



ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה

Review by: דוד אסף

Zion / ציון, Vol. (תשנ"ה), (ס), חוברת ד, pp. 480-486

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70042307>

Accessed: 01/12/2011 16:57

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>

שאול שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ה, 346 עמ'

ראייתה של ליטא כמרכז תורני עולמי שממנו יוצאת תורה לישראל, אין ימיה כימות עולם. למעשה, חוזר דימיו זה אל 'האב המייסד' של אתוס הלמדנות הליטאית – הלא הוא הגאון ר' אליהו (הגר"א) מוילנה, שדמותו החידתית עדיין לא צוירה במלוא קווייה ופרטיה. כבר קבעו חוקרים שונים, שקודם לימיו של הגר"א (מחציתה השנייה של המאה ה'י"ח) לא בלטה וילנה כמרכז תורני, בוודאי שלא בהשוואה למרכזים תורניים אחרים במזרח אירופה, כגון קרקוב, לובלין או לבוב.¹ מיתוס הגר"א, המתמיד הגאוני המסתגר בד' אמותיו וממית עצמו באוהלה של תורה, לא היה זוכה ליכולת עמידה כה ארוכה ללא דורות של מעריצים, שראו בו דגם מופת הראוי לחיקוי ועיצבו לאורו את דמות הלמדן האידיאלי. האחראים העיקריים לטיפוחו של מיתוס הגר"א היו תלמידיו, ובראשם ר' חיים מוולוז'ין (נפטר בשנת 1821). ר' חיים, שעלה על רבו בפעילותו המעשית ובתוצאותיה לדורות, ייסד בראשית המאה ה'י"ט את הישיבה המודרנית הראשונה, בעיירה וולוז'ין שבפלך וילנה, ברוסיה הצארית.² ישיבה זו היתה למוסד התורני המפורסם ביותר ביהדות ליטא של המאה ה'י"ט. היא השפיעה רבות על עיצוב דמותו, הגיונו, מערך השקפותיו וגניונו של הלמדן הליטאי מאז ועד היום. קו של רציפות מוסדית ותודעתית נטוי בין 'ישיבת וולוז'ין' – 'אם הישיבות' הליטאיות – לבין 'ישיבות בימינו, הממשיכות בגאווה לשאת עד היום את דגל ה'ליטאיות'.

הדימוי ה'ליטאי', כפי שנתעצב במשך הדורות, מייצג – כלפי חוץ וכלפי פנים – דמות של תלמיד חכם הלומד תורה לשמה, רציונליסט הדוחה בימינו את החסידות ומקרב בשמאלו חלקים מסוימים מן המודרנה. ספרו החדש של שאול שטמפפר מציג בפני הקורא דיון נוקב ביסודותיו של דימוי זה, ומאפשר לו לתהות על סוד רציפות התמדתו של מוסד הישיבה הליטאית – עם כל התמורות הרבות שחלו בו – גם במסגרת התנאים של החברה הישראלית בשלהי המאה העשרים.

הספר הוא עיבוד של עבודת הדוקטורט של המחבר, 'שלוש ישיבות ליטאיות במאה התשע-עשרה' (האוניברסיטה העברית, 1981), שמאז נכתבה כבר צוטטה לרוב בספרות המחקר. ואכן, שלא במפתיע, שומר גם הספר על אותו חוט משולש, אף שצלעותיו אינן שוות בעליל. החלק הראשון והעיקרי – הן בשל חשיבותו ההיסטורית והן בשל הקפו (כשני-שליש מן הספר!) – דן בישיבת וולוז'ין, למן ייסודה בשנת 1802³ ועד נעילתה בידי השלטונות הצאריים בשנת 1892. בחלק השני דן המחבר בשתי ישיבות ליטאיות נוספות: סלובודקה וטלו. ישיבת סלובודקה, שנוסדה בשנת 1881 בהשפעת 'תנועת המוסר', מייצגת דפוס חדש ושונה מוולוז'ין הוותיקה. מייסדה, הרב נתן צבי פינקל, ניסה לשלב את הלימוד הישיבתי המסורתי של ש"ס ופוסקים עם מחויבות ומאמץ לתיקון חברתי-מוסרי של הלומדים בישיבה ושל הנתונים להשפעתה. אלא ש'הלימוד המוסרי' והשלכותיו על אופיה וסדר יומה של

1 ראה למשל: א"ז אשכנזי, 'החסידות בפולין', בית ישראל בפולין, בעריכת י' היילפרין, ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 92.

2 מפת ליטא שהובאה בעמ' 13 של החיבור היא אנכרוניסטית לגמרי, שכן היא משקפת את גבולות האדמיניסטרציה הפולנית (וויאבודיות), שהיתה בתוקף קודם חלוקותיה של פולין בשלהי המאה ה'י"ח.

3 בעמ' 12 נכתב כי הישיבה נוסדה בשנת 1803, אך בעמ' 37-39 מנתח שטמפפר את מכתבו של ר' חיים מוולוז'ין מז' בתשרי תקס"ג (1802), וקובע כי הישיבה כבר נוסדה בשלהי תקס"ב (1802).

הישיבה לא נתקבלו כמובנים מאליהם, גם לא בישיבת סלובודקה עצמה. הניסיון לכפותו על התלמידים עורר התנגדות קשה ותסיסה חסרת תקדים. בפרק אחר מתוארת ישיבת טלז, שנוסדה בשלהי שנות השבעים של המאה ה'י"ט, וייחודה אינו קשור בדרכים חדשות של לימוד, אלא בדפוסים ארגוניים חדשים, שעיקרם – התמודדות עם אתגרי ההשכלה והציונות. דפוסים אלה קשורים באישיותו של הרב אליעזר גורדון, שכהן כראש הישיבה בשנים 1883–1910, והיה לאחת הדמויות החינוכיות המרכזיות והמרשימות שקמו בעולם הישיבות. כפרפרת מקדיש המחבר פרק קצר לכולל הפרושים בקובנה, שנוסד בשנת 1880, והפך למסגרת תומכת המאפשרת לימוד תורה גם לגברים נשואים. מסגרת זו של 'הכולל' מתפקדת, כידוע, עד היום בעולם הישיבות.

המחבר מעלה לדיון בספרו סדרה ארוכה של שאלות מרתקות, החשובות לא רק לבירור הרקע של התהוות הישיבות. שרטוט מנגנוני התפקוד השיגרתי של המערכות החינוכיות בחיי היומיום, כמו גם הכרת האווירה וההווי ששררו בין כותלי המוסד ומחוצה לו, מאפשרים הבנה טובה יותר של 'התוצרת החינוכית' שהפיקה הישיבה ושל הגורמים שעיצבו את עולמם, ערכיהם ומטענם ההשכלתי והרגשי של התלמידים שעה שעזבו את המוסד. וכך משתף המחבר את קוראיו בסוגיות כגון דרכי הארגון של התמיכה הכספית (הן למוסד והן מלגות לתלמידים); היחסים ההדדיים שבין התלמידים, ראשי הישיבה וצוות המורים; מנגנוני הפיקוח על התלמידים ובעיות של משמעת וסמכות; תחומי הלימוד וסדרי ההוראה; סדר היום בישיבה ותרבות הבילוי והפנאי שמחוץ לה; היחסים בין הנהלת הישיבה ותלמידיה לבין הקהילה שבתוכה היא שוכנת, תושביה ומוסדותיה, ועוד כיוצא באלה.

את שירת 'המתמיד' שלו סיים חיים נחמן ביאליק בזעקה: 'רבונו של עולם! תפחות האלה על מה הקמה פְּלִים?... צַר לִי מֵאֵד, צַר לִי, עֲמִי תִלְכֶּה! מֶה צָחִיתָה הַחֲלָקָה וּמֶה מְקַלְלָה, אִם פְּרִוּדוֹת פְּאֵלָה תַּעֲבֹשֶׁנָּה בְּתוֹכָהּ'. ספרו של שטמפפר, לעומת זאת, מציג את הפן האחר: הישיבות לא היו חלקה צחיחה ומקוללת, 'צִחְלֶת לֹחֶשֶׁת בְּעֶרְמַת הַדָּשׁ', אלא ההפך: מעוז אליטיסטי חי ותוסס, שבו התרחשו התפתחויות אינטלקטואליות חשובות בתחום הלימוד התורני, ששימש בית גידול לגאוני תורה ורוח (למשל, ביאליק בעצמו...) ולא פעם אף סכר אחרון בפני ההתפוררות, הכפירה ונטישת המסורת.

לנגד עיניו של הקורא בספר עוברת שורה מרהיבה של רבנים ואישי רוח, שקצתם היו לאגדה בחייהם וזכו להערצה ולכבוד מתלמידיהם ומבני דורות מאוחרים יותר. ר' חיים מוולוז'ין ובנו ר' יצחק, הנצי"ב ובנו ר' חיים ברלין, ר' יוסף דוב סולובייצ'יק ובנו ר' חיים, ר' נתן צבי פינקל, ר' שמעון שקופ, ר' אליעזר גורדון, ר' יוסף לייב בלוך – אלה ואחרים מוצגים בידי שטמפפר בכישרון ובבהירות כלמדנים, כמורים, כמנהלים וכבני אנוש, על סגולותיהם ועל חולשותיהם. הספר מלא וגדוש בחידושים ובתובנות מעילות ומאלפות, תוך רגישות לשאלות חינוכיות, סוציולוגיות ואנתרופולוגיות העומדות גם ברומו של חקר התרבות הכללית.⁴ שטמפפר אינו רואה סתירה בין כתיבה מחקרית-ביקורתית מוקפדת לבין גישה אמפתית. אהדה גלויה זו, בעיקר כלפי ישיבת וולוז'ין,⁵ יש לדרוש לשבח.

⁴ כך היא, דרך משל, ראיית השיעור הכללי של ראש הישיבה גם כאמצעי לדירוג תלמידים וגם כמסגרת להתפרקות ממתחים (עמ' 105–110), או הדיון ההשוואתי בין עולמם האליטיסטי של בחור הישיבה לבין האתוס של הג'נטלמן האנגלי באנגליה הוויקטוריאנית (עמ' 317–319).

⁵ עמ' 22: 'יש בי חיבה מיוחדת לישיבת וולוז'ין... וניסיתי לנטרל את העמדה האישית ככל האפשר'.

עברו-חלפו הימים שבהם 'שנאו' חוקרים את מושאי חקירתם, מתוך שראו בבני החברה המסורתית איבר מנוון ומדולדל של החברה היהודית.

ועם זאת, שטמפפר סודק לא מעט את חומתיה של הישיבה. הוא מתאר את חברת הגברים שנתפתחה בה על טקסיה וגינוניה, ובעיקר מאיר את המרחק שבין המיתוס והדימוי של 'ישיבה של מעלה' לבין המציאות האפורה של 'ישיבה של מטה'. כך, דרך משל, הוא עומד על המתח שליווה את ישיבת וולוז'ין כל שנותיה, בין היותה מוסד פרטי-משפחתי לכל דבר, שהוקם בידי אדם מסוים (ר' חיים) המבקש להוריש את זכויותיו לצאצאיו אחריו, לבין הפיכתה לנחלת הכלל – 'ישיבה קדושה', שידו כל רבני הארץ ממשמשים בה, מתגאים בה ומתערבים בענייניה. מתח זה כרוך בוודאי בתהליך התמסדותה של הישיבה באמצעות גיוס תמיכה כספית מגבירים ומאישים שמחוץ לישיבה (הישיבה לא מומנה באמצעות שכר לימוד), שסברו כי לבעל המאה ראוי שתהיה גם דעה.⁶ הצלחתה של הישיבה הפכה אותה למפעל שהכלל רוצה ליטול בו חלק ולהתנאות בהשגיו, אך בד בבד היא המשיכה לתפקד כארגון משפחתי בעל אינטרסים כלכליים מובהקים, הדואג להבטיח את זכויותיו ולשלם לצאצאי 'בית הרב' משכורת חודשית גם מבלי שיתרמו תרומה של ממש לישיבה. ובכלל, 'בית הרב' הופך לתא אוליגרכי רב עוצמה השולט על מינויים, אף מחוץ לכותלי הישיבה, ומעמיד עצמו מול גופים ואישים המבקשים להתערב במהלך העניינים. זהו קו מעניין של דמיון בין הדרך שבה נתארגנה הישיבה לבין התמסדותה של החצר החסידית בדיוק באותן שנים, ובין הבעיות הרעיוניות והחברתיות החריפות שיצרה שיטת ההורשה בחסידות לבין התהליך המקביל בעולם הישיבות; ועוד אשוב לדמיון זה להלן. מבחינה מתודולוגית מעורר הספר קשיים לא מבוטלים, לא במה שיש בו אלא בעיקר במה שאין בו. ראשית, על אף היסוד ההשוואתי המוצהר של הספר, נמנע מחברו מלעסוק בסוג מסוים של השוואות. לא רק שההשוואה בין שלוש הישיבות שנבחרו אינה בולטת ומחודדת די הצורך, אלא שכמעט שאין השוואה בינן לבין ישיבות אחרות, השייכות לכאורה לאותם דגמי יסוד ששרטט המחבר. להצדקתו טוען שטמפפר, כי 'אין צורך לעמוד על תולדותיה של כל ישיבה וישיבה כדי לברר את התהליך כולו, רקעו, מהלכו ותוצאותיו' (עמ' 11). זאת ועוד, לטענתו, ארגון של הישיבות דומה בכל מקום: 'עיון בתולדותיהן של ישיבות אחרות לא היה מוסיף הרבה להבנתנו את תהליך מיסוד הישיבות' (עמ' 21). עדיף אפוא, לשיטתו, להסתפק בתיאור מסכם של כל דגם, כמין שלוש מונוגרפיות העומדות בפני עצמן, שיש בו גם כדי ללמד על מוסדות דומים אחרים שאינם זוכים לדיון מפורט, וכלשונו: 'מהפרט נוכל ללמוד על הכלל' (עמ' 11). להצדקת חוסר הפרופורציה בדיון המוקדש לישיבת וולוז'ין לעומת הישיבות האחרות (לולוז'ין הוקדשו כ-220 עמודים, ואילו לסלובודקה 30 עמודים ולטלז 40 עמודים) כותב המחבר, כי על כך השפיעו לא רק עובדת מרכזיותה והתמדתה של ישיבה זו, אלא גם מצב המקורות: 'עושר המקורות על וולוז'ין הביא להרחבת היריעה, ודלות יחסית על ישיבות אחרות – לצמצומה' (עמ' 22).

דומני שקשה לקבל טענות אלה. ברור שבתנאי החיים של קהילות ישראל בתחום המושב אין מוסד בעל יומרות חינוכיות יכול להיות – או רוצה להיות – דומה למשנהו. ככלות הכול, לא היו אלה מוסדות רשמיים הפועלים תחת קורת גג ארגונית אחת, המממנת, מפקחת או מתאמת ביניהן. ייחודן של

6 למשל, לגבי קבלת תלמידים חדשים, ראה עמ' 124–125. מן הדיון בסכסוך שנתגלע בין הנצי"ב לר' יוסף דב סולובייצ'יק מתברר, שגם השד"רים, אוספי התרומות, היו צד במחלוקת; ראה עמ' 83.

הישיבות נקבע, בראש וראשונה, על פי אישיות העומדים בראשן, על פי 'יוקרתן' הציבורית, על פי תוכנית הלימודים וסדר היום, ועל פי מקבץ התלמידים המקרי שמצא את מקומו באותה ישיבה. הדוגמה המתבקשת לצורכי השוואה והבולטת במיוחד בהעדרה היא ישיבת מיר, שנוסדה בשנת 1815 והתמידה בקיומה לאורך שנים רבות.⁷ ישיבה זו ראוי היה שתידון לצדה של ישיבת וולוז'ין. ומן הצד האחר, ועל אף האיתור הניכר בייסודה, קשה לדון בישיבת סלובודקה ללא השוואה עם הפיתוח הרדיקלי שלה – ישיבת המוסר של נֶוֶבְרֶדוֹק. ישיבה זו (ושלוחותיה) היתה בעלת ייחוד ועוצמה רוחנית, שחרגו מגודלה הריאלי, ובוגריה מילאו תפקיד מעורר ומתסיס ביהדות ליטא עד ימי השואה.

שנית, שטמפפר מנע עצמו, במוצהר, מדיון בשיטת הלימוד, או באדיאולוגיה התורנית שמאחורי הלימוד. אמנם, צדדים אלה נדונו בעבודות שיטתיות קודמות (ע' אטקס, נ' לאם ואחרים), ועל כן לא מצא המחבר לנכון לחזור ולבררם בספרו. ואולם, קשה לנתק לגמרי את הדיון המבני־הפונקציונלי, שבו התמקד שטמפפר, מן הדיון בתכני הלימוד ובחוויותיו. ככלות הכול, שיטת 'תורה לשמה', גישת 'בריסק', דרך 'הלימוד המוסרי', או כל דרך לימוד אחרת שנתחדשה בישיבות ליטא, היא מן הגורמים העיקריים בהחלטתו של תלמיד לשים פניו דווקא אל ישיבה פלונית או לבחור לו דווקא רב אלמוני כמורה. זאת ועוד, הלימודים בישיבה לא נסתכמו רק בשיטה פורמלית־טכנית של לימוד ופיקוח. היה בהם גם יסוד חווייתי עמוק, ששיקף את עולם הערכים המשותף של התלמידים, של ראש הישיבה ושל סגל המורים ובעלי התפקידים. התמקדותו של שטמפפר בהבטים המגנטיים והחברתיים של המערכת הישיבתית ממעטת ומדלדלת את היסוד הדתי־רוחני של עולם הישיבות, אף שהמחבר הוא בוודאי האחרון שיכפור במרכזיותו של גורם זה.

בה במידה מתעורר הרושם, ששטמפפר מנסה להמעיט במשקלה ובמשמעותה של התופעה המרכזית בעולמה של האורתודוקסיה היהודית במזרח אירופה במחצית השנייה של המאה ה־י"ט: חדירת הזרמים המודרניים – ההשכלה, הלאומיות היהודית והציונות – לתוככי הישיבות וההתמודדות עמם. הוא אכן מקדיש כמה דפים לשאלת היחס להשכלה ולפעילות הלאומית בישיבות וולוז'ין וטלז, אך דומה שפרק מרתק זה טרם מוצה במלואו: במיוחד הזנח הנושא המסעיר והטעון של חדירת האפיקורסות לישיבות, מידת הצלחתה, השפעתה והקפה.⁸

הדיון בתופעת הישיבה מושפע מכמה נתונים עובדתיים, שאותם הגדיר שטמפפר, במידה רבה של צדק, כמקשים על מלאכת השחזור והניתוח: (א) מצב המקורות: רוב המקורות הם משנות השישים של המאה ה־י"ט (ראשיתה של העיתונות היהודית המודרנית) ואילך; והם נוגעים ברובם לישיבת וולוז'ין. פירושו של דבר, שהתקופה הפורמטיבית של וולוז'ין עדיין דלה בתיעוד ורב המשוער על הוודאי; (ב) אופי המקורות: מיעוטם תעודות 'קשות' – מסמכים משפטיים, נתונים סטטיסטיים, תקציבים, כתבי מינוי, יומנים בני הזמן; ורובם – פרקי זיכרונות, שנכתבו זמן רב לאחר התרחשות

7 על ישיבה זו ראה בעיקר: מ' צינוביץ, 'מיר' – תולדות ישיבת מיר, תל־אביב תשמ"א; מא"ז קינסליכער, 'פרק לתולדות הישיבה במיר', צפונות, יד (טבת תשנ"ב), עמ' פט-צד.

8 מטבעם של דברים שפרשה זו הושתקה, ולמצער הוצנעה במקורות הפנימיים. אף על פי כן קובע שטמפפר, בסכמו את תיאור ישיבת סלובודקה, כי 'רוב התלמידים פרשו מדרך המוסר, ואחוז גדול אף נטש את דפוסי ההתנהגות המסורתיים בכלל'; והשווה: א' לוז, מקבילים נפגשים, תל־אביב תשמ"ה, עמ' 293-296.

האירועים המתוארים בהם. רוב הכותבים כבר רשמו את זיכרונותיהם לאור תמורות הזמן, הן בחיי יהדות רוסיה (סגירת הישיבה בידי השלטונות, ייסוד התנועה הציונית) הן בחייהם הפרטיים (הצטרפות לפעילות ציונית, אפיקורסות); ולאור המיתוס של וולוז'ין, שאותו ביקשו לאשש או לנפץ.

כלל גדול הוא, שכותבי זיכרונות מערבים בכתיבתם – איש איש על פי כישרונו – עובדות, הערכות, פרשנויות ומעטה נרטיבי בדיוני. משימתו של ההיסטוריון היא להפריד, כמיטב היכולת, בין הדבקים ולהוציא יקר מזולל. ואכן, ברוח זו הציע שטמפפר עיקרון מתודולוגי בעל חשיבות רבה: 'ברוב המקרים הנחת, שאדם יכול לכתוב את מקצת האמת, אבל הוא לא ישקר. לכן, כל עוד לא התעורר חשד לגבי מחבר מסוים, קיבלתי את עדותו ביסודה' (עמ' 21). במילים אחרות: זיכרונות יכולים ללקות בניפות ובהגזמה או במיעוט ובהקטנה, אך לא בשקר גלוי. לכאורה, זו הבעת אמון ביושרו הבסיסי של בן אנוש. ואולם, דומני שלא רק שההבדל בין שקר גלוי לבין 'מקצת האמת' דק ומטושטש, אלא שהמאמץ הנדרש מן ההיסטוריון, לאור עיקרון זה, גדול הרבה יותר. כתיבת 'מקצת האמת' משמעה מניפולציה מתוככמת שמפעיל הכותב על החומר שלפניו, ומן הניסיון יודעים אנו, כי קל יותר לחשוף שקרים גלויים מאשר לעמוד על כוונותיו הנסתרות של הכותב.

שטמפפר עושה אפוא שימוש רב בספרות הזיכרונות, ובדיון, שכן זהו מקור לא אכזב של מידע וצוהר לעולם הערכים והדימויים, להווי ולאווירה. אלא שלא תמיד מצא המחבר לנחוץ לתאר בפני קוראיו מי הם אותם בעלי זיכרונות, שמכתיבתם הוא ניזון בכל עמוד שני ושלישי. את שמותיהם ועלילותיהם של מ' ברדיצ'בסקי, ח'נ' ביאליק או שמ'ר יש להניח כי רוב הקוראים מכירים, אך מי הם מ' זלוטקין, א' סירוטקין, י"ל רודס, י"ל דון-יחיא, א' בלושר, א"ז הורוויץ, ורבים אחרים? רובם שמות עלומים גם לאלה המצויים בעולמה של יהדות מזרח אירופה, אף שמאחורי כל אחד מהם מסתתרת ביוגרפיה – קטנה או גדולה. האם המשיך הכותב במסורת הישיבה שבה התחנך, או שמא נטש אותה? עד כמה אמינים זיכרונותיו? את מי או מה הוא מבקש לשרת? באיזו מידה 'חושד' בו המחבר? האם ברדיצ'בסקי – בעצמו אדם סבוך ומלא סתירות – התכוון לפאר את הישיבה או ללעוג לה? מדוע נתעורר בו הצורך להציג דברים, שאף שטמפפר מודה כי אינם נכונים?⁹

הקורא בספר יכול להשתכנע בנקל מטענתו העיקרית של המחבר, כי שלוש הישיבות שבהן הוא דן (ובמיוחד וולוז'ין) אחראיות במידה רבה לעיצובו של אתוס הלמדנות הליטאית. ועם זאת, דומה כי לקביעה זו יש להוסיף עוד כמה שרטוטים עדינים. דמותו של ה'מתנגד' או ה'מתמיד' הליטאי – זה הלומד 'שמונה-עשרה שעות ביממה ויותר'¹⁰ – איננה יכולה להתמצות רק בין כתליה של ישיבה אחת, שעם כל חשיבותה ומרכזיותה, ספק אם למדו בה, לכל אורך שנות ייסודה, יותר משלושת אלפים תלמידים.¹¹ יש בידינו תיאורים לרוב של בתי מדרש וקלויזים עייתיים, שהיו פרושים בכל רחבי ליטא

9 ראה למשל בעמ' 161. דוגמה לטיפול זהיר בספרות הזיכרונות מציע שטמפפר בהסתמכו על זיכרונותיו של א"א פרידמן, ש'ידוע בסלידתו מתנועת המוסר ויש להתייחס לדבריו בזהירות, אף על פי שהוא מוסרם כעד ראיה' (עמ' 258, וראה גם בהערות שבעמ' 226, 252–253).

10 ראה בעמ' 92, ולהלן, הערה 12.

11 שאלת מספר התלמידים בוולוז'ין איננה נדונה בצורה מרוכזת בספר, ככל הנראה מחוסר נתונים שוטפים. שטמפפר קובע, כי 'בשנות פעילותה למדו בה אלפי תלמידים' (עמ' 25), אך אין הוא מסביר כיצד הגיע להערכה זו. מן הנתונים הפזורים בספר מתברר, דרך משל, כי בעשורים הראשונים של קיום הישיבה היה מספרם הממוצע של התלמידים כמאה, ורק לקראת סוף ימיו של ר' חיים עלה

היהודית. בתי מדרש אלה, שפרחו בעיקר בימי ניקולאי הראשון (1825–1855), לא במעט בזכות היותם מקום מקלט לאברכים ובני טובים שביקשו למלט עצמם מגזירות הגיסים לצבא הצאר, הפכו למאגר הלמדנים העיקרי. מקור לא אכזב זה הוא שהזין הן את הישיבות העל-קהילתיות הגדולות והן את שכבת 'בעלי הבתים' – מעמד הביניים היהודי, שהוא התשתית החברתית, התורנית והכלכלית של מאות קהילות יהודיות במזרח אירופה. עבודתו של שטמפפר, המתמקדת בתיאור המוסדות הגדולים והידועים, רק מבליטה את חסרונה של עבודת מיפוי ומחקר, שתציג את אותם מוסדות קטנים ומשניים, שחלקם היה רב בכינונו של מיתוס הלמדן הליטאי.¹²

ועוד הרהור העולה בעקבות העיון בספר: הדמיון היהודי אהב לראות בישיבות הליטאיות מעין אקדמיות יהודיות – 'כעין אוניברסיטה באוכספורד או קמברידג'.'¹³ למען האמת, מעמדם המבוצר של ראשי הישיבות, מחד גיסא, והתסיסה הבלתי פוסקת בין בעלי התפקידים סביב שאלות של ירושה, השפעה ושלטון, מאידך גיסא, מזכירים יותר תככים של חצר חסידיית טיפוסית. ההווי החברתי הסמך שנוצר בין הלומדים לבין עצמם ובינם לבין ראש הישיבה והמורים מזכיר אף הוא את חיי החברה שנתגבשו בין באיה של החצר החסידית. אין זה מקרה שזוכרי זיכרונות השוו את הטיפוס של הלמדן הליטאי עם ה'יושב' בחצר החסידית, וסברו כי אותו בטלן חסידי יכול היה, בסיטואציה קצת שונה, להיות למדן החובש את ספסליה של ישיבה ליטאית.¹⁴ שטמפפר אינו עוסק בהשוואה בין ממסד הישיבה לבין בית הצדיק החסידי, שכן הדבר חורג ממטרות מחקרו, אלא רק רומז לה.¹⁵ ואכן, קשה להתעלם מקווי דמיון הנמתחים בין שני העולמות, לא רק באשר ליסוד החצרני-האוליגרכי המעצב את קלסתרם, אלא בראש וראשונה בשל היותן התאגדויות וולונטריות על-קהילתיות, שנטלו על עצמן במודע משימות ביצוע ופיקוח שקודם לכן היו בתחום אחריותו של הממסד הקהילתי 'הישן'. העיסוק בגביית כספי ארץ ישראל, שנועדו לחלוקה בקרב בני היישוב הישן בארץ על פי מידת זיקתם ל'כולל

המספר לכשלוש מאות (עמ' 47). עם זאת, תקופות ארוכות – בעיקר בשנות המשבר בניהול הישיבה – היה בה מספר נמוך בהרבה. בשנת 1885, למשל, היו רק מאתיים ושישים תלמידים (עמ' 188). אם נניח שתלמיד ממוצע שהה בישיבה בין שלוש לחמש שנים, ושגם מבחינה פיסית לא יכלה הישיבה להכיל ולטפל ביותר משלוש מאות תלמידים, ספק אם עברו בין כתליה יותר משלושת אלפים תלמידים של ממש (לא כולל, כמובן, אורחים לרגע, ששהו בישיבה כמה חודשים בלבד). שטמפפר בעצמו מציין, כי הדיווח על חמש מאות תלמידים בישיבת טלו נראה מופרז (עמ' 259).

12 דוגמה אופיינית לבית מדרש עיירתי ולאווירת הלימוד ה'ליטאית' שחפפה עליו ניתן למצוא בזיכרונותיו המלבבים של 'קאטיק', מיינע זכרונות, א, וארשה תרע"ג, המתאר את עיירתו קאמיניץ ליטבסק בשנות השישים של המאה ה'ט. ואגב יצוין, כי קאטיק, שבעצמו היה נין ונכד (מצד אמו) לר' יצחק מוולוז'ין, רצה ללמוד לאחר נישואיו בישיבת וולוז'ין כדי להשיג סמיכה לרבנות, אלא שאביו החסיד מנע זאת ממנו. בתגובה החליט קאטיק להתמסר ללימודים עצמיים בבית המדרש המקומי. הוא מעיד על עצמו כי ישן רק שלוש שעות בלילה ובשאר הזמן ישב ולמד. כל השבוע 'התגורר' בבית המדרש, גזר על עצמו חומרות וסיגופים, ולביתו – שבאותה עיירה עצמה – חזר רק ביום שישי, 'כדין תלמיד חכם'. להתמדתו היתה השפעה עצומה על כל צעירי העיירה, והם ביקשו לחקותו ולנהוג כמוהו (פרק כה). על הרקע לפריחת הישיבות בעיירות, ראה: ע' שוחט, 'ה'דקרוצ'ינה' בימי הצאר ניקולאי הראשון וריבוי ה'ישיבות' ביהדות רוסיה', היסטוריה יהודית, 1, 1 (תשמ"ו), עמ' לג-לח.

13 ש' זלצמן, מן העבר, תליאכבי תש"ד, עמ' 110–111.

14 "אבן, פונם רבי'ס הויף, ניריארק 1922, עמ' 72–73.

15 ראה למשל בעמ' 66, 238 (הערה 55).

החסידים' או ל'כולל הפרושים'; מינויי רבנים וכלי קודש בקהילות המסורות להשפעת החצר או הישיבה; המעורבות בפוליטיקה הכלל-יהודית, המאפיינת אישים שונים בשני המחנות – כל אלה הן מן הדוגמאות הבולטות לדמיון בין ראש הישיבה לצדיק החסידי. ועדיין לא עמדנו על הדמיון הרב בין דמות המנהיג הכריזמטי הניצב בראש הישיבה לבין הרבי המנהיג את העדה החסידית, שמהם ואליהם הכל זורם ובלעדיהם אין עמידה לא לישיבה ולא לחצר.

השוואה זו אף שהיא מתבקשת אין היא מובנת מאליה. רתיעתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית מן החסידות של המאה הי"ט הביאה, מבלי משים, לציור של מעין משולש כוחות, שקול כביכול, של התנועות החברתיות והרוחניות שעיצבו את המפה התרבותית של יהדות מזרח אירופה: החסידות, ההשכלה ועולם הישיבות. אך גם בהעדר נתונים סטטיסטיים, יודעים אנו היטב כי לא היו אלה תנועות שוות ערך בכוחן הדמוגרפי. ברור שלפחות עד שנות השישים של המאה הי"ט הקיפה החסידות חלקים רבים יותר בחברה היהודית במזרח אירופה, השגיה החברתיים היו גדולים לאין ערוך מהשגיה של ההשכלה, ומספר תומכיה היה רב לאין ערוך ממספרם של תומכי האידיאולוגיה הישיבתית. זאת ועוד, יש לזכור כי בפועל, לאורך המאה הי"ט, פעלו בליטא שתי ישיבות גדולות בלבד – וולוז'ין ומיר. שאר הישיבות העל-קהילתיות הן תוצר מובהק של סוף המאה הי"ט, של התנאים הפוליטיים, הכלכליים והדמוגרפיים המשתנים, ובעיקר של הזרמים הרוחניים והחברתיים החדשים שעמם נאלצה החברה היהודית המסורתית להתמודד – הלאומיות, הסוציאליזם והחילון. התגבשותה של האורתודוקסיה היהודית המזרח-אירופית – חסידים, לא-חסידים ומתנגדים כאחד – למאבק משותף בהשכלה ובמודרנה יצרה דרכי מאבק חדשות. דרך כזו היתה למשל העמדתה של הישיבה כמוסד חינוכי שיש בו תשובה חיובית הולמת לאתגרי החילון. תפיסה זו, שלא פסחה על הישיבות הליטאיות, היתה לה השפעה הרבה יותר דרמטית דווקא על העולם החסידי. בכך נפרץ בחסידות, בשלהי המאה הי"ט, סכר רעיוני של התנגדות מסורתית בת כמאה וחמישים שנה למוסד הישיבה. ישיבות על פי הדגם הליטאי נוסדו מכאן ואילך כמעט בכל חצר חסידית גדולה, והיה בכך משום הודאה במקצת בצדקת הדרך החינוכית שהוטבעה במוסד הישיבה הליטאי. נושא זה של התהוות הישיבות החסידיות והתפתחותן – שאף הוא חורג בוודאי מתחום עניינו של ספרנו – עדיין ממתין לחקירתו. מותר לשער, שיחסי הגומלין וההשפעה בין המודל ה'ליטאי' לבין המודל ה'חסידי' עשויים להאיר באור חדש לא רק את הישיבה החסידית, אלא גם את זו הליטאית.¹⁶

הופעת ספרו של שטמפפר היא אירוע חשוב ואף חלוצי, שאוהבי מורשתה התרבותית של יהדות מזרח אירופה אינם רשאים להתמיצו. הספר ערוך היטב, נקרא בשטף ובעניין, ועולה מתוכו תמונה מרשימה ואמינה של מוסד חינוכי, שהשפעתו על חיי העם היהודי נמשכת מאז ועד עתה.

דוד אסף

16 זאת בניגוד לדעת שטמפפר (עמ' 21), שגורס כי אין טעם בהשוואה, שכן הישיבות הליטאיות לא הושפעו מן הישיבות החסידיות המאוחרות. דומני שתפיסתו זו היא שהביאה אותו לקבוע – בניגוד למקובל – כי גם הניסיון לקשור את ייסוד וולוז'ין עם המאבק בחסידות 'הוא פירוש מאוחר למעשיו של ר' חיים ותו לא' (עמ' 35).