



---

המפנה בהערכת החסידות—אליעזר צווייפל וההשכלה המתונה ברוסיה

Author(s): שמואל פיינר

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשמ"ו), pp. 167-210

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70039604>

Accessed: 05/12/2011 14:12

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Historical Society of Israel* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

## המפנה בהערכת החסידות – אליעזר צווייפל וההשכלה המתונה ברוסיה\*

מאת שמואל פיינר

עוד בטרם יצא לאור ספרו של אליעזר צבי הכהן צווייפל 'שלום על ישראל'<sup>1</sup> (1868), ננקטה במחנה המשכילים היהודיים ברוסיה יוזמה יוצאת דופן למנוע את הדפסת הספר. הצנזורה העברית מטעם השלטון הרוסי, שנועדה לבלום את השפעתה ה'מזיקה' של ספרות מסורתית, ובעיקר ספרות חסידית, ו'לנטרל' מגמות הנראות כמכשול המונע את קליטתה של ההשכלה ברחוב היהודי, הופנתה הפעם לעבר ספרו של משכיל. כתב היד נפסל להדפסה על ידי הצנזור העברי ב'ז'טומיר, המשכיל-המדען חיים זליג סלונמסקי, ששימש גם מנהל בית המדרש לרבנים ב'ז'טומיר בעשור האחרון לקיומו, מוסד אשר צווייפל מצא בו את פרנסתו כמורה לדת ולתלמוד. במקביל נשלח כתב מלשינות לפקידות הרוסית בקיוב, ורק לאחר שתדלנותו האישית של צווייפל ולאחר התחייבות להכניס בספר כמה שינויים שיקטינו את 'הרושם השלילי' העלול להיווצר בלב הנוער המשכיל, ניתן היה לגשת להדפסת 'שלום על ישראל'. מן התגובות הראשונות לספר, שהופיעו מעל דפי העיתונות העברית ברוסיה, מסתבר שספרו של צווייפל, הנוקט עמדה פרו-חסידית, נתקל בחומת מחאות והסתייגויות מצד משכילים רבים. סלונמסקי הזדרז לפרסם גילוי דעת ב'המליץ', ובו הציג את תמיהתם של המשכילים: 'מה הניע את לבבו להרעיש את עולם הספרות בזמן הזה בדברים שאין רוח ההשכלה נוחה מהם?'. מתוך דאגה לתדמיתו

★ תודתי לפרופ' ש' אטינגר, לד"ר ע' אטקס ולד"ר י' ברטל על שקראו את כתב היד ותרמו בהערותיהם לשכלולו של המאמר.

1 אליעזר צבי הכהן צווייפל, שלום על ישראל או שם משם טוב, והוא ציור כללי ומושג הקפי מענין הבעש"ט ותלמידיו, ז'טומיר 1868. בעקבות הפולמוס סביב ספרו הוסיף צווייפל חלקים נוספים: חלק שני, ז'טומיר 1869; חלק שלישי (ספר א), ז'טומיר 1870; חלק שלישי (ספר ב), ווילנא 1873; חלק רביעי, ז'טומיר 1873. לתולדותיו של צווייפל ולגלגוליו ספרו ראה באוטוביוגרפיה הקצרה: 'תולדות אליעזר צבי צווייפל כתובות בידי עצמו', אוצר הספרות, ב (תרמ"ח), עמ' 274-276; ובמאמרו של ש"י איש הורוויץ, אשר שהה בגלוחוב שבה נפטר צווייפל בשנת 1888: 'לתולדות רא"צ צווייפל ז"ל', המגיד, לב (1888), עמ' 322-323, 340-341, 347-348, 354-355. הורוויץ קיבל לידייו את עיזבוננו של צווייפל ובו כתבי יד, ואף תכנן הוצאת 'ספר זכרון לצווייפל', אך זה לא ראה אור. וראה גם: י' קלזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ו, ירושלים תש"י, עמ' 80-9 (ושם ביבליוגרפיה בעמ' 11-12); א' רובינשטיין, מבוא למהדורה המקוצרת של שלום על ישראל, ספריית 'דורות', ירושלים תשל"ג, א, עמ' 7-34.

של המוסד שבראשו עמד, ביקש סלונימסקי לנער את חוצנו מן הספר שחיבר אחד ממורי בית המדרש, ולהטיל את מלוא האחריות לעמדות הבלתי פופולאריות המובאות בו על צווייפל עצמו: 'מצאתי לנכון רק להעיר אזני הקוראים שדברי המחבר בספרו הנ"ל הם רק דעת עצמו לבל יאמרו המבקרים שדעת בית מדרשנו מדברת מתוך גרונו. אדרבה, אין לדבריו בספרו הנ"ל שום התיחסות עם דרכי הלימודים הערוכים אצלנו בבמ"ד הרבנים<sup>2</sup>. עמיתו של צווייפל בז'יטומיר, אברהם בר גוטלובר, מן הדמויות הבולטות והפעילות בקרב המשכילים היהודים ברוסיה, אשר שימש מורה לתלמוד בבית המדרש, הקדיש דיון ענייני לכמה ממסקנותיו של 'שלום על ישראל'. במכתב גלוי ששלח לצווייפל הוא ניסה להעמידו על טעותו: ניתן להבין את החולקים עליו והמאשימים אותו בעמדה פרו-רבעש"טיאנית חד צדדית ומגמתית, ועל כן רצוי שכישרון הכתיבה שלו יופנה ליעדים מועילים יותר, שיעלו בקנה אחד עם 'הקונסנזוס המשכילי'. ב'שלום על ישראל' לא ימצאו נחת רוח משכילים וחסידיים כאחד ומסקנותיו מוטעות מיסודן, טען גוטלובר, ועל כן הוא פנה בקריאה לצווייפל לחזור אל התלם ולהיאבק בחברה המסורתית למען שינוי ערכים:

הלא טוב לך לחגור מותנך בעוז חכמתך ובינתך ובחן אשר הוצק בשפתותיך, להשיב רבים מעוון ולפקוח עיני עוורים, למען יביטו כי שקר בימינם ושבזו אל ה' ואל החכמה והאמונה הטוהרה ורפא להם, כי יהיו בנים נאמנים לארץ מולדתם ואזרחים מועילים לחברת המדינה...<sup>3</sup>.

מעמדו של צווייפל בתנועת ההשכלה התערער, ואף מישרתו כמורה בז'יטומיר הועמדה בסכנה<sup>4</sup>. סביב 'שלום על ישראל' התגבשה השקפה משכילית כמעט אחידה, שראתה

2 המליץ, ח (1868), עמ' 274. וראה גם: המליץ, שם, עמ' 334-335; קלוזנר, שם, עמ' 21-22; רובינשטיין, שם, עמ' 21-25.

3 מכתבו של גוטלובר התפרסם בהמליץ, י (1870), גיליונות 37-38, וצורף למאמרו בהמשכים 'הגיוזה והביניה, לקורות התפתחות ההשכלה בישראל בארץ רוסיה ופולין', הבוקר אור, ג-ד (תרל"ח-תרל"ט). כאן לפי מהדורת ספריית 'דורות': א"ב גוטלובר, זכרונות ומסעות, ירושלים תשל"ו, ב, עמ' 58-68. במקביל להוצאת שלום על ישראל, וכנראה כמשקל נגד לספרו של צווייפל, הוציא גוטלובר לאור את החלק הראשון (והיחיד) של ספרו: תולדות הקבלה והחסידות, ז'יטומיר 1869.

4 רובינשטיין (לעיל, סוף הערה 1), עמ' 21-22. על ההתעניינות הרבה בספר של צווייפל ועל התסיסה שעורר ניתן ללמוד מאיגרות משה הכהן פרוור ליהודה לייב גורדון (יל"ג) בשנים 1869-1870. וראה: העבר, יא (תשכ"ד), עמ' 139, 157, 166. באיגרת משלהי שנת 1870 מציין פרוור כי פגש בצווייפל בפטרבורג, והלה סיפר לו כי גם לאחר הוצאת החלק השלישי (ספר א) של שלום על ישראל לא פסקו הניסיונות להתנכל לו. שלום יעקב אברמוביץ (מנדלי מוכר ספרים), ששהה בז'יטומיר, וכן כמה מן המורים בבית המדרש לרבנים שם (ובהם המנהל סלונימסקי), ניסו לגרום לפיטוריו ממישרתו ופנו לשם כך פעם נוספת לשלטונות. אברמוביץ, שעל עמדתו הביקורתית כלפי צווייפל נעמדו להלן, היה כנראה הגורם המתסיס מאחורי מגמה זו: 'הוא [צווייפל] בא לפה [פטרבורג] לכוון את עמדתו בבי"ס הרבנים, כי ה' אבראמאויטץ היושב בזיטאמיר וכת דליה תפצים להרסו ממעמדו' (שם, עמ' 166).

בחיבור משום נקיטת עמדה חדשה, חריגה ובלתי נסבלת בנושא שלגביו קיים קונסנזוס משכילי מזה עשרות בשנים. תנועת החסידות נתפסה כ'אויב המסורתי' של ההשכלה היהודית במזרח אירופה, ומאז שלמה מימון, יוסף פרל, יהודה לייב מיזס, יצחק ארטור, יצחק בער לוינזון (ריב"ל), נחמן קרוכמאל (רנ"ק) ואחרים עוצבה דמותה במערכת סטראוטיפים שליליים, המגלמים אנטי-תיזה רעיונית וחברתית לתמונת העתיד שעמדה לנגד עיני המשכילים. מערכת היחסים בין 'חסידים' ל'משכילים' נתפסה במושגים של דיכוטומיה. החסידות נראתה למשכילים כאחת הכיתות הסוטות ביהדות וכבלם העיקרי המונע את הצלחתה של ההשכלה, וניסיונם האישי של אותם משכילים, שראשית דרכם עברה בחברה חסידית, החריף עוד יותר את מטען העוינות כלפיה. על רקע זה נראה 'שלום על ישראל' כ'סטייה' מרחיקת לכת, שלא ניתן לעבור עליה בשתיקה.<sup>5</sup>

בהיסטוריוגרפיה של תנועת החסידות התקבלה 'דעת היחיד' של צווייפל, הפרצת את המוסכמה המשכילית העוינת, כעומדת בפתח מחקר החסידות המודרני. היסטוריונים בולטים חבים לצווייפל חוב של ראשונות, וכמעט כל דיון בהיסטוריוגרפיה של החסידות פותח ב'שלום על ישראל', תוך הדגשת תרומותיו החשובות של הספר: מצד אחד הצגת ראשית החסידות מתוך מקורותיה ההיסטוריים הפנימיים והחיצוניים בני הזמן (ובהם כתבי פולמוס מתנגדיים), ומצד שני ניסיון חלוצי להסבר מאוזן יותר של מקומה ההיסטורי של החסידות בתולדות עם ישראל.<sup>6</sup>

עיון בספרות המחקר המתייחסת לצווייפל מגלה מגמה כמעט אחידה, החותרת למצוא בתכונותיו האישיות, באופיו ובמבנהו הנפשי של מחבר 'שלום על ישראל' את ההסבר לגישתו האוהדת כלפי החסידות. כבר שמעון דובנוב, שספרו של צווייפל כספר

5 ראה: ר' מאהר, דברי ימי ישראל דורות אחרונים, תל-אביב תשל"ו, ו, עמ' 110–131; ש' ורסס, 'החסידות בעיני ספרות ההשכלה', מולד, יח (תש"ד), עמ' 379–391. על יחסו של רנ"ק לחסידות ראה: ש' ראבידוביץ, 'רבי נחמן קרוכמאל (יחסו ל"החסידות", ל"השכלה" ול"לאומיות")', התורן, יא (תרפ"ה), עמ' 157–159. בין המשכילים שחוויות נעוריהם עיצבו את עמדתם האנטי חסידית היה גוטלובר. ראה: זכרונות ומסעות (לעיל, הערה 3), עמ' 243–249. השווה גם להסתייגותו החריפה של פ' סמולנסקין מן המגמה החדשה: 'פתאום היתה רוח אחרת את הכותבים למצוא דרך חדשה ותקונים בחסידות', ודרישתו להמשיך ולדבוק בתפיסה המקובלת, שלפיה הבעש"ט והחסידים אינם אלא 'עדת מרעים ונוכלים ומחטיאי אדם בהבליהם' (הערת המו"ל למאמר: פ' רודרמן, 'השקפה כללית על הצדיקים ועל החסידים', השחר, ו [תרל"ה], עמ' 98–101).

6 א' רובינשטיין העמיד קטעים נבחרים משלום על ישראל בפתח קובץ המחקרים שערך: פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, ירושלים תשל"ח. את סיכום תרומתו של צווייפל למחקר החסידות ריכו רובינשטיין במבוא לשלום על ישראל (לעיל, סוף הערה 1), עמ' 31–33. י' תשבי הצביע על תרומתו של צווייפל בהצעת זיקה בין משנתו של רמח"ל לבין תורת החסידות: 'עקבות רבי משה חיים לוצאטו במשנת החסידות', ציון, מג (תשל"ח), עמ' 201, 234. ניסיון להציג את רעיונותיו של צווייפל כמטרימים תיוות מרכזיות שהועלו במחקר החסידות המודרני, ובמיוחד אלו של ב"צ דינור, ג' שלום ומ' בובר, נעשה במאמרה של: G. W. Pollack, 'Eliezer Zvi Hachohen Zweifel: Forgotten Father of Modern Scholarship on Hasidism', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XLIX (1982), pp. 87–115.

מחקר וכקובץ מקורות היה מהבודדים שעמדו על שולחנו בשעה שניגש למחקריו בחסידות, קבע את מקומו כ'סניגור' והמעיט בערכו המדעי של הספר<sup>7</sup>. חוקר הספרות העברית פ' לחובר מסביר, כי 'לפי טבעו הגמיש' נטה צווייפל ללמד סגוריה<sup>8</sup>. דברים דומים נאמרים בחיבור מפורט על 'מגלה המאור שבחסידות' שנכתב מתוך אידיאליזאציה מרובה: 'לדעתי יש כאן סיבה פסיכולוגית עמוקה הטבועה בנפשו של מחברנו והיא היא שגרמה לחיבור הספר הזה שע"י. יש לו לצווייפל תכונה נפשית אחת תכונת סניגור, תכונה של מלמד זכות, של אפולוגטיקן<sup>9</sup>. תלמידו של צווייפל, אברהם יעקב פאפירנא, מציג בזיכרונותיו את מחבר 'שלום על ישראל' כמי שנתן במאבק פנימי קשה ובקרבו מתרוצצים יסודות של משכיל וחסיד גם יחד ללא הכרעה<sup>10</sup>. בפולמוס שהתפתח סביב הספר אף נחשד צווייפל בנטייה לחסידות מתוך טובת הנאה, והיו שהאשימוהו בקבלת שוחד מצדיקים חסידיים תמורת פרסום אפולוגטיקה חסידית<sup>11</sup>. גם אברהם רובינשטיין, מן האחרונים שטיפלו בצווייפל ובספרו, מצרף את תכונות האופי: סניגור, רודף שלום ומלמד זכות, עם נטייה פרו-חסידית מובהקת להסבר סטייתו של צווייפל מן המוסכמה המשכילית<sup>12</sup>. ואמנם, גם בדברי צווייפל עצמו ניתן למצוא ראיות למכביר המעידות על דימוי עצמי של אפולוגטיקן מושבע: 'לכל מחבר יעוד ידוע, והזמנה מיוחדת... בנפשי תכונה מילדותי לקרב המרוחקים'<sup>13</sup>.

ניתן להצביע אף על קירבתו האישית של צווייפל לחסידות חב"ד כהסבר אפשרי לנטייתו החיובית כלפי החסידות. בימי נעוריו הוא התגורר במוהילב, שהיתה בתחום השפעתה של חסידות חב"ד. אביו היה מוכר לאדמו"ר חב"ד בעל 'צמח צדק', ר' מנחם מנדל מלובאוויץ', וצווייפל עצמו ביקר בחצר הצדיק מספר פעמים. בצעירותו נפגש צווייפל עם ר' מנחם מנדל, והראיון עמו השאיר בו לפי עדותו רושם עז. בהיותו מורה בז'יטומיר פגש בו צווייפל בשנית בחצר החב"דית. לאחר מותו של ר' מנחם מנדל אף

- 7 ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תש"ך, עמ' 1, 400–401. שם ספרו האחרון של צווייפל, סניגור (נכתב בשנות השבעים והודפס בווארשה בשנת 1885), תרם כפי הנראה לדימוי של מחברו. צווייפל עוד הספיק בשנתו האחרונה לקרוא את מאמרו הראשון של דובנוב בתולדות החסידות שהתפרסם בווסחוד (1888), והסתייג מהשימוש שעשה דובנוב בשבחי הבעש"ט כמקור היסטורי. ראה: ש"י איש הורוויץ, 'החסידות וההשכלה', העתיד, ב (1909), עמ' 35.
- 8 פ' לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, תל-אביב תשכ"ו, ב, עמ' 195.
- 9 י' כנעני, 'אליעזר צווייפל מגלה המאור שבחסידות', ממרח ומערב, ב (תרפ"ט), עמ' 366–375, 441–452.
- 10 א"י פאפירנא, 'זכרונות', ספר השנה (בעריכת נ' סוקולוב), א (תר"ס), עמ' 60–75.
- 11 ש"י איש הורוויץ (לעיל, הערה 1), עמ' 322–323; אגרות פרוור ליל"ג (לעיל, הערה 4), עמ' 166. צווייפל עצמו רומז להאשמה זו: שלום על ישראל, ג, ספר א, עמ' 9.
- 12 רובינשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 8–21. רובינשטיין התמקד במיוחד בניסיונותיו של צווייפל להצדיק את תורת החסידות, והמעיט בניתוח ההקשר הרחב של השקפת עולמו, שהיתה נעוצה לדעתנו רובה ככולה בעמדותיו המשכיליות.
- 13 שלום על ישראל, ג, ספר ב, עמ' 7.

פרסם צווייפל שיר הספד המשבח ומפאר את גדולתו של הצדיק, תוך שהוא דוחה את הביקורת המשכילית על שבחר להספיד מנהיג חסידי. מתוך היכרותו האישית הקרובה, טען צווייפל, יודע הוא טוב מאחרים לעמוד על מידת האבידה הגדולה שאיבד עם ישראל במות הצדיק החב"ד<sup>14</sup>. זיקה נוספת לחסידות חב"ד ניתן למצוא בהסכמה שהציג צווייפל בראש החלק השלישי של 'שלוש על ישראל', ולפיה הספר מקובל גם על דעת אדמו"ר חב"ד ר' שניאור זלמן שניאורסון, אם כי נראה שמכתבו של אדמו"ר חב"ד לצווייפל לא היה כלל בגדר 'הסכמה'<sup>15</sup>. העיון בדיאלוג שהתפתח ביניהם, על פי דיווחו של צווייפל, מגלה אף הוא שאין לפנינו משכיל שהיה לחסיד. שיחתו עם ה'צמח צדק' התנהלה – לבד מדברי הנימוס ועניינים משפחתיים – כוויכוח בין משכיל לחסיד: צווייפל התפלמס עמו בסוגיית הלגיטימיות של עיון בספרי החקירה וחכמת ישראל, ועד מהרה התברר ששני הצדדים לא הצליחו להגיע לעמק השווה הואיל ויצאו מנקודות השקפה שונות<sup>16</sup>. כפי שנראה להלן, צווייפל אף מותח ביקורת חריפה על החסידות בת זמנו, ומצרף לה כמה וכמה עצות לתיקון דרכם של הצדיקים. לא ניתן איפוא לנתקו ממחנה המשכילים, הן מבחינת חוגו החברתי והן מבחינת פעילותו הספרותית.

לעומת זאת עדיין תלויה ועומדת שאלת-תמיהתו של סלוניםסקי, וצווייפל עצמו מעלה אותה: 'רבו עלי המערערים, ששואלים וחוזרים ושואלים ואינם פוסקים מלשואל, מי ומה היו במכריחי להיות נטפל בהצדקת שיטת החסידות וההפיכה בזכותה, אחרי שכבר הוחלט ונגמר דינה לעבור עליה בבל תיראה ותימצא ולאוסרה בבל תיזכר ותיפקד'<sup>17</sup>. לדעתנו, אין להסתפק בעמידה על תכונותיו הנפשיות כהסבר היסטורי, אישי ופסיכולוגי ל'סטייתו'

14 א' צווייפל, המגיד, י (1866), עמ' 181, 189. צווייפל היה מודע לרגישות שיגלה מחנה המשכילים לנוכח הספד זה, ובמיוחד בשעה שפטירתו של ש"ד לוצאטו (שד"ל) נראתה כאבידה קשה יותר: 'יודע אני ושווע מה שיתלחשו עלי המתלחשים ומה שירננו וילעזו אחרי הליצנים שבדור... כמה צבוע אדם זה, מבקשים דמעות למיתתו של שד"ל ומוריד לפטירתו של רב בעלי החב"ד' (שם, הערה 1). תשובתו של צווייפל מעידה שעמדתו כלפי החסידות התגבשה עוד לפני שניגש לכתיבת שלום על ישראל: 'וכי אין מן הראוי למי שזכה לתהות על קנקנו של האדם הגדול הזה, ולהכיר מעט מדרכיו דרכי הקודש, לשכוח לשעה את הדברים הפרטיים שחוצצים ומבדילים בין מתנגדים לחסידים ובין המשכילים לשניהם...' (שם, שם). ההספד מובא גם בספרו של צווייפל, תושיה, ז'טומיר 1867, עמ' 35–37. על ביקוריו בחצר חב"ד מעיד גם הרב יעקב בן ישעיהו מוא"ה, זכרונות, תל-אביב תרצ"ו, ג, עמ' קעט-קפ. על זיקתו הבלתי מוסתרת לחסידות חב"ד מספר תלמידו א"י פאפירנא: כל הכתבים, תל-אביב תשי"ב, עמ' 205–208. פאפירנא מזכיר גם ביקור שערך צווייפל בביתו של אחד הצדיקים המרכזיים בחסידות בדרותיה הראשונים, ר' לוי יצחק מברדיצ'ב (שם, עמ' 317). והשווה: אדמו"ר 'הצמח צדק' ותנועת 'ההשכלה', ברוקלין תשל"ח.

15 וזו לשון ההסכמה: 'ספרם שלום על ישראל, הנשלח לי מכבודם הרם, לנכון קבלתי. שמו נאה ומקובל וכשמך כן הוא, מי יתן והיה שלום אמת על ישראל. כחפץ מוקירם ומכבדם, כרום ערכם, שניאור זלמן שניאורסון' (שלום על ישראל, ג, ספר א, עמ' 6). והשווה: א"ש הילמן, בית רבי, ברדיצ'ב תרס"ג, א, עמ' 5.

16 המגיד, י (1866), עמ' 189, הערה 2.

17 שלום על ישראל, ג, ספר א, עמ' 9.

של צווייפל. לשם כך יש צורך להרחיב את היריעה ההיסטורית, לבדוק את מכלול יצירתו הספרותית, ולהצביע על הקשרים שיש בהם כדי לשפוך אור על השקפת עולמו ועל מקומו האידיאולוגי-החברתי במחנה ההשכלה היהודית ברוסיה. לא ניתן לנתק את 'שלום על ישראל' מהשקפת עולמו וממערכת חשיבתו של צווייפל, אשר התגבשה במידה רבה תוך כדי התגוננות בפני ההשכלה הראדיקאלית ברוסיה בשנות השישים והשבעים של המאה הי"ט, ומתוך תפיסת עולם של ההשכלה ההארמוניסטית המתונה ודימוי עצמי של אחד מ'משכילי הדור הישן'.

#### א. 'משכיל מהדור הישן'

תולדות חייו של אליעזר צווייפל (1815–1888) מאפיינים במידה רבה ביוגרפיה טיפוסית של משכילים אוטודידקטיים ברוסיה: שורשיהם במשפחה היהודית המסורתית, 'משכיליותם' מתהווה לפי המודל הברליני של ההשכלה היהודית ותוך כדי יניקה מ'חכמת ישראל' של מרכז אירופה, ועמדותיהם מתעצבות במחצית הראשונה של המאה הי"ט – שנים שבהן היו המשכילים מיעוט מבודד, נרדף, מתגונן וחסר מסגרות מגובשות<sup>18</sup>. בגיל צעיר הוכנס צווייפל בעול הנישואין, ולאחר כישלון נישואיו הראשונים יצא לשנים ארוכות של נדודים בקהילות היהודים שבתחום המושב. כאינטלקטואל לא־מדופלם בעל סקרנות ומרץ למדני עסק צווייפל באינטנסיביות רבה בקריאה ובלימוד של הספרות התורנית והמשכילית ושל ספרות העמים שבלשון הגרמנית, כשהוא רושם במחברותיו ציטוטים רבים, שלימים ישמשוהו בחיבוריו. במסעותיו קשר צווייפל קשרים עם משכילים נוספים, ובין היתר פגש בקרמניץ ב'אבי ההשכלה הרוסית' – רי"ל, ובאודסה בבצלאל שטרן. את פרנסתו מצא במלמדות ובהוראה פרטית לילדי עשירים. בשנת 1853 תמה מסכת נדודיו ותלאותיו, שעה 'שלוקח אחר כבוד להיות למורה דת ומליצה תורית בב"ס הרבנים אשר בז'יטומיר'<sup>19</sup>. בתי המדרש לרבנים שהוקמו בוילנא ובז'יטומיר בימי שלטונו של הצאר ניקולאי הראשון היו מאחז ומוקד כוח למשכילי רוסיה. הקמתם נתנה

18 ראה: ע' אטקס, 'פרשת ההשכלה מטעם והתמורה במעמד תנועת ההשכלה ברוסיה', ציון, מג (תשל"ח), עמ' 274–269; M. Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews, The Transformation of Jewish Society in Russia 1825–1855*, Philadelphia 1983, pp. 49–59; I. Bartal, 'The Image of Germany and German Jewry in East European Jewish Society during the 19th Century', in: I. Twersky (ed.), *Danzig, Between East and West*, Cambridge 1985, pp. 3–17

19 ש"י איש הורוויץ (לעיל, הערה 1), עמ' 340. צווייפל ראה במינויו את כבוד והערכה. הוא היה אסיר תודה לשלטון הרוסי והביע לו לויאליות גמורה (שלום על ישראל, ד, עמ' 55). וראה גם: תושיה (לעיל, הערה 14), עמ' 4, שיר תהילה לצאר אלכסנדר השני ולאביו ניקולאי הראשון, ובו שבחים לריפורמות החינוכיות שחוללו למען היהודים ברוסיה. והשווה להלן, הערה 40, על אכזבתו מכוונותיו האמיתיות של השלטון.

דחיפה להתחזקות תנועת ההשכלה, אשר מתוך תחושת הברית עם השלטונות גבר בקרב חבריה הביטחון העצמי – תהליך שראשיתו בפולמוס 'ההשכלה מטעם' בשנות הארבעים של המאה הי"ט<sup>20</sup>. מערכת בתי הספר היהודיים העניקה למשכילים ביטחון כלכלי, אי תלות במוסדות הקהילה ושחרור מרדיפה אחר פרנסות מזדמנות, שלא פעם הצריכו מידה של התרפסות וביטול עצמי. משכילים רבים השתלבו כמפקחים, מנהלים ומורים בבתי הספר, וסברו שיהיה ביכולתם גם לעצב דור חדש של משכילים צעירים. בתפקידים אלה הם היו שכירי השלטון הרוסי. בעשרים השנים שצווייפל כיהן בז'יטומיר, משנת 1853 ועד לסגירתו של בית המדרש בשנת 1873, הוא יצר את מרבית יצירותיו, ולצד מישרתו כמורה כתב ספרים, פרנס בעשרות מאמרים את כתבי העת העבריים השונים והתכתב עם משכילים ואישים יהודיים ברוסיה ומחוצה לה<sup>21</sup>. חוג המשכילים שאליה השתייך כלל ברובו משכילים בני גילו, הדומים לו דימיון ביוגרפי והקרובים לו בעיסוקיהם ובהשקפת עולמם. בחוג זה ניתן למנות את רוב סגל מורי בית המדרש בז'יטומיר: ח"ז סלונמסקי, מ' סוחסטובר, ח"צ לרנר, צ"ה סגל וא"ב גוטלובר, ואף כמה ממשכילי וילנא, שעמם עמד צווייפל בקשרי מכתבים: צ"ה קצנלבויגן, רש"י פין, מ' שטראשון, מ' פלונגיאן, צ"ה שרשבסקי ואחרים<sup>22</sup>.

בשנות השישים והשבעים של המאה הי"ט הגיעו המשכילים בני חוגו של צווייפל לגיל העמידה, וגילם נע בין ארבעים וחמש לשישים וחמש שנה. הללו סיפקו לעיתונות העברית את מרבית הפרסומים, שכללו פובליציסטיקה, ספרות יפה ומחקרים למדניים העוקבים אחר 'חכמת ישראל' במרכז אירופה. במקביל הם עסקו בהכשרת דור משכילים חדש דרך מסגרות החינוך החדשות. אלא שהחל מראשית שנות השישים התעוררה תחושה של משבר בתנועת ההשכלה ברוסיה, ונראה היה שמחנה המשכילים עומד בפני פיצול. על דרכם של צווייפל וידידיו, שנתפסו כ'ממסד משכילי', נמתחה ביקורת חריפה של משכילים צעירים, שחלקם אף התחנך בבתי המדרש של וילנא וז'יטומיר. לצד האינטליגנציה היהודית-הרוסית, שחבריה היו ברובם תלמידי מוסדות ההשכלה הגבוהה ובוגריהם, הופיע חוג של משכילים צעירים אוטודידקטים, כבני עשרים-שלושים שנה. על רקע מדיניותו הרוסיפיקטורית של הצאר אלכסנדר השני והפופולאריות שזכו לה ברוסיה התפיסות הפוזיטיביסטיות, אימצו הללו מגוון של גישות חברתיות וספרותיות ראדיקאליות, על פי משנתם של פיסארב, צ'רנישבסקי, דוברולובוב ואחרים. המשכילים הראדיקאליים לא ניתקו מסביבתם היהודית ופעלו בדרך כלל במסגרות הספרותיות

20 ראה: אטקס (לעיל, הערה 18), עמ' 300–313; סטניסלבסקי (לעיל, הערה 18), עמ' 97–122; ע' שוחט, מוסד 'הרבנות מטעם' ברוסיה, חיפה תשל"ו, עמ' 60–16.

21 כמה ממכתביו של צווייפל שמורים באוסף שבדרון שבמחלקה לכתבי יד וארכיונים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. רשימה חלקית של מאמריו בעיתונות היהודית ברוסיה ערוכה אצל: M. Schwab, *Index of Articles*, New-York 1971, p. 521.

22 על חבר המורים בבתי המדרש לרבנים בוילנא ובז'יטומיר ראה: פאפירנא, כל הכתבים (לעיל, הערה 14), עמ' 194–195; סטניסלבסקי (לעיל, הערה 18), עמ' 103–104.



הקיימות של ההשכלה היהודית, אך שמרו ביניהם על זיקה חברתית וספרותית והיו 'קבוצת משנה' צעירה במחנה המשכילים. הבולטים בחוג המשכילים הראדיקאליים היו א"א קובנר, ש"י אברמוביץ (מנדלי מוכר ספרים), י"ל לויין (יהל"ל) ומ"ל ליליינבלום. אמנם היו הבדלים ניכרים ביניהם ולא שררה אחידות בעמדות שנקטו בשאלות שונות, כגון מקומה של הלשון העברית או הערכת יחסו של השלטון הרוסי והפקידות אל היהודים. אך בעיני המשכילים המתונים והקשישים הם נראו כמתנה אחד, בשל עמדתם הביקורתית החריפה כלפי דרכה של תנועת ההשכלה היהודית עד כה. המשכילים הראדיקאליים תקפו את ההשכלה האוטודידקטית המתונה, אף כי בעצמם היו אוטודידקטיים למחצה. הם הטיפו לבדיקה מחודשת של ערכים, מוסדות והשקפות עולם, בהשפעת המפגש עם הזרמים האינטלקטואליים שרווחו ברוסיה באותם ימים, בעיקר בתחום הביקורת הספרותית והחברתית. המשכילים הראדיקאליים נבחנו איפוא מ'המשכילים הישנים' בויקתם לתרבות הרוסית. אך לכך נוספו גם פער הגילים, מרץ הנעורים ואופנת הלבוש החדשה, שסייגו את הגבולות החברתיים שבין שני חוגי המשכילים, והפולמוסים השונים שהתנהלו ביניהם לבשו אופי של מאבק תלמידים במורים, צעירים בזקנים.<sup>23</sup>

ביקורתה של ההשכלה הראדיקאלית סובבה סביב שני מוקדים מרכזיים: (א) טיבה, תכניה וערכיה של ספרות ההשכלה לסוגיה. (ב) מעמדם האוטוריטטיבי של 'משכילי הדור הישן'. יצירותיה של ההשכלה, טענו הראדיקאליים הצעירים, מנותקות מצורכי העם ומן החיים הממשיים. הן לוקות באידיאליזם מופרז ובריקנות מליצית, ואין למצוא בהן תועלת לתיקון החברה היהודית. השוואת ספרות אירופה לספרות ההשכלה יש בה, לדעת קובנר, כדי ליטול מ'הליטעראטור העברית' את התואר 'ספרות'. ואילו ליליינבלום מחה על ה'כאוס הריק המכונה אצל סופרינו בשם השכלה'. הראדיקאליים דרשו העדפת ההווה ובעיותיו והסתייגו מן העיסוק האינטנסיבי והעקר ב'קדמוניות'<sup>24</sup>. ומתוך הביקורת על ספרות ההשכלה באו לביקורת על המשכילים עצמם. במאבקם לאלטרנטיבה משכילית

23 ראה: י" צינברג, תולדות ספרות ישראל, תל-אביב 1971, ז, עמ' 91–126; י' סלוצקי, 'צמיחתה של האינטליגנציה היהודית-רוסית', ציון, כה (תש"ד), עמ' 212–237; א' צ'ריקובר, 'מהפכנים יהודים ברוסיה', בתוך: יהודים בעתות מהפכה, תל-אביב תשי"ח, עמ' 127–200; ג' קצנלסון, המלחמה הספרותית בין החרדים והמשכילים, תל-אביב תשי"ד, עמ' 11–52; י' ברטל, 'בין השכלה רדיקאלית לסוציאליזם יהודי', דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, ישיבות מרכזיות – תולדות עם ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 13–20. על הזרמים החברתיים והאינטלקטואליים ברוסיה בשנות השישים ראה: S.R. Tompkins, *The Russian Intelligentsia*, Oklahoma 1957, pp. 23–51; A. Walicki, *A History of Russian Thought*, Stanford 1979, pp. 183–221

24 א"א קובנר, 'חקר דבר', בתוך: כתבים, תל-אביב תש"ז, עמ' 31; מ"ל ליליינבלום, חטאות נעורים (תרל"ו), בתוך: כתבים אוטוביוגרפיים, ירושלים תש"ל, ב, עמ' 129. במכתבו אל מ"ל השחר שואל ליליינבלום: 'העת היא עתה לסופרינו לעסוק בחקירות כאלה שהן מביאות תועלת לחכמה וההיסטוריע בכלל, בשעה שרוב העם חי בשמים וצריכים אנו להורידו משמים ארצה...?' (השחר, ה [תרל"ד], עמ' 18–20).

בשם האמת, רוח הזמן והנעורים קראו המשכילים הראדיקאליים תיגר על 'הממסד המשכילי': אין להכיר בבעלי סמכות החסינים מביקורת בשדה הספרות העברית. ה'אויטוריטטים' מהווים מכשול לקידמה, ועל כן: 'אין להאמין בשום דבר מצד האמונה לבד, ואפילו כל הקדושות שבעולם חופפות עליו וזה מה שהם מכנים ביטול אויטאריטטען'<sup>25</sup>. בנוסף לכך הואשמו 'משכילי הדור הישן' גם בהססנות, במסר דו-משמעי, בפסיחה על שתי הסעיפים ובהתבטלות בפני האורתודוקסיה. וכך, דרך משל, היה רש"י פין, עורכו של כתב העת העברי 'הכרמל', דוגמה למתינות משכילית עקרה בתקופת המאבק לריפורמה דתית שניהל ליליינבלום בתמיכתו של יל"ג: 'האיש הזה בעל דו פרצו – פין, בלשונו של יל"ג, ואינו מסוגל לפעולה של ממש שיהיה בה כדי לקדם נושאים בעלי תועלת לכלל עם ישראל'<sup>26</sup>. המשכילים הראדיקאליים קראו לבני הדור הישן להיפתח בפני המגמות החדשות ולהכיר בדרישות של 'רוח הזמן': 'אוטאודידאקטען ומורים, אם תחפצו לרכוש לכם אהבת בני הדור החדש ותלמידים, לכו יחד עמהם לרוח הזמן ואל תנסו לכלוא את הרוח הזה, אשר יפרק הרים וישבר סלעים כי ללא הועיל'<sup>27</sup>.

25 כן שם את הדברים גוטלבר בפייה של 'הנהייליטטים' היהודיים. א"ב גוטלבר, אגרת צער בעלי חיים, 'זייטמיר תרכ"ח, עמ' 14. והשווה לחרוזיו של פאפירנא: '...העטרות הורמו, התפוצצו כסא והדום, וכל האויטוריטטים חלפו הלך והלום, האלים הכו אל שחת חד את אחת' (פאפירנא, כל הכתבים [לעיל, הערה 14], עמ' 415). וכן לדברי גיבורו של ברודס בספרו הדת והחיים: 'לו חסנו על כבוד המסמכים והאויטוריטטים ויראנו לנגוע בהם בפומבי על ידי מרומי קרת, כי אז אף פסיעה אחת לא צעדנו לפנים' (ר"א ברודס, הדת והחיים [1876–1879], ירושלים 1974, א, עמ' 229, 280–281).  
26 איגרתו של יל"ג לפרוור משנת תר"ל (איגרות יהודה לייב גורדון, ורשה תרנ"ד, א, עמ' 145). וראה גם: ליליינבלום, חטאות נעורים (לעיל, הערה 24), א, עמ' 162: איגרתו של ליליינבלום ליל"ג משנת 1870, בתוך: איגרות מ"ל ליליינבלום ליל"ג גורדון, עורך: ש' בריימן, ירושלים תשכ"ח, עמ' 92.

27 קובנר, כתבים (לעיל, הערה 24), עמ' 214. השוואת תמונותיהם של 'המשכילים הצעירים' לאלה של 'הזקנים' (בין היתר בנספח לספרו של צינברג [לעיל, הערה 23], ז, ועוד) מלמדת, שלא רק פער גילים אלא גם פער סוציאלי בא לידי ביטוי במראה החיצוני. מתמונותיהם של צווייפל ובני חוגו וגילו ניבטים יהודים השומרים בדרך כלל על לבוש מסורתי חלקי או מלא, ובעלי כיסוי ראש וזקן בלתי מטופח. 'הצעירים', ובמיוחד בני האינטליגנציה היהודית-רוסית, לובשים בדרך כלל בגדים אירופאיים, אינם מקפידים על כיסוי ראש וזקנם מגולח או מטופח (לעתים הם בעלי שפם בלבד). על לבושו של צווייפל נאמר: 'בגדיו חצי יהודית וחצי אירופית' (ר' בריינין, המליץ, כח [1888], עמ' 387–388). על הלבוש השונה בקריטריון המבחין בין בני דורו לבין 'פרחי ההשכלה' מצביע גם צווייפל: סניגור (לעיל, הערה 7), עמ' 19. והשווה על אודות גזירת הלבוש: מאהרל (לעיל, הערה 5), ה, תש"ל, עמ' 107–111.

ב'משנת אלישע בן אביה' (1878) של ליליינבלום מוצגת בעיית פער הדורות כאינטרפרטאציה מודרנית לסיפור התלמודי אודות 'ארבעה שנכנסו לפרדס'. ר' עקיבא לא נפגע משום שהיה זקן ובעל אישיות מעוצבת וקפואה, שלא היתה ניתנת לשינוי ולהגמשה. אלישע היה לאחר משום שהיה בגיל ממוצע ועל כן כשיר למפנה רעיוני חד מבלי שייזק, ואילו הצעירים בחבורה נפגעו משום שדעות ראדיקאליות מותירות רושם עז, עד כדי משבר, בנפשו של מי שאינו מחוסן דיו (אסיפת חכמים, ו [1878], עמ' 98).

במאבקי הדור החדש היה צווייפל אחת המטרות הראשונות לביקורת. למעשה ניתן לראות בביקורתו של ש"י אברמוביץ הצעיר על קובץ שיריו של צווייפל 'מינים ועוגב' (1858) את האות לפתיחת המערכה בין 'הבנים לאבות'. היה זה בספר הביכורים של אברמוביץ 'משפט שלום' (1860). הביקורת על 'מינים ועוגב' (שהיה גם ספרו הראשון של צווייפל) נועדה לדבריו לזעזע ולערער את שלוות נפשם של סופרי הדור הישן. ב'גן הספרות', טוען אברמוביץ, משתעשעים הסופרים מדושני עונג וצווייפל בתוכם. הם סוברים כי 'אזלת יד המבקרים ובינת אדם הסתתרה להפריע ולהחריד מנוחתם, לבלע ולגזול כבודם והדרם, ויהי כל ספר וקדושתו תואמים, שם מחבר ומחברו כאב ובנו יחד'<sup>28</sup>. אברמוביץ ביקש לפגוע ב'אוטוריטט' ספרותי, לחולל פולמוס ולהציג דרישות האופייניות להשכלה הראדיקאלית<sup>29</sup>. גם קובנר מציג את צווייפל, וכך אף את המשורר ד' מיצקון, כדוגמה ליוצרי ספרות מיושנת, חסרת תועלת ומנותקת מהווי החיים הריאליים. בראש המשוררים המדומים, שזכו לדימוי אוטוריטטיבי על אף שבשירתם מגובבות מליצות ריקות, עומדים אצלו צווייפל ומיצקון. גם משכילים כגוטלובר ורש"י פין, מידידיו של צווייפל, או שד"ל הנערץ על ידו, נשפטים לשבט בדברי ביקורתו הראדיקאלית של קובנר<sup>30</sup>. הוא מערער על מעמדו של צווייפל כמשכיל אף יותר מהאחרים בשל קירבתו לחסידות. בשנת 1866, עוד בטרם יצא לאור 'שלום על ישראל', מדגיש קובנר: 'כי כבר נודע שה' צווייפל נטוה לחסידות ובפרט ליוצאי ירך הרב מליובאוויטש', עובדה המעמידה אותו בעיני קובנר, שביחסו לחסידות הוא מזדהה עם גישתו של יוסף פרל, מחוץ למחנה המשכילים<sup>31</sup>.

הפולמוסים סביב 'משפט שלום' לאברמוביץ ומאמריו העוקצניים של קובנר דחקו את 'משכילי הדור הישן' לעמדת התגוננות ולמאבקים אשר גיבשו את דימוים העצמי כ'שרידים' וכ'זקנים' השומרים על גחלת 'ההשכלה האמיתית' לנוכח המגמות החסלניות ו'הביקורת המחוצפת' של הצעירים. הללו, שזה לא מכבר מילאו את תפקיד 'פורצי הגדר'

28 שלום יעקב אברמוביץ, משפט שלום, וילנא תר"ך, עמ' 9-46. אברמוביץ תוקף משכילים דוגמת צווייפל בשל צביעותם ופסיחתם על שתי הסעיפים, 'ובאמת אין בהם לא מחסידות החסידים ולא מהשכלת המשכילים ויהיו קרח מכאן ומכאן' (שם, עמ' 14-16). בראייה לאחר מספר אברמוביץ על מטרותיו בביקורת 'מינים ועוגב' באוטוביוגרפיה הקצרה: 'רשימות לתולדותי' (תרמ"ט), בתוך: כל כתבי מנדלי מוכר ספרים, תל-אביב תשי"ח, עמ' ד.

29 אברמוביץ, שם, שם: 'כי המליצים והמשוררים בנו לא ישתו פיהם לדבר גבוהה גבוהה, ולא יקחו חומר למליצתם את בנות לוט ואשת פוטיפרע וכדומה נפשות רבות ודברי רוח אשר עלימו אבד כלת, בעד החיים לא ידרשו אל המתים; כי אם לשונם תהלך בארץ, יתבוננו לחיי העם ואל כל מה שנעשה בקרב ביתו ועדתו'. וראה על הפולמוס: קלוזנר (לעיל, הערה 1), ו, עמ' 29-42; צינברג (לעיל, הערה 23), ז, עמ' 76-77.

30 קובנר, כתבים (לעיל, הערה 24), עמ' 34-35. וראה תשובתו הישירה של צווייפל על דברי הביקורת של קובנר: שלום על ישראל, ג, ספר א, עמ' 36.

31 קובנר, שם, עמ' 68.

בחברה היהודית, מצאו עצמם מתגוננים בפני מי שהרחיקו לכת אף יותר. על כן הם גם טשטשו את ההבדלים והגוונים המרובים שביניהם והציגו עצמם כדבקים בהשכלה האותנטית. גוטלובר, אשר בדומה לצווייפל זכה להכיר את הדור הצעיר כמורה בז'יטומיר, ביטא את מורת רוחם של 'משכילי הדור הישן' במתקפת נגד חריפה, אשר חציה כווננו בעיקר לעברו של קובנר. ב'איגרת צער בעלי חיים' (1868) מתרה גוטלובר בפני הסכנה הטמונה ב'ניהילזמוס המר והנמהר, אשר השחית דרך בני הנעורים ההולכים אחרי כשור אל טבח'<sup>32</sup>. הוא מוחה נגד המגמות החסלניות, דוחה בשאט נפש את 'פרחי המשכילים' המרהיבים עוז לצאת כנגד 'הזקנים' מבלי שירחשו כבוד לאוטוריטות, ומוצא בתפיסות המטריאליסטיות נימה אתאיסטית. גוטלובר אף יוצא חוצץ נגד גישה אנטי-לאומית הבאה לידי ביטוי בשינוי הלבוש, בחיקוי מודלים תרבותיים זרים ובזניחת הלשון העברית. בנוסף לכך מאשים גוטלובר את המשכילים הראדיקאליים בפגיעה בקדושת הנישואין ובמוסר המיני ואף בחוסר לויאליות לשלטון – תוצאות ישירות לדעתו מהראדיקאליזם הניהיליסטי<sup>33</sup>. ללא ספק יוצר כאן גוטלובר סטראוטיפ של משכיל ראדיקאלי צעיר, אם כי לנגד עיניו עומד קובנר. משכילים נוספים, המצדדים ב'ביקורת נאמנה' ודוחים 'ביקורת חסלנית', מצטרפים לגוטלובר, ונוזפים חמורות בדור הצעיר הרודף אחר חיי ההווה והנאותיו. דרישתם של הראדיקאליים לעמוד בראש מורי דרכה של ההשכלה איננה לגיטימית וגילם הצעיר הוא שעומד להם לרועץ. מן הראוי לצעירים בימים, שלא למדו עדיין כל צורכם, לקשט עצמם תחילה ואחר כך יקשטו אחרים<sup>34</sup>.

בעמדה פטרנאליסטית ביחס למשכילים הראדיקאליים נקט גם צווייפל. בעיני תלמידיו הצעירים הוא היה דמות טיפוסית של משכיל מתון מן הדור הישן, ובזיכרונותיהם תפס מקום של כבוד. הללו מדברים עליו בנימה סלחנית, ומספרים שהיה מורה לתלמוד שמשנתו אינה סדורה והוראתו אינה שיטתית ורחוקה מכללי הדידקטיקה, אך השכלתו רחבה ואוצר ידיעותיו מרשים. נועם הליכותיו, מתינותו ופשרנותו קנו את לבם של תלמידים כפאפירנא ובריינין, הזוכרים את צווייפל מתוך חיבה של תלמיד למורה<sup>35</sup>. אלא שמאז יצא אברמוביץ בביקורתו, הצטרף צווייפל למאמצי המשכילים המבקשים לבלום את הזרם הראדיקאלי בהשכלה. ברבים מחיבוריו חוזרת התביעה לקבל את סמכות

32 גוטלובר, אגרת צער בעלי חיים (לעיל, הערה 25), בשער החוברת.

33 גוטלובר, שם, עמ' 18–20. צווייפל יצא נגד ביקורת 'המשכילים החדשים' כלפי מוסד הנישואין ומעמד האשה בחברה היהודית במאמרו 'קדושת הנישואין (דרוש לחתונה)', הכרמל, א (תרכ"א), עמ' 229–230, 237–238.

34 ראה: ד' מיצקון, 'ביקורת הבקרת', הכרמל, ו (תרכ"ז), עמ' 238–240; מ"ב קראהנאו, 'הזהר וזהר בביקורת', הכרמל, שם, עמ' 243–245; רש"י פין, 'גילוי דעת בדבר המכתב הגלוי', הכרמל, שם, עמ' 257.

35 פאפירנא, כל הכתבים (לעיל, הערה 14), עמ' 204–213; ר' בריינין, המליץ, כח (1888), גיליון 38; "לקצנלסון [בוקי בן יגלי], מה שראו עיני ושמעו אזני, ירושלים תש"ז, עמ' 115–116; ד' פרישמן, כל כתבי, ורשה וניר-יוזק תרצ"א, ז, עמ' יח-כא.

'הזקנים' רבי הניסיון ולשלול השכלה אנטי דתית ואנטי לאומית הבזה לכל קודש. באברמוביץ נזוף צווייפל כמורה בתלמיד שסרח, ומצרף לתשובתו על ביקורת 'מינים ועוגב' דברי תוכחה ופייסנות:

מה חכמה כי למדת, ומה ספרים כי קראת. הן ידעתיך בני מנער ונגדי כל חכמתך... כי בני אתה תלמידי אתה... שים שלום בלבך ואל תלמד עוד מלחמה, ואשיבה לך אהבתי וכחדש נעוריה כנשר, אהלל שמך כמאז... והיית לבן, לאח, לאוהב ואהוב לאשר אהבך עד כה...<sup>36</sup>.

במהלך שנותיו בז'יטומיר מסתבר לצווייפל שלא ניתן עוד להשיב במטבע הפטרנאליסטית להשכלה הראדיקאלית. צווייפל חש יותר ויותר ש'פרחי ההשכלה' הופכים לגורם הדומיננטי, והוא וחוג המשכילים מהדור הישן נדחקים לעמדת מיעוט. מגעיו עם הפקידות הרוסית האחראית על בית המדרש לרבנים ועם ציבור התלמידים מחריפים אצלו עוד יותר את תחושת המשבר בהשכלה, מעמיקים את תחושת האכזבה והכישלון ומביאים אותו למסקנה, כי המשימה שראה לעצמו כמורה לתלמוד חסרת כל סיכוי להצלחה. בית המדרש לרבנים לא יוכל לספק לחברה היהודית את התוצר החינוכי ההארמוניסטי התואם את הטיפוס האידיאלי של ההשכלה המתונה – 'רבנים משכילים'. כבר בשנת 1865 גילה צווייפל את אכזבתו המרה:

גם אנכי, גם יתר חברי מורי התלמוד, בקחתנו את המשרה הזאת על שכמנו, קוינו להקים רבנים משכילים בישראל, אשר בידיעתם את התורה יוכלו להתחרות עם הרבנים הישנים. אבל כל עמלנו היה לשוא... וגם אנכי כבר נואשתי מטעת את ידיעת תורתנו בלב תלמידי...<sup>37</sup>.

בשעת סגירת בית המדרש לרבנים בשנת 1873 סיכם צווייפל את שהותו במוסד כמאבק רצוף וחסר סיכוי עם מגמות השלטון הרוסי מצד אחד ועם התלמידים מצד שני. לדבריו, הדילמות הקשות שעמן התמודד בז'יטומיר ותסכוליו כמשכיל הם שקבעו את מקומו המיוחד במחנה המשכילים והם המשמשים תשובה לשואלים 'מה במה ולמה נשתיתי אני מכל חברי המשכילים'<sup>38</sup>. הקשה שבדילמות היתה דרישתה הסמויה אך התקיפה של הממשלה הרוסית לבטל את לימוד התלמוד המזיק, בעוד שצווייפל ראה את ייעודו 'לא לבד להראות שחכמה גדולה ועמוקה יש בו אלא גם לברר קדושתו, סיניותו ואלהיותו',

36 המגיד, ד (1860), גיליון 44 (תוספת להצופה). וראה גם מאמרי ההתגוננות הנוספים של צווייפל: 'דבר בעתו', המגיד, ב (1858), עמ' 58, 106–107, 110; הכרמל, ג (תרכ"ג), עמ' 237–239, 294–293.

37 קצנלסון (לעיל, הערה 35), עמ' 115; שלום על ישראל, ד, עמ' 53–57. על מידת השמרנות של בית המדרש בז'יטומיר מעיד ליליינבלום, המספר על חששו שיימנע ממנו להתקבל לבית המדרש (לערך בשנת 1869) במידה שיתגלה שהוא מחזיק בדעת קובנר ('איגרות מל"ל ליהל"ל', רשומות, ד [תרפ"ו], עמ' 380–381).

38 שלום על ישראל, ד, עמ' 55–58.

ולהדגיש את מקומו המרכזי בחיי העם היהודי<sup>39</sup>. במפגשים עם פקידי שלטון הובהרה לצווייפל במפורש ציפיותם שהמורים המשכילים יסייעו למגמה האנטי־תלמודית, וצווייפל חש מבוכה רבה כמי שמלמד נושא שאינו רצוי בעיני השלטון. דימויו החיובי של השלטון כדורש חסד ליהודים, שהיה אחד מערכיה המרכזיים של ההשכלה, הלך והתפוגג בעקבות ניסיונו האישי של המורה בז'יטומיר, כפי שנופצה גם אצל משכיל צעיר כאברמוביץ התפיסה בדבר האינטרס המשותף של המשכיל היהודי והשלטון כבסיס לתיקון החברה היהודית. דילמה שנייה כרוכה היתה במגע היומיומי עם התלמידים, ובהם 'תלמידים באים בשנים ובדעת, תלמידים ששנו הרבה ופרשו הרבה, שעזבו בתי מדרשות ובתי ישיבות שחבשו אותם, והניחום בזעם ותרעומת'. הללו הגיעו מצוידים ב'נוגדנים' כלפי לימודי היהדות, וצווייפל נאלץ להתמודד עם שאלות וטענות קשות ונוקבות בנושאי אמונה ודת, כשהוא מייצג בעיניהם את 'המחזיק בנושנות' ומגן התלמוד. 'וכך מצאתי עצמי' – מסכם צווייפל – 'נבוך בדעתי, סגור ומסוגר בין המצרים גדר מזה וגדר מזה, מבלי דעת מה לעשות, כי המלחמה היתה עלי מפנים ומאחור מימין ומשמאל'<sup>40</sup>.

בשנות השבעים לא היה עוד צווייפל משכיל פופולארי כלל ועיקר, והוא מודע לכך שהוא שוחה נגד הזרם. יחסו לדת ולתלמוד אינו עולה בקנה אחד עם מדיניות השלטון הרוסי, המשכילים הצעירים מוצאים בו מטרה לביקורת חריפה ובפולמוס סביב 'שלום על ישראל' מצא עצמו צווייפל מבודד גם בקרב חבר המורים בז'יטומיר, ולא עוד אלא ש'חברת מרבי השכלה' סירבה לתמוך בהוצאת חיבוריו לאור משום שלא מצאה בהם 'השכלה' לפי רוחה. לאחר סגירת בית המדרש בשנת 1873 החמיר גם מצבו הכלכלי, ומחוסר פרנסה פנה בבקשות ותחינות לקבלת תמיכה<sup>41</sup>. עם זאת נותרו לצדו כמה מן 'השרידים', קומץ רבנים ומשכילים שהזדהו עם עמדותיו המתונות. במעגל זה של ידידים ותומכים נאמנים היו רש"י פין ומ' שטראשון מווילנא – כאשר האחרון מסייע כספית להדפסת ספרו האחרון של צווייפל, 'סניגור' (1885) – הרב שמואל זימל חפץ ממוהילב בן

39 שם, עמ' 55.

40 שם, עמ' 55–58: 'רצון הממשלה הכבודה בענין זה, אע"פ שבגלוי הוא נראה כמסכים בכל פרטיו ודקדוקיו לדעת הקהל הקדוש, מ"מ הנכנסים לפני ולפנים ממחיצת ההצעות והמכתבים שנמסרו ונחתמו על דבר התיסדות בתי ספר ליהודים גלו הפרוכת מעל המסך... המה ראו (כן תמהו) שהיתה להממשלה הכבודה מטרה נסתרת נכונה עמוקה הפוכה ממש מדבריה הגלויים! והוא לא לבד כ"א גם לבטל ולהכביל כל דברי התלמוד ע"י בתי הספר שיסדה, וכפי הנראה היתה בטוחה בהמורים המשכילים מצדם שידעו להבליע בנעימה הענין הגדול הזה...'. משבר דומה התרחש גם בבית המדרש בוויילנה בשלהי שנות השישים. ראה: י' סלוצקי, 'בית המדרש לרבנים בוילנה', העבר, ז (תש"ך), עמ' 29–48.

41 מכתבו של צווייפל (ללא תאריך, כנראה משנות השמונים) באוסף שבדרון. המדובר בסירובה של החברה לתמוך בהדפסת ספרו סניגור. צווייפל דרש מהחברה לדאוג לפנסיה למורים הוותיקים ופנה לשם כך ליל"ג ולא' הרכבי: מכתביו ליל"ג משנת תרל"ד ולהרכבי משנת תר"מ מודפסים ברשומות, ו (תר"צ), עמ' 494–496, 512–513.

עירו של צווייפל, חיים ברלין רבה של קהילת מוסקבה והרב שמואל מוהליבר מביאליסטוק<sup>42</sup>. בשנותיו האחרונות מחדש צווייפל גם את ידידותו עם גוטלבר, שהתערערה לאחר פרסום דברי הביקורת שלו על 'שלום על ישראל'<sup>43</sup>. בשנות השמונים נמצא כמה מהרבנים והמשכילים המקורבים לצווייפל, כגון רש"י פין והרב מוהליבר, כשהם פעילים ותומכים ב'חבית ציון'. צווייפל עצמו לא פנה לדרך זו למרות שנעשו ניסיונות לשכנעו, וכנראה היו שציפו ממנו לצעד זה כמתבקש מהשקפת עולמו. הוא הסתייג מרעיון יישוב ארץ ישראל של חובבי ציון וראה בו פיתרון בלתי ריאלי לבעיית האנטישמיות – קנה קש לטובע, והצביע על האיסור העות'מאני על העלייה לארץ ישראל. צווייפל סבר שעמי העולם לא יאפשרו לרעיון זה להתממש, ומצא דופי גם ברמה התרבותית הירודה של 'פאלעסטינא ארץ אשר לא עברה בה ההשכלה לארכה ורוחבה...'. אלא שכדרכו אין הוא פוסק לצד זה או אחר בצורה חד-משמעית. ומתוך הערכה לטיעוניהם של חובבי ציון ומתנגדיהם גם יחד מסכם צווייפל את עמדתו: 'ע"כ דעתי תלויה ועומדת ונוטה ללא יותר מלה...'<sup>44</sup>. זמן קצר לאחר פטירתו נשלח אליו מכתב מההיסטוריון צבי גרץ מברסלאו. במכתב מביע גרץ התלהבות מספרו 'סניגור', אך תמה מהו יעדו ומהי הכתובת שאליה מופנה ספר הנראה כל כך אנאכרוניסטי ומחוץ לתקופתו. בכך דומה מסכם גרץ את מקומו המבודד יחסית של צווייפל בחברה היהודית של זמנו: 'אל מי מקדושים או מטמאים יפנה ספרך?... העל צר הצורך אשר שפך בוז על כל התלמוד או על אנשים כגילו ערלי בשר אשר לא יקראו את דבריך: או על ערלי לב... אשר גם הם כמותם בוזים ומלעיבים בתלמוד?...'<sup>45</sup>.

## ב. ההשכלה ה'אמצעית' המתונה

חוג המשכילים, 'הסופרים הישנים שרידי הדור הישן'<sup>46</sup>, עיצבו את השקפת עולמם מתוך התמודדות עם ה'קצוות' בחברה היהודית: האורתודוקסיה מזה והראדיקאליזם המשכילי מזה. הם גיבשו לעצמם דימוי עצמי של 'משכילי אמצע', מתוך גישה סינתטית והארמוניסטית לשאלות דת וחברה. 'הנה הוא האדם האחד מאלף שמצאתי', כותב מתתיהו שטראשון על צווייפל, 'אשר חגר שארית כחו ואונו, האמונה והדת מימינו

42 ההסכמות לסניגור, שיצא לבסוף לאור בווארשה 1885, עמ' 5–8. התאריכים שבהסכמות הם מן השנים תרל"ו–תרל"ח. והשווה מכתבו של צווייפל אל הרב זימל משנת תרל"ה, שהתפרסם בהמליץ, כח (1888), עמ' 720–722. אודות מתתיהו שטראשון כמשכיל בן הדור הישן ראה: ד' מגיד, 'ווילנער משכילים מיט 50–60 יאר צוריק', פון נאענטן עבר, 1 (1937), עמ' 106–112.

43 מכתבו של צווייפל לגוטלבר משנת תרמ"ה (באוסף שבדרון).

44 מכתבו של צווייפל לר' יששכר בר שוורץ מזגריגש משנת תרמ"ה (באוסף שבדרון). המכתב הודפס בהעולם, כט (תש"א), עמ' 127–128. והשווה מכתבו לרש"י איש הורוויץ ובו עמדה אוהדת יותר ליישוב ארץ ישראל: ש"י איש הורוויץ, ציון לנפש רנ"ק, ורשה תרמ"ז, עמ' 62.

45 מכתבו של גרץ לצווייפל מ"ג ניסן תרמ"ח: המליץ, כח (1888), עמ' 815–818.

46 דימוי 'השרידים' מופיע במכתבו של צווייפל לרב זימל (לעיל, הערה 42), ובמקומות נוספים.

והתבוננות עמוקה וחקירה חופשית משמאלו'. הוא יוצא דופן בדורו, 'אשר מעבר מזה אצל הצעירים... אבדה האמונה... ומעבר השני הם החשוכים המתקדשים והמטהרים אשר לכל נושן ומעושן קדוש יאמרו'<sup>47</sup>.

המבקש לעקוב אחר נתיבו של זרם ההשכלה ה'אמצעית' המתונה חייב לחזור לימי צמיחתה של תנועת ההשכלה היהודית בבית מדרשו של נפתלי הרץ וייזל ב'השכלת ברלין', ולמשכילים שהמשיכו את דרכו בווינה, בפראג, בגאליציה וברוסיה במאה הי"ט<sup>48</sup>. אצל משכילים כיהודה לייב בן-זאב, שלום הכהן, שי"ר, ריב"ל, רש"י פין ואחרים נמצא התמודדות דומה עם האתגרים החדשים. הללו יוצרים את הדגם של משכיל המסתייג חלקית מן החברה המסורתית, מותח ביקורת על דרכה וערכיה ונאבק עמה, אך אינו חש ניכור כלפיה כמשכילים ראדיקאליים דוגמת ד' פרידלנדר וה' הומברג, ובו בזמן הוא חושש מתופעות של דיסאינטגרציה ו'פריקת העול' בחברה היהודית. משכיל שביסוד חוויותיו המתח המתמיד שבין מגמות ההתייחדות היהודית למגמות ההשתלבות, והמתלבט בשאלת גבולות המודרניזציה: עד היכן ניתן למתוח את תוכנית ה'תיקונים' של ההשכלה? מה תהיה דמותו האידיאלית של היהודי בעולם העובר שידוד מערכות מ'חושך' ל'אור'? מהו המחיר שראוי לשלמו תמורת השתלבות תרבותית וחברתית באירופה החדשה? בתשובותיה של ההשכלה המתונה בולטים המאמצים להארמוניזציה בין ישן לחדש, בין עברית לשפת המדינה, בין 'תורת ה' ל'תורת האדם', בין רצף לשינוי ובין 'אמונה' ל'חקירה'. וזאת מתוך ביטחון ותודעה כנה ש'ההשכלה האמיתית' אמנם מסוגלת להביא להארמוניה, שבה תורם כל אחד מהמרכיבים את חלקו לבניין השלם ללא סתירות וניגודים. כסמך לדבריהם הם הצביעו על תקדימים היסטוריים המשמשים דוגמאות מופתיות, כגון הביוגרפיה האידיאלית של הרמב"ם, והעובדה שהארמוניה המיוחלת כבר התממשה בעברו ההיסטורי של עם ישראל<sup>49</sup>. על אף השוני בנסיבות

47 מתתיהו שטראשון, הסכמה לסניגור של צווייפל החתומה משנת תרל"ו, עמ' 5; א"ב גוטלובר, תולדות הקבלה והחסידות (לעיל, הערה 3), עמ' 15: 'אני איש ראו עיני דורות שניים... ובהיותי אני איש הביניים, בין שני הדורות, שנסתי מתנים להקים סוכת החכמה הנופלת'. דמותו של צווייפל בעיני שטראשון זהה לדמותו של שטראשון עצמו בעיני צווייפל. ראה בהספד שפרסם צווייפל בהאסיף, ג (תרמ"ו), עמ' 677-681.

48 I. Barzilai, 'National and Anti National Trends in the Berlin Haskalah', *Jewish Social Studies*, XXI (1959), pp. 165-192; ב"צ דינור, 'שאלת הגאולה ודרכיה בימי ראשית ההשכלה', במפנה הדורות, ירושלים תשל"ב, עמ' 251-248; M. Pelli, *The Age of Haskalah*, Leiden 1971, pp. 34-35; עמ' 49-50; צ' צמריון, משה מנדלסון והאידיאולוגיה של ההשכלה, חיפה תשמ"ה, עמ' 104.

49 אודות ריב"ל ראה: ע' אטקס, 'תעודה בישראל - בין תמורה למסורת', בתוך: י"ב לוינון, תעודה בישראל, ירושלים תשל"ז (מהדורת צילום), עמ' 1-19; ואודות שי"ר: I. Barzilai, *Shlomo Yehuda Rapoport and his Contemporaries*, Ramat-Gan 1969; על 'עמדת אמצע' שמבטא כבר איציק אייכל, ראה: א' אייכל, תולדות הרב החוקר אלהי רבנו משה בן מנחם, ברלין תקמ"ט, עמ' טו-טז.



ההיסטוריות שעיצבו את כל אחד ממרכזי ההשכלה מאז תקופת ברלין, ניתן להבחין ברציפותה של ההשכלה המתונה, המתבוננת בחרדה ובאכזבה כלפי אותם חלקים של החברה היהודית שיציאתם מהגטו איננה עוברת בנתיב ההשכלה היהודית ובמיוחד לא דרך ההשכלה העברית.

את 'תעודת הזהות' המשכילית שלו, שבה מבקש צווייפל להתקשר אל זרם ההשכלה האמצעית וההארמוניסטית, מציג צווייפל בחלקו הרביעי והאחרון של 'שלום על ישראל' (תרל"ג). חלק זה לא זכה עד כה לטיפול מחקרי, משום שלא נחשב לחלק אינטגרלי של הספר על שלושת חלקיו הראשונים. אמנם במרכזו של חלק זה לא עומדת תנועת החסידות, אך השקפת עולמו של צווייפל באה בו לידי מיצוי גלוי לב, תוך כדי הצגת הזרמים הרעיוניים המרכזיים ביהדות אירופה של המאה הי"ט.

צווייפל מיעד את 'שלום על ישראל', כמו גם את חיבוריו האחרים, למי שניחן בסגולה המיוחדת 'לעמוד בין הקצוות' מבלי להיתפס לראדיקאליזם משכילי ('חצי משכילים') או לאמונה תמימה. מטרתו להטיף, להסביר ולשכנע את 'המשכילים למחצה' ואת המאמינים התמימים גם יחד, כי דרך המלך עוברת בין הקטבים – ב'מקום אויר ממוזג' שאין בו קרירות יתרה או חום בלתי נסבל. אינני מן האורתודוקסים, מעיד צווייפל על עצמו, אלא 'פרוגרסיסט', שאינו נרתע מהפניית כלי ביקורת רציונאליסטיים לעבר רבדי המסורת היהודית ומהטלת ספק בדברי חז"ל בשעה שאינם תואמים את פשט התורה או את התבונה. אך גם אינני מ'בעלי השלילה', האוחזים בשיטת 'הביקורת החצופה' נטולת המעצורים. 'קדוש לי אלהי, קדושה לי אמונתי בו, חביבה עלי אומתי, חביבה עלי תורת' – מצהיר צווייפל על הערכים המרכזיים בעיניו. אמנם עמדת האמצע איננה פופולרית ומנת חלקו של המחזיק בה רוויה לעג, קינטורים וביקורת, אך הוא מאמין שאין זו עמדת יחיד: זו היתה דרכה של 'ההשכלה האמיתית' עד כה, כפי שהיא מיוצגת ב'דרך המלך' של תנועת ההשכלה על ידי ריב"ל, שי"ר, רנ"ק ורש"י פין<sup>50</sup>. לחבורת משכילים מזרח-אירופאית זו מצרף צווייפל את שד"ל, שמשנתו המשכילית היא בעיניו מופת להשכלה האמיתית, וכן את זכריה פרנקל וצבי גרץ, אשר דרכם מאפיינת משכילים 'הרחוקים בתכלית מהמיימינים המאמינים לכל דבר, ומהמשמאילים המהבילים כל דבר שבקדושה'<sup>51</sup>. צווייפל מודה, שכיום השכלה ברוח זו היא נחלת בני הדור הישן בלבד, אך ממליץ שמשכילים אלה יהיו 'מורי הדרך לכל הנבוכים בדרכי אמונה והתועים בנתיבות התורה'. עמדת ה'אמצע' של צווייפל מתגבשת תוך השפעה חזקה של 'הספר המופלא' 'מורה נבוכי הזמן', שממנו הוא מצטט מובאות ארוכות. רנ"ק התמודד אף הוא עם הפרובלמאטיקה של ההשכלה המתונה, המחפשת את מקומה בין ראדיקאליזם משכילי לחסידות המתפשטת והכובשת את גאליציה. עוד בשנות השלושים ניסה רנ"ק, בשערים הראשונים של ספרו, להגדיר הגדרה מושגית ופילוסופית את עמדת 'משכילי האמצע',

50 שלום על ישראל, ד, עמ' 5-12, 28-29; סניגור (לעיל, הערה 7), עמ' 14, 26-27.

51 שלום על ישראל, ד, עמ' 24-25; א' צווייפל, חשבונו של עולם, ורשה תרל"ח, עמ' 5-8.

וצווייפל מצטט זאת באריכות ומתוך הזדהות. רנ"ק ראה עצמו במחנה 'אוהבי שכלושומרי תורה' אשר 'נלחצים במשעול צר', משכילים 'היושבים באמצע ורואים הנעשה והנאמר לימין ולשמאל', ובעניין זה ראה בזמנו את שד"ל כשותף לזרם זה<sup>52</sup>. רנ"ק, ובדומה לו הרב צבי הירש חיות ואחר כך גם צווייפל, ממליץ על דרך האמצע תוך הסתמכות על התלמוד הירושלמי: 'התורה הזו דומה לשני שבילין אחד של אור ואחד של שלג. הטה בשל זו מת באור, הטה בשל זו מת בשלג. מה יעשה? יהלך באמצע'<sup>53</sup>. דרך האמצע שבין הקטבים הטומנים בחובם סכנה לאמונה איננה לדעתו מיקום גיאומטרי מדויק שבין קצה אחד לקצה השני, ואיננה זהה ל'שביל הזהב' של הרמב"ם, אלא בבחינת 'תוך' – נקודה סינתטית:

להמעין המדקדק ודורש האמת בכל לבבו, אין עצה ואין תחבולה שיגיע עפ"י ההתבוננות העמוקה למקור וראשית הענינים הנדרשים, ולאופן שעל ידו תתבטל ההתנגדות מכל וכל, ואך בזה תתישב נפשו ותנוח דעתו, ודרכו הנשגב יהיה באמת שני הקצוות ביחד – גם לא אחד משניהם. והדרך ההוא נקראה על צד ההעברה והסימן החושיי גבול האמצעי...<sup>54</sup>.

מהגדרתו זו של רנ"ק מסיק צווייפל על שליחותו של המשכיל המתון, שאיננה מתמצית בנקיטת עמדת ביניים ניטראלית ופשרנית, אלא מטילה עליו את חובת העיון האינטלקטואלי החודר בהשקפות עולם שונות, ואת המשימה לבטל ניגודים, להקהות חיכוכים ומחלוקות ולהרפות את המתחות שבין ה'קצוות'. שיטה זו, המבקשת להגיע להארמוניה ולבטל דיכטומיות, עמדה לנגד עיניו של צווייפל כאשר ניגש לדון בזרמים הרוחניים והחברתיים בחברה היהודית בת זמנו, על הפיצול והפילוג הרעיוני שבה, כמו גם בהיותו 'ממצע ומתמצע בין הכתות' בדיונו בתנועת ההסידות. גישה זו עומדת ביסוד מגמתו הבאה ללמד זכות ולקרב קצוות, אך מבלי לנקוט עמדה חד-משמעית לצד זה או אחר, בדומה לגישתו ההיסטורית של רנ"ק, אלא 'רק לברר כל שיטה כפי מה שהיא במקורה'<sup>55</sup>.

הגדרתו המושגית של רנ"ק וחקירותיו במקורות היהדות משמשים לצווייפל אבני בוחן לבדיקת ארבעה הזרמים הרעיוניים שביהדות אירופה במחצית השנייה של המאה ה-19. שאלת המפתח, לדעת צווייפל, היא בעיית העמדות השונות לגבי התורה שבעל פה.

52 ר' נחמן קרוכמאל, מורה נבוכי הזמן, בתוך: כתבי רנ"ק, בעריכת ש' ראבידוביץ, לונדון תשכ"א, עמ' ח-יז, רמז-רמח, תכה-תכו. והשווה שירו של שלום הכהן לכבוד התמנותו של ש"ר לרב בטארנופול על תפקידו כ'איש הביניים' בין החסידים לפרקי העול: כרם חמד, ד (1839), עמ' 253-256.

53 רנ"ק, שם, עמ' י-יא. לפי התלמוד הירושלמי, חגיגה, כ א, עז ע"א. והשווה: צ"ה חיות, תפארת למשה (זולקווא תר"א), בתוך: כל ספרי מהרי"ץ חיות, ירושלים תשי"ח, עמ' שצז-שצח.

54 רנ"ק (לעיל, הערה 52), עמ' טז-יז. צווייפל מצטט קטע זה כמעט בשלימותו: שלום על ישראל, ד, עמ' 29-30.

55 שלום על ישראל, ב, עמ' 8; ד, עמ' 30-31, 53.

מטרתו להוכיח שבין הקטבים של האורתודוקסיה והריפורמה עוברת דרך האמצע האידיאלית, שאותה מייצגים זכריה פרנקל וגרץ. את מסקנתו מנסח צווייפל בשאלה: 'אם שני החכמים האלה, הר"ר פראנקל והר"ר גרץ (והכרוכים אחר שטתם) שדעתם מטרת ספרנו, ראויים להקרא בשם בינונים ואמצעיים באמונה זו?'<sup>56</sup>. את האורתודוקסיה רואה צווייפל כמערכת סגורה וקשוחה של השקפות, ה'נועלת' שערי הגיון לגמרי'. האורתודוקסים מקבלים ללא סייגים את התורה שבעל פה, וכל הכופר בדברי חז"ל – ויהיו דברי קבלה ואגדה ולא רק הלכה – נחשב בעיניהם אפיקורוס. בחדות עין מבחין צווייפל בין 'השיטה הישנה', שאותה מתיימרים האורתודוקסים להמשיך, לבין תופעת האורתודוקסיה המודרנית, אשר פסיקתה המחמירה וקנאותה הן בגדר שיטה חדשה. צווייפל אף עורך השוואה מרחיקת לכת בין 'האפיפורות החדשה', אשר הגיעה לראדיקאליזם דתי בהכרזה על האפיפיור כמי שאינו טועה ובגבשה עקרונות קאטוליים נוקשים, לבין האורתודוקסיה היהודית: שתי התופעות באו לדעתו לעולם המודרני כריאקציה למגמות של סקולאריזם וניהיליזם דתי. הריאקציה האורתודוקסית היהודית ברוסיה היתה תגובה לגזירותיו של ניקולאי הראשון בשנות הארבעים (השכלה מטעם ושינוי הלבוש), ומאז האורתודוקסים 'מרעישים ומפחידים על שינוי כל שהוא ממנהגים היותר קלים ופחותים שבמנהגי בני ישראל', ומטיפים להסתגרות ולהתרחקות מן הגויים<sup>57</sup>. השקפה מתונה יותר וקרובה בהרבה ללבו של צווייפל, היא השקפתם הניאו-אורתודוקסית של 'הרבנים החכמים שלומי אמוני ישראל', סופרים מובהקים מוכתרים בכתר תורה ויראה ומעוטרים בעטרת החכמה והמוסר: 'הרבנים שמשון רפאל הירש, עזריאל הילדסהיימר ומאיר להמן. צווייפל מעריך את עמדתם, הנעה בין קבלת התורה שבעל פה ללא ביקורתיות לבין חיוב לימוד החכמות והלשונות כל עוד אין בהן סתירה לאמונה, כעמדה אמיצה ב'דורת הפוכות', אך הוא איננו מזדהה עמה<sup>58</sup>. בקצה השני מציב צווייפל את 'המתקנים החדשים' (אברהם גייגר, יהושע השל שור ואחרים), התוקפים 'כל ישן ונושן' ואינם מוצאים צד זכות כלשהו בתורה שבעל פה<sup>59</sup>. ובאמצע עומדת ההשקפה השקולה והמתונה – עמדת היהדות הפוזיטיבית-היסטורית של זכריה פרנקל ותלמידיו, שהיא גם השקפתו של צווייפל. בשיטתו של פרנקל בא לידי ביטוי ניסיון הסינתזה בין החכמה והאמונה, כמו גם ההסתייגות מתיקונים בדת שאינם נקלטים בכל שכבות העם. בין המעלות הנוספות שמציין צווייפל בשיטה בינונית זו – גישה ביקורתית מתונה לתורה שבעל פה מתוך הכרה ב'היסטוריות' של המשנה והתלמוד ('הומצאו על-ידי שינויי העתים'), הכרה באחדותה ובנצחיותה של האומה הישראלית וחרדה מכל פיצול ופילוג בעם<sup>60</sup>.

56 שם, ד, עמ' 29.

57 שם, עמ' 32–38.

58 שם, עמ' 38–44.

59 שם, עמ' 46–49.

60 שם, עמ' 44–46.

לכאורה, מציין צווייפל, שלוש ההשקפות האחרונות אינן רלוואנטיות כלל ליהדות רוסיה, שהרי לא התפתחו בה הזרמים המודרניסטיים הללו ולא הגיעו לידי מיסוד, וייתכן שיש לראותן כנחלתה הבלעדית של יהדות מרכז אירופה. אלא שלטענתו ניתן לאתר מקבילות רעיוניות גם ביהדות רוסיה: המשכילים הראדיקאליים החותרים לתיקונים בדת והרואים בספרות העברית רק 'מבוא ומעבר למה שלמעלה ממנה ואין בה ובעצמה שום תועלת כמעט' (כדעתו של קובנר), מחזיקים למעשה בהשקפתם של ה'גייגערס'. גם כמה 'הירשים גמורים' יש אצלנו, סובר צווייפל מבלי להצביע על המזדהים עם השקפה זו. ואילו המשכילים משרידי הדור הישן, 'שלא בלעו ההשכלה בבת אחת ולא נחנקו בה', מחזיקים למעשה בהשקפת בית מדרשו של זכריה פרנקל, שהיא גם השקפתו של גרץ, ואף עולה בקנה אחד עם עמדתו ה'אמצעית' של רנ"ק. למעגל רעיוני אחרון זה של הזרם הפוזיטיבי-היסטורי במרכז אירופה מצרף איפוא צווייפל את חוג המשכילים המתונים בני דורו ברוסיה, ובו הוא מוצא לעצמו זהות משכילית, קבוצת התייחסות ומיקום ברור על פני מפת הזרמים הרעיוניים בתקופתו. זהו המודל הגרמני האידיאלי של המשכיל המתון ברוסיה בשנות השישים והשבעים. לא מן הנמנע, שגם ל'השקפת העולם השלישית', של משה הס, היתה מידה מסוימת של השפעה על צווייפל, המצטט בספרו קטעים מ'רומי וירושלים'<sup>61</sup>.

צווייפל לא היה היהיד שביטא את הזדהותו עם 'אסכולת ברסלאו'. במאמרי המערכת שפרסם ב'הכרמל' בשנים 1868–1869 שרטט רש"י פין לקוראיו את קווי המערכה האידיאולוגית המתחוללת ביהדות גרמניה בשאלת התיקונים בדת, תוך התייחסות לכינוסי הריפורמים בקאסל ובלייפציג ולוועד שכינס זכריה פרנקל בברסלאו. לדעתו של פין, 'אסכולת ברסלאו' מייצגת את הזרם המתון העומד בתווך בין הריפורמים בעלי המגמה הדסטרוקטיבית והעתידיים להביא לפיצול באומה, לבין האורתודוקסיה השמרנית. על דרכו של פרנקל, שאותה הוא משבח ועליה הוא ממליץ בהתלהבות בלתי מוסתרת, אומר פין:

דרכו יוצאת ממקום הקדש, קדמוניות ישראל ופונה אל רוח הזמן. רחוק הוא מן המהלכים ברוח סערה האומרים לקרוע את הקשר המקשר את בני ישראל עם זכרונות העבר, ומן הדת

61 שם, ד, עמ' 50–52; ג, ספר ב, עמ' 117–119. בשיר שפרסם צווייפל (בעילום שם) בהשחר בשנת תרל"ו, בעקבות מותם של כמה רבנים ואישים ידועים, הספיד גם את ז' פרנקל וכתב אודותיו: "...לא היה בחכמים ובחוקרים ובמבקרים מאמין ירא אלוקים ותלמודי כמוהו, ולא היה במאמינים ביראי אל ובתלמודים חכם חוקר ומבקר כמוהו. הוא היה האיש הדרוש לחפץ דור הפלגה כדורנו..." ('מספד', השחר, ו [תרל"ו], עמ' 188–191, הערה ד). הדעה כאילו תוקף צווייפל במקום זה את פרנקל בטעות יסודה (ז' וורבה, 'ר' אליעזר צבי צווייפל', בצרון, יט [תש"ט], עמ' 345–353). על 'הדרך השלישית' של משה הס ראה: רומי וירושלים (תרגום: י' קשת), ירושלים תשמ"ג, עמ' 154–155. על 'אסכולת ברסלאו' ראה: רבקה הורביץ, זכריה פרנקל וראשית היהדות הפוזיטיבית היסטורית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 41–11.

הכתובה והמסורה יעלימו עין, וכמו כן רחוק הוא מן העומדים האלה המחזיקים בכל דבר ישן נושן ומואסים כל תקון נחוץ ודרוש לחפץ הזמן, כי שתי המפלגות האלה כאחת גורמות פרווד הדעות ומחלוקת בישראל<sup>62</sup>.

### ג. היסטוריות ואחדות לאומית

שני יסודות מייחדים את הגותם ההארמוניסטית של המשכילים המתונים, ובהשתלבותם זה בזה הם מסייעים בהטעמת טיעוניהם ועמדותיהם: (א) זיקה עמוקה לעבר ההיסטורי היהודי ושימוש בדרכי חשיבה וטרמינולוגיות היסטוריות; (ב) חיפוש אחר מכנים משותפים רחבים שיגשרו על הפערים שבין הפלגים השונים בעם ישראל, וזאת מתוך שאיפה לאחדות לאומית ומחרדה לכבודו בעיני העמים האחרים. לפי שני קריטריונים אלה מאפיין צווייפל את משכילי 'הדור הישן' ועומד על הזיקה שבין העיון ההיסטורי והכבוד הלאומי:

וביותר שמו עין ולב, על דברי ימותינו, מאז ועד עתה. על כל הקורות שעברו עלינו, על כל הפגעים שפגעו בנו, על גדולי הדורות שעמדו לנו, על השינויים והתמורות והיחסים שבינינו לבין האומות שהתגוררנו בארצותם... שכאן ישראל שמעוטר בידעה זו, כבודו מתגדל ומתנשא בעיני עצמו, ונפשו מתרוממת למעלה למעלה<sup>63</sup>.

ההזדקקות למימד ההיסטורי תפסה מקום מרכזי בתודעתם וביצירתם של משכילים יהודים כבר משנות השמונים של המאה הי"ח. 'ההיסטוריה' שימשה לביסוס ולמתן לגיטימציה לערכים משכיליים, גיבשה חשיבה רציונאליסטית וסיפקה מאגר של דוגמאות מופתיות לחיקוי ולהזדהות<sup>64</sup>. בהשכלת מזרח אירופה במאה הי"ט נקלטו תפיסות היסטוריות ו'דימויים' היסטוריים שעוצבו ב'השכלת ברלין', לצד השפעת 'חכמת ישראל' וההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית בגרמניה. בין המשכילים המתונים היו שראו עצמם 'חוקרי קדמוניות', והדבר בא לידי ביטוי גם במספרם הרב יחסית של ספרי היסטוריה המוצעים לקהל המשכילים בשנות השבעים ובחיבורים היסטוריים הפזורים

62 רש"י פין, 'הועדים', הכרמל, ז (תרכ"ח-תרכ"ט), עמ' 161-162, 389-390. כנראה שגם לפולמוס התיקונים בדת, שפתח בו ליליינבלום ב'אורחות התלמוד' והוא התנהל ברוסיה באותן השנים, היתה השפעה על הזדהות משכילים כצווייפל ופין עם השקפתו של פרנקל. והשווה: א' שביד, תולדות ההגות היהודית, ירושלים 1977, עמ' 355-360. על התגובות בעיתונות המשכילית במזרח אירופה לסינודים של 1869-1871 ראה: מ' מאיר, 'הסינודים היהודיים בגרמניה', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ג (תשל"ה), עמ' 264-267.

63 שלום על ישראל, ג, ספר א, עמ' 33-34.

64 ראה: ש' פיינר, 'היסטוריה' ו'דימויים' היסטוריים' בהשכלה היהודית, 1782-1820, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ד.

בכתבי העת המשכיליים<sup>65</sup>. בחוג המשכילים שאליו השתייך צווייפל בלטו רש"י פין ומ' שטראשון במאמציהם לטפח עיון וכתיבה בתולדות עם ישראל, תוך שהם מטעימים את תפקידיה: כלפי חוץ לשקם את כבודו העצמי של עם ישראל, וכלפי פנים להדגיש את יד ההשגחה המכוונת את גורלו ההיסטורי<sup>66</sup>.

לעומת זאת, מכיוונה של ההשכלה הראדיקאלית נשמעה ביקורת על העיסוק האינטנסיבי בחקר קדמוניות האומה. הראדיקלים טענו שיש להסיט את מוקדי העיון והחינוך לעבר המדעים ולהמעט בהיסטוריה המנותקת מצורכי החיים הממשיים: 'רוב בני העם צריכים ללחם, להרגשת החיים, לידיעת הצרכים ורובא דרובא של סופרינו שוכחים את האמללים החיים האלה, ודואגים בעד החכמה וההיסטאריע והספרות הנאצלות והמפשטות'<sup>67</sup>. הערכת 'חקר הקדמוניות' משמשת איפוא בשנות השישים והשבעים קריטריון נוסף להבחנה בין משכילי הדור הישן והמשכילים הראדיקאליים. אם כי אין לשכוח, שמשכילים בעלי מגמות ריפורמאטוריות, כיהושע השל שור, ליליינבלום ויל"ג היו מודעים אף הם לחשיבות הביקורת ההיסטורית. גם צווייפל מיעד לעצמו תפקיד של חוקר היסטוריה, ובכתבתו הוא מתגלה כאקלקטיקן מובהק העושה שימוש חופשי בטרמינולוגיה וברעיונות של המחשבה ההיסטורית בת זמנו. הוא רואה עצמו ממשיך דרכם של רי"ב, ש"ר, רנ"ק ופרנקל בכתיבה היסטורית, ומציג את 'שלום על ישראל' כחיבור העומד בשורה אחת עם ספריהם<sup>68</sup>. אך תפיסתו ההיסטורית אינה מגובשת, ויש בה יסודות רעיוניים ומושגים שונים הרווחים בזמנו. במיוחד בולטת בתפיסתו ההיסטורית, כאמור, השפעת 'מורה נבוכי הזמן' של רנ"ק וכן טרמינולוגיה הגליאנית האופיינית לתקופה. צווייפל מקבל את העיקרון הדורש לחתור לעיון היסטורי המבטל את הניגודים, וכן את עקרון הדינמיקה ההיסטורית הדיאלקטית. ההתפתחות הדיאלקטית מובנת לצווייפל כדרך המלך של ההיסטוריה וכביטוי לתוכניתו ולרצונו של הקב"ה: 'הקדוש ברוך הוא מעמיד תמיד בעולמו ההפכים והקצוות אלו כנגד אלו בכיוון ובצמצום, כדי ליישר הדרך אל הנקודה האמצעית ולקיימה ולחזקה'.

דומה שעמדת ה'אמצע' המשכילית של צווייפל מקבלת את חזונו בהשקפה היסטוריוסופית זו, המניחה קיומם של תהליכי תיזה ואנטי-תיזה: 'העמדת ההפכים לקיום קו מיצוע ההכרחי המכריע'. אנטי-תיזה הכרחית בדרך אל הסינתזה המיוחלת, והתהליך הדיאלקטי מאפיין את ההנהגה האלוהית בעולם. לכן המחלוקות 'מוכרחות הן בהילוך הקורות ואין האמת מתבררת כי אם על ידי ויכוח וטענות סותרות זו את זו'. בכל

65 שם, עמ' 151–155. על ריבוי ספרי היסטוריה (לתולדות עם ישראל) המוצעים בשוק הספרים היהודי בשנות השבעים ראה בפרוספקט המופיע בהשחר, ח (תרל"ז), חוברת ה (חודש שבט).

66 רש"י פין, קריה נאמנה, וילנא תר"ך, עמ' XXIV–V. והשווה: הנ"ל, דברי הימים לבני ישראל (תרל"א), וילנא תרנ"ד, עמ' VII–III.

67 ליליינבלום, מכתב אל מו"ל השחר (לעיל, הערה 24), עמ' 18–20; ברטל (לעיל, הערה 23), עמ' 18, הערה 23.

68 שלום על ישראל, א, עמ' 29–30.

רגע ורגע מתגלית מגמת זרימתה של ההיסטוריה, שמרכיביה פלוראליסטיים, אך מגמתה ל'מיצוע', לפשרה, לסינתזה ולהארמוניה, כיעד שנקבע לה על ידי האל. צווייפל מפרש את המושג 'ש'לום' כמקפל בתוכו את המשמעות ההארמוניסטית, ומסביר בכך מדוע בחר לספרו את השם 'ש'לום על ישראל'. 'הש'לום' מציין מצב שבו שוררת התאמה והסכמה מוחלטת, בעוד שכל מצב שונה הוא בבחינת 'ריב' ודיסהארמוניה<sup>69</sup>. השקפתו ההיסטוריסטית של צווייפל, האקלקטית ביסודה, מסתייעת גם במונטסקיה בן המאה הי"ח וגם בהנרי תומס באקל (H.T. Buckle), ההיסטוריון האנגלי, שמשנות השישים למאה הי"ט זכו ספריו לפופולאריות רבה בקרב משכילים יהודים ברוסיה<sup>70</sup>. לעומת השימוש שעשו במשנתו של באקל משכילים ראדיקאליים כיהל"ל (יהודה לייב לוינ) או ליליינבלום, מסתפק צווייפל בלימוד הכלל ההיסטורי: להיסטוריה חוקיות וסדרים ואין שולטת בה המקריות. דברי מונטסקיה משמשים לצווייפל חיזוק לתפיסה המבחינה במערכת של גורמים וסיבות ריאליים וטבעיים המצויה מאחורי האירועים ההיסטוריים, ורק היא מעניקה הסברים היסטוריים מספקים. הרצף ההיסטורי כולו דומה לשלשלת ארוכה של סיבה ומסובב, ומספרו של נפוליון השלישי הוא מביא ראייה ש'אין בכח שום מקרה קטן לסבב ולגרום ענינים גדולים, אם לא קדמו ולא התחברו למקרה קטן זה, מאורעות שונים וסיבות הרבה... עד שנתילד ונסתבב ויצא לאור הדבר הגדול הזה'<sup>71</sup>. את התופעות ההיסטוריות יש לשייך לזמנן ולמקומן, טוען צווייפל, ובמיוחד יש להתחשב ב'רוח הזמן' כגורם על-איש המניע את גלגלי ההיסטוריה. צווייפל מאמץ כאן את ההנחה ההגליאנית, ואומר: 'עלינו להודות, שרוח הזמן, המפעם בלבבות אנשי הדורות, עושה אותם ככלים בידו ומשתמש בהם לצרכו, להוציא על ידם מעשיו לאורה, שלא מדעתם כלל'<sup>72</sup>. הנחות יסוד היסטוריסטיות אלה דורשות לרדת לשורשיהן ההיסטוריים של התופעות בכדי להבינן הבנה שלמה, מקבלות את דינמיקת ההתפתחות ההיסטורית הדיאלקטית כהכרחית להשגת הארמוניה ומוצאות בהיסטוריה חוקיות סיבתיות, רצף השתלשלות ו'רוח זמן' – כאשר מערכת זו אינה אלא ביטוי להנהגה

69 שם, א, עמ' 23-16; ג, ספר א, עמ' 48-47; רש"י פין, הועדים (לעיל, הערה 62), עמ' 161-162: המאבקים האידיאולוגיים בין הקצוות המתנגדים זה לזה הם המעניקים את הדחף והמחוללים את הדינמיקה ההיסטורית. תוצאותיה של כל מלחמה כזו הן בסופו של חשבון חיוביות ויוצרות סינתזה. וראה גם: צווייפל, תושיה (לעיל, הערה 14), עמ' 66; א' צווייפל, 'צדקת ה', המליץ, א (1861), גיליונות 45-47. במאמר זה עוסק צווייפל בהארמוניה השוררת בעולם הטבע מתוך גישה רומאנטית.

70 ראה: 'י' שביט, 'השימוש של משכילים יהודים במזרח אירופה במשנתו של הנרי תומס באקל', ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 401-412. צווייפל הושפע כנראה גם מההיסטוריון הרוסי הלאומי ניקולאי קראמאזין. ראה התייחסות קצרה להשקפתו ההיסטורית בהסכמה שנתן לספרו של אפרים דיינארד, משא קרים, וורשה 1878, עמ' IX-VIII.

71 שלום על ישראל, א, עמ' 14-16; והשווה: C. Montesquieu, *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and their Decline* (1734), New-York 1968

72 שלום על ישראל, ג, ספר א, עמ' 28-29.

האלוהית. מכל אלה מסיק צווייפל, שכל תופעה בהיסטוריה היהודית תופסת מקום הכרחי ולגיטימי בתולדות העם וממלאת פונקציה היסטורית. על כן דורש צווייפל התייחסות סובלנית לכל תופעה היסטורית ואף זו הנראית לעתים כסטייה: 'אין לנו לא לכעוס ולהתמרמר ולא לקלל ולהבזות את הפורשים מדרכי צבור ויוצאים מן הכלל כולו, מאיזו סיבה שתהיה'. תופעות של פרישה וסטייה מהזרם ההיסטורי המקובל דורשות עיון היסטורי מעמיק. כך, דרך משל, יתרמו הבנת הרקע ההיסטורי להיווצרות הקראות או הכרת הנסיבות שהביאו יהודים להמרת דת, להתייחסות סובלנית לתופעות 'סוטות' אלו ותימנע שלילתן המוחלטת<sup>73</sup>.

לא רק מידת הסלחנות והסובלנות, הנשענת על קביעות היסטוריסטיות, מחייבת הענקת לגיטימציה לזרמים השונים, אלא גם החרדה ההולכת ומתעצמת לנוכח מגמות הפילוג והקיטוב הרעיוני והחברתי בעם ישראל. תופעות הפיצול וההתבוללות שהתרחשו במאה הי"ט במרכז אירופה ובמערבה ו'גדולי הדור החדש פרחי ההשכלה' הראדיקאליים ברוסיה מאיצים בצווייפל להיחלץ ל'כבוד האומה הקדומה'. המשכילים המתונים גילו רגישות מיוחדת לבעיה זו, המקבלת כבר בשנות השישים את הגדרתה כבעיה 'לאומית'. צווייפל רואה בעצמו וב'שרידיים' המקורבים לו ולעמדותיו את 'אוהבי עמם', אשר מסוגלים להבחין ביעד הדחוף ביותר – קיום 'אומיותנו'. הדינמיקה של ההיסטוריה היהודית מתאפיינת לדעתו במגמות סותרות: מצד אחד – התרחקות מזיקה לאומית, ומצד שני – לאחר התנועה הצנטריפוגאלית חוזר לפעול הכיוון הנגדי, החותר לשוב אל תודעת הייחוד הלאומי: אומה 'שנראית כמתבוללת בין האומות, והיא מובדלת ויחידה, נראית כמתרחקת ממרכזה והיא חוזרת חלילה'<sup>74</sup>.

כיום, כותב צווייפל, עומדים קשרי האחדות הלאומית להינתק כליל, אם לא יעשה מאמץ לאחות את הקרעים. ניתוח פני המציאות היהודית המודרנית מביא לדעתו למסקנה, שהחלשותה של 'היהדות התלמודית', המפולגת בין 'תורנים', 'מקובלים' ו'חסידים' מחד גיסא, והתעצמות ההשכלה מאידך גיסא, יש בהן כדי לרופף את קשרי הליכוד הלאומי. כיצד ניתן כיום, מקשה צווייפל, 'לקשר ולייחד כל האומה ולהגביה ולרומם הרוח הכללי שבה עד שתהיה כגוף אחד בעל אברים הרבה'. בטרמינולוגיה לאומית-אורגניסטית זו, שניתן לשמוע בה הדים להלכי רוח הבאים לידי ביטוי בקרב סופרים ואינטלקטואלים רוסיים בני אותו הזמן, משתמש צווייפל, החותר למציאת תחליף מודרני לקשרים לאומיים שאינם מצויים עוד, כגון הארץ, השלטון, בית המקדש או לאלה שהתרופפו, כגון התלמוד, הקבלה והחסידות. בתשובתו מצביע צווייפל על שני כיוונים מועילים. האחד – דרכם של המשכילים המתונים ואופיה של הספרות העברית שהם יוצרים, שבכך נשמרת 'רוח האומה' כקיר ברזל של זהות יהודית, החוצץ בין ישראל לאומות, והשני – דרכם של

73 שם, ד, עמ' 13: א' צווייפל, נצח ישראל, פטרבורג תרמ"ד, עמ' 34–50; צווייפל, סניגור (לעיל, הערה 7), עמ' 17, 30–41.

74 צווייפל, סניגור, שם, עמ' 15, 20, 27; שלום על ישראל, ב, עמ' 7.



חברי 'כל ישראל חברים', הדואגים לעצם קיומו הפיסי של עם ישראל. מקומו של צווייפל במחנה ה'לאומיים', שאליו שייכים בשנות השישים והשבעים אישים כמשה הס, פרץ סמולנסקין, דוד גורדון והרבנים קאלישר, אלקלעי, גוטמאכר ונטונק, בא לידי ביטוי מובהק ביחסו כלפי ארגון 'כל ישראל חברים' שנוסד בפאריס בשנת 1860<sup>75</sup>. אך שלא כ'לאומיים' אחרים המגיעים למסקנה ולפיתרון 'ארץ ישראלים', מסתפק צווייפל ברעיון האחדות הלאומית, ובכך הוא אף קרוב מהם למצעה של כ"ח. צווייפל תר אחר מכנה משותף רחב ונמוך ככל האפשר, שיהיה בו כדי לאחד את עם ישראל מעבר למחלוקות רעיוניות ולהשקפות עולם, ועל מצע של הסכמה לפלוראליזם לאומי, והוא מוצא בדרכם של מייסדי כ"ח את התגלמות הפיתרון המתבקש לדעתו בתקופה שבה הגיע הפיצול לשיאו. הוא מסווגם כזרם מיוחד בתנועת ההשכלה היהודית. יעדים כגון חיזוק לימוד התלמוד וההלכה כדרך האורתודוקסיה או פיתוח הספרות והלשון העברית כדרך המשכילים מהווים בעיני זרם זה יעדים טפלים. אנשי כ"ח עוסקים בְּעִיקָר:

ומכל מקום עומדים וקוראים ומכריזים, שאחינו אנשי בריתנו הם, שבני אבותינו ואמותינו הם, בני אלוֹקֵינוּ, אל אחד ויחיד ומיוחד הם. אחינו הם לכל עקה וצרה ופגע. כואבים ושוממים לשוממות כבודנו ושפלותנו, משתתפים ומצטערים בצרותינו, עומדים להציל כבודנו מיד שוסי ורומסיו<sup>76</sup>.

הכרזתם של אנשי כ"ח על סולידאריות ועל אחווה כלל יהודית הופכת אותם בעיני צווייפל לדוגמה מופתית. אין אנשי כ"ח מבדילים בין משכיל לחסיד, בין תלמיד חכם לעם הארץ – כל יהודי הנתון במצוקה ראוי לסיוע. צווייפל מתפעל ומתרגש עמוקות מתפיסת עולם פשוטה זו, ומוצא בה את הדרך הקצרה והישרה 'לבוא אל התכלית הנדרשת לקיום האומה ואחדותה'<sup>77</sup>. במסגרת עיצוב דימויה הלאומי של כ"ח גם במשנתם של רבנים, היו שפסחו במודע על העובדה שמייסדי כ"ח לא נמנעו על שומרי המצוות בחברה היהודית, וראו בהם שורה נוספת של 'שרי ישראל וגדוליו' שקרבתם למלכות תסייע לכלל ישראל. צווייפל מגדיר את חבורת כ"ח כ'חבורה קדושה', ומסביר לכל מי שמסרב להעמיד יהודים שאינם מקפידים על שמירת מצוות בשורה אחת עם גדולי ישראל, כמה זכותם הגדולה. פעילותם לאחדות לאומית והשתתפותם בגורל עם ישראל יבטיחו להם את חיי העולם הבא על אף שהם מזלזלים בקיום המצוות המעשיות. ישראל קדמו לתורה, טוען צווייפל בהסתמכו על חז"ל, 'ואין להוציא מכלל אחותנו שום איש אשר בשם ישראל יכונה'<sup>78</sup>. בשעה זו הפעילות הלאומית היא המהווה מכנה משותף המטשטש מחלוקות ופילוגים ומגשר על הפער שבין שומרי מצוות לפורקי עול; רעיון זה עתיד היה לשמש

75 על כ"ח בעיני ה'לאומיים' ראה: מ' גרץ, הפריפריה היתה למרכז, ירושלים תשמ"ג, עמ' 281–287.

76 שלום על ישראל, ג, ספר א, עמ' 34–35.

77 שם, שם.

78 שם, שם. וכן: סניגור (לעיל, הערה 7), עמ' 45; שלום על ישראל, ג, ספר א, עמ' 29–30.

בשלהי המאה ה'ט'ט כאחד השלבים החשובים בדרך לקראת שיתוף פעולה בין 'מסורתיים' ל'משכילים' בתנועה הלאומית היהודית המודרנית. מעניינת ההקבלה בין עמדותיו אלה של צווייפל לבין 'לאומי' מובהק כפרץ סמולנסקין. על אף שסמולנסקין היה קיצוני מצווייפל בכל הנוגע לשמירת המצוות, מבסס סמולנסקין לעצמו במאמריו בשנות השישים והשבעים השקפה משכילית 'אמצעית'. גם הוא רואה עצמו לוחם בשתי חזיתות: ב'מתקדשים' החנפים ו'ב'מתחכמים' הצבועים, המובילים לחרדתו את עם ישראל לידי התפוררות לאומית. סמולנסקין חותר אף הוא למציאת מכנה משותף רחב, ומגיע להגדרה רוחנית-תרבותית של הלאומיות היהודית, כאשר האהבה לעם, ההשתתפות בגורלו, המודעות לתולדותיו ו'רגש האחווה' הם מיסודותיה. חברת כ"ח מבטאת זאת בפעולותיה הברוכות, והיא הנראית לסמולנסקין ראויה לעמוד בראש מנהיגות לאומית מגשרת. גם סמולנסקין, אם כי בביטוי חריף הרבה יותר, מגיע למסקנתו של צווייפל, כי אשמתו של 'הבוגד באלוקיו', שפנה עורף לקיום המצוות, חמורה פחות מאשמת 'הבוגד בעמו'<sup>79</sup>.

בקשת האחדות הלאומית באה לידי ביטוי נוסף במאמציו של צווייפל להציב תחת קורת גג אחת אישים ממחנות המתנגדים זה לזה ולהציגם בהארמוניה. כראיה לעובדה שכל הזרמים הרעיוניים מצאו צד חיובי בספריו, הביא צווייפל קובץ הסכמות מכל קצות הקשת הרעיונית והחברתית: בראש החלק השלישי של 'שלום על ישראל' מופיעות הסכמות המייצגות את המתנגדים (ר' חיים ברלין), החסידים (ר' שניאור זלמן שניאורסון), המשכילים (אברהם קרוכמאל) ו'החכמים' (ד"ר א' ילינק)<sup>80</sup>. בראש ספרו 'סניגור' שוב מצטרפים להסכמות רבנים ומשכילים כאחד<sup>81</sup>. בשנת תרל"ו פרסם ב'השחר' שיר הארמוניסטי, המבקש להספיד בצוואת חמישה אישים שנפטרו בסמיכות זמן: הרבנים יוסף שאול נתנזון וצבי קאלישר, זכריה פרנקל, אברהם גייגר והקראי אבן רשף (א"ש פירקוביץ)<sup>82</sup>. צווייפל שולל את התגובות הסותרות בחברה המסורתית – אבל ומספד על מות שני הרבנים מול שמחה והוללות על מות האחרים, ודורש להכיר בגדולתם של כל חמשת האישים ובתרומתם הייחודית והלגיטימית לעם ישראל. הבוחן את מפעלם מתוך לב רגיש החש ב'פצעי הלאום', ימצא ברב נתנזון האורתודוקסי את 'ראש גאוני זמננו', ברב קאלישר את 'ראש צדיקי זמננו', ובגייגר 'איש אמיץ... איש בקורתו תפארתו ובשכלו בטוח', שגם מי שאינו שותף לעמדתו בשאלת תיקוני הדת יוכל ללמוד רבות מהגותו. צווייפל, המגלה יחס חיובי לקראים ורואה בהם את 'אחינו הקראים שעמנו מתאחים', מספיד בחבורה זו גם את פירקוביץ ומשבחו על מחקריו הלמדניים. ויותר מכולם גדול היה לדעתו זכריה פרנקל, 'האחד בכל חכמי דורנו אשר ידע לשקול במאזני צדק התורה

79 פ' סמולנסקין, פתיחה להשחר, א (תרכ"ח); הנ"ל, 'עת לטעת' (תרל"ה-תרל"ח), בתוך: מאמרים, ירושלים תרפ"ה, עמ' 290-294; הנ"ל, 'עם עולם' (תרל"ב), שם, עמ' 38-48; הנ"ל, 'עת לעשות' (תרל"ג), שם, עמ' 190-193. והשווה: C. Freundlich, *Peretz Smolenskin*, New-York 1965.

80 שלום על ישראל, ג, ספר א, עמ' 5-7.

81 צווייפל, סניגור (לעיל, הערה 7), עמ' 4-6.

82 צווייפל, 'מספד' (לעיל, הערה 61), עמ' 188-191.

והחכמה זו כנגד זו מבלי להכריע הכף...'. פרנקל, 'איש הביניים', היה הדמות האידיאלית לדור מפולג, צווייפל מודה שהוא אשר 'היה לי למופת ולעינים בדרך מחקרי וביקרת'. מכל מקום, בעולם האמת מיטשטשים הניגודים ומתבררת ההארמוניה השוררת בין בעלי הדעות השונות. בשיר הארמוניסטי נוסף קושר צווייפל צרור של תהילות לכבוד 'האומה שאין כמותה', ומוכן לקבל לחיק האומה גם קבוצות שלא השביעוהו נחת ואשר את דרכן הוא שולל. תחת קורת הגג הלאומית מוצא צווייפל מקום לחברת כ"ח, 'לחברת מרבי ההשכלה', לגבירים יהודים מעשרי יהדות רוסיה, לתלמידי חכמים, לסופרי ההשכלה, לעורכי העיתונות העברית, למלומדי חכמת ישראל, ואף לקראים ולמשכילים ראדיקאליים צעירים<sup>83</sup>.

#### ד. לגיטימציה לחסידות

ב'שלוש על ישראל' באה לידי ביטוי ממצה ומפורט השקפת עולמה של ההשכלה הארמוניסטית, כמו גם מגמות האחדות הלאומית, הנחות היסוד ההיסטוריסטיות ו'עמדת האמצע' הכרוכות בה. שלושת הזרמים הרעיוניים-חברתיים: החסידות, ההתנגדות וההשכלה נבחנים בספר, על פי אמות המידה של ההשכלה הארמוניסטית, על ידי משכיל מתון כצווייפל, החותר 'לחקן מעוותות' ולהעניק לגיטימציה לשלושת הזרמים גם יחד. צווייפל רואה בכך ייעוד ושליחות, שמשכיל מתון משרידי הדור הישן חייב ליטול על עצמו: 'לתוך השלום בין כתות מתגרות בחנם', על אף ששמימה זו כפויית טובה ואינה פופולארית כלל ועיקר. מגמתו איננה 'לזכות' את החסידות ולהציגה כזרם שיש להזדהות עמו. הוא רוצה לבחון באיזמל 'העיון, הביקורת וההשכלה' את החסידות, ההתנגדות וההשכלה גם יחד, כדי להוכיח שניתן לבטל את הניגודים הקיימים לכאורה ביניהם ולהביאם לידי הארמוניה. 'הצדקה כזו' – טוען צווייפל – 'אחריות כזו, אני ראשון עלי קבלתי'<sup>84</sup>.

83 שם, שם והערות לשיר, וכן: צווייפל, סניגור, שם, עמ' 14–20.

84 שלום על ישראל, ב, עמוד השער, עמ' 5–9, 26–27; א, עמ' 9–13. צווייפל מדגיש שעמדתו אינה נוטה לחלוטין לצד זה או אחר: 'איני בא לזכות בהחלט שום כת חלילה. רק לברר כל שטה כפי מה שהיא במקורה. לנקותה ולזכותה בפני אחינו רודפינו התלמודים, שיכירו וידו שהגיעה השעה להתיר המנודים. לפי שאין בין כלנו רק מלא רוחב שעורה' (שם, ב, עמ' 8). אין לדעתו לראות בספרו גילוי של צביעות והסננות, אלא 'עמדת אמצע' רעיונית המאפשרת שיפוט הוגן וביקורת מתונה. למבקרי אומר צווייפל: 'קנטרו להם כרצונם גסי לב ועזי פנים... ילעזו וילגלו הליצנים, יתמרמרו המבקרים החצופים... ואני כדרכי בצנת דמים וקרירות רוח, אסתכל בם, אניע ראשי, אשקוט לי ואנות, אמתין, עד שיתבישו, וידו, כי לקו בכפלים' (שם, ב, עמ' 9–10). כל זה לא סייע לצווייפל להשתחרר מדימויו כצבוע בעיני משכילים ראדיקאליים. עוד בשנת 1887 יצא נגדו יהושע השל שור במתקפה סאטירית עוקצנית, בעקבות הערה ביקורתית אחת של צווייפל בהאסיף (ב [תרמ"ה], עמ' 235–237). שור, אשר ביקר בחריפות את ההשכלה המתונה נוסח ש"ר כבר בשנות הארבעים והחמישים, רואה בצווייפל 'מתחסד, מתפלסף, מתקדש ומטהר', אשר כל ניסיונותיו להפיק רצון מכולם היו חסרי סיכוי: 'סובב סובב הולך, פונה אל נלעגים כל רוח ימין

צווייפל מצביע על הצלחתה הגדולה של החסידות ועל מספרם הרב של מעריצי הבעש"ט כעובדה המחייבת את המשכילים להשתחרר מדעות קדומות ומסטרואטיפים אנטי-חסידיים. כתופעה היסטורית מצליחה יש לראות בחסידות נושא מרכזי לעיון היסטורי שקול ולא עוד מושא להתקפות ערכיות. את הסאטירות האנטי-חסידיות דוגמת 'מגלה טמירין' של יוסף פרל הוא אף דוחה בשאט נפש. במאבקי המשכילים בחסידים, בייחוד בגאליציה במחצית הראשונה של המאה ה-19, הוצגו 'חסידות' ו'חכמה' כשתי אלטרנטיבות חד משמעיות, המתחרות על נפשו של הצעיר היהודי, ועל כן טענו המשכילים לדה-לגיטימציה של הדרך החסידית. העמדת החסידות בדיכטומיה להשכלה לוותה בהתייחסות היסטורית האופיינית לחשיבה ההיסטורית המשכילית עד אז: הצגת מודלים סטאטיים והערכתם לחיוב או לשלילה מתוך אמות מידה ערכיות של 'ההיסטוריון-המשכיל'. דוגמה לכך מצויה בניסיונו של פרל לנתק את התופעה החסידית מרצף היסטורי, ובטענתו שאין לה שורשים היסטוריים והכנה מוקדמת. בחיבורו 'על מהות כת החסידים' (1816), שאף שימש מקור השראה לדיונים של פ' בער ומ' יוסט בחסידות, הקפיד פרל להבחין בין 'חסיד' במובן האותנטי לחסידות שבימיו. ה'חסיד' הוא טיפוס המאמין הדתי המופיע בתולדות ישראל באורח לגיטימי מבלי יסוד הכיתתיות, ואילו החסידים הבעש"טיאנים מהווים תופעה חריגה, סוטה ויוצאת דופן, העומדת בתולדות ישראל ככת חסרת תקדים, ולכל היותר ניתן להציגה בהקבלה למינות השבתאית והפראנקיסטית. מובן שהצגת דברים זו היה בה כדי להציג את החסידות כאחד מגילויי ה'סיטרא אחרא' של ההיסטוריה היהודית, ולהצדיק מאבק טוטאלי בַּתנועה חסרת הלגיטימיות<sup>85</sup>. צווייפל לעומת זאת, בהיותו מצויד בתפיסות היסטוריסטיות דינאמיות ודיאלקטיות, מסוגל היה לפרוץ דרך חדשה, ולמצוא בחסידות תופעה אימאננטית בתולדות עם ישראל, הצומחת במסגרת החוקיות האלוהית: 'ענין התחדשות החסידות על-ידי הבעש"ט ז"ל נעוצה וכלולה בשלשלת ההשגחה הפרטית'. ואמנם, עיקרו של 'שלום על ישראל' הוא בניסיון להתחקות אחר הדינמיקה ההיסטורית שבה משתלבת החסידות באופן לגיטימי ואולי אף דטרמיניסטי. לשם כך הוא מביא ציטוטים מרובים וארוכים ממקורות חסידיים ואחרים, התופסים כשני שלישים מהספר. מסקנתו המהפכנית של צווייפל היא שיש להמיר את תפיסת היחסים בין שלושת הזרמים ואת התפיסה

ושמאל... פעם מתחכם, פעם לרבי'ס נוטה, עתים חולם חלום עתים חסיד שוטה, פונה אל ימין חובק שולחן ערוך, פונה אל שמאל ספרי רבנו ברוך, פונה אל ימין כתיב הרב איגר, פונה אל שמאל ספרי הרב גייגר....' (החלוץ, יב [תרמ"ז], עמ' 125-127).

85 שלום על ישראל, א, עמ' 14. על 'נוד הדמע', 'זמיר עריצים' ו'מגלה טמירין' אומר צווייפל, 'שרובם אינם כ"א דברים בעלמא, מעורבים בהוללות ובליצנות' (שם, עמ' 31). וראה: י' פרל, על מהות כת החסידים (מהדורת א' רובינשטיין), ירושלים תשל"ז, עמ' 69-70. י"ל מיזם, לעומתו, העמיד את החסידות על קו רצוף של אמונות עממיות שניתן לעקוב אחריהן משחר ההיסטוריה של עם ישראל. ראה: קנאת האמת, וינה 1828.

המשכילית הרוואה בחסידות כת סוטה בהשקפה חדשה: לא עוד מערכת דיכוטומית אלא מערכת הארמוניסטית.

לדעת צווייפל, 'רוח הזמן' המפעיל את אנשי הדורות מבלי שיהיו מודעים לתפקידם, הוא העומד מאחורי צמיחת החסידות, אשר ירדה לעולמו של עם ישראל כתשובה למשבר רוחני וכדרך ההנהגה האלוהית. כשרואה

הקב"ה, שהאמונה בו, ביכולתו, בחכמתו וברצונו מתחלת להתמוטט ועומדת ליפול במקום מן המקומות הוא מעמיד באותו מקום עצמו או במקום אחר, בעלי תורה ויראה, בעלי רוח הקודש שמעמידים את האמונה על מכונה ועל תלה, ומחזקים ומבצרים אותה מכל צד ועבר ופינה עד שלא יהא שום בדיק וקלקול בה. ואין להפלא אם לצורך זה משתמשת ההשגחה הקדושה לפעמים באנשים שמפריזים ומפליגים באמונה במידה גדושה<sup>86</sup>.

צווייפל משלב את החסידות בסכימה היסטורית מורכבת של התפתחות היהדות. בסכימה זו מנצל צווייפל את הנחתו ההיסטוריוסופית של רנ"ק, המבחין בדינמיקה היסטורית מעגלית המאופיינת בצמיחה ודעיכה הכרחית. בתפיסתו משמש גם ההסבר לייחודה של ההיסטוריה היהודית, המתחדשת בסיומו של כל מעגל חיים ויוצאת בכוחות רעננים למעגל חיים נוסף: 'ואיך במלאת הימים לבלייה התוך והפסד נתחדש בנו תמיד רוח חדש ומחיה; ואם נפלנו, קמנו ונתעודד ולא עזבנו ה' אלקינו'<sup>87</sup>. הוא מבחין בארבעה שלבים שבהם ניתן לדעתו להבחין בתהליכים של משבר ושל התרופפות האמונה והדת. שלבים אלה לוו בהתחדשות, בהתחזקות ובתחייה, והחסידות היא השלב הרביעי. התורה שבעל פה באה כמענה למשבר הגלות וכחיזוק לזיקה הלאומית, ולאחריה שימשו לתכלית דומה הגישות הרציונאליסטיות והמיסטיות לתורה. אך 'סוף סוף כל דבר חדש מתיישן והזמן עושה את שלו', וכמענה להתרופפות הרוחנית האחרונה, שבאה בין היתר לידי ביטוי בשבתאות, הופיעה החסידות:

זהרורי אור חדש האיר הבעש"ט ז"ל ותלמידיו הקדושים על קדושת התורה, שמצאוה כעוממת קצת. רוח חיים חדשים הפיחו בה הקדושים הללו, אחרי שנתיישנה שלוש פעמים. הוא היה הרגל הרביעית שבמרכבת חידושי התורה. הוא הוסיף בה קדושה רבה ויתרה ועצומה על כל אשר היו לפניו<sup>88</sup>.

התיאוריה ההארמוניסטית המביאה את החסידות, ההתנגדות וההשכלה לידי הארמוניה ויחסי שלום, מוצגת כתיאוריית 'שלושת הרועים'. צווייפל מצא זאת מן המוכן אצל רש"י פין, אשר קדם לו במספר שנים בהערכה חיובית של החסידות ואף תכנן כתיבת ספר

86 שלום על ישראל, א, עמ' 16-28.

87 רנ"ק (לעיל, הערה 52), עמ' מ-מא.

88 שלום על ישראל, א, עמ' 46-48.

מיוחד לתולדות החסידות מראשיתה. ב'קריה נאמנה', שיצא לאור בשנת 1860<sup>89</sup>, מופיעה לראשונה תיאוריית 'שלושת הרועים', שהנחותיה מבוססות בחלקן על ההיסטוריוסופיה הרנ"קית. על אף שרנ"ק עצמו התייחס בשלילה מוחלטת לחסידות, מנצל פין הנחות יסוד של חשיבה היסטורית כדי להגיע למסקנה הפוכה לחלוטין ביחס לחסידות. הדבר מוסבר גם בשוני שבחשיבתם ההיסטורית: רנ"ק אינו מקבל את הדינמיקה ההיסטורית הדיאלקטית, ועל כן אינו מוצא צד של חיוב בתופעות הנראות לו שליליות ומתנגדות ליהדות הטהורה. בעוד שפין, המאמץ את הדיאלקטיקה ההגליאנית, פתוח יותר להבנת התפקיד ההיסטורי של החסידות, המתנגשת עם הזרמים הרעיוניים האחרים. תיאוריה זו מציגה את החסידות כתנועה להתחדשות דתית, ומצביעה על העובדה שבמקביל למייסד החסידות הבעש"ט קמו במאה הי"ח 'שני רועים' – שני מנהיגים רוחניים נוספים – הגר"א ומנדלסון. בהתאם לתורת הניגודים וההנחה הדיאלקטית, היתה מטרתו של הקב"ה להביא לתחייה רוחנית ודתית מחודשת בעם ישראל לאחר תקופת שפל, ועל כן 'שלושת הרועים' עומדים בפתח תקופה היסטורית חדשה:

כי יתהפך מסבות בתחבולותיו לקרוא לאור עולם דעות מדעות שונות ומתנגדות בעת אחת ולהקים אדירים לראש הדיעות האלה, אשר ילחמו בעוז שכלם וגבורת לבבם איש ברעהו להרים דגל מחשבותיו ולהכריע את שכנגדו. ותכלית המלחמות והמריבות האלה שקולה במשקלו של אל דעות, להחיות את רוח הדת בעמו, להחליף כח ולחדש נעוריו; לצקת בו חיים חדשים; עוז ותושיה, למען אשר לא ישלוט בו הזמן המבלה את כל<sup>90</sup>.

היות שיסודות הדת הם תלמוד תורה, אמונה והשכלה (וזאת כמובן בהתאם לתפיסה ההארמוניסטית של ההשכלה היהודית נוסח וייזל), ולא תמיד נשמר האיזון ההכרחי בין שלושת היסודות, הרי שכדי להביא לאיזון וליציבות הארמוניסטית מן ההכרח לחולל מאבקים בין מייצגי היסודות השונים. על כן יש לראות בבעש"ט, בגר"א ובמנדלסון את 'שליחי ההשגחה', ובמאבקים שבין חסידים למתנגדים ובין משכילים לחסידים יש לראות מאבקים לגיטימיים והכרחיים למען השגת השלימות:

ראה ה'... ויקם לנו שלשה רועים במקומות שונים לתמוך את שלשה העמודים... את רבינו אליהו קראה ההשגחה העליונה בליטא לשמור את התורה, לצרף ולזקק את תלמודה ולפקח על ההגיון בה והשקידה עליה, את ראש החסידים בוואלין לערוך את הכוונה ולהפיח את

89 רש"י פין, קריה נאמנה (לעיל, הערה 66). וראה שם, בהערה שבעמ' 139: 'והנה תולדות החסידות, מראשית היותה והתחלקה לפלגותיה, הוא ענין נכבד בקורות ישראל וראוי להרחיב עליו הדיבור, אלא שאין כאן מקומו ושמורים לנו הדברים לספרנו נדחי ישראל'. לאתגר זה של כתיבת תולדות החסידות נענה לאחר מספר שנים גוטלבר, שספרו תולדות הקבלה והחסידות (ז'יטומיר 1869) נועד בין השאר למטרה זו (גוטלבר, שם, הקדמה, עמ' 8).

90 פין, שם, עמ' 141–143.

גחלת ההרגשה, ואת חכם עצמו משה בן מנחם בגרמאניה, להעלות נר ההשכלה במנורת הדת<sup>91</sup>.

גם שמחה פינסקר משרטט קווים לתיאוריה דומה ב'ליקוטי קדמוניות' (1860), וגם הוא מוצא לחסידות תפקיד מחדש, כאנטי-תיזה לדרך הרבנות 'היבשה', בתהליך דיאלקטי שהיו לו כבר מקבילות קודמות בתולדות עם ישראל. החסידות היא אחת מ'כיתות המתנגדים ההפכיים' אשר הקב"ה משתמש בהן ברצותו 'שתהיה דתו מחלפת כוחה מזמן לזמן ומחדשת כנשר נעוריה כפי צורך העת, ולא יקרה לה מקרה הרבה מן הדתות הישנות, שאבדה רטיבתן ונתעלפו מזוקן'<sup>92</sup>. שלא כרש"י פין, פינסקר אינו מוצא בתיאוריה מקום מרכזי לגר"א, ומסתפק בהצגת המאבק שבין חסידים למשכילים כמאבק מתסיס וקונסטרוקטיבי. נראה בבירור, שגם עצמדתו כלפי החסידות אינה אוהדת כלל. אמנם הוא מקבלת כתופעה היסטורית בין התופעות 'המוכרחות' הן בהילוך הקורות ומועילות לתכלית האחרונה של השכלת האומה והצלחתה, אך כשלעצמה היא שלילית בעיניו, בבחינת רע הכרחי<sup>93</sup>.

צווייפל העלה את תיאוריית 'שלושת הרועים' ההארמוניסטית כבר בשנת 1861, שבע שנים לפני פרסום 'שלום על ישראל', לאחר שהגיע למסקנה שעליו ליישר את ההדורים במחלוקת ההיסטורית שראשיתה בימי הבעש"ט, הגר"א ומנדלסון. ראוי לציין, שבאותה שנה גם ייצג צווייפל מעל דפי ה'כרמל' את מחנה המשכילים בפולמוס עם 'מתחסדי אומאן'<sup>94</sup>. מה שנראה כמחלוקת, טוען צווייפל, איננו ביסודו אלא טעות חמורה שמשמעותה ערעור אחדותו הלאומית של עם ישראל. 'אנשים פרטים נראו כחולקים וכל עדת ישראל נקרעה לקרעים', ולמעשה כל רודף אמת חייב להודות בגדולתו של כל אחד משלושת האישים ולהכיר בתרומתו הייחודית:

שהרב הקדוש הריב"ש ז"ל היה איש רם ונישא, גדול וקדוש שמו, ושהגאון רבינו אליהו מוילנא היה ספר תורה השרוי ומונח בהיכל הקודש, ושהחכם הרמב"ם היה חוקר אלוהי וחסיד גדול. וכל אחד ואחד משלושה עמודי עולם אלו הצטיין בדבר שלא היה בחבריו. זה בדבקתו המצוינת, וזה בתורתו המזומנת, וזה בחכמתו המסומנת. וכוונת כולם היתה לשם שמים, להורות לבני עמם הדרך הישרה<sup>95</sup>.

91 שם, שם, ואצל צווייפל: שלום על ישראל, א, עמ' 20-22. והשווה: ב"צ דינור, 'הזמנים החדשים בתולדות ישראל', במפנה הדורות, ירושלים תשל"ב, עמ' 24, הערה 15.

92 ש' פינסקר, ליקוטי קדמוניות, וינה תר"ך, עמ' ב-ג.

93 שם, שם, ואצל צווייפל: שלום על ישראל, א, עמ' 18-19. הבחנה בין הערכה שלילית של החסידות כשלעצמה לבין הערכה חיובית לתפקידה ההיסטורי נערכה כבר אצל שלמה מימון, ספר חיי שלמה מימון כתוב ביד עצמו (1792), תל-אביב תשי"ג, עמ' 132-149, וצווייפל מביא גם את דבריו, אם כי תוך השמטת הביקורת החריפה של מימון: שלום על ישראל, א, עמ' 44-46.

94 א' צווייפל, 'חכם בעיניו בעל תלמוד ובעל אגדה יחקרנו', המגיד, ה (1861), חוברת 10, תוספת להמגיד ('הצופה'); הני"ל, 'תשובה למתחסדי אומאן', הכרמל, א (תרכ"ב), עמ' 110-111.

95 צווייפל, המגיד, ה, שם, שם. צווייפל חוזר ומצטט ממאמרו זה בשלום על ישראל, א, עמ' 22-27.

שילובה של החסידות בסכימה היסטורית כוללת, כאחד משלושת הזרמים הרעיוניים חברתיים, מצד אחד, והצגת מערכת יחסים הארמוניסטית בין תרומתם של 'האבות המייסדים', שכל אחד מהם ראוי למעמד אוטוריטטיבי חסין מפגיעה ומביקורת, מצד שני, מביאים למסקנה שחייבים להתפתח בעתיד תהליכים של השלמה והפריה הדדית: 'להתפרנס זה מזה כל הכתות צריכות ומכרחות'<sup>96</sup>. מכאן כבר פתוחה הדרך להערכה מחודשת של תנועת החסידות. אלא שצווייפל אינו מסתפק בכך, וכדי לשכנע את מתנגדיו, שדרישתו לקבל את החסידות לחיקו של עם ישראל הנה דרישה מבוססת, הוא מנסה להוכיח את הלגיטימיות לחסידות גם בדרכים נוספות.

עיון מעמיק בתורת החסידות ובדמותו של הצדיק החסידי, תוך השוואה לאמונות ודעות תלמודיות וקבליות ולדמותם של המקובלים בכל הדורות, מוכיח לדעתו, שהחסידות אינה אלא ואריאציה מסוימת של הזרם הדתי המרכזי ביהדות. צווייפל מגייס עשרות ציטוטים ומראי מקום כדי להוכיח, על דרך התקדים, שאין בחסידות חידוש עקרוני, וכבר היו דברים מעולם. בשיטה דומה נקט למשל ריב"ל בחיבוריו בבקשו להציג את הפרוגרמה המשכילית כרסטוראטיבית. לראיה מביא צווייפל עדויות ממקורות שונים בשבח הבעש"ט ושיטתו, ומציג את יסוד ההמשכיות בחסידות לאור מובאות ארוכות מן הספרות התורנית, בעיקר מן הקבלה הלוריאנית. צווייפל דוחה את טענותיהם של הרואים בבעש"ט יהודי כפרי ועם הארץ, ומציגו כמקובל העומד בשורה אחת עם האר"י, הגר"א ואחרים, וכמי שהיה מפורסם לרב גדול ומכובד כבר בימי חייו. הוא אף דוחה את טענת הייחוס הנעלם של הבעש"ט כשאלה שאינה רלוואנטית<sup>97</sup>. טקטיקת הגנה זו נועדה בעיקרה כדי לפשר בין המתנגדים לחסידים, שכן צווייפל עצמו סובר שספרות הקבלה טומנת בקרבה מרכיבים שליליים הפוגעים במוסר, בתבונה ובטעם הטוב: 'גנויות ונבלות בלתי משוערות בולטות מתוך שטחיות פשוטיות...'. הוא אף היה ממליץ לחדש את האיסור על הדפסת כתבי קבלת האר"י<sup>98</sup>. ואולם, טענותיו אלו באו להשמיט את הקרקע מתחת לעמדות מחנה המתנגדים. שהרי היה עליהם להבין שכל ביקורת וגינוי המוטחים כלפי החסידות הם בבחינת ביקורת על הקבלה בכלל. לא ניתן להפריד בין האר"י והבעש"ט, ויש להכיר שקדושת התורה החסידית אינה נופלת מקדושת התורה התלמודית והקבלית, מה גם שניתן להבחין בהשפעותיהם של הרמב"ם, רבינו בחיי והרמח"ל על שיטתם של הבעש"ט ותלמידיו<sup>99</sup>.

וכך, לא רק שניתן להציג את החסידות כתורה נורמטיבית, המחייבת את טשטוש

96 שלום על ישראל, ב, עמ' 10. כבר בשנת 1831 מודה שי"ר (שלמה יהודה ראפאפורט) בצורך למצוא איוון בין כוח ה'תשוקה' (חסידות) לבין כוח ה'שכל' (השכלה). וראה: בכורי העתים לשנת תקצ"ב, XII, הקדמה ל'תולדות רבנו חננאל ורבינו ניסים'.

97 שלום על ישראל, א, עמ' 39-50; ב, עמ' 14-15, 99, 124. והשווה: מיזס (לעיל, הערה 85), עמ' 22-23, ויוסף פרל, בוחן צדיק, פראג 1838, עמ' 20.

98 שלום על ישראל, ב, עמ' 111.

99 שם, ב, עמ' 27, 61, 66.



ההבדלים המלאכותיים שבין חסיד למתנגד, אלא שמפרספקטיבה משכילית ניתן למצוא בה גם יסודות חיוביים. בהטרימו תיזות מודרניות לסוגיית תורת החסידות, טוען צווייפל שהחסידות איננה המשך שיגרתו ורצוץ של הקבלה הלוריאנית אלא שלב חדשני. בתורת הבעש"ט עברו המושגים הלוריאניים טראנספורמציה, שהעבירה את 'זירת ההתרחשות' הרוחנית מהמישור התיאוסופי אל נפשו של האדם. הבעש"ט מוצג אצל צווייפל בדימוי רציונאליסטי – מעולם לא עשה שימוש בשמות הקדושים כדרכם של בעלי-שם מקצועיים ואף לא היה כותב קמיעות. לכל היותר הוא שילב צירופי שמות בתפילתו. הבעש"ט גילה בקבלה פנים חדשות: 'אין לנו עסק ודבר, אמר, עם אותן הספירות, האורות והפרצופים שפורחים בגובה האויר או למעלה משבעה רקיעים, כי אם עם אותן הספירות, המידות והאורות שבלבו של אדם'<sup>100</sup>. טרמינולוגיה קבלית, כמו גם יסודות על טבעיים, ניתנים להתפרש בדרך רציונאלית בשיטת החסידות. דרך משל: ב'גילוי אליהו' כוונתו של הבעש"ט ל'כל דבר טוב שבא לו לאדם בפתע וכל הצלחה פתאומית'; הכרוזים ובת הקול ששמע ממרומים לא היו לדעתו כי אם 'הרהורי תשובה ומחשבות נשגבות', ועניין 'העלאת הניצוצות' משמש אצל הבעש"ט 'להפשיט רוחניות וחיות הדברים מגשמיותם, להתבונן בדקות מקורי הענינים שמשם הושפעו ולהתענג על הנועם הרוחני והיופי המופשט'<sup>101</sup>. החסידות הרחיקה איפוא לכאורה את היסודות הזרים והפלאיים מתורתה, וצדיקים חסידיים לא קיבלו את התורה הלוריאנית כפשוטה, אלא כפסיכולוגיזציה שלה.

כדי שתנוח דעתם של המשכילים, מוסיף צווייפל ומתאמץ להוכיח את מידת עומקה של תורת החסידות באמצעות השוואתה לניאואפלאטוניזם ולמשנתו של שפינוזה. לדעתו ניתן למצוא הקבלה בין שיטתם הפילוסופית של הניאואפלאטונים לבין 'היסוד העיקרי שהשריש הבעש"ט ז"ל, שכל הדברים התחתונים הם דוגמאות של מעלה: דרך משל כל מיני היופי של מטה שהעין תופסת אותם, אינם כי אם מיניאטור מהיופי הכללי האידאלי של מעלה'<sup>102</sup>. כמו כן מקדיש צווייפל מאמר שלם בספרו כדי להציע זהות בין תורת הבעש"ט, שבמרכזה ההנחה: 'לית אתר פנוי מיניה', לבין משנתו הפאנתאיסטית של שפינוזה – וזאת בתקופה של התעוררות העניין בפילוסוף המנוחה. המקבל השוואה זו יהיה חייב להודות בכשרותה של החסידות ולהכיר בה כבשיטה עיונית כבדת משקל שלא ניתן עוד לזלזל בה: 'הבעש"ט שטנות הצרופה, שנחשדה ושנראית בעיני רבים כדעת טפלה ובטלה שאין בה ממש, או כהזיה מופלגת שאינה יכולה להתקבל כ"א בדעת גס השכל, והשפינוציזמוס הצרופה... הן הן במקורן ובעצמן שטה אחת בעיניה... שהיא מקור הדבקות הפנימית האמיתית...'<sup>103</sup>.

100 שם, ג, ספר א, עמ' 31; ב, עמ' 20.

101 שם, א, עמ' 59–60.

102 שם, א, עמ' 56, 93–96.

103 שם, ג, ספר ב, עמ' 63–64. במסגרת המאמר הארוך 'אל מסתתר', המוקדש כולו להשוואת תורת החסידות לרעיונותיו של שפינוזה. בספרו הראשון של צווייפל, מינים ועוגב, וילנא תר"ת, עמ'

שיטת הגנה נוספת שבה נוקט צווייפל מציגה את החסידות כבעלת פוטנציאל גבוה מִיתר מרכיבי החברה היהודית לקבלת דרכה וערכיה של ההשכלה. בהשתמשו בשיטה זו גייס צווייפל לעזרתו שורה של טיעונים, שאת חלקם מצא אצל שלמה מימון, ובמיוחד הסתמך על מאמר של אברהם כהן מלבוב וכן על ההערה החמישית של משה הס ב'רומי וירושלים'<sup>104</sup>. החסידות צמחה כתגובה על 'הקפאון הנפשי של הרבנים הישנים' וכמחאה נגד 'המצב המוסרי שעמדו עליו התלמודיים אז מחוסר החיים ונעדר ההרגשה הראויה'. החסידים לא מצאו מנוח לנפשם במשאומתן העקר של התלמוד ובלימוד דקדוקי ההלכה, וערגו למזון רוחני חדש. על כן שיטת החסידות איננה בבחינת ריאקציה אלא בדיוק להיפך – קריאת תיגר על דרכי הלימוד ועל דקדוקי המצוות, המעמידה את החסידים בשורה אחת עם המשכילים בחזית המאבק לתיקון החברה המסורתית. אברהם כהן, הריפורמאטור ורבם של המשכילים בלבוב, טוען במאמר משנת 1846, שבחסידות פוטנציאל לריפורמה ביהדות. ובעיבודו־רגומו של צווייפל למאמר הכוונה לפוטנציאל משכילי: החסידות סוללת את הדרך להשכלה. בחסידות 'תקוה יותר טובה להשכלה מההתנגדות שנתמעה ועבר זמנה. שהחסידות יש לנו לכנות תיקון קטן ודמות מיניאטורית, מהריפורם הראוי והמקווה, והיא כבאה להישיר הדרך אליו'<sup>105</sup>. עדיפותה של החסידות על ההתנגדות באה לידי ביטוי גם ביחסה החיובי אל חיי העולם הזה. תורתו של הבעש"ט בדבר העלאת המחשבות הזרות והעבודה בגשמיות פתחה פתח לצדיקים ולחסידים שלא להינזר עוד ממערכת החיים הגשמיים, בהסתמכם על רעיונו של הבעש"ט 'שע"י קדושת האמונה, מתהפכת גם ההנאה הגשמית לרוחנית'. מכאן יש להבין את תופעת חצרות הצדיקים המפוארות, את ההסתייגות מסגפנות ואת ריבוי המותרות:

ובכל אנו רואים, שהחסידים מקפידים על הנקיות והטהרה והיפוי יותר מהמתנגדים, החסידים אוהבים ומכבדים נשותיהם ומפזרים ממון הרבה לקשטן וליפותן, יותר מהמתנגדים. החסידים מרבים באכילה ובשתיה ובשאר תענוגי הגוף יותר מהמתנגדים<sup>106</sup>.

צווייפל מוצא איפוא בחיוב הנאות העולם הזה יסוד חשוב ומתקדם שהחדירה החסידות לחברה היהודית, אשר התאפיינה עד כה בסגירות בפני הנאות החיים, לא הקפידה על האסטיקה ולא החשיבה את היפה כשלעצמו. אם נוסיף לכך גם מידות מוסר טובות כגון

124, היחס ל'שפינוציסטים' שלילי. על מקומו של שפינוזה בהגות המשכילית ראה: פ' לחובר, 'שפינוזה בספרות ההשכלה העברית', על גבול הישן והחדש, תל-אביב 1951, עמ' 109–122; שביד (לעיל, הערה 62), עמ' 349–355.

104 שלום על ישראל, ב, עמ' 30–35. ראה: [אברהם כהן], 'Briefe aus Galizien', *Kalender und Jahrbuch für Israeliten auf das Jahr 1847*, Wien 1846, pp. 197–202 והותו של מחבר המאמר. וראה: צינברג (לעיל, הערה 23), ו, 1959, עמ' 73–74, ושם, עמ' 347 הערה 10; שלום על ישראל, ג, ספר ב, עמ' 117–119 (הס, רומי וירושלים [לעיל, הערה 61], עמ' 138–139).

105 שלום על ישראל, ב, עמ' 33.

106 שם, ג, ספר א, עמ' 26–28.

ההתנגדות לרדיפת בצע ולקלות ראש ושקר, והטפה לענווה ולצניעות, הרי שיש בחסידות גישה נכונה ובריאה לחיים, המקובלת גם במסכת הערכים המשכיליים. חיותה ורענותה של החסידות באה לידי ביטוי מובהק במפגש החברתי הנוצר בתצורות צדיקים: 'כולם נעשים שם כאחים בני אב אחד, אין גדול מתגדל על הקטן ממנו, אין העשיר מתגאה כנגד העני, אין הרב מתכבד בקלון ההמוני'. אחדות ושמחה שוררות בעדה החסידית, וחווית הצוותא משתררת דאגות וייסורים, מחזקת את הביטחון וממציאה לחסיד ניחומים<sup>107</sup>. דברים אלה של צווייפל מסתמכים בין היתר על דברי משה הס. הערתו של הס, שצווייפל מביאה בספרו במלואה, מציגה אף היא את החסידות כתנועה מחדשת ולא כתופעה סוטה או כנסיגה. לדעתו אף ניתן לראות בחיי העדה החסידית 'חיים סוציאליסטיים', ואת שיטתה הדתית של החסידות 'כשלטון הפנימיות בחיי הרוח של היהדות, בניגוד לשלטון המצוות המעשיות ולאדיקות החיצונית בדת אשר קפאה בכפיתותה לאות הכתובה'. כתנועה מחדשת זוכה החסידות להערכה רבה בעיני הס, והוא דורש דרישה דומה לזו של צווייפל כבר בשנת 1862 – להכיר בחשיבותה ההיסטורית כתופעת מעבר אל המודרניזאציה של עם ישראל. לעומת הריפורמה הדסטרקטיבית, 'החסידות... משמשת מעבר טבעי, בגבול רוח היהדות החיה עצמה (שהתקופה החדשה לא נגעה בה אלא בעיקר בדרך אינסטנקטיבית יותר מאשר בדרך ההכרה) – מעבר מן היהדות של ימי הביניים אל יהדות מתחדשת, שעדיין לא יצאה מגדר ההתהוות'<sup>108</sup>.

הס מוצא בחסידות, בשל היסודות החדשניים שבה, פוטנציאל לתנועה הלאומית היהודית ואף לריפורמה דתית<sup>109</sup>, ואילו צווייפל מוצא בה פוטנציאל לניצחונה של הפרוגרמה המשכילית בחברה היהודית. אם עד כה ראו המשכילים את יעדם בהפצת ערכי ההשכלה בקרב מחנה המתנגדים, ובחסידים הם ראו אויב המרוחק מן ההשכלה מרחק שנות אור בשל גישתו המיסטית, הרי שצווייפל מציג תמונה חדשה. מבין שני המחנות סביר יותר שדווקא החסידות תהיה הראשונה להתקרב להשכלה, משום שיש בה כבר מרכיבים משכיליים היכולים לספק מכנה משותף, ובמיוחד בשל פתיחותה לחיים: לחסידים 'השגה יותר מבוררת מהחיים מההתנגדות התלמודית, שאצל המון התורנים מרחיקים כל עונג וכל חמדה מחמודות העולם, אפילו של היתר, ובה דעתם מסכמת לדעת המשכילים'<sup>110</sup>. וצווייפל מסכם כתב הגנה זה, שיש בו לא רק לגיטימציה לחסידות אלא

107 שם, עמ' 17–28. וכן: שם, א, עמ' 105–107.

108 הס, רומי וירושלים (לעיל, הערה 61), עמ' 139. כבר שיי"ר רמז בעוקצנות לפוטנציאל לריפורמה דתית הטמון לדעתו בתורת החסידות, וזאת בהתייחסו לתורתו של ר' צבי הירש מזידיטשוב. ראה ברצנויה שחיבר על 'בוהן צדיק' של פרל: כרם חמד, ד (תקצ"ט), עמ' 55–56.

109 הס, שם: שלום על ישראל, ג, ספר א, עמ' 28.

110 שלום על ישראל, ב, עמ' 30–34 (ציטוט נוסף ממאמרו של א' כהן [לעיל, הערה 104]): ג, ספר ב, עמ' 135. והשווה: י' פרל, בוהן צדיק (לעיל, הערה 97), עמ' 103–104. על דימוי החיובי של הגר"א בעיני המשכילים ראה: ע' אטקס, 'הגר"א וההשכלה – תדמית ומציאות', פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, מוגשים לפרופסור יעקב כ"ץ, ירושלים תש"ם, עמ' קצב–ר"ז.

גם דרישה מעמיתיו למחנה ההשכלה לקרב אליהם את החסידים, במשפט ההופך על פיה את הגישה המשכילית המקובלת: 'ואדרבה אנשים שכמותנו שמשכילים אנחנו, בספרי החסידות יותר הרנוחנו. שספרי החסידות במדות בדעות ובאמונה מריחים בריח הדעת ומתובלים בתבונה'<sup>111</sup>.

המשכילים שהתפלמסו עם צווייפל ודחו את דברי הגנתו על החסידות, דרשו ממנו להתמודד לא רק עם מייסדי התנועה אלא גם עם שלביה המאוחרים. ואמנם, כאן נדחק צווייפל להבחין בין החסידות המקורית, האותנטית והטהורה, לבין מה שנראה כגילויי שקיעתה והסתאבותה במהלך המאה ה"ט. אין לו אלא להודות שמייסד החסידות, הבעש"ט, לא שיער בנפשו מה יעוללו תלמידיו ועד כמה יסטו מדרכו ומתורתו, תוך פרשנות מוטעית ומעוותת. אכן, 'התחיל השטן לשלוט במעשי ידי החסידות ולרקוד בין קרני אורה'<sup>112</sup>. אמנם אין לשכוח שהביקורת על החסידות המאוחרת, שנדפסה כנספח לחלק הראשון של 'שלום על ישראל', נכתבה על צווייפל כתנאי לקבלת היתר להדפסת ספרו. אלא שגם בדברים שכתב מיוזמתו ובגוף הספר חוזרת גישה דומה, כלפי הגילויים השליליים של החסידות בת זמנו. צווייפל מגנה את החסידים שהם מחזיקים במנהגים שפלים, רודפי ממון, גאוותנים, גסים ומרבי מחלוקות. החסידים החדשים מטרידים את השלטונות בכתבי מלשינות וגורמים חילול שם שמיים והשפלת כבוד האומה. במיוחד תוקף צווייפל את פיתוחה הראדיקאלי של תורת הצדיק, שהגיעה לדעתו לשיאה בחיבור תפילה אל הצדיק ביום הכיפורים, כפי שמצא בספר 'תיקוני תפילות למוהר"ן' (כנראה 'לקוטי תפילות'): 'ראוי לקרוע על חילול השם בפירסום שבולט בתפילה מזהמת כזו'. אף לא ייתכן לאפשר להמוני מאמינים לחשוב שבידי הצדיק להפוך סדרי בראשית ולהשפיע עליהם בנים ופרנסה. לבד מכך שאמונה זו טומנת בחובה כפירה, יש בה כדי לעורר את שאלת נאמנות החסידים לשלטון: 'שיכולים לחשוב על עצמם שהם למעלה מסדרי הממשלה הכבודה, ומחשבה כזו יכולה להצמיח ולהביא לרגלה אי-סדרים הרבה בעינינו מדיניים'<sup>113</sup>. כל זה הוא בבחינת 'מידת השפלות של האחרונים', לעומת הראשונים בעלי התורה והיראה. עם זאת, צווייפל לא אמר נואש מאפשרות מיצוי הפוטנציאל החיובי הטמון בחסידות; למרות שנתקלקלה עדיין ניתן להשיב את החסידות אל החכמה. בסוף החלק השלישי של ספרו הוא פונה ישירות אל צדיקי זמנו, 'בני הצדיקים המפורסמים, ר' מרדכי מטשארנוביל, ר' ישראל רוזין, ור' מנחם מענדיל מליובאוויטש', ודורש מהם לתקן את החסידות ולהשיבה לטהרתה על פי עשר 'עצות טובות':

(א) להימנע ממלשינות שקר ומפנייה אל השלטונות בסכסוכים פנימיים ובמאבקים בין חצרות חסידים.

111 שלום על ישראל, ב, עמ' 127.

112 שם, א, עמ' 27-28; ב, עמ' 21-22.

113 שם, א, עמ' 105-107. בהאשמת החסידים בחוסר לויאליות לשלטון חוזר צווייפל לטיעוניו המוכרים של יוסף פרל. 'נספח' זה צורף כאמור לספר כפשרה וכדי להשביע את רצונו של הצנזור. ראה: רובינשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 22-23.

- (ב) להימנע מלחדש מנהגים בתפילה.  
 (ג) להשגיח שכספי ארץ ישראל יגיעו ליעדם בלא מעל.  
 (ד) למנוע מחסידיהם לעלות לארץ ישראל ולהצילם בכך מהפקרות ובטלה.  
 (ה) שלא להקל בקדושת התנ"ך עם 'הביאור' או לזלזל בכבודם של מנדלסון ווייזל, 'אנשים מצוינים בתורה, בחכמה וביראה', כדי שלא לעורר עליהם את שנאת המשכילים.  
 (ו) להימנע מלהראות כאילו בידיהם מסורים מפתחות שמיים וכוחות על-טבעיים לחולל נסים.  
 (ז) להרחיק מעדת החסידים את האספסוף רודף ההבל והבטלה, ההמון אשר אינו מוסיף כבוד לחסידות.  
 (ח) להרחיק משורותיהם את הגבאים המוצצים את דם העניים, אשר שולטים בחצר הצדיק ואינם מניחים לאנשים הזקוקים באמת ובתמים לסיועו של הצדיק להיכנס פנימה אל הרבי.  
 (ט) לזרו את החסידים ללמוד כתב ולשון המדינה.  
 (י) להזהיר את החסידים מפני חומרת גזל הגוי והונאתו<sup>114</sup>.

צווייפל מאמין שהצדיקים שאליהם פנה יסכימו לדעתו ויגשו לביצוע מסכת המלצותיו, והוא אף מזרזם לכך בנימה של איום: במידה שלא ייעשה הדבר צפויה סכנה לעצם קיומה של החסידות מצד הממשלה והמשכילים, אשר זוממים להיתלות בנקודות התורפה שעליהן הצביע צווייפל כדי להתנכל לה<sup>115</sup>. עיון בעשר ההמלצות מלמד שלא רק 'חסידות מתוקנת' תובע צווייפל מצדיקי זמנו, אלא צעד רחב לקראת 'חסידות משכילה'. עצותיו של צווייפל דורשות קבלת כמה מערכיה המרכזיים של ההשכלה וכמה מיסודות הביקורת על החברה היהודית הלא-משכילית, ואף הכרה בלגיטימיות של מייסדי ההשכלה היהודית. צווייפל דרש איפוא, שיסודות ההשכלה החבויים בחסידות – שלדעתו הוא היה בין הראשונים לגלותם – יועלו על פני השטח ויבואו לידי ביטוי ברור וגלוי, עד שהמשכילים כולם ייווכחו בצדקת הגנתו על החסידות המושמצת. עד כה שימש המאבק בחסידות קטליזטור למשכילים בעצם מאבקם בה – כפי שהיה לדעתו אצל יוסף פרל – או 'שהיתה להם לעיניים לבלתי להקדיש אותיות מתות ומעשים הנעשים מבלי בינה, ולהביל ההקפדה בדקדוקי המצוות והמנהגים, שהם הם ראשי יסודות ההשכלה והביקורת'<sup>116</sup>. ואילו מעתה ייתכן שצפויה התקרבות של ממש בין חסידים ומשכילים, והדימוי ההארמוניסטי של יחסיהם ימומש במציאות ביחסי אהדה והזדהות הדדיים. לעומת ההווה הפגום שמור לחסידות מקום מרכזי בתמונת העתיד המשכילית שעמדה לנגד עיני צווייפל.

114 'זכרון לבני ישראל או אשם חסידים', שלום על ישראל, ג, ספר ב, עמ' 127-135.

115 שם, עמ' 134-135.

116 שם, ד, עמ' 60.

העולה מדברינו, שהמפנה בהערכת החסידות, הבא לראשונה לידי ביטוי מגובש ב'ש'לום על ישראל', כרוך בהשקפת עולמו של צווייפל ובעמדה שתפס בחוגי המשכילים ברוסיה בשנות השישים והשבעים למאה ה"ט. המפנה לא לווה ב'חציית הקווים'. על אף שבמהלך הפולמוס טענו כלפי צווייפל שדעתו השתבשה, ושלאתר שימש בהיכל ההשכלה שנים רבות הפך עורו ונעשה לחסיד גמור, אין ספק שצווייפל נותר משכיל לכל דבר הן מבחינת חוגו החברתי והן מבחינת מערכת ערכיו, חשיבתו ותודעתו העצמית. אמנם, בכמה מן התגובות החריפות ל'ש'לום על ישראל' ניתן למצוא דימיון רב לתגובות האכזבה והתדהמה שנשמעו בשנות העשרים והשלושים בקרב משכילי גאליציה בשעה שהתפשטה השמועה על נטייתו של חברים יעקב שמואל ביק לחסידות. אלא שצווייפל, לעומת ביק, לא היה משכיל ש'התחסד' ועבר למחנה הנגדי. ביק הפגין מורת רוח בולטת מערכיה של ההשכלה ומגישתה הרציונאליסטית ומצא בחסידות את יסוד הרגש, אהבת ישראל ומידה רבה של רגישות חברתית, שחסרו לדעתו בהשכלה. צווייפל השקיע מאמצים אינטלקטואליים כדי להוכיח את הלגיטימיות של התופעה החסידית בכלל הזרמים הרעיוניים של היהדות במאות ה"ח-ה"ט, וזאת לצד זרמים אלו ולא כתחליף אידיאלי להם. נקודת המוצא של צווייפל היתה ונשארה העמדה המשכילית, והלגיטימציה לחסידות אצלו היא פרי חשיבה רציונאליסטית-משכילית ביסודה<sup>117</sup>. בהשקפת עולמו השתלבה החסידות במערכת מגובשת המייצגת את הזרם ההארמוניסטי שבהשכלה היהודית. הערכתה החיובית של החסידות נעשתה תוך שימוש בתפיסה היסטורית ובמושגים היסטוריסטיים, בשאיפה להשבת האחדות הלאומית העומדת בסכנה על כנה ובמתנות בשאלות כגון סמכות התורה שבעל פה וההלכה מול מגמות התיקונים בדת. כל זאת מתוך זיקה לגישה הפוזיטיבית-היסטורית מבית מדרשו של ז' פרנקל בברסלאו. מקורות ההשראה המרכזיים שלו, רנ"ק ופרנקל, לא הגיעו בהכרח לחיוב החסידות, בעוד שצווייפל ניצל מגוון של רעיונות ותפיסות שיונק ממשנתם כדי להגיע למסקנה מקורית ועצמאית. לכך יש להוסיף גם נסיבות שונות שעמדו מאחורי 'ש'לום על ישראל': מגעיו עם חסידות חב"ד השאירו בו כפי הנראה משקע חיובי ולא מרירות או שנאה, כפי שהיה במפגשים של משכילים אחרים עם חסידים; תחושתו שבשנות השישים מתחדשים המאבקים שבין החסידים למתנגדים, כמו גם מריבות פנימיות בין חצרות

117 יש לציין, שצווייפל אינו מזכיר כלל את ביק ועמדתו כלפי החסידות. על פרשת ביק ראה: ורסס (לעיל, הערה 5), עמ' 390-391; הנ"ל, 'יעקב שמואל ביק, דער בלאנדזשענדיקער משכיל', ייווא בלעטער, 13 (1938), עמ' 505-536; צינברג (לעיל, הערה 104), ו, עמ' 43-47. על עמדתו האנטי משכילית של ביק ראה: א' קופפר, 'יעקב שמואל ביק לאור תעודות חדשות', גלעד, ד-ה (1978), עמ' 546-547.

קשה לקבל איפוא את ההנחה הכוללת בחדא-מחא את שד"ל, ביק וצווייפל כמבטאי היחס הספקני לשכל, כמו את הדעה שבביקורת ההשכלה שלהם מהדהד קולם של הזרמים העממיים והאנטי רציונאליים שביהדות. לטענות אלה ראה: י' ברזילי, 'לבדיקת מהות ההשכלה ובקרתה', הדאר, מג (תשכ"ד), עמ' 320-321.

חסידיים שונות, וצווייפל מצביע במישרין על סכסוכים חריפים באזורי ליטא ואף בארץ ישראל; מאבקיו בהשכלה הראדיקאלית, כאשר דווקא עובדת היותו מטרה לחצי הביקורת של הדור הצעיר נסכה בו אומץ שלא להתפשר עם האמת שבלבו ולהטיף כנגד המוסכמה המשכילית האנטי חסידית, כצעד מרכזי לקראת גיבוש לאומי. צווייפל האמין שדווקא שיטת ההשכלה האמיתית והאותנטית – ההשקפה המשכילית ההארמוניסטית היא התובעת, בהתאם לפרשנותו שלו, לקבל את החסידות לחיק עם ישראל. וזאת על אף העובדה שגם בקרב מחנה המשכילים המתונים, שאליה השתייך, נחשבה עמדתו כחריגה וכפריצה נועזת של המוסכמות המשכיליות. דווקא 'משכיל האמצע', טוען צווייפל, מסוגל יותר מכל אחד אחר להשקיף על החסידות מפרספקטיבה אובייקטיבית. עמדת השיפוט הצודק מחייבת שלא לנטות לצד זה או אחר. על כן רואה עצמו צווייפל מתאים למשימה, כמי שמזדהה עם האידיאל ההארמוניסטי שאותו מצא ברבי מאיר:

וכ"כ למה, לפי שהיה תלמידו של ר"ע, ושל אלישע בן אבויה שנתנכרו מעשיו ונהפך לאיש אחר, ולכן יש בר"מ [=ברבי מאיר] מחסידותו של הראשון ומחפשויותו של השני. שתי רוחות נשבו בלבו, רוח האמונה והקבלה ורוח החקירה והבקורת, ומבין שניהם הוציא דין אמת לאמתו<sup>118</sup>.

אף נראה, שהערעור המהפכני של צווייפל על קונצפציה משכילית מרכזית זו, שליוותה את משכילי מזרח אירופה עשרות בשנים, הוא אחד מביטויי שידוד המערכות, התסיסה והחשיבה מחדש בקרב המשכילים בשנות השישים והשבעים. ביטוי נוסף לכך ניתן לראות במאמריו של סמולנסקי, שניסה למוטט באותה תקופה את דימויו הנערץ של משה מנדלסון ולערער על מורשתה של 'השכלת ברלין' כמודל אידיאלי, ואף זאת בשם מניעים לאומיים. מכל מקום, דומה שבעיני צווייפל איבדה החסידות את מקומה כאיום ישיר על ההשכלה בפרט ועל החברה היהודית בכלל, כפי שנתפסה בעיני משכילים בגאליציה וברוסיה במחצית הראשונה של המאה ה-19. מתוך ניסיונו וראיית פני דורו למד כי איום

118 שלום על ישראל, א, עמ' 28–29. צווייפל מצביע על התופעה המדאגה של התחדשות מאבקי חסידיים ומתנגדים החל משנות השישים למאה ה-20 בליטא, בקייב ובארץ ישראל. לדבריו מלואים המאבקים במעשי אלימות, בהלשנות, בחרמות ובכתבי פלסטר. ראה: שם, ג, ספר א, עמ' 14, 41–42. ייתכן שצווייפל מפרש כמה עימותים מקומיים שעניינם המרכזי מחלוקת על שליטה בקהילות מעורבות (וילקומיר למשל) ועל עמדות הנהגה (בארץ ישראל) כהתחדשות המחלוקת הישנה שבין חסידיים למתנגדים. השווה: י' ליפשיץ, זכרון יעקב, קובנה 1927 [מהדורת צילום: תשכ"ח], ב, עמ' 49–53, המצביע על מגמות התפשטות של חסידות חב"ד ועל ניסיונות לבלום התפשטות זו; וכן: מ' אליאב, ארץ ישראל ויישובה במאה ה-19, ירושלים 1978, עמ' 161–163, המסכם את 'מחלוקת החצר' בארץ ישראל ואת פעילות האופוזיציה החסידית השואפת להשתחרר מתלות בעדת הפרושים. ייתכן שגם פרשת ר' בער מלעוו, בנו של ר' ישראל מרוזין, והפולמוס סביבה שימשה רקע להתרשמותו זו של צווייפל. וראה: ש"א הורודצקי, החסידות והחסידיים, תל-אביב תשי"א, ג, עמ' קכד–קנג.

חמור יותר נשקף דווקא מצד אותם זרמים ראדיקאליים המתרחקים הן מהחברה המסורתית והן מ'ההשכלה האמיתית'.

#### ה. הערכת החסידות בשלהי המאה הי"ט

צווייפל סיפק למחקר החסידות המודרני 'חומר גלם' חשוב, ואף תרם את ההנחה היסודית המוצאת את התופעה החסידית כראויה למחקר היסטורי מתוך מקורותיה, בהציגו מבוחר רב ומגוון של מקורות היסטוריים לתולדות החסידות ותורתה<sup>119</sup>. פרשנותו לחסידות חלחלה אף היא, ולמרות הפולמוס החריף ניתן למצוא לה הדים כבר משנות השבעים של המאה הי"ט. הסטראוטיפ החסידי השלילי לא עבר מן העולם ואף לא תם המאבק הספרותי של ההשכלה בחסידות<sup>120</sup>. הוצאתו לאור של הכרך הי"א בסדרת 'תולדות היהודים' של גרץ, בשנת 1870, היה בה כדי לחזק את ההשקפה המשכיילית המקובלת ביחס לחסידות, ואף לתת לה גושפנקא היסטוריוגרפית מפיו של בר סמכא, שדעתו נחשבה ביותר בעיני המשכילים ברוסיה<sup>121</sup>. גרץ מציג את החסידות מול ההשכלה ביחסי ניגוד מוחלטים: בערות מול היגיון, חושך מול אור, והוא מגנה אותה ככת רדופת הזיות, אמונות טפלות, התהוללות ומעשי שיגעון, המונעת על ידי 'הקבלה המזויפת'. עם זאת, בהידרשו גם למימד ההיסטורי, ולא רק להיבט האידיאולוגי, רואה גרץ בחסידות, בהתאם לכלל יחסו ליהודי מזרח אירופה, תוצר שלילי, האופייני לזמנו ולמקומו: 'יש אנשים, זמנים ומקומות שאי אפשר למצוא בהם את הקו המגביל בין מעשה מרמה ובין שגיא פנימית'. אין להתפלא על תופעה זו, שכן בפולין חיו גם יחד נוצרים ויהודים, ישועים ומקובלים ברמה תרבותית הדומה ל'פראי אדם'. את 'התפקיד הראשי' במודרניזאציה של עם ישראל מילאו משה מנדלסון ו'השכלת ברלין', אלא שבאופן פאראדוקסאלי ודיאלקטי ניתן לדעתו לייחס

119 ראה: רובינשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 31–33.

120 דוגמה מובהקת לכך בסיפורו של יל"ג 'אחרית שמחה תוגה' (1874), בתוך: כתבי יהודה ליב גורדון, פרוזה, תל-אביב תש"ך, עמ' יז–עז. לעומת זאת, כבר בשנת 1869, בספרו הבלתי גמור של גוטלובר תולדות הקבלה והחסידות (לעיל, הערה 3), מוצגת גישה היסטורית לחסידות כפי שדרש צווייפל. מטרותיו של גוטלובר הן: (א) לעמוד על שורשי הזרם החסידי ביהדות ולתאר את גלגוליו עד החסידות הבעש"טיאנית; (ב) לספר את תולדות גלגוליה ושינוייה של החסידות הבעש"טיאנית; (ג) לברר 'מה היא הסבה בהשתלשלות קורות בני ישראל אשר על ידה הוכרחה שיטת החסידות להראות על פני חוץ'; (ד) ורק לבסוף לענות על השאלה: 'איזה תועלת או היזק הביאה השיטה הזו לבני ישראל' – שאלה שתשובתה השלילית ברורה מראש לדעת גוטלובר (הקדמה, עמ' 7–8).

121 צ' גרץ, דברי ימי היהודים, ט (תרגום: י"א טריווש), ורשה תרס"ד [מהדורת צילום, ירושלים תשל"ב], עמ' 92–76; 93–115, XI, pp. 92–76, 93–115, H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig 1900, וראה למשל זיקתו של גוטלובר לגרץ: תולדות הקבלה והחסידות, שם, עמ' 9; וזיקתו של רש"י פין: דברי הימים (לעיל, הערה 66), עמ' VI. לפוטנציאל האנטי-רביניסטי הטמון בחסידות ולהסבר להופעתה רמז כבר יוסט ואף הסביר בכך את הופעתה: M. Jost, *Geschichte der Israeliten*, IX, Berlin 1828, p. 44



גם לחסידות חלק במפנה ההיסטורי שהתרחש באמצע המאה הי"ח. החסידות באה לעולם כתגובה על 'הרביניזם', שהתאפיין 'ביובש והקפאון שבלמוד התלמוד', ועל כן – ממשיך גרץ ברעיון שהעלה שלמה מימון כבר כשמונים שנה קודם לכן – טמון בה יסוד של תיקון, גם אם ללא מודעות מצד הנפשות הפועלות עצמן. גרץ סובר שהחסידים נטשו כמעט לחלוטין את לימוד התלמוד, ומגיע למסקנה שגם להם חלק בהרס היהדות התלמודית – תהליך שהוא לדעתו ממאפיני העת החדשה בהיסטוריה של היהודים:

ההגיון והבערות כמו כרתו ברית ביניהן להרוס משני עברים את אשיות הבנין הגדול והנשגב אשר ליהדות התלמודית... בן מנחם ור' ישראל בעל שם טוב – מה רחוקים הם שני אלה זה מזה! ואף על פי כן קעקעו שניהם יחד שלא מדעתם את יסודה של היהדות התלמודית<sup>122</sup>.

גוטלובר, ידידו של צווייפל אך גם בר הפלוגתא שלו בעניין 'שלום על ישראל', מושפע ביותר בדיונו בחסידות מספרו של גרץ, אך כנראה שגם רעיונותיו של צווייפל מצאום מקום בדבריו<sup>123</sup>. בדומה לגרץ, ובהמשך לדימויו הנערץ של מנדלסון בהשכלה היהודית מראשיתה, מעלה גוטלובר על נס את מנדלסון ומקומו המרכזי במעבר אל הזמנים החדשים, ומדגיש את השפעתו גם על התעוררות ההשכלה בקרב יהדות מזרח אירופה. גוטלובר אף היה מראשי מטפחיה של התדמית המנדלסונית, והגן עליו מפני מתקיפים כפרץ סמולנסקין שקמו בשנות השבעים וערערו על מידת חשיבותו של מנדלסון<sup>124</sup>. עם זאת מצא גוטלובר את המסגרת ההיסטורית שבה ניתן לייחס גם לחסידות תפקידים חיוביים: החסידות הפנתה את הזרם הקבלי מן האפיק המשיחי השבתאי והפראנקיסטי המסוכן לעבר אפיק מתון ואנטי משיחי. החסידות עומדת בבטחה על 'אדמת היהדות', ואין לראות בה סטייה הדומה לסטייתן של התנועות המשיחיות. בזיקה לדברי גרץ, ואולי אף בקירבה לתפיסתו של צווייפל, מוצא גוטלובר בחסידות שיטה חדשה ומתקנת: 'השיטה החדשה, שהביא הבעש"ט לעולם היהדות, נפחה חיים חדשים באפיה ותעיר אותה מתרדמתה אשר נרדמה שנים הרבה בחיק הרבנות התלמודית'<sup>125</sup>. אלא שזאת רק בשעה שהחסידות נמדדת בהשוואה ליהדות הרבנית, שהיא לדעתו פורמליסטית וחסרת חיים. השוואתה למגמותיה של ההשכלה אינה מותירה מקום אלא להערכה שלילית, כיוון שבשיטת הבעש"ט אין מקום 'לחכמות וידיעות הנהוצות לאדם באשר הוא אדם' ובכתבי החסידות ניתן למצוא הבלים והזיות לרוב. יכולתה של החסידות לתפקד בחברה היהודית כתנועה מתקנת היה מלכתחילה מוגבל ביותר. הבעש"ט היה אמנם בעל מוטיבאציה לתיקונים ואף עסק בכך לפי דרכו: '...ויגרש מפניו חושך הש"ציות והפראנקיות והרים

122 גרץ, שם, עמ' 77.

123 בספרו תולדות הקבלה והחסידות לא הגיע גוטלובר לדיון בחסידות. דיון כזה מצוי בתוך: הגיזרה והביניה (לעיל, הערה 3), עמ' 49–69.

124 א"ב גוטלובר, 'עת לעקור נטוע', הבוקר אור, א (תרל"ו), עמ' 4–17, 77–86, 225–233.

125 גוטלובר, הגיזרה והביניה (לעיל, הערה 3), עמ' 49–52.

העטרה מעל ראש הרבנות אשר משלה לבדה בקרב הארץ. אבל פעולתו זאת לא הספיקה להאיר לארץ לפקוח עיני העיוורים, כי האור ההוא עוד היה חסר לו לעצמו...<sup>126</sup>. צד חיובי מוצא גוטלובר במאבקים שבין חסידים למתנגדים, משום שהובילו בסופו של דבר לחיזוקה של ההשכלה. הצגת הצדיקים והחסידים באור שלילי ופגיעה ברבנים החלישו את הדימוי הסמכותי והמקודש של המנהיגות המסורתית ושל הערכים הנורמטיביים ופתחו פתח לאלטרנטיבה בדמות ההשכלה: 'אמנם בלי כוונתם טוב עשו לנו על ידי התנגדותם להרבנים, כי נפקחו עיני רבים לראות כי גם הרבנים גם החסידים לא קלעו אל המטרה, ויתחילו לתור ולחפש להם דרך אחרת, יגעו ומצאו דרך החכמה והדעת ותהי הרווחה'<sup>127</sup>.

פוטנציאל גבוה יותר לתיקון של ממש היה לדעת גוטלובר לגר"א, אלא שלעומת הבעש"ט, הגר"א לא היה מודע כלל לצורכי בית ישראל ועל כן לא עלה על דעתו שנדרשים תיקונים. הגר"א לא נטל על עצמו איפוא תפקיד של מנהיגות, אף שבאישיותו ובתורתו טמונים היו סיכויים לתיקון של ממש, ואילו הבעש"ט נטל על עצמו תפקיד זה, אך חינוכו על ברכי הקבלה והזיותיו לא אפשרו לו להביא את הישועה. האור חייב היה לזרוח הרחק מפולין – בדסוי שבפרוסיה. לאחר שכבר הגיעה ההשכלה לפולין בראשית המאה הי"ט נקל היה לה להתפשט דווקא באזורים חסידיים. אמנם בליטא קם מרכז גדול של משכילים, אך לדעת גוטלובר, מבחינת 'התפשטותה האיתנות' זכתה ההשכלה להישגים דווקא באיזור ווהלין, משום ששם כבר פרצו החסידים 'פרץ רחב בחומה נשגבה של השולחן ערוך, מאשר במקומות אשר המתנגדים חזקו החומה ההיא ובנו עליה חומות גדולות ובצורות'<sup>128</sup>. גוטלובר אף אינו שותף להצגת הגר"א בתדמית של משכיל או טרום-משכיל, כפי שטרחו משכילים אחרים לעשות<sup>129</sup>. לדעתו אין להתרשם מעיסוקו של הגר"א בחכמות ובהמלצותיו לתלמידיו בעניין זה, משום שהדבר נועד אך ורק לשירות לימוד התלמוד: 'כי התלמוד היה עיקר אצלו וכל העולם טפל לו'<sup>130</sup>.

השפעה ישירה וחזקה יותר של 'שלום על ישראל' מצויה בפרשנותו של ראובן אשר ברודס, תלמידו של צווייפל בויטומיר, המשוקעת ברומן 'הדת והחיים', במסגרת מסה היסטורית לתולדות הזרמים הרעיוניים והחברתיים בעם ישראל<sup>131</sup>. את שני המתקנים

126 גוטלובר, שם, עמ' 68–69.

127 שם, עמ' 52–55.

128 שם, עמ' 119–121.

129 ראה: אטקס (לעיל, הערה 110); והשווה: סמולנסקין (לעיל, הערה 5), עמ' 98–101.

130 גוטלובר, הגירה והבינה (לעיל, הערה 3), עמ' 68–69.

131 ברודס (לעיל, הערה 25), ב, עמ' 9–43. פסח רודמן, אף הוא מבוגרי בית המדרש לרבנים בויטומיר, חיבר סקירה קצרה: 'השקפה כללית על הצדיקים ועל החסידים', השחר, ו (תרל"ה), עמ' 86–104, וזאת לאחר שלא מצא לדבריו סיפוק בהרצאת הדברים העובדתית והיבשה שבדבריו של דוד כהנא ('אבן אפל', השחר, ה [תרל"ד], בהמשכים). לדעתו ראוי להתבונן בשלבי התפתחותה של החסידות גם אם השיפוט ביחס לקבלה בכלל ולחסידות בפרט שלילי מעיקרו. השפעת צווייפל ניכרת גם אצל אליהו אורשאנסקי. וראה: י' סלוצקי, העתונות היהודית-רוסית במאה התשע עשרה, ירושלים תשל"א, עמ' 89.

הפוטנציאלים של יהדות פולין במאה הי"ח מוצא ברודס במנשה מאיליה תלמידו של הגר"א ובבעש"ט מעדת המקובלים. שניהם הכירו בצורך לשנות את דרך הרבנים בשעה שהפלפול והקבלה 'שדדו את חופש העם, המיתו את חייו ויעכרו את רוחו בקרבו'. בעוד מנשה מאיליה התכוון להקל בעול ההלכה והמנהגים המאוחרים, לעורר תחושת חיים בלב העם ולהנהיג לימוד ישר על דרך הפשט וההיגיון, דרש הבעש"ט שלא להמית את רוח היהודי, לגרש את העצבות ולהקל בחומרות של הרבנים. אלא שכוונתם הטובה הוכשלה בזדון, והאשמה מוטלת כולה על כתפי הגר"א, שהיה בבחינת יד שמאל דוחה. לדעתו של ברודס, ללא התערבותו השלילית של הגר"א היו המשכילים תלמידי מנשה מאיליה והחסידים תלמידי הבעש"ט מתלכדים יחד והיתה נוצרת הארמוניה: 'כי אז בטח התלכדו ברבות הימים, הדעות השתתפו והשיטות התאחדו ולכל בני ישראל היה אור וחיים בדתם...'<sup>132</sup>. ייתכן שגם ללא עמדתו הנוקשה של הגר"א יכולה היתה להיווצר הארמוניה מקבילה בין מתנגדים לחסידים, אלא שברגע שהגר"א סירב להידברות ישירה עם החסידים וקיבל את עצת מקורביו לדחות את פניותיו של ר' שניאור זלמן מלאדי להידברות כזו ולפיוס, הוחמצה השעה:

ומה מאוד יאושר ישראל אם אומנם תפצו הצליח בידו. אם אמנם התווכח את הגאון, התייעץ אתו, ושניהם יחד נתנו לב לאחד את החסידות ואת הרבנות. מה מאוד שפרה נחלת יעקב אם שני גדולי הדור ההוא התלכדו. ושניהם הלכו יד ביד ליישר ההדורים, לסקל המסילה ולייסד אגודתם בארץ<sup>133</sup>.

את סכימת 'שלושת הרועים' ניתן היה להציג מנקודות הערכה שונות ומנוגדות. לעומת צווייפל, שהציג את התרומה החיובית של כל אחד מהשלושה, ראה בהם ש"י איש הורוויץ את מסמלי שלושת השפטים הרעים של הדור: ההזיה (הבעש"ט), הפורמאליזם הדתי (הגר"א) וההתבוללות (מנדלסון), ועל כן הם היו סכנה לדת וללאומיות היהודית. ואילו אצל זאב יעבץ, בראשית שנות התשעים ולאחר מותו של צווייפל, כל אחד משלושת ה'מייסדים' נשלח על ידי ההשגחה בפתחה של העת החדשה, ויש להעריכם לדעתו בשל תרומתם הייחודית להדגשת מוסר התורה, לימוד התורה ולימוד החכמות<sup>134</sup>. אלא שבסכימה ההיסטורית שמשרטט יעבץ, שלכאורה חוזרת על מערכת היחסים ההארמוניסטיים, מורגשת כבר הגישה האורתודוקסית. החסידות וההתנגדות, ואולי אף ההשכלה נוסח מנדלסון, שימשו אליבא דיעבץ גם בלמים, מעצורים וחומות מגן מפני

132 ברודס, שם, עמ' 29–31. השווה: I. Barzilay, 'Acceptance or Rejection: Manasseh of Ilya's Ambivalent Attitude toward Hasidism', *JQR*, LXXIV (1983), pp. 1–20 (1767–1831).

133 ברודס, שם, עמ' 34.

134 ש"י איש הורוויץ (לעיל, הערה 44), עמ' 10–11; ז' יעבץ, ספר דברי הימים לעם בני ישראל, ירושלים תר"ן, עמ' 88–89; הנ"ל, דברי ימי העמים, כתוב ברוח בני ישראל, וורשה-ווילנא תרנ"ד-תר"ס.

סכנות העידן המודרני: 'ומי יודע אם היתה פלטה לקדשי בני ישראל לולא הקדים ה' להכין מעוזים להם. כי הקם הקים ה' שלושה אנשים לפני בוא עוד ימי התור האחרון אשר נפתחו בו רוח חיים חדשים איש על פי דרכו'.<sup>135</sup>

מנדלסון בברלין הנחיל לעמו 'טוב טעם ודעת נפש וישפוך עליהם רוח חכמה ומדע'. אלא שעד מהרה פשטה ההתבוללות בקרב הדור הצעיר שם. ואילו בליטא היו הגר"א ותלמידיו 'נוצרי התורה בטהרתה', והצלחת החסידות הבעש"טיאנית בפולין היתה לישועה היות שבהשפעתה 'לא שעו עיני מרבית העם אחרי התרבות הנכריה אשר החליקה בימים ההם בעיני העם לצוד את נפשותם'.<sup>136</sup> לא פוטנציאל מתחדש ופורץ דרכים חדשות היה בחסידות לפי השקפה היסטורית זו, אלא דווקא להיפך – פוטנציאל להתבצרות ולהתגוננות אורתודוקסית.<sup>137</sup>

להתפתחות בכיוון אחר תרם צווייפל בשמשו מקור השפעה למ"י ברדיצ'בסקי הצעיר, אשר כבר בשנים 1888–1889 קרא לסיום הריב ההיסטורי שבין ההשכלה, ההתנגדות והחסידות.<sup>138</sup> רוח העם הוא שהוליד לדעתו את החסידות כתנועה מתקנת וכמשב רוח חיים, ועל כן יש להתייחס אל התופעה כביטוי היסטורי רב חשיבות של הנפש הלאומית, ולהקדיש מאמץ ניכר למחקר היסטורי שלא יזניח את החסידות. זאת ועוד, ברדיצ'בסקי ממשיך את הרעיון שהעלה צווייפל, במוצאו קירבה דיאלקטית בין החסידות להשכלה, בצינו שיש סיכוי רב לאימוץ ערכים משכיליים על ידי החסידים, ובמיוחד חסידי חב"ד. אלא שהשקפתו של ברדיצ'בסקי על החסידות שונה מזו של צווייפל, המשכיל בן הדור הישן, בהיותה כבר השקפה בתר-משכילית. דווקא הדור הצעיר, שברדיצ'בסקי רואה עצמו כמייצגו, הוא המכריז על שביתת נשק במלחמת המשכילים בחסידים. וזאת משום ש'חלפו ימי ההשכלה', ועלינו לזכור 'שעתה כלנו לאומיים ושכל הכחות שפעלו בנו

135 יעבץ, דברי ימי העמים, שם, ד, וילנא 1899, עמ' 77.

136 יעבץ, שם, שם.

137 עמדה דומה מצויה אצל א"י רבינוביץ ('אז"ר'), 'תולדות משפחת שניאורזאהן', האסיף, ורשה תרמ"ט, עמ' 163–180. מאוחר יותר נקבע בתפיסות האורתודוקסיות מקומה של החסידות גם מתוך גישה הרואה במחלוקות החסידים והמתנגדים 'מחלוקת לשם שמיים'. השווה: י' ברויאר, מוריה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 172; הרא"ה קוק, אדר היקר (תרס"ו), ירושלים תשכ"ז, עמ' כה–כו; הנ"ל, 'דרך התחיה' (תרס"ו), בתוך: מאמרי הראיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 6–7; ליפשיץ (לעיל), הערה 118), א, עמ' 5–16. בימי תנועת חובת ציון ברוסיה הושמעו קריאות להארמוניזם לאומי, כגון זו הבאה לידי ביטוי במכתב גלוי של רבנים מקובנה בשנת תרנ"א, המבקשים לאחד את החסידים, המתנגדים והמשכילים למען רעיון יישוב ארץ ישראל ומתוך הצגת התרומה הייחודית של כל אחד מן הזרמים למפעל המשותף. ראה: א"י סלוצקי, שיבת ציון, ורשה תרנ"ב, עמ' 21.

138 על השפעת צווייפל מוסר ש"י איש הורוויץ במאמרו 'החסידות וההשכלה' (העתיד, ב [1909], עמ' 29), שבו תקף בחריפות את המגמה הניאו-חסידית בשם ההשכלה ושלילת הגלותיות. ברדיצ'בסקי מספר בעצמו על זיקתו לצווייפל בחיבורו: 'הר"ר נחמן מברסלב', האסיף, ורשה תרמ"ח, עמ' 66. והשווה: ש' ורסס, 'החסידות בעולמו של ברדיצ'בסקי', בתוך: סיפור ושורשו, רמת גן 1971, עמ' 104–118.

קדושים לנו במידה שווה'. ברוח ניאור־רומנטית ולאומית זו משתנה ראיית העבר היהודי ומשתנים המדדים שבאמצעותם מעריכים כוחות חברתיים ויצירות רוחניות: 'אנחנו הצעירים חדלנו לשנוא את החסידות ולהתלוצץ עליה... אנחנו חפצים להכיר את הכוחות שפעלו בהתפתחותנו'<sup>139</sup>. עם חילופי הדורות זוכה החסידות אצל ברדיצ'בסקי להערכה חיובית לא רק משום המגמה שהניעה את צווייפל – להביא לאחדות לאומית ולפתוח נתיבים חדשים לניצחון ההשכלה, אלא בעיקר בשל הפיכתה לנכס לאומי.

139 מ"י ברדיצ'בסקי, 'ע"ד החסידות', המגיד לישראל, לג (1897), עמ' 264. לראשונה מבטא ברדיצ'בסקי את הערכתו החיובית לחסידות בכתבתו 'עולם האצילות' על ישיבת וולוז'ין (תרמ"ח), בתוך: מ"י ברדיצ'בסקי, פרקי וולוז'ין, חולון תשמ"ד, עמ' 8–9. וראה גם: המגיד, לב (1888), עמ' 250–251; אוצר הספרות, ג (1889), עמ' 52–57.