

התגובה האורתודוקסית במזרח אירופה לחילוניות — ראשית האורתודוקסיה במזרח אירופה

יוסף שלמון

מקובל היום בספרות ההיסטורית כי האורתודוקסיה היהודית היא תופעה חדשה בתולדות ישראל, בת המאה התשע-עשרה. במהותה היא תגובה דוחת מודרנה. מודרנה לא במוכח הטכנולוגי אלא במוכח החברתי-ערכי.¹ מקובל להניח כי התופעה האורתודוקסית צמחה במרכז אירופה בעשור השני למאה התשע-עשרה, עם התגובות על הקמת ההיכל הרפורמי בהמבורג, ואילו באשר למזרח אירופה אין עדיין הגדרת זמן ברורה, וגם נסיבות עלייתה של האורתודוקסיה באזור זה עדיין לא זכו לתמימות דעים במחקר. מאמר זה מבקש לקבוע את סוף שנות השישים וראשית שנות השבעים של המאה ההיא לראשיתה של האורתודוקסיה במזרח אירופה, ולהלן יתוארו נסיבות העניין.

כנאמר למעלה, עולם הרוח והחברה המודרניים התפרשו כאיום על היהדות המסורתית, ערכיה וסדריה, והיא הגיבה תגובה רעיונית וחברתית שאותה אנו מכנים 'אורתודוקסיה'. ככוונתי לקבוע כי השימוש במונח 'אורתודוקסיה' לתופעה ההיסטורית המדוברת לא נעשה על-ידי המחקר אלא על-ידי האורתודוקסים עצמם, בזמן האירועים. אני מניח שיהודי מזרח אירופה שאלו את המונח מאחיהם במערב.²

אפשר לומר שהאיום על החברה המסורתית במזרח אירופה בשנות השישים

1 אמנם בלשון התקופה התחלפו המושגים 'אורתודוקסי' ו'מסורתי'. ראו: דוד גורדון. "דבר בעתו", המגיד, 13 (1869), גל' 32, עמ' 253.

2 ראו מכתב יוסף צבי הירש דינר אל משה הס, דצמבר 1862, בתוך: תיאודור זלוציסטי, משה הס ובני דורו, תל-אביב תשי"ז, עמ' 218: "אורתודוקסיה פה היא מאובנת כל כך".

של המאה התשע-עשרה לא נבע מתוך מציאות חברתית ריאלי, אלא יותר מתפיסות עולם רפורמיות מערביות וביטויים משכיליים ספרותיים, שהמסורת פירשו אותם כמסכנים את קיומם. ברקע האירועים עמד העולם היהודי במערב אירופה, שהיה בהליכי התפוררות מואצים של עזיבת אורח החיים המסורתי והתבוללות בסביבה הלא-יהודית. כלי הביטוי המאיימים היו הספרות היפה והפובליציסטית. בלשון המערכת של עיתון "המגיד": "היום רבו המתפרצים, המטיפים, הדורשים, המחברים, המבקרים, המשכילים, הסופרים, ההורסים, המעפילים, לעלות על הרי ישראל לעקור נטוע, להרוס לנתוץ ולמשול ביד חזקה ובעזות מצח על עם ה'".³ אלה הם גילוייו ומאפייניו של האיום.

הביקורת על החברה המסורתית באה לידי ביטוי בספרות היפה ובספרות העיון. הספרות העברית בת הזמן הייתה רוויה בביקורת אנטי-מסורתית. מנהיגי החסידות הוצגו כמוליכי שולל בעצותיהם, תורת ישראל הוקנטה כספרות שאין בה לא דעת ולא הוראת דרכי יושר, כפי שמנסח את הדברים הסופר פרץ סמולנסקי, גדול סופרי ההשכלה ועורך עיתון "השחר": "בין תועים התהלכתי, תועים הוליכוני, תועים רדפוני, תועים עזרוני, תועים יעצוני ואני כמוהם תועה הייתי בדרכי החיים".⁴ המשורר יל"ג מתאר את ערלות הלב של הרבנים. הוא מספר בסרקזם על אירועי ליל הסדר בערב פסח בבית העגלון אליפלט. כאשר כולם מסובים לשולחן הסדר מוצאת בעלת הבית במרק גרגיר שעורים, שהוא חמץ. ליל הסדר משתבש. למחרת היא פונה לרב העיר וזה מחמיץ את כל המטבח. במקום להגיש עזרה לבית אליפלט מכניסים אותו הרבנים להסגר. הדבר מערער את חיי המשפחה, וסופו שאליפלט מגרש את אשתו.⁵ אברהם מאפו בספרו "עייט צבוע", שראה אור בשנים 1857–1869, מתאר טיפוסים שונים בקהילה היהודית אשר הצביעות היא המאפיינת אותם, ואשר צדיקותם הדתית באה לכסות על מעורמיהם המוסריים.⁶ יצחק קובנר, בביקורתו על ההנהגה הרבנית הליטאית, מעז לפגוע אף במופת האידיאלי שלה — הגאון מווילנה.⁷

ספרות ההשכלה הפובליציסטית מהמחצית השנייה של שנות החמישים קיבלה בחלקה אופי רדיקלי, כשהיא עסוקה בביקורת סוחפת על החברה המסורתית. הביקורת הוטחה כלפי ספרות ההשכלה הקודמת לה, כאילו היא

3 הגיוני המגיד, המגיד, 11 (1867), גל' 47, עמ' 369.

4 פרץ סמולנסקי. התועה בדרכי החיים, וילנה 1901, עמ' 315.

5 י"ל גורדון, 'אשקא דריספק', כתבי יל"ג, תל-אביב 1950, עמ' קמב-קמה (השיר נכתב בניסן תרכ"ז).

6 אברהם מאפו. כל כתבי, תל-אביב תרצ"ט, עמ' רכה-רכח.

7 ר' שמואל פיינר, "הביקורת הרדיקאלית של י"א קובנר", ציון (1990), גל' 3, עמ' 296.

שמרנית, פשרנית ונטולת תעוזה. המשכילים הרדיקלים תבעו להעדיף את מה שמביא תועלת לחיים הממשיים על פני האידאליזם. עלתה תביעה להוציא את השליטה על הציבור מידי הרבנים ולהעבירה לדור הצעיר של המשכילים: "עלינו להיות הרבנים, המורים, הסופרים והחכמים", הכריז המשכיל לייב לוונדה בשנת 1872.⁸ ובזמן מקביל הכריז סמולנסקין: "הרבנים המה רק הנבחרים מאת העם ועליהם לעשות כל אשר יבקש מהם, ואם כן אם יחפוץ כל העם לתקן או לבטל [את ההלכה — י"ש] הרשות בידו".⁹ בקבוצה זו היו משכילים כמנדלי, סמולנסקין, קובנר, יהל"ל ולוונדה. התפיסה המשכילית רדיקלית אמרה שמדעי הטבע הם העיסוקים הרוחניים המבטיחים את גאולת האדם ואושרו. הפוזיטיביזם של אוגיסט קונט ותומס באקל והביולוגיזם של צ'רלס דארווין שלטו בחלל האוויר.¹⁰ בין המשכילים עצמם פרצה מחלוקת קשה בין השמרנים, אשר הייתה להם עדיין מחויבות למסורת הדתית, לבין הרדיקלים, שהשתחררו ממנה לגמרי.¹¹ המעבר ממחנה למחנה היה לפעמים תהליך קצר. משכיל כליליינבלום, המופיע עדיין ב-1866 כמשכיל מתון, מופיע שוב ב-1868 כמשכיל רדיקלי.¹² המתפלמסים מהמחנה המסורתי כינו את המשכילים הרדיקלים 'משכילים חופשיים',¹³ 'משכילים לא אמיתיים'.¹⁴ אולם גם משכילים מתונים כרש"י פין האשימו את הרבנים בחוסר רגישות לצורכי הציבור, בהסתגרות בעולם של איסור והיתר, "בהוויות של אביי ורבא".¹⁵

המאבק נגד ההשכלה הרדיקלית הקיף את העיתונות העברית מ"המגיד" ועד "הלבנון". לדידו של המשכיל המתון, המשכיל הרדיקלי פורק כל עול. כך מנסח "המגיד" את עשרת הדברות של המשכיל הרדיקלי: "לא יהיה לך שום אמונה בלבך, לא תעשה לך ציצית, תפילין, מזוזה [...] לא תשא שם יהודי לטוב, כי לא אנקה אשר ישא את שמו לטוב [...] זכור את יום השבת ויו"ט לחללם, ששת

- 8 אלי לדרהנדלר, "שנות המשבר 1867–1869 והפוליטיקה היהודית ברוסיה", הרצאות בתולדות יהדות אירופה, תל-אביב (1990), גל' 10, עמ' 8.
- 9 פרץ סמולנסקין, מאמרים, א, ירושלים תרפ"ה, עמ' 32.
- 10 פיינר (לעיל הערה 7), עמ' 386–387.
- 11 שמואל פיינר, השכלה והיסטוריה, ירושלים 1995, עמ' 376–379; הנ"ל, "אליעזר צווייפל וההשכלה המתונה ברוסיה", ציון (1986), גל' א, עמ' 174–175, 180–181.
- 12 ראו לדוגמה מאמר הערליכסטזאהן (ליליינבלום), "ווילקומיר", המגיד (1866), 10, גל' 22. והשוו ל"אורחות התלמוד" להלן. אשר לקובנר, השוו פיינר, "הביקורת הרדיקלית" (לעיל הערה 7), עמ' 286–288.
- 13 שמואל נפתלי אפשטיין, "על תשובות באנשי און", הלבנון, שנה שישיית (1869), גל' 46.
- 14 הגיוני המגיד (לעיל הערה 3), גל' 49, עמ' 386.
- 15 לדרהנדלר (לעיל הערה 8), עמ' 6.

ימים תשבות וביום השביעי תעשה כל מלאכתך".¹⁶ הסגנון הבוטה והפסקווללי מאפיין את שני הצדדים. במרכז הפולמוס עמדו אנשי האמצע, אלה שאזנם קשובה לשני הצדדים. מאמר מערכת ב"המגיד" קרא: "קומו אבות נבונים, קומו אתם הרבנים צדיקים ונבונים, [...] עמדו על משמרכם לשמור את דרך עץ החיים, וגם דרך עץ הדעת".¹⁷ אולם קריאות אלה וההיענות להן היו קצרות זמן. עם חזרת הביקורת המשכילית על העולם המסורתי נדחפו המתפלמסים לעמדות קיצוניות מסתגרות. הם היו הראשונים שקלטו את הרדיקליזציה של ההשכלה ברוסיה והם היו ראשוני המגיבים עליה.

יהדות רוסיה עצמה, בעיקר באזורי ליטא, שרויה הייתה במשבר כלכלי וחברתי קשה בעקבות שלוש שנים של מכות טבע, של שטפונות ובצורת (1867–1869). המשבר הכלכלי יצר גם גל של ביקורת על החברה המסורתית התקועה במבנה חברתי-כלכלי שאינו מביא רווחה לאנשיו. הביקורת באה גם מתוך המחנה המסורתי, של רבנים וסופרים הטוענים שהחינוך היהודי בפרט, והיחס שיהודים מפגינים כלפי סביבתם בכלל, אינם מכינים את הדור הצעיר להשתלבות פרודוקטיבית בחיים.¹⁸

תקופת דיוונו, המחצית השנייה של שנות השישים של המאה התשע-עשרה, ראו גם שיא בפעילות כלל-יהודית לרפורמה בדת, מוועידות הרפורמים בגרמניה (1868–1871), ועידת הרפורמים בפילדלפיה (1869) והקונגרס של הזרמים הדתיים בהונגריה (1869).¹⁹ מהלך זה יצר את הרושם שתנועת הרפורמה היא בתנופה מנצחת,²⁰ מה שיצר איום על החברה המסורתית.

ברוסיה בכלל מהווה תקופה זו זמן של התפרצות הלכי רוח רדיקליים שקראו תיגר על הסדר הקיים. הניהיליזם הרוסי עשה את צעדיו הראשונים, וה'ריאליזם הביקורתי הפך לסיסמה מהלכת. ההתנקשות בחייו של אלכסנדר השני (1866) וראשיתן של התנועות המהפכניות היו לעובדה מאיימת. יש להניח שהחברה היהודית, אף המסורתית, חשה את הלכי הרוח של הזמן ונתקפה בחששות לאיבוד שליטה על ציבורה.

16 הגיוני המגיד (לעיל הערה 3), גל' 49, עמ' 385.

17 הגיוני המגיד (לעיל הערה 3), גל' 46, עמ' 354.

18 "ע"ד תקון מצב אח"ב" ברוסלאנד", המגיד 13 (1869), עמ' 90–91, 106–107, 145, 153–154, 161–162, 177–178.

19 על הרושם שעשו ועידות הרפורמים על הרבנים ברוסיה ראו מערכת, "עוד דבר על הרבנים החדשים מקרוב באו לרחק ולא לקרב", הלבנון, שנה שישית (1869), גל' 7, עמ' 50–51.

20 "מתקני האמונה בתוך ישראל", המגיד (1869), 13, גל' 7, עמ' 49.

תהליך מהיר של אקולטריזציה יהודית ברחבי רוסיה, שניכר עוד יותר בקרב צעירים יהודים מליטא שהיגרו לדרום המדינה, תרמו גם הם לאווירת המשבר.²¹ בעיתונות בולטת קבוצה של סופרים ורבנים מהמחנה המסורתי המוכנים להיענות ללחצי הזמן.²² בראשם עמד סופר צעיר ונמרץ, יחיאל מיכל פינס, מהעיר רוז'ינו, שליד ביאליסטוק. פינס יצא בביקורת מוחצת על החינוך המסורתי, וניסה לבטא מודל של אנשים: "ממוצעים, אלה החפצים ללכת קדימה לרוח הזמן בכל מדע והשכלה, מבלי הטות מאורח האמונה כמלוא שעה."²³

עוד קודם להתבטאויות המאיימות של ליוונדה וסמולנסקין על תפיסת השלטון בקהילות והוצאתו מידי הרבנים, יצא משה ליב ליליינבלום, מהסופרים הרדיקלים של הזמן, בן גילו של פינס, בן העיר וילקומיר בליטא, בסדרת מאמרים מעל גבי העיתון "המליץ" בשם "אורחות התלמוד", אשר עניינם ביקורת על דרכי הפסיקה בישראל (אפריל 1868). בפנייה פתטית אל הרבנים קרא להקל על הציבור בעניינים הלכתיים כדי לאפשר לו להשתלב בחיי הסביבה: "ימים טובים באו לנו והננו נוהים אחרי חיי ארץ, לחיות ככל האדם, והדבר הזה ידרוש שינויים רבים בחיינו ואתם תעמדו מנגד, כמו לא היה דבר! מדוע לא תמירו מעלינו סייגים רבים, מעשי ידי האחרונים אשר יכבדו עלינו כחול הים?!"²⁴ במאמר משלים לקודמו, שנקרא "נוספות לאורחות התלמוד", הקדיח כבר ליליינבלום את תבשילו בעיני המסורתיים. במילים בוטות ביטל את הפסיקה הרבנית שכאילו מסתמכת על התלמוד: "לו הביטו הפוסקים האלה על דרכי התלמוד, לו שמו את לבם כי התלמוד הוא יותר מורה דרך איך לפסוק הלכה מאשר הוא מורה הלכה [...] כי אז לא בראו לנו דינים חדשים לבקרים, ולא שמום לחק עולם על ישראל להיות להם אבן מעמסה, אשר כל עומסיה שרוט ישרטו [...] ובאיך עוד נביא בתוכנו לא נוכל לברוא דינים חדשים אחרי חתימת התלמוד."²⁵ "התלמוד בכלל, מלבד מעט הלכות קדומות ודרשות מקובלות [...] הוא מעשה אנשים חכמי לב, אשר הבינו את רוח האדם ודרכו."²⁶ ויותר מכול: "מרבית בני עמנו יעמלו בכל עז

21 תיאור של אלה ראו: פיינר, "הביקורת הרדיקאלית" (לעיל הערה 7), עמ' 306-309. על ההדהוד של האספות בין המתפלמסים ברוסיה: אפשטיין (לעיל הערה 13). על ההדהוד של האספה בהונגריה: יוסף זכריה שטרן, "עת לבנות בחומת הדת", כבוד הלבנון, שנה שישית (1869), גל' מט, בהערה. ראה גם הערה 19.

22 יחיאל מיכל פינס, "דרכי החינוך לילדי בני עמנו ומה העם דורשים מאת רבניהם", המליץ, 1867, גל' 35.

24 משה ליב ליליינבלום, "אורחות התלמוד", כל כתבי מל"ל, א, קרקוב תר"ע, עמ' 27.

25 הנ"ל. "נוספות לאורחות התלמוד", שם, עמ' 37.

26 שם, עמ' 39.

ללכת בארץ בני אירופא, ידמו להם בכל הליכת ביתם, ומדוע תצררו אותנו בכנפי רוח אזיא, והיא לא תצלח".²⁷ השקפותיו אלה של ליליינבלום איימו על מסורת הפסיקה הרבנית ופתחו פתח לרפורמה כוללת בהלכה.

קריאת התיגר של ליליינבלום על העולם הרבני בפרט, ועל מסורת הפסיקה ההלכתית בכלל, לא יכלו להשאיר את המחנה שכנגד שאנן. גם אלה מתוכו שהיו קודם לכן פתוחים לביקורת משכילית על העולם המסורתי, נחלצו מעתה לגונן על מחנה זה. הגנה זו הייתה כה סוחפת עד שסתמה כל ביקורת אפשרית על העולם הרבני וספרותו, והתגוננות זו העבירה על המידות המקובלות בעולם המסורתי עצמו. לתהליך זה של מגננה על המסורת אנחנו קוראים 'אורתודוקסיה', אשר ראשיתה במזרח אירופה, בנקודת הזמן שבה אנו דנים.

ליליינבלום חשב שהחוג הרבני-משכילי של מרכזי יפה, יוסף זכריה שטרן, אלכסנדר משה לפידות ופינס יתייצב לצדו. אולם היפוכו של דבר קרה.²⁸ הללו התגייסו כאיש אחד להדוף אותו. הוויכוח אינו על הסינתזה שבין המדע והדת, או בלשון התקופה 'האמונה וההשכלה'. גם אם זו עדיין לא הושגה היא הייתה עדיין שאיפה חיה בלב רבים גם בקרב הציבור המסורתי. הבעיה הלוהטת עתה היא כבר החילון מול המסורת, ההתבוללות בסביבה מול שמירת הנבדלות. בלשונו של אחד הרבנים: "כבר יש בתוכנו אשר שכחו מועד ושבת, מאכלות אסורות ערבו לחם, חוקי הנשואין כדת משה וישראל השליכו אחרי גיוס, וכל דבר הכתוב ומקובל בדתינו אשר בעבורם היינו והננו לעם ה', פגול הוא לא ירצה להם".²⁹ החילון הורס את ההגדרה הקיבוצית היהודית וגורם להרס האמון שבין היהודים לשכניהם. אין חברה ניטרלית חילונית שהיהודים יכולים להיספח אליה. הוויתור של היהודים על זהותם הדתית הוא חד-צדדי ומעורר אי-אמון בעיני החברה והממשלה המושלת בהם.³⁰

הראשון היה הרב גימפל יפה מהעיר רוזינוי שלידי ביאליסטוק. לדבריו, הביקורת של ליליינבלום על השולחן ערוך (קודקס הפסיקה של יוסף קארו, איש צפת של המאה השש-עשרה), המקובל על כל חלקי היהדות, אינה נעצרת בפסיקה אלא מערערת את כל הסמכות התלמודית: "כי קשתו דרך ויכוננהו על בעלי השולחן-ערוך, אבל החיצים אשר ירה המה גם המה על שדי התלמוד

27 שם, עמ' 50.

28 מרכזי גימפל יפה, "ע"ד הנוספות לארחות התלמוד", כבוד הלבנון, שנה שישית (1869), גל' 20, עמ' 153. יפה אומר בראשית מאמרו כי רוב מאמרי ליליינבלום בסדרה הראשונה נראו לו, אבל אחרי פרסום ה"נוספות" הוא דוחה את ליליינבלום.

29 "עוד דבר אחד" (לעיל הערה 19), עמ' 50.

30 אמץ הלב, "תורת אם", הלבנון, שנה שישית (1869) גל' 6, עמ' 41-44.

להעבירם".³¹ יפה קובע כי גם הרמב"ם היה מוכן להכיר באמצעים של סגולות, קמעות ולחשים כאמצעים רפואיים, גם אם אינם מתיישבים עם ההיגיון: "כי הקמיעות ולחשים דאתמחו ג' פעמים נחשבו שיש בהם משום רפואה".³² היה זה פינס שקבע כי אין להבחין בין עיקר לטפל בהלכה. ההלכה היא כעין עץ שמי שרוצה לכרות את חלקו סופו שיעקור את כולו: "כל החומרות והסיגים באדמת הדת נוטעו וכל זמן שעודם רטובים, מליח היהדות יינקו, ולא נוכל לשרשם מאדמתם מבלי אשר ייבש מקור לחותם ורזה האדמה — הדת, עם צמחיה יחד".³³ אמנם נדבקו ביהדות: "מנהגים של מה בכך או אשר מקורם באמונות טפלות", אולם אלה מתבטלים מעצמם ו"בטולם בפרסום מזיק ויצא השכר בהפסד".³⁴ הכלל הוא: "הנח להם לישראל, כי מאליהם יתפתחו לפי חפץ הדת והזמן, בשובה ונחת".³⁵ פינס לשיטתו האמין בעיקרון של התפתחות ההלכה, אלא טען להתפתחות פנימית ספונטנית ולא לדיקטט חיצוני. אנשי חוגו התנגדו לכל חריגה מהנורמה המסורתית, ולכן התנגדו להכיר בכל התפתחות היסטורית בהלכה.

מי שביטא בעקיבות את הגישה הא-היסטורית להלכה היה הרב יוסף זכריה שטרן, מהעיר שאוילי שבליטא. הוא קבע באופן נחרץ כי השולחן ערוך הוא המשכו הישיר של התלמוד, וכל מי שאינו מכיר בכך יהדותו אינה שווה ולא כלום. בתלמוד ובשולחן ערוך יש תשובה למודרנה של החברה היהודית, ותקפותם היא כללית ועל-זמנית.³⁶ שטרן הניח בסיס תאולוגי למחשבה האורתודוקסית: (א) סירוב להכיר ברמות תוקף שונות בין מרכיביה של ההלכה, מתוך תפיסה מרחיקת לכת וקיצונית בהרבה מהתפיסה המסורתית, אשר ידעה להבחין בין 'דאורייתא' לבין 'דרבנן', בין תקנות וגזרות בעלי תוקף שונה; (ב) ראיית ההלכה כעל-זמנית באורח מוחלט, אשר גלומות בה תשובות לכל המצבים המתחדשים. מכאן דחיית כל תביעה לפתיחת ההלכה לזמנים משתנים. ברור ששטרן לא התכוון ליישם את הנחותיו האידאולוגיות הלכה למעשה,³⁷ אבל הוא פתח פתח לאטימת ההלכה בפני כל צורך או תביעה של הזמן.

31 כבוד הלבנון, שנה שישיית (1869), גל' כ, עמ' 153.

32 שם, עמ' 155.

33 כבוד הלבנון, שנה שישיית (1869), גל' כא, עמ' 164.

34 כבוד הלבנון, שנה שישיית (1869), גל' כב, עמ' 169.

35 שם, עמ' 171.

36 שטרן (לעיל הערה 22), גל' לב-לג, לט-מ.

37 באחד ממאמריו באותו זמן היה מצר על שאנשים כמותו "הנושאים דגל התורה והחכמה יחד" אינם מצליחים לאחות את המחלוקת. שטרן, שם, גל' מט, בהערה.

בצד זאת המשיך שטרן לטעון ברוח המגמה המסורתית האפולוגטית, כי כל החכמות מקורן בישראל. לשם הוכחת עובדה זו היה ראוי לחכמי ישראל "לדעת בלשונות העמים", כדי להראות: "מה גדלה חכמת בעלי התלמוד בהנדסה ותשבורת גם בדרכי התכונה וחשבון העיבור אף בדורות ראשונים", "כל המצאת החדשות ממלאכת הדפוס ירושת פליטה מאבותינו היא".³⁸ ובכלל, קרא שטרן לסינתזה בין החכמות, חכמת התורה והחכמות הכלליות: "שכמו שראוי מאד לגדלות המעלה בתורה להשתלם גם בחכמות אשר היא לתפארת אומתינו וגם להשתלמות התורה בכמה ענינים, כן לא תועיל החכמה מאומה בלי השתלמות התורה שבע"פ בכלל".³⁹

מתפלמס אחר מאותו מחנה היה אלכסנדר משה לפידות, רבה של ראסיין בליטא. הלה, שהיה גם בעל השכלה כללית, הוסיף נדבכים לתאולוגיה האורתודוקסית.

א. לפידות החיל באופן טוטלי את הכלל 'מנהג ישראל תורה'. בשונה מהמקובל בספרות ההלכתית לדורותיה, המבחינה בין סוגים שונים של מנהג, ואשר נטתה לבטל מנהגים שבטל טעמם או שהוגדרו כמנהגי שטות או שלא התפשטו, הניח לפידות שכל מנהג המקובל בציבור שומרי ההלכה יש לו תוקף לזמננו. כל מנהג מקובל, וודאי מנהגים המופיעים בשולחן ערוך, יש להם מקור בתורה או בדברי ראשונים הסומכים על מסורת, ולכן אין מקום לבטלם.⁴⁰ המושג 'תורה' מקיף פה את כל הספרות הרבנית: "כי השולחן ערוך הוא התורה". בעניין זה המשיך לפידות עמדות אורתודוקסיות שכבר נטענו קודם לכן, זה חמישים שנה, במרכז אירופה, בראשיתה של האורתודוקסיה.

ב. למגמה לקבע את ההלכה ולעשותה לעל-זמנית התווספו מגמות להפיכת הספרות החז"לית למקור מידע מדעי. המשכילים הראשונים טענו כבר בסוף המאה השמונה-עשרה שמקור החכמות בישראל הוא, ולהוכחת טענתם הביאו את חכמי ימי הביניים, שכבר טענו טענות אלה בזמנם. הללו גם ציטטו דברי חז"ל בעניינים הקשורים לרפואה, לאסטרונומיה, ולמידה, והקישו מהם לסוגיות של פסיקת הלכה, כדי להוכיח טענתם שהחכמות היו ידועות לחז"ל ורק נשכחו

38 שטרן, "עת לבנות בחומת הדת", שם.

39 שטרן, שם.

40 אלכסנדר משה לפידות, "תוכחה מגולה", הלבנון, שנה שישיית (1869), גל' 41.

התגובה האורתודוקסית במזרח אירופה לחילוניות

במהלך הדורות. לאלה נוספו כאן טענות האומרות שכל מאמרי חז"ל, גם בעניינים של אגדה, אשר היו מובנים במשך הדורות כנאמרים לצרכי לקח, והיה ברור שאין הם אינפורמטיביים, קיבלו כאן מעמד מדעי.

ג. הלחשים, הקמעות והסגולות, הכשפים החלומות והקללות "הרבה פילוסופים מודים בהם". המפקקים בכל אלה אינם מכירים את כל 'סתרי הטבע'.

ד. לנימוקים ה'מדעיים' נוספו נימוקים חברתיים. הנימוק המוביל הוא שהאינטרס של השלטון הוא להתייבב מאחורי שומרי ההלכה. הללו הם צנועים באורחות חייהם ונאמנים לשלטון: "כשנתבונן ע"פ תורת הנסיון, נמצא כי כל השלמים עם ה' ועוסקים בגפ"ת, המה בעלי מדות ותכונות ישרות, מתנהגים בצניעות, ענוים סבלנים בורחין משררות, מתאוה, מגאוה [...] אוהבים את הבריות, מעולם לא התערבו בשום מרד, מקבלים עול מלכות בלי תלונה, ודי להם בהניח להם לשמור הדת חיי רוחם".⁴¹ החילוניות בזמן הזה היא אם כל חטאת: "זה מיעץ, זה מתקן, זה מוכיח". התוצאה "על כן תפוג תורה וסדר המדינה מתקלקל". כלומר יש למדינה אינטרס ברור לשתף פעולה עם החוגים השמרניים המונעים את הדמורליזציה שהיא פועל יוצא של החילוניות.

ה. תיאור החילוניות מתרכז בעניינים שבינו לבינה, שהם גוררים אתם רגשות בעלי אופי אוניברסלי: "נגעו בעריות, ובטלו החליצה ותורת הגט, שאי אפשר בתשובה, כמו מה שאמרו טעות לא יוכל לתקן, זהו הבא על אשת איש והוליד וכו'. ובזה גמרו לעשות פרוד מוחלט שיהא אסור להתחתן במ ובזרעם מהתורה [...] הזאת חכמתם ובינתם לעיני העמים לעבור על חוק ולהפר ברית אבותם?"⁴²

ככלל, כל היענות לצורכי הזמן יש בה משום כניעה לכוח התאוה. הגישה התאיסטי-הוליסטית אומרת כי האלוהים שברא את התאוה שם לה גדר וגבול בצורה של הלכה, וזו עומדת מעל כל נורמה אחרת. כל פריצה של ההלכה מהווה כניעה לתאוה, כלומר היא הדוניסטית. בטענות אלה יש קריצה לשלטון המדינה ולחברה הלא-יהודית שאותם

41 שם, גל' 43.

42 שם.

רוצים לגייס כנגד החוטאים. קיימת פה תחושת מצור, שלפידות הוא מבטאה, בהכרותו כי הוא שייך ל"אחינו השרידים תופשי התורה"⁴³. הפולמוס מתנהל בין הרבנים לבין המשכילים הרדיקלים וכינם לבין עצמם. נכונותו של פינס לתת לכוחות הספונטניים לשנות את ההלכה: "והנח להם לישראל כי מאליהם יתפתחו לפי חפץ הדת והזמן בשובה ונחת", נתקלת בביקורת מחמירה מצד חבריו. יוסף זכריה שטרן הזהיר את פינס: "והמה בשמעם כי גם פינס הרב ריב אמונתנו יודה כי ישנם איזה מנהגים בקרבנו אשר אין אנו אחראין למו, ולא פירש מה המה, יעקמו את הכתוב מנו ויאמרו הנה גם בעל ריבנו יאמר שאין אנו אחראין לשמירת שבת, ומלאכת משא וכתיבה בשבת גם היא אך מנהג"⁴⁴. ההקפדה ההדדית בתוך המחנה מפני ויתורים לביקורת חיצונית, וההפרזה בטיעונים ובאנלוגיות, הן מסממניה של המחשבה המתגוננת. קו נוסף הוא הפיכת ההלכה מתהליך פסיקה בעל כללים אובייקטיביים למכשיר למאבק חברתי. לדידו של שטרן, אילו היה מדובר בציבור שומר הלכה אפשר היה לתמוך בבתי ספר ובהשכלה, אולם מאחר שהתביעות לרפורמה מגיעות מציבור שפרק מעליו עולה של זו, אין להיענות לאלה. שמירת הלכה אינה מונעת מיהודי לרכוש השכלה, אולם אלה שפוגעים במנהג מתוך שאינם יראי שמים, "מתחילים בקולות ומסיימים בחומרות". סתימת מגמה זו מצדיקה שימוש בהלכה באופן אינסטרומנטלי, כמגונן מפני הלכי רוח מערערים. האפולוגטיקה צריכה להוכיח כי חז"ל "היו חכמים הרבה יותר משבעים משיבי טעמם המתוק למר"⁴⁵.

עוד לפני הפולמוס הנדון קבע אחד מפרשני המשנה היותר גדולים, הרי הוא ישראל ליפשיץ (1782–1860), בעל הפירוש 'תפארת ישראל', רבה של דנציג, את העמדה האורתודוקסית העקרונית בענייני הלכה. הדיון הוא בהקשר להפיכת הגרמנית ללשון התפילה בבית הכנסת, כפי שנהגו הרפורמים עוד בעשור השני למאה התשע-עשרה. ליפשיץ חי בקהילה על הגבול בין מזרח אירופה למערבה וחס במתח של המגמות הרוחניות והחברתיות הסותרות הנושבות מצד אחד של אירופה לצדה השני. מבחינת ההלכה התלמודית נפסק כבר שתפילה נאמרת בכל לשון (סוטה, ז, א). הפסיקה האורתודוקסית שאסרה על תפילה בגרמנית הייתה בניגוד להלכה התלמודית. לכן היה צורך לגשר על

43 טענות על הדוניזם מיני וחוסר נאמנות למדינה של המשכילים הרדיקלים מופיעות גם בספרות המשכילית המתונה. ראו: פיינר, "אליעזר צווייפל" (לעיל הערה 11), עמ' 177.

44 יוסף זכריה שטרן. "חכמים הזהירו בדבריהם", הלבנון, שנה שביעית (1870), גל' 3.

45 שם.

הסתירה בטענה האורתודוקסית של דבקות בהלכה, אך ביטולה של זו למעשה. לפישיץ מודע לכך שהרפורמים מסתמכים על משנה מפורשת: "אולם בזמננו קמו מקרוב אוהבי חדשות ורצו להכריע ממשנה זאת להתפלל בבית הכנסת בלשון אשכנז". התשובה היא: "עכ"פ כיון שרוב חכמי ישראל שהן הן עמודי התורה, חוששים שעי"ז יפול כבוד קדושת הישנות, אשר בכללה שמירתנו החוקים הישנים הנושנים [...] צותה התורה בלאו לא תסור לשמוע בקולם, אפילו כשיאמרו על שמאל ימין או איפכא [...] יש כח ביד חכמי הדור, לפי אומד דעתם לפי הזמן לעקור דבר מן התורה בשב ועל תעשה [אל תעשה מעשה ואפילו מצוה, שמא תעבור עבירה] כשעושיין כן למגדר מלתא [להקים גדר מפני עברה]", (תפארת ישראל, סוטה ז, א). דעת חכמי הזמן, הבאה להגן על הדת השלטת, מכריעה את ההלכה הכתובה.

גם בנושאים רעיוניים ניכרת הקצנה בעמדות, שהיא תגובה לזרמים הליברליים ביהדות. הכוונה לנושא האמונה במשיח. הכחשת האמונה במשיח, המככבת בספרות הליברלית, מסתמכת על הוגים ימי ביניים כמו ר' יוסף אלבו, בעל "ספר העיקרים". טענתו כאילו האמונה במשיח אינה מעיקרי היהדות מוכחשת על-ידי רבנים המשתתפים בפולמוס עתה: ⁴⁶ "כל הכופר בגאולה הוא מין ומובדל מכלל ישראל [...] המחדשים שמחקו הזכרת שום גאולה כופרים גמורים הם". ⁴⁷ אולם התגובה המרחיקה לכת יותר הייתה הפנייה הלאומית בפתח סדרת המאמרים "דבר בעתו" של העיתונאי והסופר דוד גורדון, שהתפרסמו במשך תקופה בשנת 1869 בעיתון 'המגיד'. בסדרה זו פרס גורדון את שיטתו הלאומית. התגובה היא על ההחלטה הרפורמית להסיר מסידור התפילה את "זכרון ירושלים ובית מקדשנו ותקות הגאולה העתידה". ⁴⁸ גורדון תפס את הרפורמה כחילון היהדות. ביטול ההלכה הלאומית משיחית וביטול ההלכה שואבים, לשיטתו, ממקור אחד: "הרק בעבור זה הפליא ה' חסדו עם אומתנו לחיותנו ולקיימנו כיום הזה [...] רק למען נבטל הפיוטים ונאכל מכל הבא ליד בפינו ונחלל שבת ומועד ולקרות התורה רק לשלוש שנים ולזמר בבית הכנסת על מינים ועוגב?". ⁴⁹ הרפורמים: "עושים את הפיזור בין האומות ליעוד האחרון ולגאולה העתידה של האומה הישראלית". ⁵⁰ והתגובה האורתודוקסית היא: "ביאת המשיח הוא עיקר מעיקרי אמונתנו [...] כי יבוא הזמן אשר ישוכו

46 צבי הירש קלישר. "צדיק באמונתו יחיה", המגיד, 13 (1869), גל' 16, עמ' 125.

47 שם.

48 גורדון (לעיל הערה 1), גל' 27, עמ' 213.

49 שם, גל' 28, עמ' 221.

50 שם, גל' 27, עמ' 214.

בני ישראל לאדמת קדשם להיות לגוי מיוחד בארץ".⁵¹ הרפורמה ביססה את עמדתה הציבורית על נאמנות מלאה לארץ מולדתה ועל נאמנות ל'חכמה ומדע'. על כך משיב גורדון כי שאיפתו הלאומית לקיבוץ גלויות בארץ ההיסטורית אינה עומדת בסתירה לשתי הנאמנויות הנזכרות: למולדת ולמדע. ההיענות היהודית למודרנה: "להתחנך למלאכה ועבודה", תיתכן רק בארצם ההיסטורית, שם לא יחיו באיום על דתם.⁵² המסורתיות היא ילידת הגלות ותוצאותה: "מסבת התלאות האיומות שסבלו בני עמנו בארצות גלותם [...] ננעלו בפניהם שערי החכמות והמדעים". היהדות החסומה לחכמות ולמדעים היא היהדות המסורתית: "אשר הנשבעים לדגלה מואסים בכל דבר חכמה, ומסגירים עצמם חדר בחדר לבלי בא אל תוכם שמש המדע וזהר החכמה". הפתרון הוא לכן: "אם תשוב לנו אחוזת אבותינו, אז גם האורתודוקסי היותר גדול אשר חשכה לו אורה, בעל כרחו יודה כי נחוצים לנו מאד גם החכמות והידיעות המגדלות ומרוממות כל עם". למרות הקשר המזורז לכאורה בין משכול היהודים לבין הגדרתם הלאומית, מצא גורדון את המודרניזציה של היהודים גם מהבחינה המדעית וגם מהבחינה הלאומית תלויים אהדרי.

לפנינו שני טיפוסים של אורתודוקסיה, שלכל אחד מהם גישה משלו למדע.⁵³ האחד הוא אורתודוקסיה דוחת מודרנה, שלגביה היהדות ההיסטורית מכילה כבר את כל הישגי המדע, ולכן אין למדע המודרני תוכן חדש או אמיתות חדשות שהיהדות צריכה להם. המודל השני הוא של אורתודוקסיה מודרנית, האומרת כי נורמליזציה לאומית של העם היהודי תפתח אותו לקליטתם והפנמתם של התכנים המדעיים. הלאומיות מופיעה פה לא רק כדרך להצלת היהודים כי אם כמרחב להצלת היהדות.

51 שם, גל' 28, עמ' 221.

52 שם, גל' 32, עמ' 253.

53 אבחנה זו מצויה כבר בספרות הזמן. "המגיד" מסכם את שנת תרכ"ט (1869) ומסמן ארבע כיתות בחברה היהודית בת זמנו: שתי כיתות אורתודוקסיות, החסידות והרפורמה. הכיתות האורתודוקסיות מאופיינות: "א. כת האורתודוקסים מחלקה ראשונה המתנגדים בכח ובפועל אל כל מפעל חכמה ובינה. ב. כת האורתודוקסים מחלקה שנייה, הנאמנים כבריתם ודבקים בכל מאדם בכל מנהגי אבותינו ודיני השו"ע והתלמוד [...] אולם בכל תוקף אהבתם לתורה ולמצוה יאחזו בזה וגם מזה כל יניחו ידם, ויודעים להלוך גם עם רוח הזמן הפונה קדימה". כאשר אבחנת ההיסטוריון זהה לאבחנת בני הזמן כמדומה שאין צורך בהוכחות נוספות. אבחנות של סוגי אורתודוקסיה ראו ה' גרץ, "הזינאדע", המגיד 13 (1869), גל' 23, עמ' 181. גרץ מכנה את האורתודוקסיה המזרח-אירופית, ואולי גם ההונגרית, כ'היפעראורתודוכסיא', וגורדון מכנה אותם כ'אולטרא-אורתודוכסיא'. ראו: גורדון (לעיל הערה 1), גל' 32, עמ' 254.