. עם כל עמידתו של עליאשברג האב על כך שדרך התורה היא הדרך היחידה היעודה לעם היהודי, הוא ידע לסנגר על מנדלסזון ולראות את החיוב שבדמותו.¹⁰⁷

קנאי נלהב לא היה הרב וכי סבל באהבה וחמלה את החפשים בענייני הדת וגם השתתף עמיהם בעבודת הכלל. לא קנאת הדת דברה איפוא מתוך גרונו כי אם עוד הפעם דאגת הקיום הלאומי: אחדות האומה הנחוצה לקיומה.

גדולת נפשו של הרב עליאשברג לשתף פעולה עם הציונים החילונים שיקפה מנקודת מבטו את הדרך הטבעית של היהודים לדורותיהם, שאיננה שומטת או משנה את התורה, ועם זאת מושיטה יד ומכילה את החורגים מדרכיה. עד כאן בכל הנוגע להדגמת דמויות

104 שם.

105 הנ"ל, 'שלטון השכל', שם, עמ' שסט.

106 שם.

107 הנ"ל, 'רב לאומי', שם, עמ' רסו.

מן העבר הרחוק ומן העבר הקרוב המשקפות את פעולת הרגש הלאומי כעיקרון פרשני, פוליטי ומוסרי הפועל באופן חי וחיובי ומדריך מנהיגים יהודים, ואולם אפשר לצעוד צעד נוסף כדי להבין את תהליך הפיכתו של חיזוק הרגש הלאומי הזה לשיטת אחד העם באמצעות עיון מדוקדק באחד ממאמריו העשירים והבשלים יותר – 'על שתי הסעפים'.

בתוך שנה מיום פרסום המאמר – באמצעות 'מאורע ברנר' שבא בעקבותיו – התעוררה סערת העולם היהודי. בסוף המאמר ציטט אחד העם את קלאוד גולדשמידט מונטיפיורי אשר קרא ל'התפשרות עם האבנגליון' כדי לעשות את היהדות דת בעלת כוח משיכה רחב יותר, אף שהיהודים האורתודוקסים אינם מעוניינים בשינוי כזה.¹⁰⁸ על כך השיב אחד העם:

המצב הזה אין לו שום שייכות לשאלת 'אורתודוקסים וליברלים' במובן הרגיל. יכול יהודי להיות ליברל שבליברלים, מבלי לשכוח עם זה, שהיהדות נולדה בקרן זווית וחיתה תמיד בקרן זווית בדולה מן העולם הגדול, בלתי מובנת לו, ועל כן – שנואה עליו. כך היה לפני לידתה של הדת הנוצרית וכך נשאר גם אחרי כן.

מעניין שבנקודה זו המשיכה עמדתו של אחד העם בדבר ייחודו ואי-מובנותו של המוסר היהודי לעולם כולו ובדבר הקושי לעמוד בייחוד זה את הקו הרעיוני של ספר הכוזרי של יהודה הלוי, שהדגיש את הבדידות של העם היהודי, אשר נבעה מייחודו.¹⁰⁹ את המאמר סיים אחד העם במשפט 'מי שיש בלבו עדיין הרגשה זו – יישאר מבפנים, ומי שאבדה לו כבר הרגשה זו יצא. לפשרה אין מקום'.¹¹⁰

מדברים אלו אפשר לאפיין את הרגש הלאומי החזק כרגש של מחויבות אישית המבטאת חירות, כלומר אי-כניעה לאדנותן של תרבויות אחרות. מן הטעם הזה סבר אחד העם שהבחנה בין אורתודוקסים ללא אורתודוקסים אינה בת משמעות בהקשר של הרגש הלאומי. התבטלות עצמית יכולה לחול גם בלבו של יהודי אורתודוקסי אם הלה מרגיש 'בדידות בלי טעם', כפי שהגדיר זאת אחד העם, מתוקף העובדה ש'הלך לו העולם לדרך, והיהודים נשארו עם תורתם לבדם'. 'הבדידות הזאת', הוא סיכם, 'לא קשה ביותר לסבלה, כל זמן שהיהודי מכיר או מרגיש בנחיצותה, בגלל שמירת האידאליים הקדושים לו'.¹¹¹ דומה כי גם אחד העם עצמו ידע שביטולו את ההבחנה בין אורתודוקסיה ובין דתיות ליברלית יש בה היתממות, שכן בבסיס העמדה החרדית

108 הנ"ל, 'על שתי הסעפים', שם, עמ' שעז.

109 'אמר הכוזרי': כבר חשבתי בעניינכם, וראיתי שיש לאלהים סוד בהשאירכם, ושהוא שם השבתות והמועדים מהגדול שבסבות בהשאיר תארכם והדרכם, כי האמות היו מחלקות אתכם לעבדים בעבור בינתכם וזן דעתכם, והיו משימים אתכם עוד אנשי המלחמה לולא אלה העתם שאתם שומרים אותם השמירה הזאת המעלה מפני שהם מאת האלהים, רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר שלישי, סימן י', ירושלים ותל אביב תשל"א, עמ' 148-149.

110 אחד העם, 'על שתי הסעפים', כל כתבי אחד העם, עמ' שעז.

111 שם.

עומד רעיון ייחודו ובידירותו של עם ישראל יותר מן העמדה הרפורמית או החילונית המדגישה את ערך ההשתלבות וההתמזגות של היהודים בתרבות האירופית. ואולם אם יהודי אורתודוקסי שומר מצוות משתייך לקהילה אורתודוקסית אך ורק משום 'כבוד אב' ו'ירושה חביבה', ולא מחמת 'שמירת האידאלים הקדושים', אין לזהותו היהודית חוסן רוחני מבחינה קיומית, ובסופו של דבר היא איננה יכולה לעמוד 'בבידירות זו' של היהודי המאמין במורשתו הייחודית בין העמים. 'ועל כן', מסביר אחד העם, יהודים בעלי זהות יהודית הנובעת מכוח ההרגל או ההנאה הרגעית, 'שואפים הם להיפטר ממנה בדרכים שונות'.¹¹² היות ו'תורת היהדות היא מה שהיא, ואינה יכולה להיות ההפך ממה שהיא. רוח עמנו הוא שיצר אותה כמו שהיא על יסודות מיוחדים לה לבדה'.¹¹³ מי שמעוניין לצאת למרחב האנושי ובתוך כך לחרוג מעקרונות היסוד של התורה, מצהיר אחד העם, 'אל יהודים כאלה אין אנו פונים כאן ורואים אנו אותם, ביחס לענין זה כאלו אינם במציאות'.¹¹⁴ לפי הבחנה זו נראה כי אפשר לסייג קמעה את ה'ערטילאיות' של 'הרגש הלאומי' או של 'המוסר הלאומי'.¹¹⁵ אחד העם ראה ברגש זה אפיון רגשי א-פריורי לגישה האותנטית לכל התרבות היהודית, ועל כן לא היה צריך לסרטטו עד תומו. אדם בעל 'רגש הלאומי', הוא לשיטת אחד העם אדם המזדהה עם התרבות היהודית בשונותה מן התרבות הכללית. הוא יהודי החש כי הזדהות זו עם היהדות מחייבת אותו ומדריכה את חייו. אנשים ונשים כאלו מוכנים לשלם את מחיר הבידירות הקיומית של היהודי ושל היהדות בעולם, כתב אחד העם. היות ומדובר ברגש ובתודעה כתב אחד העם 'אין אנו יכולים לבאר בדרך מדעית, מה הוא אותו דבר ברוח עמנו "אשר הטהו מן הדרך הסלולה לשאר העמים" ביסודי הדת והמוסר, אבל החזיון כשהוא לעצמו עומד וקיים'.¹¹⁶ מעניין כי אחד העם הרציונליסט הטהור, מעריצו של הרמב"ם כפי שנראה להלן, פנה דווקא אל הרגש החיובי לעם היהודי לתורתו ולתרבותו כעקרון-על הרמנויטי חובק כול. המשפט 'אחדותנו הלאומית בכל העולם על ידי התחדשות תרבותנו הלאומית במרכזה ההיסטורי' סיכם במאמרו 'סך הכל' משנת תרע"ב (1912) את המטרה שלשמה העם היהודי פועל, ובהקשר זה הוסיף:

במצב פזורנו הרוחני בהוה אין אנו יודעים כלל, סכום כוחותינו הלאומיים מה הוא ומה אפשר שיושג בם, כשיתאחדו מסביב למרכז אחד ורוח אחת, בריאה וחזקה, תחיה את כולם. הדורות אשר יהיו 'אחרי כן' – הם ידעו מדת יכלתם ויכונו מעשיהם לפיה, ואנו אין לנו עסק בנסתרות של העתיד הרחוק; דיינו שנדע את הנגלות אשר לנו ולבנינו לעשות בעתיד הקרוב.¹¹⁷

112 שם.

113 שם, עמ' שעו.

114 שם.

115 כ"ץ, לעצם החילוניות.

116 אחד העם, 'על שתי הסעפים', כל כתבי אחד העם, עמ' שעו.

117 הנ"ל, 'סך-הכל', שם, עמ' תכח.

דגשיו של אחד העם כי אין להציב שינוי הלכתי כמטרת-על או כתמונת-על כיצד היהדות צריכה להיראות בעתיד עולים בקנה אחד עם הבנתו מהו הרגש הלאומי שלפיו יש לשנות או לשמר חלקים בהלכה. לא כל עניין הקשור בשינוי ההלכה ולא כל עניין הכרוך בשימור ההלכה משקף לשיטת אחד העם את 'הרגש הלאומי', אלא הנכונות של היחיד ושל האומה יחד ללכת לפי הרוח הלאומי שלה ולשלם על כך מחירים אישיים ולאומיים, ולא בשל לחצים פוליטיים או תרבותיים כאלו או אחרים. אחד העם מיעט בהבאת דוגמאות לביטויי הרגש הלאומי היהודי כעיקרון פרשני פוליטי ומוסרי, אולם שאלת מעמד האישה ודיני נישואים וגירושים הם מן הביטויים הבאים שהוא שב ועסק בהם במשך השנים, ועל כן ראוי להתבונן בסוגיה זו כדי להבין כיצד הרגש הלאומי בא לידי ביטוי בנושא אשר קיימות בו השפעות חיצוניות ואשר גם המורשת היהודית מנחילה בו רגישויות מוסריות מסוימות.

ז. 'הרגש הלאומי' במבחן הפרשנות ההלכתית: דיני אישות ומעמד האישה כמקרה מבחן

התלבטותו של אחד העם בסוגיה של מעמד האישה ותבנית הנישואים בעם היהודי ליוותה אותו כל חייו האינטלקטואליים, עוד לפני שעזב את העולם הדתי. ממכתביו אנו למדים כי עוד בהיותו אברך התעניין בהלכות עגונות ובכל ספרות השו"ת המתייחסת לעניין זה, 'עד כי קנה לו מעמד של כבוד בקרב חבריו תלמידי החכמים' בתחום.¹¹⁸ על כן אין תמה שבאחד ממאמריו הראשונים של אחד העם, הנוגעים בשאלת המתח בין 'הדת' ובין 'החיים' – 'תורה שבלב' משנת תרנ"ד (1894), שטח את לבטיו בנוגע למציאת הפתרון למתח הרעיוני בין הציבור החילוני ובין הציבור האורתודוקסי.¹¹⁹ מדיוננו למעלה אפשר להבין שפריסת משנה הלכתית ברורה בסוגיית מעמד האישה מנוגדת לעצם התהליך הלאומי הדיאלקטי שהוא הטיף לו, ולכן אי-אפשר למצוא בכתביו משנה כזאת. עם זאת, אחד העם קרוב יותר מכל משכיל או הוגה דעות ציוני-חילוני אחר לסרטוט גבולותיו של הרצוי והמאוזן בין שינוי לשימור בסוגיית מעמד האישה ביהדות. במאמריו ובמכתביו פזורות הערות שונות המצינות את המתווה הרצוי לסוגיה זו בעיניו: מחויבות של כל בעלי הרגש הלאומי לנישואים כדת משה וישראל. משמעות הדבר: התנגדות לנישואים בין יהודים ובין לא יהודים עד כדי ניתוק הקשר עם בן או עם בת הנישאים נישואי תערוכת (נישואים חד-מיניים או פוליגמיים לא היו נהוגים בדורו בתרבות המערבית, ולכן לא

118 הנ"ל, 'אחד העם למר לוברסקי, ניו יורק', אריה סימון (עורך, בסיוע יוחנן פוגרבינסקי), אגרות אחד העם, מהדורה מחודשת ונרחבת, דביר, תל אביב תש"ך, כרך שישי, עמ' 62-64; לסקוב, חיי אחד העם, עמ' 11-12.

119 אחד העם, 'תורה שבלב', כל כתבי אחד העם, עמ' נא-נד.

התייחס ישירות לסוגיה זו), התנגדות לחיים משותפים ללא נישואים של איש ואישה, יישום עקרון כפיית הגט על גבר שאשתו מאסה בו בעקבות פסיקת הרמב"ם וחינוך יהודי שווה לבנים ולבנות. להלן העדויות מתוך מאמריו למתווה זה.

'תורה שבלב' היה כאמור חשבון נפש של משכיל המנסה להבין מדוע כשל סדר היום של המשכילים בסוגיית התפתחות ההלכה בכלל, ובפרט במעמד האישה והלכות הנישואים והגירושים בישראל. הביקורת שהיתה אמורה להביא להתפתחות ההלכה מתוארת בשירו של מנהיג משכילי רוסייה יהודה לייב גורדון 'קוצו של יוד'. את הפואמה פרסם יל"ג בשנת תרל"ח (1878), לאחר ביקורו בגרמניה, עלייתו לקבר משה מנדלסזון הנערץ עליו ומפגשו עם ליאופולד צונץ, ממנהיגי הרפורמה וחכמת ישראל. הוא עשה זאת כדי לעורר את המוני היהודים במזרח אירופה לרפורמה דתית בסוגיית מעמד האישה ביהדות, שהיתה דחופה בעיניו משאר תיקוני הדת שעסקו בשיפוץ נוסח ונוהג התפילה שהונהגו במערב.¹²⁰ אחד העם הציע הסבר לכישלון זה של העולם הליברלי-המשכילי במזרח אירופה וחלק במאמרו על תיאור הרבנים האורתודוקסים בידי המשכילים כרשעים המתעללים בנשים.

סופרינו בדור העבר לא ירדו לעומקו של החזיון הזה וראו סבתו הראשית באבירות – לבם של הרבנים, שומרי הכתב, אשר בשביל 'קוצו של יוד' נקל להם להחרیب בית ומשפחה [...] ועל כן פנו הם אל העם עצמו, ובהראותם לו בצבעים נוראים את המרחק שבין הלב והכתב, האמינו לשית איבה על ידי זה בין שניהם ולהכניע את האחרון תחת הראשון. אבל טעות גדולה טעו. באמת, אין שום הבדל בין 'נשמת רב ופסי' לנשמת הגוי כולו.¹²¹

כעסו של יל"ג על אימתן הגט בשל 'קוצו של יוד', היה כעס כאלו התרחש כאן כאן אסון טבעי.¹²² ואולם, טען אחד העם, 'רב ופסי וכל עדתו אינם אכזרים כל עיקר'; 'לבם לב בשר, אלא שחדל לחיות חיי עצמו', הוסיף: 'ומלב כזה אך לשוא נבקש התעוררות עצמית ותנועה חזקה מאיזה ענין שלא מן הכתב'.¹²³ 'העם אינו מרגיש כלום', סיכם אחד העם, 'וכל השאלה היא בעיניו רק – אם מותר או אסור מצד ד"ת [דעת תורה] לעשות כן',¹²⁴ כלומר שירו של יל"ג 'קוצו של יוד' הוכיח כי אי-הנכונות של העם לחרוג מן האופן הנוקשה של

120 יהודה לייב גורדון, כל כתבי י. ל. גורדון, דביר, תל אביב תשי"ט. M. Stanislavsky, *For Whom Do I Toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*, Oxford, New York 1998, pp. 124-128; וכן ראו: שמואל פינר, 'יל"ג כאנטי-קלריקל וכלוחם ב"מלחמת התרבות" היהודית', סדן, 3 (תשנ"ח), עמ' 211-229. הנ"ל, 'האשה היהודייה המודרנית: מקרה מבחן ביחסי ההשכלה והמודרנה', בתוך: ישראל ברטל וישעיהו גפני (עורכים), ארוס, ארוסים ואיסורים, מרכז שזר, ירושלים תשנ"ח, עמ' 287-294.

121 אחד העם, 'תורה שבלב', כל כתבי אחד העם, עמ' נב.

122 שם.

123 שם, עמ' נג.

124 שם, עמ' נג-נד.

פרשנות ההלכה בסוגיית הגט נובעת מן המצב החולה של העם ולא רק של הרבנים שהם חלק מן העם. כש'בכל שאלה משאלות החיים לא העם על יסוד רוחו הוא המכריע אלא, "ניתי ספר ונחזי". כלומר, נפסוק הלכה אך ורק על פי אסמכתאות פורמליסטיות של ספרי ההלכה לחומרא או לקולא.¹²⁵ נעיין להלן במגוון פתרונותיו לשאלת הניגוד בין ערך השוויון בין כל בני האדם, שנישא עם רוחות ההשכלה ובין ערכי השמירה על תורת ישראל וייחודו ונבדלותו של עם ישראל הגלומים בה בכל הכרוך בסוגיית הנישואים והגירושים בישראל ומעמד האישה בעם היהודי.

1. דחיית ערך השוויון האוניברסלי ואימוץ האיסור על נישואי תערובת

שאלת הדבקות בנורמת הנישואים כדת משה וישראל עלתה כזכור במשפחת גינצבורג, כבמשפחות משכילים יהודים רבים ממזרח אירופה, במלוא עצמתה. עיון באיגרותיו ובעדויות על התנהלותו של אחד העם בחייו הפרטיים מחדד את מחויבותו העקרונית למוסד הנישואים המסורתי מטעמים לאומיים ומוסריים (ולא ממניעים הלכתיים) גם יחד ואת המחיר שהיה מוכן לשלם אישית בעבור השמירה על הנורמות הלאומיות, למרות חריגה מהן בקרב משפחות רבות מן העילית היהודית באירופה וגם בישראל.¹²⁶ ייתכן שסוגיה זו מדגימה את מקום המפגש בין יהודי לאומי-חילוני ובין יהודי חרדי לשיטת אחד העם ומנהירה כיצד ייתכן שהדו-קיום החילוני-אורתודוקסי שנרקם בתנועה הציונית יתקיים למרות אי-אמונתם של החילונים באל או בתורה למשה מסיני. תגובתו לנישואי בתו הצעירה רחל למהפכן הרוסי אוסורגין ולחיים המשותפים ללא נישואים של בנו שלמה גינצבורג עם רוזה, בתו של הסופר מרדכי בן הלל הכהן, ממחישה את ההתלבטויות המוסריות לשיטתו בסוגיות אלו.¹²⁷

עוד לפני נישואי רחל לאוסורגין הביע אחד העם את תמיכתו הנחרצת בידידו ההיסטוריון שמעון דובנוב, שגם הוא ניתק את יחסיו עם בתו אשר נישאה ללא יהודי ואף התנצרה. מן העדויות עולה ששניהם, שמעון דובנוב ואחד העם, כמשכילים חילונים, סברו כי אין

125 שם, עמ' נב.

126 לוויכוח בין רבנים בתוך הרפורמה על מעמדם של הנישואים היהודיים במאה ה-19 ראו: David Ellenson, 'Samuel Holdheim and Zacharias Frankel on the Legal Character of Jewish Marriage, an Overlooked Debate in Nineteenth-Century Liberal Judaism', in: Christian Weise (ed.), *Redefining Judaism in an Age of Emancipation: Comparative Perspectives on Samuel Holdheim (1806-1860)*, Brill Leiden 2006, pp. 191-205

127 על בתו רחל אוסורגין ראו: אייזיק רמבה, 'הבית בו גדלה רחל אוסורגין לבית אחד העם', הראר, מז (תשכ"ט), עמ' 760-736. על כלתו רוזה גינזור ראו: Ruth Halperin-Kaddari and Eyal Katvan, 'Rosa Ginossar', *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*, 1 March 2009, Jewish Women's Archive (retrieved: April 26, 2013) <<http://jwa.org/encyclopedia/article/ginossar-rosa>>

מקום לנישואים בין יהודים ללא יהודים במסגרת הלאומית של העם היהודי.¹²⁸ השקפת עולם זו עולה גם ממאמרו של אחד העם על 'המוסר היהודי' משנת תרנ"ט (1898), שעה שהוא התפלמס עם מקס נורדאו על מחזהו 'ד"ר כהן' וציטט שורה במחזה, מפי גיבורו: 'ואולם לנישואי-תערובת אניני מוצא סבה להתנגד'. במאמר נימק את המניעים להתנגדותו לנישואים בין יהודים ללא יהודים גם בעת החדשה כדלקמן:

נניח איפוא, כי כדבריו כן הוא, כי בעצם רוחו של המוסר היהודי מצד עצמו אין דבר המתנגד לנישואים כאלה, — הרי עדיין נשארה השאלה החמורה: אם במצב הפזור והפירוד שאנו נמצאים בו עתה לא יגרמו נישואים כאלה סכנה לקיום העם? ואם יגרמו, האין חובה מוסרית על הלאומי להגן על קיום עמו ולהביא קרבן בשביל זה גם את אשרו הפרטי?¹²⁹

מדברים אלו משתמע כי שאלת הסירוב להינשא או לאפשר לבני העם היהודי ובנותיו להינשא ללא יהודים היתה בעיניו שאלת קיום של העם היהודי שעליה הפרט היהודי חייב להקריב את אושרו למען הכלל. הוא, אישית, ראה את עצמו מחויב להקריב את אושרו האישי — של אהבתו לבתו — כחובה מוסרית כלפי עמו, גם אם ידע, כפי שהוא אכן מעיד בדברים אלו, שהיו תקדימים בעם היהודי לנישואים בין יהודים ללא יהודים ללא טקס גיור רשמי, קל וחומר שלאחר גיור שאינו מחמיר מדי. בדבריו אלו הדגים כיצד המוסר הלאומי דורש קרבת אישיים ואיננו נוטה דווקא לליברליזציה של ההלכה אלא להפך, גם מקרב ה'חופשיים' המשכילים כמותו. סופו של דבר שרחל אוסורגין לבית גינצבורג נפרדה מאישה, עלתה לארץ, לא היו לה ילדים והיא היתה לאחת מעורכות הדין הראשונות בישראל. בעקבות ההתפתחויות האלה חודש הקשר שלה עם אביה.

ואולם אחד העם הסביר כי ניתק את הקשרים עם בתו לאחר נישואיה ללא יהודי בשל כעסו על שנכדיו לא יהיו יהודים; גם התנגדותו לחיים ללא נישואים של בנו עם בחירת לבו נבעה משיקולים של מוסר שיש בהם עיקרון של כבוד לנשים. על כן לחץ על בנו — שהסתייג ממוסד הנישואים בשל 'האנכרוניזם שבו', לשיטת הבן — להינשא. ואכן, הבן נשא בסופו של דבר את בחירת לבו, והרב טשרנוביץ', 'רב צעיר', כיהן בטקס הנישואים הזה כמסדר הקידושין.¹³⁰

2. ערך השוויון בין המינים ופתרון שאלת הגט והעגינות

במאמרי משנת תשס"ב תמכתי בטיעוני ברנר, בר הפלוגתא של אחד העם, במסתו 'אזכרה ליל"ג', אשר יצא מכול וכול נגד ההגנה על ההלכה היהודית באשר היא בדיני אישות. באותו מאמר רמז ברנר כי להבדיל מיל"ג, אחד העם, שותפיו, וההולכים בדרכו מבקשים

128 ראו: לסקוב, חיי אחד העם, עמ' 406-410.

129 אחד העם, 'המוסר הלאומי', כל כתבי אחד העם, עמ' קסג.

130 לסקוב, חיי אחד העם, עמ' 450-452.

לתפור 'עלה-תאנה, על המוני הדינים הפראיים, מרצותם שהבריות יקבלו עליהם באהבה עול הנהוג'.¹³¹ בדברים אשר להלן אני מבקשת לשנות את עמדותי ולהגן על עמדת אחד העם בוויכוחיו עם יל"ג וברנר, שכן אפשר לומר כי שיטתו של ברנר בכל הסוגיות הנוגעות לנושאים יהודיים היא בבחינת בקשת 'עתידי שאין עמו עבר'.¹³² ראינו למעלה את ביקורתו המתמשכת הנוקבת של אחד העם על השקפת עולמו של ברנר, הנפרסת במאמרו 'תורה מציון', שאחד העם ראה בה היעדר של אהבת ישראל וסתירה מניה וביה. כיצד אדם המצדד ב'חופש', אשר לכאורה אמור לכבד עמדות שונות אינו מכבד את עמדת היהודים ה'אדוקים', ומחויבותו ליישומם של רעיונות נעלים אלו נעצרת על ספה ההאזנה לקולם של בני עמו?¹³³

אמת המידה המפרשת את המציאות דרך עדשת הרוח הלאומי אמורה במהותה לשקף דבקות באידאלים העתיקים היהודיים, למרות האנטגוניזם של התרבות האירופית הסובבת כלפיהם, הנובעת לרוב גם מאי-הבנת האידאלים היהודיים לעמקם.¹³⁴ ראשית, אחד העם האמין בערך השוויון בין בנים ובנות בחינוך באופן שאינו משתמע לשתי פנים. הוא גרס שרכישת ידע בתחום היהדות אינה מחייבת התמקדות בלימוד דינים והלכות ואינה דורשת בהכרח שמירת מצוות.¹³⁵ במאמר 'החינוך הלאומי', משנת תרס"ב (1902) הזכיר את הטענה של המחנה שכנגד, הדתי או החילוני, 'שהנערות אין להן צורך כל-כך בידעת-הדת, מפני מיעוט השתתפותן של הנשים בעבודה הדתית של הצבור היהודי' כתירוף קלוש לכך 'שן] בבתי-הספר נעזרות מקדישים ללמודים העבריים זמן מועט מאד'. בתגובה לתירוץ אלו קבע: 'ההצטדקות הזאת, כמובן, אין לה שחר, כאשר אנו מדברים על החינוך ברוח הלאומי, אשר לחזוקו חשובה השפעת האשה – שעתידיה להיות אם – לא פחות, ואולי עוד יותר, מזו של האיש'.¹³⁶ ולא זו בלבד אלא שהוא ראה בחינוך יהודי מעמיק לבנות ביטוי ל'התפתחות ההכרה הלאומית [...] בצורתה האמתית'.¹³⁷

בעקבות התבוננות זו ברעיונותיו של אחד העם בנושא השוויון בין איש לאישה, בין נער לנערה, ראוי לבחון דבריו במאמרו 'על שתי הסעפים'. מתוך פולמוס עם טענותיו של

131 שם עמ' 358-359.

132 הנ"ל, 'עבר ועתיד', כל כתבי אחד העם, עמ' פב.

133 הנ"ל, 'תורה מציון', שם, עמ' תט. על פולמוסי אחד העם וברנר ראו: לסקוב, חיי אחד העם, עמ' 334-344.

134 על שמרנותו של אחד העם ראו לסקוב, חיי אחד העם, עמ' 333.

135 ראו: אחד העם, 'הגמנסיה העברית ביפו', כל כתבי אחד העם, עמ' תיז-תכ. התייחסותו של אחד העם לתכנית הלימודים בלימודי היהדות איננה אורתודוקסית, ואפשר לראות בה השפעות של החינוך היהודי הלא אורתודוקסי המשקף את רוחות ההשכלה שהיו כרוכות בתיקונים בדת בגולה. אך נושא זה – יחסו של אחד העם לחינוך – דינו שייחקר בפני עצמו. ראו גם: צבי צמרת, 'אחד העם ועיצוב החינוך החילוני בישראל', עיונים בתקומת ישראל, 16 (2006), עמ' 171-193.

136 הנ"ל, 'החינוך הלאומי', כל כתבי אחד העם, עמ' תיד.

137 שם.

מונטיפיור שטען, כזכור, לעליונותם המוסרית של האוונגליונים המטיפים לשוויון בין בני אדם יותר מאשר ההלכה של חז"ל ביקש אחד העם להסביר את תפיסת המוסר של חז"ל בעניינים שונים.¹³⁸ שעה שטען מונטיפיור ליחס מפלה לרעה בין גברים ובין נשים ביהדות, כמשתקף דרך דיני אישות, השיב אחד העם כדרכו כי טענותיו משקפות 'צער של בדידות בלי טעם' [...] על כך ש'היהודים נשאר עם תורתם לבדם'.¹³⁹ לגופו של עניין גרס כי כבר התרחשה ההתפתחות העיונית-השוויונית בדיני אישות, המתירה לבית הדין לכפות גט על הגבר, על פי רצון האישה.¹⁴⁰ כאן הסתמך אחד העם על מחקרו המוקדם בנעוריו, שברק לעומק את שאלת העגונות. פרשנותו של הרמב"ם, לשיטת אחד העם, המבוססת על כתובות פרק ז', הרחיבה את זכות האישה לדרוש ולקבל גט מבעלה על כורחו, על פי כפיית בית דין, מסיבות רבות ושונות. 'באופן שבאמת אי אפשר לאמור בהחלט, שלפי תורת היהדות אין האשה יכולה לגרש את בעלה'. סמיכת הרמב"ם את ידיו על פירוש זה היא 'אות נאמן' לשיטת אחד העם 'על תכונת הטנדנציא הצפונה בתורת הגירושין של היהדות ולאן היא מוליכה בדרך ההתפתחות הישרה'.¹⁴¹ אחד העם, על פי הבנתו את מהלך ההיסטוריה בסוגיה זו, סבר כי הכנסיות הפרוטסטנטיות הולכות בעקבות היהדות בהתירן את הגירושים, בניגוד להוראתה המפורשת של הברית החדשה ובניגוד לדרכה הדתית של הכנסייה הקתולית.¹⁴² משתמע מדברי אחד העם שהשינוי המעשי המיוחל המיישם את ההלכה העיונית שהתפתחה בחיי המעשה התרחש לא בשל ההלכה עצמה או בשל בעלי ההלכה – הרבנים האורתודוקסים, אלא בשל העם, שאיננו מיישם ואיננו דורש את יישומן של הלכות מסוימות עד עצם היום הזה.¹⁴³ עולה כי שרירות הלב ההלכתית בסוגיה זו היא תוצר של חוסר איזון משני הצדדים בעם: מן הצד הפונה לתיקון החיים של העם דרך תיקון ה'אנושיות' כך הוא מכנה את הצד הליברלי וכן מן הצד הפונה לתקן את ה'לאומיות' (הצד האורתודוקסי והשמרני יותר) גם יחד.¹⁴⁴ בלשונו, אפשר לומר כי האישה היהודייה לכודה בתווך הוויכוח בעם, הנובע מחולשת הרוח הלאומי. להבנת אחד העם, ההתחברות לרוח הלאומי מכל הכיוונים היא אשר תביא ליישום ההתפתחות הטבעה כבר בערכיו ובמקורותיו הכתובים של תרבותו ותשלב בין האנושיות ובין הלאומיות גם יחד.¹⁴⁵

138 הנ"ל, 'על שתי הסעפים', שם, עמ' שע-שעו.

139 הנ"ל, 'תורה שבלב', שם, עמ' שעז.

140 הנ"ל, 'על שתי הסעפים', שם, עמ' שעו; עינת רמון, 'לאומיות, עמימות מוסרית ואפולוגטיקה דתית: שורשי ההשלמה הציבורית עם דיכוי נשים בהלכה היהודית ובחוק הישראלי', בתוך: פלילים – כתב העת הרב תחומי למשפט ציבורי חברה ותרבות, כרך י (תשס"ב), עמ' 327, 358-357.

141 אחד העם, 'על שתי הסעפים', כל כתבי אחד העם, עמ' שעה.

142 שם, עמ' שעו.

143 שם, עמ' שעז.

144 הנ"ל, 'האדם באהל', שם, עמ' מט.

145 הנ"ל, 'על שתי הסעפים', שם, עמ' שעה.

סיכום

לסיכום אפשר לומר כי שיטת אחד העם ל'חיוזוק הרוח הלאומי' שואפת לפתור את המתח בין הדת לחיים, בין ההשכלה ו'היהדות המתוקנת' ובין החרדים בדרך השונה משתי הדרכים הללו גם יחד, המקרבת אותן, בעל כורחן, זו לזו ומניבה פתרונות דיאלקטיים לבעיות השונות מתוך 'חיוזוק הרוח הלאומי'. שאיפתו של אחד העם היא להחליף את ההיצמדות לשולחן ערוך ובאותה עת גם את שיטת החשיבה של 'היהדות המתקנת', השואפת לתקן את היהדות על פי אמות מידה מוסריות, שזרות ל'לב היהודי'. שתי השיטות – זו הנצמדת למוסכמות מוסריות זרות ליהדות ומבקשת לתקנה על פיהן וזו הנצמדת לספר בהגזמה – מזיקות לדעתו. שיטת חשיבה של 'חיוזוק הרוח הלאומי' מונעת להבנתו את הסכנה שהרגיש מהתלהבות היתר מן התרבות המערבית, השורה בקרב המחנה המשכילי. זו מסכנת את התפתחותה האורגנית של ההלכה (!). במאמר 'לתולדות החיוב והשלילה' (משנת 1891) ירד אחד העם לעומקו של התהליך הפסיכולוגי המונע את התפתחות ההלכה מימין ומשמאל. 'רוב בני האדם אינם יכולים לעקור נטוע, שנשתרש בלבם, גם אחר שנתיבש [...] והם מרגישים מראש את הריקות שתשאיר בלבם עקירה זו ונרתעים לאחוריהם', כלומר עקירה של דבר מן התורה בדרך ה'פסיקה' המשחררת מן המוסכמות החברתיות הישנות תעמיק את הריק הקיומי משום שתחת ביטולה של ההלכה הנורמטיבית לא תבוא נורמה חדשה בת משמעות. על כן ימשיך העם לדבוק בנהוג כל עוד הוא מרגיש שהחלופה לו מביאה עליו את הריקנות הרווחת, לדעתו, בתנועות היהודיות המודרניות. ואולם בעתיד, עם שיבת ישראל לארצו והתלכדותו שם, כך קיווה, יפרח תהליך אורגני הרוחף לשינוי. את מהלך ההתפתחות החיובי הניזון מ'חיוזוק הרוח הלאומי' שיניב את תוצאות ההתפתחות הדיאלקטית-אורגנית של היהדות בעתיד תיאר כך:

המאמינים בעלי החדש שסוף נצחונם לבוא, יחדלו לצמצם כל כוחותיהם במלחמתם עם הישן, ותחת זה יתחילו רבים מהם לבחון גם את החדש באותו המבט החודר שהשתמשו בו עד כה רק כנגד הישן – וממילא מובן, שמוצאים גם בו, בחדש, נטיות יבשות הדורשות עקירה, ולא עוד אלא שבהביאם בחשבון את הנטיות הישנות, העקורות, ימצאו רבות מהן בריאות וטובות, שעקרה השלילה ללא צורך כלל, רק בחום התנגדותה אל הישן. ומזה ומזה תפקחנה עיניהם לראות, כי התמורה לא היתה גאולה שלמה ובדברים רבים יצא שכרה בהפסדה, כי נתרוקנו הלבבות יותר מדי מן הישן ולא יוכלו להתמלא כל צרכם על ידי החדש.¹⁴⁶

דברים אלו ממחישים את קביעתו של אהוד לוז: 'חורבן מהפכני ופתאומי של דת, המשמשת מגן מפני ההתבוללות בהווה, עלול לסכן את קיומה של האומה. לדת נועד תפקיד חיוני

בשימורה של היהדות בשלב המעבר האבולוציוני מדתיות ללאומיות.¹⁴⁷ שאלה פתוחה היא בחקר אחד העם אם לשיטתו בשלב העתידי ה'לאומי' ייטשו כל היהודים את אורחות הדת או את אמונתם או להפך – יצטרפו לאורח החיים הדתי או לחלקים ממנו כמבטא את הרוח הלאומי, ואולם אחד העם, כפי שכבר עמדתי על כך, לא עסק 'בעתידנות'. הוא הותיר את תמונת העתיד 'הלאומי' פתוחה, ורק עסק בסרטוט תהליך החינוך, המוסר, הפרשנות והפוליטיקה הנכון לעם השב לארצו. מן המקורות הביוגרפיים עולה כי הוא ראה בעצמו דמות של 'מאמין מבעלי החדש', כלומר משכיל, שהפסיק לצמצם את כוחותיו במלחמה עם הישן והתחיל לבחון את החדש, כלומר את ההשכלה, את הרפורמה ואת הציונות החילונית באותן עיניים ביקורתיות שביקר בהן את העולם היהודי הישן. דבריו על סוגיית שוויון האישה בעולם היהודי עולים בקנה אחד עם השקפתו הפרשנית והרעיונית ומשקפים ומדגימים את רוח הדברים הללו.

במובן זה לו התבונן בחברה הישראלית בימינו ייתכן שהיה טוען כי העם היהודי טרם הגיע לאיזון הנכון בהיסחפו לכיוונים אוניברסליים קיצוניים או פרטיקולריים קיצוניים. כך גם בסוגיות של מגדר. על העם היהודי להעמיק את הקשר הרוחני שלו עם שורשיו התרבותיים הנטועים בדת גם שעה שהניגוד העמוק בנקודות המבט שבין הקטבים ה'מתקנים' ובין החרדים לדבר האל בעם טרם נפתר. חיזוקו של 'הרוח הלאומי' והבאתו לידי ביטוי בסוגיות חיים מורכבות – כמו שאלת הנישואים והגירושים – תובע, על פי הבנה זו של אחד העם, תהליך של יותר ממאה שנות ציונות.

147 לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 126, 400.