

Aharon Shmuel Tamares and the Dark Side of Religious Humanism

Isaac Slater, University of Notre Dame

Abstract

Aharon Shmuel Tamares (1869–1931) is one of the most fascinating yet largely forgotten Jewish thinkers of the twentieth century. Though he is known as a harsh critic of modern nationalism in general and of Zionism in particular, other aspects of his philosophy have been all but forgotten. This article presents the entire arc of his intellectual development and places his ideas in the historical context that shaped them, thereby painting a complex picture of a thinker who struggled to make sense of the conflicted and bloodied world of early twentieth-century Europe. The article opens with Tamares's early support of Zionism, examines his disillusionment with the movement, and concludes with his late pessimistic and skeptical period. While not neglecting the main features of Tamares's critique of Zionism, it focuses on lesser-known aspects of his philosophy, including his critique of institutional religion and his adoption of cultural Zionism, both products of his unique understanding of the political theology of the modern state.

Special attention is given to Tamares's writings from the 1920s, most of which have yet to receive the scholarly attention they deserve. In contrast to the depiction prevalent in current scholarship, these writings present a very different image of Tamares: that of a man who saw his peaceful vision of Europe go down in the flames of World War I, horrifying pogroms, and resurgent militant nationalism. Facing the breakdown of his hopes, Tamares withdrew from any notion of political activism. He proclaimed that he had no obligation to a society that chose war over peace, whose very pacifism was rooted in the violent structure of the nation-state.

The article concludes by exploring how Tamares's religious humanism changed over the years. It shows how the conception of God empowering human responsibility and agency, which before and during World War I had led him to articulate a positive vision of peace and its achievement, led him to the brink of despair in the 1920s. In the new pessimistic vision that he articulated, the individual, if left to his own devices, cannot overcome this world's malice and is thus left to puzzle over God's true intentions. With this inclination toward pessimistic skepticism, Tamares's late writings exemplify the potential and dangers of the double-edged sword that is religious humanism: empowering humanity's agency while taking from it the hope of divinely guided redemption.

תקציר

הפובליציסט והוגה הדעות אהרון שמואל תמרת (1869-1931) הוא מהדמויות המסקרנות והמוחמצות של המחשבה היהודית במאה העשרים. הוא התפרסם כמבקר חריף של הציונות בפרט ושל הלאומיות המודרנית בכלל ותחומים אחרים של הגותו נחקרו על פי רוב רק כבבואות המשתקפות בביקורת זו. המאמר מציג תמונה שלמה של התפתחות רעיונותיו של תמרת לאורך השנים, על החלקים הידועים יותר והידועים פחות שלה, וממקם את רעיונותיו על רקע האירועים ההיסטוריים שעיצבו אותם. המאמר פותח בתמיכתו המוקדמת של תמרת בתנועה הציונית, מתאר איך הפך לאחד ממתנגדיה החריפים של תנועה זו, ומסיים בתקופת הספקנות הפסימיסטית אליה נקלע במהלך שנות העשרים של המאה הקודמת. למרות שהמאמר אינו מזניח את ביקורתו של תמרת על הציונות, הוא מתמקד בצדדים פחות ידועים של הגותו, בהם ביקורתו על הדת הממוסדת והתקוות שתלה בציונות הרוחנית. כך מתקבלת תמונה שלמה של התיאולוגיה הפוליטית של תמרת התופסת מקום ייחודי בנופה של המחשבה היהודית במאה העשרים.

תשומת לב מיוחדת מוקדשת במאמר לכתביו המאוחרים של תמרת, שעדיין לא זכו לתשומת הלב המחקרית לה הם ראויים. כתבים אלה חושפים צד נשכח בהגותו של 'הרב הפציפיסט', ומציגים את המשבר אליו נקלע מול התחזקות הלאומיות המודרנית. בתקופה זו תמרת משך את ידיו מפעילות פוליטית, והכריז כי אין הוא אחראי יותר לחברה אנושית הבוחרת במודע במלחמה מתמשכת ושאפילו מגמותיה הפציפיסטיות נגועות באלימות ובהכפפת האינדיבידואל למדינת הלאום. המאמר נחתם בסקירת השקפותיו הדתיות של תמרת והשינויים שחלו בהן לאורך השנים. סקירה זו מראה איך ההומניזם הדתי שלו, שלפני מלחמת העולם הראשונה עזר לו לנסח חזון פוזיטיבי של לאומיות גלוטית; הוא שהוביל אותו אל סף ייאוש במהלך שנות העשרים. תפיסת האל כמעצים את החופש של האדם ואת אחריותו ליצירת עולם טוב יותר, אינה מספקת כל נחמה כשהאנושות מפנה עוצמה זו נגד עצמה, ובוחרת בסבבים אינסופיים של אלימות. מול מה שתמרת ראה כמגיפה ממארת של שוביניזם ואלימות נותר האדם חסר אונים והוא מתחיל לתהות על שורשי אמונתו הדתית. כך מבטאת הגותו של תמרת את כפל הפנים של ההומניזם הדתי, שעשוי להוביל לא רק ליצירתיות וחזון אופטימי, אלא גם לפסימיות, ספקנות וייאוש.

אהרון שמואל תמרת ופניו האפלות של ההומניזם הדתי

יצחק סלייטר

אוניברסיטת נוטר דם (ארה"ב)

פתיחה

הפובליציסט והוגה הדעות אהרון שמואל תמרת (1869-1931) הוא מהדמויות המסקרנות והמוחמצות של המחשבה היהודית במאה העשרים. הוא זכה לפרסום יחסי כמבקר חריף של הציונות בפרט ושל הלאומיות המודרנית בכלל ותחומים אחרים של הגותו נחקרו על פי רוב רק ככבואות המשתקפות בביקורת זו.¹ ואכן, במובנים רבים פילוסופיית הדת של תמרת וביקורתו על הממסד האורתודוקסי משתקפות בביקורתו על הלאומיות המודרנית. קביעתו כי 'המלחמה היא עבודת אלילים מודרנית'² הפכה בחיבוריו לפילוסופיה מקיפה בדבר אופיין של הדת הממוסדת והפוליטיקה המדינית ובדבר השפה בה בוחרות השתיים להציג את עצמן בציבור. תמרת ראה את הלאומיות המודרנית ואת המלחמה כתופעות דתיות: 'שם האליל הגדול ההוא "כבוד ארץ המולדת" ועבודתו – זבח מיליוני אנשים במלחמות'.³ השילוב בין התיאולוגי לפוליטי, בין ביקורת הדת לביקורת הלאומיות, הוא אבן הפינה של הגותו ועובר כחוט השני בכתביו. מאמר זה מבקש לעמוד על היסודות התיאולוגיים-פוליטיים בהגותו של תמרת ולהצביע על השינויים שחלו בהם לאורך השנים, שינויים שחלקם הוחמצו במחקרים קודמים.

בעשרים השנים האחרונות התעורר עניין מחודש בהגותו של תמרת, בעיקר בארה"ב. תרגומים מכתביו העבריים והיידיים לאנגלית נדפסו לאורך העשורים האחרונים, שהבולט שבהם הוא ספר שנדפס ביוני 2020 ומלקט את כתביו המרכזיים.⁴

1 ראו, בין השאר: א' לוז, 'מבוא', הנ"ל (עורך), פציפיזם לאור התורה: מכתבי אחד הרכבים המרגשים (אהרון שמואל תמרת), ירושלים תשנ"ב, עמ' ז-לה; הנ"ל, מאבק בנחל יבוק: עוצמה מוסר וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 231-237; א' הולצר, חרב פיפיות בידם: אקטיביזם צבאי בהגותה של הציונות הדתית, ירושלים תשס"ט, עמ' 101-129; H. Rothman, *No Masters but God: Portraits of Anarcho-Judaism*, Manchester 2021, pp. 201-228; S.L. Weinstein, 'Galut (Exile) – A Mission or a Curse: The Writings of Aharon Shmuel Tamares', *Jewish Quarterly* 26 (1978), pp. 21-26.

2 א"ש תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, ורשה תר"פ, עמ' 16.

3 שם עמ' 17.

4 ראו, בין השאר: E. Gendler (ed.), *A Passionate Pacifist: Essential Writings of Aharon Samuel Tamares*, Teaneck NJ 2020; E. Gendler, 'Elements of a Philosophy for Diaspora Judaism: An Introduction to Rabbi Aaron Samuel Tamaret's "The Exile of the Presence and the Presence of the Exile"', *Tikkun* 25.6 (2010) pp. 54-56; Idem, 'Ancient Visions, Future Hopes: Rabbi Aaron Samuel Tamaret's Objection to Zionism As We Know It', *Tikkun* 18.4 (2003),

מי שערך את הספר היה הרב אורט גנדלר (1928-2022), שהיה אחד מפעילי זכויות האדם הבולטים ביהדות ארה"ב. פעילותו האנטי-מלחמתית של גנדלר התחילה בשנות החמישים, בזמן מלחמת קוריאה, ונמשכה עד ימיו האחרונים. בשנות השישים הוא השתתף לצד מרטין לותר קינג ואברהם יהושע השל בהפגנות וצעדות של התנועה לזכויות האזרח, ואף תרגם מכתביו של תמרת לאנגלית, כחלק מנקיטת עמדה דתית ומוסרית נגד מלחמת וייטנאם.⁵ בהקדמה לקובץ שפרסם לאחרונה כתב גנדלר כך: 'מנהג נפוץ בהקדמות הוא הניסיון למקם את מושא הספר באופן שלם יותר בהקשר בו הוא פעל. במקרה הנוכחי, אבקש למקם את מושא המחקר דווקא בהקשר של ימינו אנו'.⁶ ליתר דיוק, ספרו של גנדלר, גם אם לא התעלם מההקשר ההיסטורי בו פעל תמרת, מיקם את הגותו בהקשר של מאבקים לא אלימים לאורך המאה העשרים ושל המחשבה הפוליטית שליוותה אותם, כחלק מקריאת כיוון מוסרית ופוליטית שהוא ראה כרלוונטית למציאות הפוליטית בימינו.

למרות הפיתוי לומר דבר מה על ההווה ולמרות שהרעיונות והמתחים הנדונים כאן ממשיכים לעצב את העולם היהודי בן זמננו, המאמר שלפניכם מסתפק בהצגת רעיונותיו של תמרת כפי שעוצבו עד למותו, על רקע ההקשר החברתי והפוליטי בו נוסחו לראשונה. ממילא לא אדון במפורש במה שהתרחש אחרי מותו של תמרת, ממלחמת העולם השנייה עד סוף המאה העשרים ואף לאחר מכן. לא משום שאין בכך חשיבות, אלא משום שאני סומך את ידי על הקוראות והקוראים שידעו דבר או שניים על מה שהתרחש בשנות הארבעים של המאה הקודמת ואיך אירועים אלה עיצבו מחדש את זיכרוננו ההיסטורי ואת גישתם של יהודים רבים לסוגיות של לאומיות, גלות ואנטישמיות. משנת 1900 ועד מותו בשנת 1931 נוסחו דעותיו של תמרת כאופוזיציה החותרת תחת יסודותיהם הרעיוניים של זרמים מרכזיים בפוליטיקה ובתרבות היהודית. חדות לשונו של תמרת לא הרכינה את ראשה בפני אדם או אלוהים ורעיונותיו עשויים לעורר את חמתם של קוראים רבים, כפי שקרה כבר בתחילת המאה העשרים. ובכל זאת, לפני שייגש מי מאיתנו לשפוט את ערכה הרעיוני של הגותו של תמרת ואת תרומתה האפשרית לשיח המוסרי והפוליטי בן זמננו, מוטב שנדע במה דברים אמורים. ממילא המאמר אינו עוסק לא באימוץ רעיונותיו של תמרת ולא בגינויים, גם אם לא אמנע ממספר הערות ביקורת במקומות בהם רעיונותיו של תמרת סותרים אלה את אלה; וכן מהשוואות להוגים אחרים בני זמנו. אלה גם אלה נועדו להבנה היסטורית של מיקומו של תמרת במפת הרעיונות של תחילת המאה העשרים והתפתחותו הרעיונית לאורך השנים.

מחקרים קודמים שעסקו בהתפתחות זו הלכו כולם לאור הנרטיב שהתווה תמרת עצמו בחיבור אוטוביוגרפי קצר שנכתב בשנת 1925 ביידיש, כבסיס לערך

pp. 25-30; A. Cohen, 'The Foremost Amongst the Divine Attributes Is to Hate the Vulgar Power of Violence: Aharon Shmuel Tamares and Recovering .Nonviolence for Jewish Ethics', *Journal of Jewish ethics* 1 (2015), pp. 233-252

A. S. Tamaret, 'Politics and Passion: An Inquiry into the Evils of Our Time', 5 translated by E. Gendler, *Judaism* 12 (1963), pp. 36-56; A. S. Tamares, 'Passover .and Non-Violence', translated by E. Gendler, *Judaism* 17 (1968), pp. 203-210

6 גנדלר (לעיל הערה 4), עמ' 6 (תרגום שלי).

ב'לעקסיקאָן פון דער נייער יידישער ליטעראטור' של זלמן רייזן (1887-1939). חיבור זה תורגם לעברית פעמיים: פעם בידי שלמה צוקר ופעם בידי אברהם ביק (שאוּלי); ולאחרונה אף תורגם לאנגלית בידי רי ג'יי טרנר, תרגום ששולב בכרך הכתבים בעריכת הרב גנדלר.⁷ הליכה בעקבות הנרטיב האוטוביוגרפי היא הליכה בתלם שהתווה המחבר בנקודת זמן ספציפית בחייו. היא עוברת בשתיקה על אירועים שהמחבר מעדיף להתעלם מהם ומחמיצה אירועים והתפתחויות שהתרחשו אחרי כתיבת החיבור האוטוביוגרפי. כפי שאראה בהמשך, שני הדברים באים לידי ביטוי בהתפתחות הגותו של תמרת. מהאוטוביוגרפיה הקצרה נפקד מקומן של תנועות פוליטיות כמו 'האגודה לשפה ולתרבות עברית' ו'דגל ירושלים', בהן תמך תמרת בשעה שהתגבשו, ותיאור תמיכתו ברעיונותיו של אחד העם מצטמצם דרמטית, למרות שתמיכה זו המשיכה להתקיים עד העשור האחרון לחייו. תפנית נוספת, שלא נכללה באוטוביוגרפיה, היא הייאוש שפקד את תמרת באחרית ימיו, ייאוש שהביא אותו להודות בכישלון המאבק הרעיוני שניהל כל חייו. מסקנותיו הספקניות של ייאוש זה נעדרות מהאוטוביוגרפיה והמאמרים המנסחים מסקנות אלו כמעט ולא נידונו במחקר. הם לא הולמים את דימויו של תמרת כפעיל חברתי בעל חזון פוזיטיבי הנאבק ברעיון מדינת הלאום וכנראה לא יתיישבו בקלות על ליבם של המבקשים להמשיך דרך זו ולהתעלם מהסתירות והקשיים שאפיינו אותה לאורך השנים.

העמודים הבאים סוקרים את השלבים השונים בהתפתחותו הרעיונית של תמרת, תוך התמקדות במפנה שעבר בתחילת שנות העשרים של המאה הקודמת. חלקו הראשון של המאמר עוסק בתמיכתו הנלהבת של תמרת בתנועה הציונית, אותה ראה בתחילה כתנועה לשחרור האינדיבידואל היהודי מכבלי השמרנות הרבנית. חלקו השני מציג את האכזבה המרה של תמרת מתנועה זו ואת הביקורת החריפה שמתח עליה ועל מגמותיה, אותן ראה כמבטאות אלילות מודרנית הרומסת את האדם היחיד בעקביה. ביקורת זו מפותחת בחלקים השלישי והרביעי של המאמר, המתמקדים בהשפעת מלחמת העולם הראשונה על החיבור 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920). חלקים אלה מבטאים את שתי התמונות שהעמיד תמרת זו כנגד זו: ערעור על מה שהוא תפס כשקר המטעה של 'קדושת' הלאומיות המודרנית אל מול החזון שטיפח להכרה בלאומיות גלוּתית כמודל לקיום קיבוצי העוסק בשכלול מוסרי ולא בהתעצמות פוליטית.

החלק החמישי של המאמר מצביע על התמוטטות חזון אופטימי זה אל מול התפשטות המודל של מדינת הלאום והפוגרומים שליוו את מלחמות האזרחים במזרח אירופה. הייאוש שאלי נקלע תמרת בשנים אלו הוביל אותו להטיל ספק מר בתועלת פעילותו הפוליטית לאורך השנים ולבסוף גם בתועלת מאמציו של האדם בכלל,

7 א"ש תמרת, 'ביוגרפיה של אחד הרבנים המרגישים', בתרגום ש' צוקר, א' לוח (עורך), אהרן שמואל תמרת, פציפיזם לאור התורה: מכתבי 'אחד הרבנים המרגישים', ירושלים תשנ"ב, עמ' 21-1; הנ"ל, 'אוטוביוגרפיה של הרב אהרן שמואל תמרת (אחד הרבנים המרגישים)', בתרגום א' ביק (שאוּלי), שרגאי: כתב עת לחקר הציונות הדתית ד (תשנ"ג), עמ' 162-174. בתרגום זה ניכרות טביות אצבעותיו של ביק, שנטל לעצמו את החופש לעצב מחדש את דברי תמרת; A. S. Tamares, 'Biography of One of the Sensitive Rabbis', translated by R. J. Turner, in E. Gendler (ed.), *A Passionate Pacifist: Essential Writings of Aharon Samuel Tamares* (לעיל הערה 4).

שלדעתו נידונו מראש לכישלון. בכך מתגלה הצד האפל של הגותו ההומניסטית של תמרת, שנותרת חשופה מול פגעי הזמן בלי שתוכל להישען על נחמות תיאולוגיות. החלק המסכם של המאמר יעמוד על ההבדלים בין הפסימיזם הספקני שאפיין את כתביו של תמרת בשנות העשרים לאופטימיזם המאפיין את חזונו מימי מלחמת העולם, אופטימיזם שעומד במרכז רוב הניתוחים המחקריים של הגותו.

במרוצת הדברים לא אמנע מלגעת בנקודות עליהם עמדו אחרים לפני, אבל אקדיש מקום מיוחד לרעיונות וכתבים שחמקו מעיניהם. לאור זאת אטען כי תיוגו של תמרת כ'אנטי ציוני' וכ'פציפיסט' מחמיץ אלמנטים מרכזיים מהגותו, כולל תמיכה בלאומיות לא ריבונית וביקורת חריפה על מגמות פציפיסטיות בנות הזמן, בראשן הפציפיזם הסוציאליסטי. עמידה על אלמנטים אלה מאפשרת למקם באופן מדויק יותר את מחשבתו של תמרת בשדה הרעיוני של תקופתו וחושפת את יסודות הביקורת שהוא ניסח על מוסדות פוליטיים ודתיים שעיצבו את העולם היהודי במאה העשרים. הציונות, תקווה נכזבת

הרב אהרון שמואל תמרת נולד בשנת 1869 בכפר קטן סמוך לעיר מאלץ' שברוסיה הלבנה, אז בתחומי רוסיה הצארית. בגיל שבע עשרה התחתן עם בתו של רב הכפר מילצ'ין, ולאחר מותו של חותנו התמנה לרב הקהילה היהודית במקום, תפקיד אותו מילא עד סוף חייו. בשנים שחלפו בין נישואיו למינויו לרב קהילה, למד תמרת בשניים ממוסדות התורה החשובים של התקופה: כולל הפרושים בקובנה וישיבת וולוז'ין. במהלך לימודיו בקובנה החל להרגיש את הפער בינו לבין חבריו לספסל הלימודים. בזמן שרוב חבריו היו מקדישים את שעות הפנאי לתכנון קריירה רבנית, החל הוא להגות בשאלות של יחסי כוח ודיכוי, בצורך להיאבק נגדם וביחסה של היהדות לכל אלה. לא היה זה עיסוק יוצא דופן באותה תקופה, בה עיתונים יהודיים ורוסיים התריעו מפני האנרכיסטים רוצחי הצאר המבקשים להפוך את המדינה על פיה בפרץ של דם ו אלימות. אבל העניין שהפגין בנושאים אלה צעיר מחובשי בית המדרש, שעתותיו מוקדשות ללימוד גמרא ופוסקים, לא היה דבר של מה בכך ולא התקבל בהבנה ובשוויון נפש.⁸

בשנת 1890 עזב תמרת את קובנה ונסע לוולוז'ין, שם מצא קרקע חברתית נוחה יותר לאופקיו האינטלקטואליים. גם בוולוז'ין הוא הקדיש את עיקר זמנו לגמרא ושקע בלהט הלימוד שהקיף את כל עולמו. אלא שלימוד זה לא היה מנותק בעיניו משאלות של פוליטיקה וחברה, ולעמדה זו היו שותפים לא מעט מחבריו. תרבות השוליים שפיתחו תלמידי הישיבה הגיעה בתקופה זו לשיא פריחתה. מחוץ לשעות הלימודים קראו התלמידים ודנו בעיתונות התקופה, הפיקו עיתונים משלהם ואף הקימו אגודות פוליטיות.⁹ בזמן

8 ראו: תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 4. ייתכן שגם הסתייגותו מתנועת המוסר תרמה לחוסר הנחת שלו המגמות שרווחו בכולל הפרושים. על התעצמות מגמות המוסר בכולל ראו: ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 294-295; לביקורתו של תמרת על התנועה ראו: א"ש תמרת, 'למען האמת המזויפת', המליץ שנה 37, הוספה לגיליון 201 (י"ט באלול תרנ"ז), עמ' 6-7.

9 ראו: את דבריו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, 'צדור מכתבים מבר בי רב', המליץ שנה 28, גיליון 12 (י"ד בשבט תרמ"ח), טורים 113-114; ע' אטקס, ש' טיקוצ'ינסקי (עורכים), ישיבות ליטא: פרקי זכרונות, ירושלים תשס"ד, עמ' 187-188; על כתבים של ביאליק ויהודה ליב גורדון שעברו מיד ליד ראו: שם, עמ' 157, 159-160; ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה:

שהותו בוולוז'ין רכש לעצמו תמרת שליטה בשפה הרוסית והצטרף לאגודה המחתרתית 'נצח ישראל', שפעלה כסניף של תנועת 'חיבת ציון' בשיבה. בקרב חברי האגודה, כמו בקרב שאר חובבי ציון, לא שררה תמימות דעים בנוגע לתכליתה של התנועה הלאומית. הם תמכו ביישוב ארץ ישראל ובתחייה תרבותית-עברית, אבל לא בהכרח קשרו רעיונות אלה בהקמת מדינת לאום עצמאית.¹⁰ הפער הזה, בין עושר הרעיונות והמגמות שאפיין את 'חיבת ציון' ובין הדמות אותה לבשה לבסוף הציונות המדינית, היה לפער דרמטי במיוחד בעולמו של תמרת, כפי שנראה מיד.

באותו חוג ציוני מחתרתי ובאותה תרבות שוליים שהתפתחה בקרב תלמידי וולוז'ין, פגש תמרת לראשונה בכוחה של הפובליציסטיקה והספרות העברית, פגישה שהיו לה תוצאות רבות חשיבות. לא נוכל להבין כיצד הפך רב של כפר קטן על גבול פולין-ליטא לאחד הקולות המקוריים של ביקורת הלאומיות היהודית, בלי לעמוד על עוצמתה של העיתונות העברית ועל השינוי שהביאה בשיח הציבורי של יהדות מזרח אירופה. בין דפי העיתון נפגשו יהודים רחוקים זה מזה פיזית ורעיונית. כל נושא מרכזי שעלה לדיון הצית תגובות סוערות מפטרבורג עד ורשה ובמהרה הצטרפו גם מגיבים וכותבים מלונדון, ירושלים, ניריורק ואיסטנבול. ראשיתה של העיתונות העברית המודרנית בשנות החמישים של המאה התשע עשרה, אך הגורמים הדומיננטיים בשיח זה החל משנות השמונים של המאה התשע עשרה היו ההתעוררות הלאומית והמעבר לעיתונות עברית יומית. יחד הם יצרו תחושה של שותפות גורל ושותפות מעשית, מה שהוסיף ללהט הוויכוחים על גורלה של היהדות ועל הדמות שזו עתידה ללבוש במאה העשרים.¹¹

העיתון כמובן אינו נקי ממתחים פוליטיים ובינ-אישיים, אבל הוא נותן עדיפות מסוימת למי שיש באמתחתו כישרון כתיבה יוצא דופן, במיוחד בתקופה בה עמדה העברית המודרנית בחיתוליה. כישרון נדיר כזה עמד לימינו של תמרת, שכתביו שזורים ניסוחים בהירים כתער ומשלים חריפים הממחישים לקורא את המניפולציה הכרוכה בטיעונים פוליטיים ואיך אלה משמשים לדעתו לחיזוק ממסדים היררכיים ותאבי כוח. הוא עשה זאת באופן השמור למי שחשב ודיבר בשפת הגמרא והמדרשים, ודרך שפה זו הוא ראה וניתח את העולם הפוליטי של זמנו. כבר בתקופה זו התבלט האופי האנרכיסטי בדבריו של תמרת, שהחל להטיל ספק במניעיו של כל אדם המדבר בשמו של ממסד ולשאוף למחשבה פוליטית הנסוכה סביב עולמו של היחיד.¹² מפרספקטיבה מקורית זו תמך תמרת בתנועה הציונית. בשנים מוקדמות אלה הוא ראה בה תנועת שחרור והתחדשות, תנועה לשחרור היהודי הפשוט מכבלי הממסד הדתי, גאולת היהדות מאחיזת האדיקות הקיצונית והקנאות הדתית. את כל אלה הוא מצא

מהדורה מורחבת ומתוקנת, 'ירושלים תשס"ה, עמ' 171-181; על עיתוני תלמידים בוולוז'ין ראו: שם, עמ' 196-197.

10 על התנועה והמגמות השונות שרחשו בה ראו: פ' לחובר, ביאליק: חייו ויצירותיו, תל אביב תש"י, א, עמ' 71-79; י' קלויזנר, תולדות האגודה נס ציונה בוולוז'ין: תעודות ומסמכים, ירושלים תשי"ד, עמ' כב-כה; י' ניסנבוים, עלי חלדי: תרכ"ט-תרפ"ט, ורשה תרפ"ט, עמ' 96-105.

11 ראו: י' ברטל, 'מקהל לקהילת קוראים', אורן סופר, אין לפלפל: עיתון הצפירה והמודרניזציה של השיח החברתי והפוליטי, ירושלים תשס"ז, עמ' ט-יג; ש' פיינר, 'תולדותיה של העיתונות העברית', מדעי היהדות 33 (תשנ"ג), עמ' 101-105; ר' בארמרקס, על חומות הנייר: עיתון הלבנון והאורתודוקסיה, ירושלים תשע"ז, עמ' 28-34.

12 על היסודות האנרכיסטיים בהגותו של תמרת ראו רוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 201-228.

במאמריו של אחד העם (אשר גינצברג, 1856-1927), בקריאתו להשתחרר מ'השיעבוד לספר' ולהפוך את היהדות לתרבות חיה ובסיסמת 'המרכז הרוחני' ששאף אחד העם להקים בירושלים.¹³

באוטוביוגרפיה שכתב באחרית ימיו כבר לעג תמרת לתמימותו של אותו רב צעיר שנשבה בקסמן של הסיסמאות הציוניות. בזיכרונות אלה טען תמרת שאין הבדל בין ענפיה השונים של התנועה הציונית וכולם אינם אלא צורות שונות של תאוות שלטון, תאוה שהצביעות היא מתכונותיה היסודיות.¹⁴ אבל לאורך רוב חייו הוא החזיק עדיין בתקווה שניתן לחשוב על הציונות באופן שונה מהצורה הריבונית והטריטוריאלית של הציונות המדינית. בחיבור 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים', שראה אור בשנת 1920, הוא הותיר פתח לאפשרות שאם תתפוס החזרה לארץ ישראל תפקיד שולי יותר בתנועה הלאומית, תפקיד של אמצעי לשכלול רעיוני ומוסרי של האומה, אפשר יהיה ליצור בה לאומיות שמיטיבה לבטא את טבעה שוחר השלום של היהדות הגלוית. הוא אף הסכים שעל מטרה מוסרית ותרבותית זו אפשר להגן באמצעות מסגרת מדינית ריבונית ובלבד שתשמר ההיררכיה בין השתיים ועוצמה פוליטית לא תעמוד בראש מעייניה של המדינה העתידית.¹⁵

בשלהי המאה התשע עשרה תמרת עוד האמין שהציונות כולה מכוונת לגאולת היהדות והיהודי, ואמונה זו התחזקה בזכות ההתנגדות שהביע הפלג השמרני של ההנהגה הרבנית כלפי הציונות. הוא התנגד בתוקף לאלה שחשמו כל אפשרות לשינוי או התפתחות באורח החיים היהודי ובמוסד הרבנות, נושאים בהם עסקו מאמריו הראשונים.¹⁶ במאמר ארוך בשם 'שילומים לריב ציון', שהופיע בעיתון 'המליץ' בשנת 1899, הפכה התנגדות זו לביקורת שוצפת שהוטחה נגד האורתודוקסיה האנטי-ציונית. כוחו הרטורי והרגשי של הרב-הפובליציסט הצעיר ניכר היטב במילים החריפות ששפך על 'האנשים הנלוזים מורדי האור' הבאים 'ביארמולקאותיהם המזופפות' ומבקשים לחנך את הדור הצעיר.¹⁷ בקיתונות זעם סרקסטי, מהולים בחמה נבואית שטח תמרת בפני הקורא את דעתו על מה שראה כצביעותה של ההנהגה הרבנית. בניסיון להסתיר את זהותו הוא חתם על המאמר בפסבדונים 'אחד המרגישים', אבל העורכים רצו להתגדר בעובדה שהמבקר החריף של הרבנות בא משורותיה. כך נוצר הכינוי שעתיד היה להיות מזוהה עם תמרת כל חייו: 'אחד הרבנים המרגישים'.¹⁸

13 תמרת (לעיל הערה 2), עמ' 79-83. על חזונו של אחד העם ראו: אחד העם, 'אבן למצבה', פרדס א (תרנ"ב), עמ' 207-217; ס' זיפרשטיין, נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות, תל אביב תשנ"ח, עמ' 108-111.

14 תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 5-7.

15 תמרת (לעיל הערה 2), עמ' 81-83.

16 א"ש תמרת, 'הוד הרבנות', המליץ שנה 35, גיליון 36 (ל' בשבט תרנ"ה), עמ' 1; גיליון 38 (ב' באדר תרנ"ה), עמ' 3-2; גיליון 39 (ב' באדר תרנ"ה), עמ' 1-2. הנ"ל, למען האמת המזויפת (לעיל הערה 8).

17 א"ש תמרת, 'שילומים לריב ציון', המליץ שנה 39, גיליון 57 (ט' בניסן תרנ"ט), עמ' 1.

18 ראו: א"ש תמרת, 'שילומים לריב ציון', המליץ שנה 39, גיליון 56 (ח' בניסן תרנ"ט), עמ' 1 בהערה; הנ"ל, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 7, הערה 10.

כינאי זה הלם אותו במיוחד. מתחת לסרקזם הזועם וללהט הנבואי, ניכרת בכתיבתו רגישות נדירה לסבלם של אלה שקולם לא נשמע על הבמה הציבורית. לב רגיש זה הוא שהפך את רגע השיא בקריירה הציונית של תמרת לרגע של קרע חריף מהתנועה ומשאיפותיה. מלחמתו באורתודוקסיה האנטי־ציונית קנתה לו מעמד של ציר בקונגרס הציוני הרביעי שהתקיים בלונדון בשנת 1900, שם נחשף לגינוי הכבוד המערב־אירופיים של התנועה, לעיסוקם של הרצל ושל נורדאו בענייני דיפלומטיה ולדיונים של דוברי שפות לועזיות בתרבותה העתידית של המדינה היהודית.¹⁹ תקוותיו למצוא בוועידות הציוניות את תחיית הרוח העברית הקדומה התערערו באופן חסר תקנה. התרבות היהודית עליה נאבקו הנציגים החילונים הייתה רחוקה מאוד מעולמו הדתי, ורחוקים ממנו עוד יותר היו הדיונים בעניינים דיפלומטיים. כמעט בבת אחת התחוויר לתמרת הפער בין הדמות הממשית שלבשה הציונות ובין התקוות שתלה בה. לא הייתה זו הפיכת לב מוחלטת מצידו, כפי שזו תוארה לעיתים.²⁰ מראש לא תלה בציונות את אותן תקוות שתלו בה דמויות כמו הרצל ונורדאו, ודמותו של היהודי החילוני החדש, הבקי ברוי הדיפלומטיה האירופית, הייתה זרה לו מאז ומעולם. את אמונתו במה שהציונות יכולה להיות לא נטש תמרת בבת אחת, אבל לחיבוריו על התנועה מאותו יום והלאה נלוותה תחושה מרה של תקווה נכזבת.

הראשון שבחיבורים אלה הוא 'על דבר הקונגרס הרביעי' (1901), מאמר בהמשכים רבים בו פירט את ביקורתו על התנועה הציונית והכריז על התנכרותו ממנה.²¹ לא כולם הבינו את טיב הביקורת, שלא הושמעה באופן מסודר והייתה שזורה בביטויים ומשלים תלמודיים. בעיני רבים נדמה תמרת כחוזר לחיקה המוכר של האורתודוקסיה האנטי־ציונית. תוך כדי פרסום הדברים כבר גלגל צבי פרילוצקי על הרב ש'יצא מן ד' אמות של בית המדרש לדון בענייני פוליטיקה וקולטורא שאינם נהירין לו כדיני איסור והיתר וערוך כתב אשמה ארוך כאורך הגלות על מנהיגי הציוניות'.²² ההנחה כאילו נכנס תמרת בתחום שאינו שלו חוזרת גם בדבריו האמפתיים יותר של מיכל יצחק רבינוביץ', שביכה את 'נפילתו' של תמרת וטען 'כי לפנינו טראגדיה אחת מאותן הטראגדיות העולמיות שבני אדם גדולים אינם יכולים לעמוד זמן מרובה למעלה ממקומם והם נופלים, נופלים לעומק התהום'.²³ תגובות דומות, המתארות את תמרת כמי שאינו בקי ברוי העולם הזה ומתנזר מעשייה

- 19 תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 7-8.
- 20 ראו לדוגמה: D. Wolkenfeld, 'Pacifism, the Jewish Mission and Religious Anti-Zionism: Rabbi Aaron Samuel Tamares in Context', *Milín Havivin* 3 (2008), pp. 197-203.
- 21 א"ש תמרת, 'על דבר הקונגרס הרביעי', המליץ שנה 41, גיליונות 66-117 (י"ג בניסן-כ"ה בסיוון תרס"א).
- 22 צ' פרילוצקי (פ'י.), 'לרגל הראיון בקונסטנטינופול', המליץ שנה 41, גיליון 111 (י"ח בסיוון תרס"א), עמ' 1.
- 23 מ' רבינוביץ' (בן אברהם), 'פיליטון קטן: אחד הרבנים המרגישים', הד הזמן שנה ראשונה, גיליון 67 (כ"ג בכסלו תרס"ח), עמ' 3.

פוליטית של ממש, ליוו את כתביו במאה השנים הבאות וממשיכות במידה מסוימת גם בימינו.²⁴

אלילות עתיקה, אלילות מודרנית

בראשית המאה העשרים נסגרו כמה מהעיתונים העבריים הוותיקים במזרח אירופה. הבמות שנותרו לא ששו לפרסם את דבריו של תמרת, שהפך כמעט בין לילה לאחד המבקרים החריפים של התנועה הציונית. תמרת הרגיש שנבגד על ידי עורכי העיתונים והחל להפיץ את רעיונותיו בחיבורים עצמאיים, שעם ההשתחררות מכבלי העורך הפכו לחריפים יותר ויותר. ובכל זאת לא היה הקרע מוחלט. דמויות כמו חיים נחמן ביאליק וחיים טשרנוביץ ('רב צעיר') שמרו על הערכתם לאישיותו הייחודית של תמרת, סייעו לו בהדפסת כתביו ובשנת 1912 אף הציעו לו לעמוד בראש הישיבה הציונית שהקים טשרנוביץ באודסה. העיר הצפופה והרועשת החרידה את רב הכפר הקטן, שהעדיף לגור בחיק הטבע השקט של מילצ'ין.²⁵ על התרשמותו מהפגישה עם תמרת ואכזבתו מתוצאותיה כתב ביאליק במכתב לטשרנוביץ כך: 'הנהו אדם רב עניין, אף על פי שהוא חסרידיעות כתינוק בן יומו ו"בטלן" כר' מנחם הקדוש. כמדומה, שאין לו תקנה עוד: שם, במלייצין, יוציא את כל שנותיו ושם יאבד'.²⁶

בשנת 1905 פרסם תמרת את הספר 'היהדות והחירות', מכתב פומבי ארוך לרבני מפלגת 'המזרחי' המהדהד כמה מרעיונות המהפכה הכושלת ברוסיה באותה שנה. בשנת 1912 הוציא לאור שני ספרים נוספים: 'מוסר התורה והיהדות' ו'האמונה הטהורה והדת ההמונית', בהם ביסס את טענתו בדבר המגמות האליליות המניעות לכאורה הן את הלאומיות המדינית הן את הממסד הרבני ויש בהן בכדי להסביר את סוד כוחן.²⁷ הבסיס לטענה זו נמצא בספר 'האמונה הטהורה והדת ההמונית' בו הבחין תמרת בין שתי תנועות מנוגדות, שתי תיאולוגיות המתרוצצות בנפשו של האדם מאז ומעולם: 'האמונה האלילית' ו'האמונה הטהורה'. האלילות מיוסדת לדעתו על רגשות חוסר אונים של אדם הנתון לחסדיהם של איתני הטבע, אדם המרגיש בקטנותו ובסופיותו ומבקש כוח ונצח בכוחות עליונים העומדים מעבר לו. הוא מתמסר לפולחן והערצה של אותם אלילים, מתוך תקווה כי בהיותו כלי בשירותם יזכה להגנה ולכוח

24 ראו לדוגמה: וולקנפלד (לעיל הערה 20), עמ' 185-203. במאמר זה תואר תמרת – שרוב כתביו עוסקים בלהט בעניינים פוליטיים – כבעל 'disdainful attitude towards political activism', שם עמ' 197.

25 תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 11-13.

26 ח"נ ביאליק, מכתב לחיים טשרנוביץ (ללא תאריך), פ' לחובר (עורך), אגרות חיים נחמן ביאליק, ב, עמ' קכד-קכה. לחובר תיאריך אגרת זו לקיץ תרע"א, אלא שביקורו של תמרת באודסה, אליו ביאליק מגיב, היה בתרע"ב, ראו: תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 11-13; ח' טשרנוביץ, פרקי חיים, ניו יורק תשי"ד, עמ' 35-36. ר' מנחם הקדוש הוא ר' מנחם בר' סימאי, עליו נאמר שלא הביט בצורת מטבע מימיו, ראו: תלמוד בבלי, מסכת עבודה זרה, נ ע"א; תלמוד ירושלמי, מסכת מגילה, א, י. בהקשר זה הביטוי 'בטלן' מכון לאדם שעיקר זמנו מוקדש ללימוד תורה ולא למלאכה, ראו משנה מגילה, א, ג.

27 א"ש תמרת, ספר היהדות והחירות, אודסה תרס"ה; הנ"ל, מוסר התורה והיהדות: והוא קובץ של דרשות, וילנה תרע"ב; הנ"ל, ספר האמונה הטהורה והדת ההמונית, אודסה תרע"ב.

אותם הוא חסר. לפי תמרת, בתודעתו של האדם האילי מצטרף כוחו העלוב לכוחותיו הכבירים של האילל איתו הוא מזדהה וכך גדלה עוצמתו עשרות מונים. האמונה הטהורה לעומת זאת, טען תמרת, צמחה מתוך אמונה של האדם בכוחותיו שלו, מתוך יכולתו לשלוט בכוחות הטבע ולעצב לעצמו את עולמו וגורלו, בזכות כוחות היצירה האלוהיים שניתנו לו. לפיכך סימנה של אמונה דתית מקורית לפי תמרת הוא אמונה של האדם בעוצמתו שלו וביכולתו לשנות את המציאות לטובה, במקום להיכנע למגרעותיה.²⁸

בכל מקום בו האדם מכניע את עצמו ואת כוחותיו ומשעבד אותם לצורכי אחרים זיהה תמרת אלילות, כלומר חוסר אמונה ביכולותיו של האדם להתמודד בכוחות עצמו עם אתגרי המציאות והפקדת זהותו ויוזמתו בידיה של ישות חיצונית שבדה לשם כך. לאורך ההיסטוריה שולבו האמונה הטהורה והנטייה האיללית זו בזו ונוצרו בני כלאים הרוותמים את יתרונותיה של אמונה מסוג אחד לשירותה של אמונה מהסוג האחר. לדעת תמרת אחד מיצורי כלאים אלה היא הדת הממוסדת, המשתמשת בשמן אמונה טהורה כדי להכניע את האדם הפשוט לצרכיה. היא לוחשת לאוזנו כי כוחותיו של האדם כה נעלים עד כי הוא גדול ממלאכים, אבל שעליו לשעבד כוחות אלה ולבטל את יוזמתו שלו בפני גדולתו האינסופית של האל. למעשה, טען תמרת, האדם הפשוט אינו משעבד את כוחותיו לאל, אלא לאנשי הדת שמתיימרים להיות נציגיו עלי אדמות, אותם אנשים שבדו לכאורה את האמונה הממוסדת מליבם כדי לצבור עושר וכוח.²⁹ את מה שראה כהונאתם של כהני הדת, התובעים לעצמם את הגדולה האלוהית, ממחיש תמרת בקטע ששאל כנראה מתרמילה של הפובליציסטיקה הסוציאליסטית:

הלוך ילך האיש ההמוני ובא עד שערי ארמון התפלה הנאדר והנשא, רטט וחלחלה יאחזוהו מפני העוז והחוסן, החיל והכבוד של הבנין הזה. ובכל תוקף ההתדכאות האיללית, שהיה מתבטל לפני ענקי הטבע: לפני הר גבוה, לפני ים סוער וכדומה, יתבטל כעת לפני המגדל הגבוה, מעשה ידי האדם [...] ולכן כאשר הוא נכנס אחר כן אל תוך ההיכל פנימה ושומע את הכרוז הנערץ מפי הכהן המקושט העומד על בימה מופזה ומבשר: 'כי כל האנשים אחים כולם שוים לפני ה' בהיכל התפלה', מיד יתלהב ויתפעל מתוך הבשורה שישמע, כי הוא, איש המוני, שבשוק הנהו רמשזוחל – פה בארמון הנורא הוא שוה במעלה עם כל האדונים הרמים, כולם אחיו ורעיו, עד שמגודל התפעלותו ישכח את השינוי הקטן האחד בינם לבינו: 'אחיו ורעיו', האדונים, דהרו ובאו להיכל התפלה בכרכרות והוא נסחב ובא ברגליו בנעלים קרועות; הם ישובו מהיכל התפלה אל שולחן מלא דשן [...] והוא ישוב לראות בצרת נפש עולליו העטופים ברעב ונקפים מקור.³⁰

28 ראו: א' הולצר, חרב פיפיות בידם: אקטיביזם צבאי בהגותה של הציונות הדתית, ירושלים תשס"ט, עמ' 117-128.

29 תמרת, האמונה הטהורה והדת ההמונית (לעיל הערה 27), עמ' 6-8.

30 שם, עמ' 7.

שנה לאחר פרסום הדברים האלה פרסם תמרת מאמר נוסף, בו סקר את מצב היהדות האורתודוקסית וביכה את השמרנות שהשתלטה לדבריו על ישיבות ליטא בהן גדל. הוא הוטרד במיוחד מהשילוב בין למדנות אבסטרקטית, תנועת המוסר ומה שהוא רואה כהטפה ליראת שמיים זולה ותוקף בחריפות גדולה את ר' שמעון שקופ כמייצג שילוב זה. כל אלה מכוונים לדעתו בכדי להרחיק את בחורי הישיבות מהמודרנה וסופם שהם יביאו להרחקת כל נער בעל שאר רוח מעולם הישיבות והשארית התורה והרבנות בידי עמי ארצות.³¹

הונאה מתוחכמת אף יותר מההונאה של הדת הממוסדת, טען תמרת, אפשר למצוא בלאומיות המודרנית, שגם היא לדעתו משלבת בין 'אמונה טהורה' ו'אמונה אלילית'. הוא מסביר שגם הלאומיות מכירה בכוחות הבריאה והיוזמה של האדם הפשוט וביכולתו ליצור ולעצב את המציאות, אולם לוחשת לאוזנו כי כוחות אלה באים מתוקף היותו בן לעם נבחר, מתוקף התפקיד אותו הוא משחק במסעה ההיסטורי של אומה, וכי עליו לרתום את כוחותיו לשירותיה של מדינה ולטובת השתלטות על טריטוריה. לדעת תמרת טענות אלה מבטיחות ליחיד עוצמה ונצח, אבל מתנות אותן בשעבוד כוחותיו לישות חיצונית. רק ישות זו, האומה, היא בעלת קיום משמעותי. היחיד אינו בעל ערך כשלעצמו, אלא רק כחלק בסיפורה של ישות זו, כשותף במאבקה בעולם העליון, בו מתגושות ישויות מופשטות אלו באלו.³² בעיני תמרת עומדת מגמה זו בניגוד מוחלט למגמתה של האמונה הטהורה, אמונה הרואה באדם את תכלית הבריאה: 'החיים והקיום של האדם הפרטי הם יסוד התבל, מהם הכל וכל במ'.³³ הסטת הערך מהיחיד אל עבר ישויות מופשטות המעניקות ליחיד משמעות ובלעדיהן הוא מאבד מערכו, הסטה זו לדעת תמרת היא סימנה המובהק של האליליות. דברים אלה הם מעין תמונת ראי למחשבה הרואה בריבונות לאומית את הדרך היחידה להגן על חייו וביטחונו של היחיד. בעיני תמרת אין דבר רחוק יותר מהאמת. הפקדת כוחותיו של היחיד בשירותם של כוחות גדולים ממנו היא הסכנה הגדולה ביותר לביטחונו, יהיו אלה כוחות דתיים, מדיניים או אחרים. לדעתו מאחורי השיח התיאולוגי או האידיאולוגי עומד אדם בעמדת כוח שאין לו כל סיבה לדאוג לרווחתו ולביטחונו של היחיד. ההיפך הוא הנכון: עוצמת השלטון שלו תלויה בגיבוש אליי משותף, שסביבו אפשר לרקום אתוס של גבורה החורגת מתחומי האנושי. אחזקתו של אלייל זה לאורך זמן מצריכה את הקרבת חייהם של אנשים בשר ודם בשם האתוס המשותף. כך כתב תמרת בספר 'היהדות והחירות' (1905):

31 א"ש תמרת, 'לשאלות האורתודוקסיה', הזמן שנה 3, גיליון 104 (ט"ו באייר תרע"ג), עמ' 2-3. ביקורתו של תמרת על תנועת המוסר התחילה כחמש עשרה שנה קודם לכן, אז תקף את התנועה במסגרת פולמוס סוער שהתרחש באותם ימים, ראו: תמרת, למען האמת המזויפת (לעיל הערה 8). בניגוד להגותו הפוליטית, ביקורת האורתודוקסיה ותפישת הדת היהודית של תמרת כמעט ולא נחקרו עד לאחרונה. על הקשר בין ביקורת הדת לביקורת הלאומיות בהגותו של תמרת ראו: רוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 210-213.

32 על ה'אלילות' הטמונה בהקרבת יחידים למען המדינה ראו M. Halbertal, *On Sacrifice*, Princeton 2012, pp. 104-113. במהלך הדיון על הפרדוקס המוסרי שבדרישה מהיחיד להקריב את חייו על מזבח המדינה שהוקמה כדי לשמור עליהם, קובע הלברטל כי 'בני האדם מעולם לא יצרו מזבח גדול יותר למולך מאשר המדינה הריכוזית', שם, עמ' 105.

33 תמרת, היהדות והחירות (לעיל הערה 27), עמ' 85.

אם תהא הנחה זו של הכרת זכויות האדם הפרטי נעדרת, איזה כנויים אחרים, כמו 'הציבור', 'החברה', 'הלאום', יקחו עמדתה להיחשב ליסוד התבל, אשר בשבילם נברא האדם הפרטי; כאן כבר יש לנו עסק עם מושגים תיאולוגיים נעלמים, ואין בין אמונות הללו לבין שאר אמונות אלילים, המחליטות כי האדם נברא בשביל אליל זה או אחר, מאומה, ואין לנו ערובה עוד, שבעלי ההגיון והמחשבה לא יתהפכו לסוכני 'מלאך הדומה' ולא יעלו בפלפוליהם מוות ואבדון לאדם הפרטי, על מזבח השמות המופשטים, להקריב את החיים הממשיים, חיי הדם והנפש, בשביל החיים המליציים השגורים על שפתי כמרי אליל כזה או אחר.³⁴

אם כן, לדעת תמרת, הלאומיות והמדינה הן תופעות דתיות לכל דבר. בכך הטרים תמרת את תחיית הדיון על התיאולוגיה הפוליטית של המדינה המודרנית, דיון שצבר תאוצה בשנות העשרים של המאה העשרים כחלק מהחשיבה הפוליטית בעקבות מלחמת העולם הראשונה. עמדתו מתייחדת בכך שהיא לא רואה כל אפשרות לתיאולוגיה מודרנית חילונית. בעיניו גם הלאום וגם המדינה הן ישויות דתיות לפני ולפנים.

רעיונות אלה מזמינים השוואה לדיונים מאוחרים על תיאולוגיה פוליטית, דיונים שממשיכים להתנהל גם בימינו. במסגרת ההיסטורית אליה הגבלתי את הדיון הנוכחי, מעניין להשוות רעיונות אלו של תמרת להגותו של יצחק ברויאר (1946-1883), שבאותם ימים ממש הציג גם הוא תיאולוגיה פוליטית המבקרת את מדינת הלאום מפרספקטיבה יהודית-אורתודוקסית. אלא שאם ברויאר הציג ניגוד חריף בין ריבונות האל לאינדיבידואל ותבע מהאדם המאמין לוותר על ריבונותו לטובת ציות לריבונות אלוהית-הלכתית, הרי שתמרת ראה את האל כמעצים את ריבונותו של האדם, ובלבד שיהיה זה אדם ממשי כישות אינדיבידואלית. כמו ברויאר, גם תמרת ראה בתורה ביטוי של החוק האלוהי, אבל לא חוק שנועד להכניע את האינדיבידואל לצו האלוהי, אלא כזה שנועד להעצים את הכוחות האנושיים ולתעל אותם לעשייה מוסרית. בזמן שברויאר ראה את הכפייה הממסדית באור חיובי, ככלי שמסייע לאדם להכפיף את עצמו לצו אלוהי, הרי שתמרת שלל את הממסד הרבני בדיוק משום שראה בו ניסיון להקטין את כוחו ועצמאותו של האדם היחיד. לדעתו האל אינו זקוק לבשר ודם שיאשר את ריבונותו ומעשים אנושיים אינם יכולים לפגוע בו. העיסוק הרבני בכבוד האל ורדיפת העוברים על מצוותיו, טען תמרת, אינו אלא מסווה ערמומי לשאיפתם של אנשי הדת לכוח ולריבונות. ממילא גם את החזון של ברויאר למדינה תיאוקרטית היה רואה בוודאי כהכלאה של שתי תופעות אליליות: הדת הממסדית והמדינה המודרנית.³⁵

34 שם. ראו גם: רוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 206-210.

35 על ברויאר בהקשר זה ראו: ש' שפט, 'התיאולוגיה הפוליטית של יצחק ברויאר', האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, כ' שמידט, א' שיינפלד (עורכים), תל אביב תשס"ט, עמ' 140-122; I. Ben Ami, 'How Jewish Orthodoxy Became a State: Isaac Breuer and the Invention of the Statist Theocracy', *Harvard Theological Review* 116 (2023), pp. 123-146. על ראייתו של ברויאר את האינדיבידואל כפיקציה

את רוב מאמריו כתב תמרת תוך כדי טיול ביערות סביב הכפר, שם לא היה צריך לתת דין וחשבון לאיש או להגיע לפשרה עם אף מפלגה. הריחוק הגיאוגרפי מהערים והעיירות הגדולות הרחיק אותו מהזרמים והמפלגות שצברו כוח ופופולריות ברחוב היהודי. ובכל זאת הוא עשה שני ניסיונות למצוא לעצמו בית פוליטי שישחק תפקיד משמעותי בפוליטיקה היהודית. הניסיון הראשון היה בשנת 1912, אז הגיע למסקנה כי 'ההסתדרות לשפה ולתרבות עברית' עשויה להוות תחליף ראוי לתנועה הציונית ולבסס תנועה לאומית שתתמקד בהחייאת התרבות העברית במקום בהקמת מדינה ריבונית.³⁶ כנס הייסוד של ההסתדרות, שנערך בשנת 1909 בברלין, ביטא את חוסר הנחת של מספר דמויות מפתח מהשתלטות הרעיון המדיני על התנועה הציונית וביקש להמשיך את החזון שתיאר אחד העם כעשרים שנה קודם לכן, בדבר תנועה לאומית המתרכזת בתחייה תרבותית.

כאחד ממבקריה החריפים של התפנית המדינית בתולדות הציונות, דימה תמרת לראות בהסתדרות את התגשמות תקוותו הנכזבת מימי חילופי המאות. הוא פרסם מאמר נלהב שקרא לציבור שומר המצוות להתגייס לצידה של התנועה החדשה, ממש כפי שקרא לו בעבר לתמוך בציונות.³⁷ אבל התנועה לא התרוממה. המטרות שהציבה בוועידת היסוד שלה כמעט ולא מומשו ולאחר מלחמת העולם הראשונה חדלה למעשה מלהתקיים.³⁸ בספרו האחרון של תמרת, 'שלושה זיווגים בלתי הגונים', תופסת ההסתדרות מקום של כבוד בתיאור התחייה שהיתה עשויה להתרחש אם הייתה המגמה לתחייה תרבותית מצליחה להשתחרר מהפיכתה לתת-סעיף בפרוגרמה להקמת מדינה יהודית. הניסיון השני של תמרת למצוא לעצמו בית פוליטי נקרה בדרכו בשנת 1921, אז פנה אליו צבי יהודה הכהן קוק (1891-1982), בבקשה שיצטרף למפלגת 'דגל ירושלים' שהקים אביו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935). גם הפעם נענה תמרת בהתלהבות, נוכח הניסיון לגבש תנועה שתעסוק בתחייה רוחנית-דתית, וגם הפעם הסתיים הדבר בלא כלום.³⁹ רק לאחר ניסיונות אלה הגיע תמרת למסקנה שאין הוא יכול למצוא את מקומו באף תנועה פוליטית ובצילם יש לראות את הטענה אותה ניסח בזיכרונותיו, שכל ארגון או מפלגה סופם שיביאו את חבריהם למרדף הרסני אחר כוח ושררה.⁴⁰ בזיכרונות מופנית טענה זו גם כלפי הציונות הרוחנית של אחד-העם, אולם בפועל המשיך תמרת לתלות תקווה באגף זה של הציונות עד ראשית שנות העשרים, במקביל לפיתוח הרעיון של לאומיות גלונית שוחרת שלום. ממילא גם את ביקורתו החריפה על הציונות המדינית יש לראות כחלק מהלבטים שעיצבו את דמותה של התנועה הציונית, לבטים שראשיתם במגוון הרעיונות שרחשו בתנועת 'חיבת ציון'. אין מקום בו המתח הזה – בין שלילת הציונות המדינית להערכה חיובית של

וחשיבות הציות לצו האלוהי, ראו שם, עמ' 133-139. אני מודה לד"ר בן עמי שיתף איתי גרסה מוקדמת של מאמרו.

36 על תנועה זו ראו: מ' ראובני, 'עברי בברלין: ש"י איש הורוויץ, תודעה היסטורית ותחיית השפה העברית, 1914-1903', ציון פג, א (תשע"ח), עמ' 83-91.

37 א"ש תמרת, 'תחיית השפה והתרבות העברית', הצפירה שנה 37, גיליון 74 (כ"ה בניסן תרע"ב), עמ' 3-4.

38 ראובני (לעיל הערה 36), עמ' 90-91, 104.

39 ראו: לוז, מבוא (לעיל הערה 1), עמ' לא (בהערה).

40 תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 5-6.

הציונות הרוחנית – בא לידי ביטוי כמו ברעיונות שגיבש תמרת במהלך מלחמת העולם הראשונה.

'קדושת' המלחמה

הנבואה שניבא תמרת בשנת 1905, שהסגידה לאילים 'כלליים' ומופשטים כמו לאום, מדינה וטריטוריה, סופה שתוביל להקרבה של חיים ממשיים עד מאוד, כמו התממשה כעבור עשור במלחמת העולם הראשונה. מה שנראה כהתגשמות חששותיו הגדולים ביותר זעזע את תמרת עד עמקי נשמתו ולזעזוע זה הצטרפה הצהרת בלפור, אותה ראה תמרת כניסיון לנצל את זוועות המלחמה לרווח פוליטי. את הניכור והבדידות שחש מול החברה האזרחית שהתגייסה למאמץ המלחמתי השקיע תמרת בכתיבה ובשנת 1920 פרסם את 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים', חיבור שערך את חשבונה של המלחמה.

את הפער בין תוכניותיהם המיושמות של קומץ דיפלומטים למיליוני הצעירים ששילמו על תוכניות אלו בחייהם, תלה תמרת ברטוריקה הלאומית שליוותה את המלחמה. תיאורים נמלצים בדבר גדלות נפשו של החייל הנלחם למען המולדת, של היחיד המוכן להקריב את חייו למען הכלל, ליוו את הפיכתם של מיליוני צעירים לבשר תותחים, תוך שפוליטיקאים מכל הצדדים לוחשים באזניהם שאין מעשה מוסרי ונעלה יותר מיחיד המקריב את חייו למען האומה. הצגת שדה הקרב כמזבח, טען תמרת, ותיאור מותם של מיליוני צעירים כקרבנות, מעידים כאלף עדים על התיאולוגיה האלילית של מחיקת האינדיבידואל העומדת בבסיס התודעה הלאומית ועל כך שמלחמות דרושות לתודעה זו לצורך קיומה.⁴¹

בעיני תמרת לא הייתה מלחמת העולם אירוע מקרי, תוצאה של שורת הסכמים פוליטיים ומפגש גורלי בין מתנקש בוסני ליורש עצר אוסטרו-הונגרי. הוא ראה במלחמה וברטוריקה הדתית שנלוותה אליה תוצאה טבעית והכרחית של הלאומיות, כדרך בה משמרת הלאומיות את כוחה. לדעתו, כדי לחוש בעוצמתו של 'האליל' הלאומי ובעוצמת השליחות המוטלת על 'משרתיו', יש לציין את מי שעומד מחוץ לשליחות זו. רק כך תתחדד התודעה הקבוצתית, רק כך היא תוגדר במלוא חריפותה, רק כך יאוחדו בני האומה סביב מטרה משותפת, סביב מאבק באויבי האומה. אמנם, כתב תמרת, אפשר שהמאבק יעשה באלים חזיתית, בסיומן 'אויבי האומה' מבפנים ופגיעה בזכויותיהם. אבל במקדם או במאוחר יתפרץ המאבק באלים פיזית. במקדם או במאוחר יתבע האליל את קורבנות הדם והנפש הכרוכים ביציאה למלחמה.⁴² במובן זה ראה תמרת את המלחמה בעת ובעונה אחת כאחד מעמודי

41 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים (לעיל הערה 2), עמ' 15-21. טענה דומה עומדת בבסיס מאמריו המוקדמים של הרב אברהם חן (1877-1957), שתקף גם הוא את הרטוריקה המלחמתית המצדיקה 'הקרבת' חיים אנושים על 'מזבח' האומה והמולדת, ראו: א' חן, במלכות היהדות: פרקי הגות ומחשבה, ירושלים תשי"ט, א, עמ' 3-12. על הפרדוקס המוסרי שבדרישת מדינה מודרנית מאזרחיה להקריב את חייהם במלחמה בין אומות, ראו הלבנטל (לעיל הערה 32), עמ' 104-113.

42 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 18-20.

התווך של הלאומיות המודרנית וכהוכחה ניצחת לאיוולת המוסרית שבה. למעשה הוא ראה את הזהות הלאומית והפעולה המלחמתית ככרוכות זו בזו לבלי הפרד. לדעתו לא רק שלא ניתן להבין את המלחמה המודרנית בלי הזהות הלאומית, אלא שזהות לאומית במובנה המודרני אינה יכולה להתקיים ללא אויב שהיא מוגדרת ומתגבשת לעומתו.⁴³

זוהי השקפה צינית ואכזרית על כוחה המלכד של האומה, שלדעת תמרת מגיעה בזמן מלחמה לשיא כוחה 'האילי', לשיא היכולת לספק ליחידים המרכיבים אותה סיבה להקריב לה את כישורונותיהם, את מאמציהם ואף את חייהם. לפי התיאור של תמרת, אחרי ש'העניקה' להם את הזכות להשתייך ל'עם נבחר' בעל היסטוריה הרואית, האומה חוננת את אזרחי המדינה וילדי המולדת ב'זכות' לקחת חלק באותה היסטוריה הרואית, להשתתף בקרב האחרון של תקומתה מחדש של האומה או של ביסוס עוצמתה לשנים רבות. תמרת הסתכל בבוז על מי שהטמיעו את עומק המחשבה הקולקטיבית הזאת ומקבלים בהתלהבות הזדמנות זו. הם שואבים ממנה את העוצמה ואת הערך שלא יכלו למצוא בחייהם האינדיבידואליים. חרבם הדלה מתאחדת לכאורה עם חרבות רבות, ויוצרת חרב ענק רבת עוצמה, שכל יחיד רואה בה את חרבו ואת עוצמתו שלו. לדעת תמרת מציאות חייו של אדם כזה נחוות בעקיפין, דרך תיווכה של ישות קולקטיבית שהיחיד נבלע ונעלם בתוכה. 'בכבודו של אלילם הזה יתימרר', כתב תמרת, 'ועליו יתלו כל גאותם ויהירותם המה, מבלי ראות ומבלי התבונן שאליל גאותם זה יהפוך את התושב הפרטי לעבד נרצע ומדוכא תחת רגלי כמריו בעת שלום ולשהיטבחה בעת מלחמה'.⁴⁴ לדעת תמרת אזרחים כאלה אינם רואים את חייהם שלהם כבעלי משמעות כשלעצמם. הם שואבים משמעות מהיותם כלי שרת בידיה של אומה נצחית הצועדת אל גאולתה.

דברים אלה מתייחסים לתופעות היסטוריות שפגש תמרת בימי מלחמת העולם הראשונה. גיוסן של קבוצות אוכלוסייה שלמות למלחמה ארוכה ועקובה מדם לווה בשיח נלהב בדבר התרוממות הרוח וקדושת המלחמה. משוררים התגייסו לשבח את גבורת לוחמיהם ופובליציסטים פרסמו מאמרים נלהבים הקושרים בין הגבורה הצבאית לביטוי של התכונות האנושיות הנעלות מכולן. מגמות אלה, טען תמרת, נובעות מהשאיפה למצוא הצדקה בדבר מה חיצוני לחיי האדם הפרוזאים, דבר מה גדול מהם, שאיפה שבעצמה שואבת את עוצמתה מריקנות גדולה בנפש האדם. אם היה היחיד מוצא ערך בחייו שלו, קבע תמרת, אם היה ממלא אותם באידיאלים הומניסטיים ומאמין ביכולת שניתנה לו מאלוהיו למלא אותם – לא היה לו צורך לנפנף בחרבו ולהוכיח את כוחו באמצעות אלימות. בהיעדרם של ערכים אלה, המשיך תמרת, האדם אינו מוצא סיפוק אלא באגואיזם כוחני, אגואיזם שהוא קרקע נוחה להבטחות מיליטריסטיות המעניקות עוצמה ליחיד באמצעות הכללתו במסגרת הלאומית.

בעיני תמרת השקר שבלאומיות והשקר שבמלחמה אחד הם. בשניהם החלש מרשה לעצמו להיבלע על ידי החזק, הפרטיקולרי לתוך הקולקטיב, כדי לקחת חלק בעוצמה הקולקטיבית ובכך לאשר את קיומו. כוח זה מובע דרך כיבושו של הזר: הזר

43 רוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 209-210.

44 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 18-19.

שבפנים, שמוצא מחוץ לגוף הפוליטי המתהווה; והאויב הזר שבחוץ, שמולו אותו גוף פוליטי מתחרה. במובן זה ההיבלעות של הפרט בַּקָּל תוצאתה לא רק ממשלה, אלא מלחמה. 'כי מלחמה' טען תמרת, 'צפונה בתוך הכרכורים הפוליטיים בכל אופן, או מלחמה כפשוטה, דם ואש ויריות כדורים ממשיים [...] או לפחות מלחמת הלשון ויריות של קנאה ומשטמת מפלגות'.⁴⁵ משום שכך, טען תמרת ב'כנסת ישראל ומלחמות הגויים', אם האלילים המודרניים הם האומה והמולדת, הרי שעבודתם של אלילים אלה היא המלחמה, משום שרק באמצעות המלחמה הם ממומשים ומתוחזקים.⁴⁶

קשה לומר שההיסטוריה תומכת בתזה זו של תמרת, שהרי מלחמות התקיימו משחר ההיסטוריה האנושית ואי אפשר לשייך אותן רק ללאומיות המודרנית. בניסיון לתת תשובה לבעיה זו, פותח תמרת את הספר 'כנסת ישראל ומלחמות הגויים' (1920) בניתוח תופעת המלחמה, ניתוח המשלים את ניתוח הדת הממוסדת שבספר 'האמונה הטהורה והדת ההמונית' (1912) ואת ניתוח מקורות הלאומיות שבספר 'היהדות והחירות' (1905). תמרת סוקר שלושה הסברים לתופעת המלחמה. שני ההסברים הראשונים מצביעים על האופן בו האלילות העתיקה התלכשה בטיעונים מודרניים. את ההשקפה כי מלחמות אנושיות מייצגות מאבקים בעולמות עליונים החליפו תפיסות הרואות במלחמה ביטוי לכוחות פסיכולוגיים או אתניים שאין מהם מנוס. לדעתו, כמו ההשקפה העתיקה, גם זו המודרנית מותירה את האדם חסר אונים. היא מניחה כמובן מאליה שאין הוא חופשי לעצב את המציאות ומותירה בפניו רק דרך אחת: שעבוד כוחותיו לאחד מהצדדים בתקווה כי זה יצא כשירו על העליונה. בעיני תמרת זהו יסוד האליל המודרני של הלאומיות ותוצאתו גם יחד. מכיוון שאין דרך להגיע לחיים שלווים של שגשוג ללא סכסוכים אלימים, משעבד האדם את כוחותיו לטובת מי שמבטיח לו ניצחון בסכסוכים אלה. ומכיוון שכוחם של יחידים וחבורות הוא כוח מוגבל, ההיסטוריה האלימה נוטה לטובתם של מנהיגים שהצליחו ליצור 'פיקציה' סוחפת בקנה מידה רחב היקף: גאוה לאומית.⁴⁷

את ההסבר השלישי לתופעת המלחמה מביא תמרת כדי להתפלמס עם המחשבה המרקסיסטית. הוא מסכים באופן חלקי עם הטענה שאת רוב אשמת המלחמה חסרת התוחלת יש להטיל על הפוליטיקאים ועל בני המעמד השליט, אבל לדעתו מהפכה אלימה היא פתרון שמחזק את הבעיה, משום שסדר פוליטי המושתת על אלימות ימשיך לנקוט באלימות. ממילא, חזה תמרת, פירוק הסדר הלאומי באופן אלים יוביל רק להחלפת אלימות אחת באחרת, נבואה שאכן התגשמה ככל שחיק המשטר הקומוניסטי את אחיזתו על ארצות מזרח אירופה. בנוסף, טען תמרת, הניתוח המרקסיסטי של הבעיה אינו יורד לשורשה. תליית המלחמות באחריותם הבלעדית של בעלי השררה וההון מחמיצה את העובדה כי האדם הפשוט הוא שהפקיד בידיהם את כוחותיו ורצונותיו ובמובן זה גם הוא נושא באחריות לאלימות המלחמתית.⁴⁸ מבלי להבין את שורשיה של תופעה זו לא נוכל למצוא לה מרפא, ואם ניטיב להבין

45 תמרת, היהדות והחרות (לעיל הערה 27), עמ' 25.

46 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגויים, עמ' 17-20; רוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 206-210.

47 ראו: תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגויים, עמ' 6-8.

48 שם, עמ' 13-15.

שורשים אלה נמצא כי הפתרון אינו בהפעלה נוספת של אלימות אלא בהצגת אלטרנטיבה, בהצגת סוג חדש של התארגנות פוליטית.

ברקע דבריו של תמרת על ההסבר המרקסיסטי לתופעת המלחמה עומד הוויכוח שקרע את האינטרנציונל השני במהלך מלחמת העולם הראשונה. למרות הניסיון לגבש חזית בינלאומית אחידה נגד המלחמה, בסופו של דבר בחרו רוב התנועות הסוציאליסטיות המקומיות להזדהות עם המדינות להן השתייכו ולפעול כפטריוטים לאומיים.⁴⁹ באוטוביוגרפיה שלו תיאר תמרת את תחושת הבגידה שחש לנוכח התגייסות פטריוטית זו של מי שעד אותו רגע דיברו על סולידריות בין-לאומית של הפרולטריון, בגידה שחשפה לדבריו שגם הם שותפים ל'ריקבון' שפשה בתרבות האירופית. הזעזוע והתיעוב שליוו אותו באותם ימים, בהם ראה את כל שדרות החברה מתגייסות לטובת מלחמה חסרת פשר, הניעו אותו לכתיבה. ומכיוון שטורי העיתון היו סגורים בפני כל התנגדות והבעת ספק בהתגייסות הכללית למלחמה, הוא התכנס בתוך שלו, ערך רשימות שחורות של גופים ואנשים מהרחוב היהודי שהתגייסו למאמץ המלחמתי ובעיקר החל לנסח לעצמו את מחשבותיו כלפי התגייסות זו. נוסף ל'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920) רישומן של חוויות אלה ושל האכזבה מהמפלגות המרקסיסטיות ניכר גם בספר 'שלושה זיווגים בלתי הגונים' (1930).⁵⁰

כפי שצוין לעיל, תמרת זיהה את שורשי התמסרותו של האדם לאלימות המלחמתית במניעים אליים, כלומר בתחושת חוסר אונים אל מול המציאות וניסיון להיתלות בגורמים גדולים ממנו ומכוחותיו. זהו הסבר פסיכולוגי, שאינו שונה עקרונית מראיית המלחמה כנובעת מהתפרצות יצר אלים המצוי בבסיס האנושות.⁵¹ אם כך הם פני הדברים, הוא המשיך וטען, הרי שהפתרון שמציעים המרקסיסטים הוא חסר תועלת. חשוב אמנם לשלול את כוחם של פוליטיקאים המקריבים את חייהם של חפים מפשע, אבל לא בכך תיפתר הבעיה, משום שהמגמה 'האלילית' תישאר בעינה. ממילא תוחלף אלימות אחת באחרת, ואלייל הפטריוטיות והגאווה הלאומית יוחלף באליל השוויון והתודעה המעמדית. את הפתרון ביקש תמרת למצוא במקום יסודי ובסיסי יותר, בעקירת שאיפתו של האדם לשעבד את כוחותיו לאחרים. את מלחמת העולם הראשונה ראה תמרת כהזדמנות פז לשינוי זה, כשער לבואה של גאולת הרוח האנושית. כך הוא פירש את המקורות הקושרים בין מלחמה לביאת המשיח, לא כמעידים על מעלתה של המלחמה אלא כרומזים לתקווה המתגלה באחריתה. תקווה שהאלימות חסרת הפשר תוכיח מעל לכל ספק שהלאומיות והפטריוטיות מובילות למבוי סתום ובכך תִּמְצָא הדרך לגאולת הרוח האנושית. גאולה זו, טען תמרת, היא גאולה גלוית.

49 J. Joll, *The Second International: 1889-1914*, London 1968, pp. 158-183

50 ראו: תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 16-20; תמרת, שלושה זיווגים בלתי הגונים, פיעטריקוב תר"ץ, עמ' 5-12.

51 לכך מתכוון תמרת כשהוא כותב שהמלחמה מבוססת על יסוד 'מסטר-רביטע', כלומר על שילוב זרמי עומק בנפש האדם שמנוצלים בעורמה בידי פוליטיקאים תאבי כוח, ראו: תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 6-8, 13-21.

לאומיות גלותית

הפרק הרביעי של 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920) מוקדש לתיאור מהפכני של ההיסטוריה היהודית. לפי תיאור זה האומה היהודית היא אומה גלותית מעיקרה, אומה הנשענת על התורה ועל התורה בלבד. אם הוגים כמו אחד העם או הרב קוק תיארו את תקופת המקדש הראשון כתקופה אידיאלית אותה הם שאפו לשחזר, הרי שתמרת תיאר את מלכות דוד ושלמה כשיאו של תהליך השחתת הרוח היהודית והפיכת התורה לכלי בידי מלכים שהשתמשו בה כחוקה להעצמת כוחם הפוליטי. בית המקדש מסמל בעיניו את מיסוד הדת והפיכתה לכלי בידיו של המלך, המשתמש בכבוד האל ככלי להעצמת כוחו שלו, באותו אופן שמקדשים העצימו את כוחם של שליטים בממלכות שכנות. עצם המחשבה אודות ממלכה יהודית, טען תמרת, היא עירוב מין בשאינו מינו, השלטת השפעה זרה על רוח האמונה הטהורה. מתוך ניסיון להידמות לשכניהם שאפו לכאורה היהודים למנות להם מלך שיערוך מלחמות ובכך הם השטיחו, לדעת תמרת, את משמעותה המוסרית של תורת משה ורוקנו אותה מתוכנה.⁵²

מה שנמצא ב'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' ברמיזה בלבד, בביקורת חריפה על שלמה ועל כורש המשתמשים באידיאל השלום והסבלנות כדי להעצים את כוחם הפוליטי, בא לידי ביטוי מפורש במאמר ארוך שפרסם תמרת בעיתון 'הצפירה'.⁵³ המאמר תוקף את תורת הסובלנות הדתית, שמיתנה לכאורה את עוצמת המאבקים הדתיים ואת רדיפת היהודים באירופה. סובלנות זו, טען תמרת, אינה אלא ריקון הדת ממשמעותה המוסרית והפוליטית. הממסדים המדיניים כרתו ברית עם הממסדים הדתיים והעלו על נס את הצדדים הפולחניים, החיצוניים והרשמיים של הדת, לא רק כדי שלא יאלצו להתמודד עם משמעויותיה המוסריות והפוליטיות, אלא גם כדי לגייס את הרגשנות הדתית הזולה לכאורה לצרכיהם שלהם. לדעת תמרת, משהפכה הדת לקליפה טקסית ריקה אין כל קושי להכפיף אותה לצרכי גאוות לאומית, שהרי שתי התופעות פועלות על תמהיל דתי-לאומי דומה.

גם בנקודה זו, כפי שראינו לאורך המאמר, ניכר האופן בו תמרת שוזר את ביקורת הדת הממוסדת שלו עם ביקורת הלאומיות. שתיהן גם יחד פועלות לדעתו לריקון האמונה הדתית ממשמעותה המוסרית וחותרות להחליפה במיתולוגיה אנושית. סמלה של מהילה דתית-לאומית זו הוא כאמור בית המקדש. ספק אם יש הוגה יהודי-דתי המפאר את חורבן המקדש כמו תמרת. בעיניו היה זה רגע גאולתה של היהדות מכבלי הממלכה והטריטוריה בהם נכבלה במהלך ישיבת היהודים בארץ ישראל. חורבן המקדש והיציאה לגלות השיבו לדעתו את עם ישראל להיות מה שהיה במעמד הר סיני: עם ללא טריטוריה וללא ממלכה, עם שתורתו היא ארצו. היצירה היהודית בגלות, שהוגים כמו אחד-העם או הרב קוק ראו כצל חיוור של היהדות

52 שם, עמ' 28-38.

53 א"ש תמרת, 'סבלנות הדת וגזרת שמד על התורה', הצפירה שנה 59 (1920), גיליונות 148, 154, 160, 166, 167, 170, 177, 178, 184.

המקורית, היא אצל תמרת היצירה האולטימטיבית.⁵⁴ תמרת מסביר כי געגועיו של היהודי אל האל שרחק ממנו, הכרוכים בבושה וחרטה על החטאים שהביאו לריחוק זה, יוצרים עדינות ושפלות רוח ושזורים ברגעים של קרבת אלהים אינטימית. היהודי שאינו מוגן בידי ממלכה וצבא פוגש מחדש באל, שאף הוא אינו מגויס עוד למלחמות מלכים. שניהם גם יחד נתונים בגלות, פגיעים לאכזריות אנושית. מבין שברי החוקה המדינית מגיחה שוב התורה, החוזרת להיות גשר בין האדם לאלוהיו. כך נוצר לדעת תמרת אורח חיים של התקדשות ושל התעדנות מוסרית. אורח חיים ייחודי השונה שוני מהותי מאורחות חייהם של העמים המדיניים, העסוקים במלחמות ובצבירות כוח זה על חשבוננו של זה.⁵⁵

תמרת מכיר לכאורה בפה מלא במוראותיה של הגלות ובאופן בו היא חושפת את היהודי לסוגים שונים של קיפוח ושל התעללות. אלא שלידו מתלווה לשעבוד גופני זה חירות פנימית, חירות שאינה תלויה במצבו הכלכלי והחברתי של האדם, חירות הטמונה בנפשו וברוחו בלבד. הוא מסביר כי בזמן שגופו של היהודי סובל מניצולם האכזרי של פורעים שאינם פוגשים בשום התנגדות, נפשו מתחזקת ומשתחררת. אחרי ששתה את כוס ייסורי הגוף עד תומה, הוא מוצא בתחתיתה את סוד חירות הנשמה. כך מגבשת הגלות את עצמאותו הרוחנית של עם ישראל, עצמאות גדולה ועזה יותר מכל עצמאות מדינית. כך יוצר תמרת דגם אחר של אומה: אומה ללא מדינה או טריטוריה, אומה המרכזת את כוחותיה ביצירה דתית ורוחנית ולא בבניין עוצמה ממלכתית. בניין הדגם הזה הוא לדעתו שליחותה ההיסטורית של היהדות. עליה להציג בפני האנושות אפשרות חלופית למאבקי הכוח המדיניים, מאבקים המשליטים את שלטון החרב בכל צד מצדיקה של החברה האזרחית.

בתיאור היסטורי זה מרימות את ראשן כמה סתירות פנימיות בהגותו של תמרת. ברביזיה הרדיקלית של ההיסטוריה היהודית הוא מתמסר לכאורה לאותו צד קולקטיבי ולאומי שהוא עצמו תקף בלהט ובכוז רק עמודים ספורים קודם לכן. מי שטען שחיי היחיד וחירותו צריכים לעמוד ביסוד כל סדר פוליטי, מי שתקף בחריפות מיתולוגיות פוליטיות הרומסות את היחיד וחייו בעקב, מתגלה כאן גם הוא כרומנטיקן לאומי. אמנם הלאומיות אותה הוא מתאר אינה שואפת לעוצמה פוליטית ודוחה על הסף שימוש באלימות כדי להשיג את מטרותיה, אבל אין היא בהכרח פחות הרסנית בשל כך. הרוח היהודית, טוען תמרת, מתעדת ומיטהרת לאורך מאות שנים של סבל. בכך מתאר גם הוא יצירה מיתולוגית החורגת מתחומו של היחיד, יצירה על-זמנית המעניקה לסבלו של היחיד חיים ומשמעות. משמעות זו מתבררת לאורך זמן, כלומר תובעת את הקרבת חיי הדם והנפש הממשיים של היחיד, על מזבח התעדנותה המיתולוגית של האומה. ואם גם הלאומיות הגלותית תובעת קורבנות מעין אלה, במה היא טובה מהרטוריקה ההיסטורית של הלאומיות המדינית? אם לא די בכך, אותה 'לאומיות גלותית' היא יהודית במוצהר ולדעת תמרת 'כנסת ישראל' עומדת בניגוד מובהק ל'מלחמות הגוים', כלומר ללאומיות האלימה של שאר העמים. גם כאן אפשר לזהות

54 על התדלדלות הרגש הדתי בגלות לדעת הרב קוק ראו, בין השאר, א"י הכהן קוק, אדר היקר ועקבי הצאן, 'ירושלים תשמ"א, עמ' לא. על ניוון היצירה היהודית בגלות לדעת אחד העם ראו: א' גינצברג, 'תורה שבלב: מכתב שני לעורך הפרדס', פרדס ב (תרנ"ד), עמ' 1-8.

55 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 41-48.

רומנטיקה לאומית ויצירת זהות מטאפיזית, העומדת בקרב ערכי מול אחרות מפלצתית שנוצרת כדי לחזק גאוה קבוצתית. בשתי נקודות אלו תמרת היטלטל בין קטבים שאינם מתיישבים בקלות זה עם זה. בין אינדיבידואליזם ללאומיות ובין פרטיקולריזם חריף לשאיפה שהלאומיות הגלותית תאומץ כדגם לגיטימי גם בקרב עמים אחרים.

מלחמת העולם, טען תמרת, היא הזדמנות נדירה להעניק לגיטימציה בינלאומית לדגם זה של לאומיות גלותית. לדעתו המלחמה הוכיחה את הסכנה הטמונה בלאומיות המושתתת על ריבונות מדינית ועל אחיזה חסרת פשרות בטרטוריה ואת האכזריות הקטלנית העומדת מאחורי התביעה לנאמנות פטריוטית למולדת. הוא טוען כי מלחמת העולם פותחת פתח ליהודים להודות בגאוה בהאשמות שתלו בהם קודם למלחמה ובמהלכה. הם אכן 'ממלכה בתוך ממלכה', לאום בתוך לאום.⁵⁶ לאום גלותי השוכן בתוך ממלכה לא־יהודית. תמרת ראה בכך ציון לשבת. הודאה בכך שהיהודים אכן אינם נאמנים לפטריויזם עיוור, התובע נאמנות מוחלטת למדינה המודרנית ושירות בצבאה. הם אינם פועלים נגד המדינה וודאי שלא נאבקים בה באופן פעיל, אבל עצם קיומם כלאום גלותי מערער על האופן המוכן מאליו בו נתפסות ריבונות וטרטוריה כביטויים הבלעדיים של הגדרה עצמית. במובן זה, המשיך תמרת, היהודים הם אכן קוסמופוליטיים, עוד האשמה שהוטחה בהם ושהמשיכה להיות מוטחת גם אחרי מותו של תמרת, אבל לא רק משום שהם נאמנים לאומה המפוזרת ברחבי תבל, אלא גם משום שהם נאמנים לכל העמים גם יחד. הלאומיות שלהם מבקשת להושיע את העמים כולם מ'עבודת האלילים' של המדינה וישועה זו, לדעת תמרת, היא הדרך היחידה בה זוועות מלחמת העולם לא תחזורנה על עצמן.⁵⁷

תמרת סלד מכל מי שביקש לנצל את המלחמה לטובתו. לא רק מהציונות, שלדעתו ניצלה את הקרבות בין האימפריות כדי לקבל מאנגליה את הצהרת בלפור, אלא גם מהמדינות הניטרליות שגרפו לכיסן את רווחי תעשיית הנשק ואף מההוגים שראו במלחמה אות שמיימי על גאולה קרובה ('כשיש מלחמה גדולה בעולם מתעורר כח משיח. עת הזמיר הגיע, זמיר עריצים, הרשעים נכחדים מן העולם והעולם מתבסס').⁵⁸ חשבוניותיהם המחוכמים של כל אלה, כך טען, אינם מוטרדים מאובדן החיים הממשיים של מיליונים, ללא משפט וללא תוחלת. גם תמרת קיווה לגדולות מהמלחמה, אבל התועלת היחידה שראה בה היא שלילתה המוחלטת, תקווה לעקירת המלחמה משורשה. שהרי לא ייתכן – כך חשב – שלאחר סבל אדיר שכזה, ימשיך המין האנושי להתגדר בגבולות מדיניים. לא ייתכן שאחרי פגישה חד משמעית כל כך עם נזקיה של הלאומיות המודרנית, ימשיכו בני האדם לתבוע זה מזה נאמנות פטריוטית הרומסת את היחיד בעקביה ומשרתת את בעלי השררה ואותם בלבד. תמרת קיווה כי השינוי יבוא לאט, אך בוא יבוא. ככל שתשמור היהדות על אופייה המיוחד כאומה גלותית יחשפו האומות לאפשרות קיומה של אומה ללא הממסדים המדיניים המיוסדים על אלימות. תחילה הם יגדפו את היהודים בשל שונותם, אולם לאורך

56 שם, עמ' 69.

57 שם, עמ' 66-74.

58 א"י הכהן קוק, אורות, ירושלים תשס"ה, עמ' יג. על פיסקה זו ראו: H. Ben-Pazi, 'R. Abraham Isaac Kook and the Opening Passage of "The War"', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 25 (2017), pp. 256-278.

השנים ילמדו להעריך את קיומם הגלוי. תמרת הסביר כי כל זאת יעשה לא מתוך הטפה גלויה, אלא מתוך דוגמה חיה של עם העסוק בשכלול רוחו שלו. את הפרק האחרון של 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1910) הקדיש תמרת לאפשרות של לאומיות גלויה בארץ ישראל. דגם אפשרי לקיום כזה הוא מצא ברעיון המרכז הרוחני של אחד העם, משום שרעיון זה מאפשר לגלות להשפיע באופן ניכר על המרכז התרבותי בארץ ישראל. תמרת אף אינו שולל את האפשרות להקמת תשתית מדינית שתשמש חומת מגן למרכז זה, כל עוד יישמרו סדרי עדיפויות ברורים. המדינה קיימת למען המרכז הרוחני, אין היא מטרה לעצמה ואין כל חשיבות להגדלת כוחה הפוליטי. אם יתהפכו סדרי עדיפויות אלה, הזהיר תמרת, אם שלילת הגלות היא שתתפוס מקום מרכזי במדינה העתידית, הרי שהייחודיות היהודית תאבד לבלי שוב וגם היהודים יביאו 'מבול של דם ואש על העולם' בשם תביעותיהם ההיסטוריות.⁵⁹

תקופת התווה

האופטימיות והפתח לפשרה עם הציונות שהביע תמרת ב'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920) לא האריכו ימים. שנים ספורות לאחר פרסום הספר כבר הגיע למסקנה כי התקוות שתלה במלחמה הגדולה היו תקוות שווא. במקום להתפכח ממה שהוא תפס כאשליית הלאומיות המודרנית בחרה אירופה להוסיף ולשקוע בה ובכך סללה את הדרך למלחמה נוספת, גדולה וגרועה מקודמתה. גם 'המרכז הרוחני', רעיון בו תמך תמרת למעלה מעשרים שנה, הפך אז בעיניו למוקצה מחמת מיאוס, למסך עשן שנועד להצדיק את השאיפה לעוצמה ולריבונות מדינית. כך כתב בשנת 1926 במכתב לשלמה זלמן שרגאי (1899-1995):

מרכז רוחני' גם הוא פירושו: יהדות שפרחו ממנה רוחניותה, מוסריותה ושירתה ותְּבַלְעָנָה בתוך המרכז הטריטורי. היהדות האמתית היא זו שמרכזת [...] תקוע בלבבו, ברגשותיו ובמוחו של כל יהודי בכל מקום שלא יִמָּצָא [...] 'מרכז רוחני' – קרי רוחניות המרכז, והיא חיקוי גמור לדרכי הגוים, שאין להם נשמה בעד המשפט והנאצל, כי אם בעד המגושם והממושש ביד. 'מרכז רוחני' – רוחניות, הקובעת לה מקום על טריטוריה מיוחדת, האין זה חיקוי נוסף אל חיקוי 'ארץ-המולדת' שיחקו מדריכנו החדשים את הגוים? ושני הפנינים כאילו מביצה אחת יצאו: 'מולדת' כאילו עומדת ומתחננת שילָּה אליה גם 'מרכז רוחני' [...] הלאה 'בית-לאומי'! הלאה 'מרכז רוחני'!⁶⁰

לא רק האופי הטריטוריאלי של רעיון המרכז הרוחני של אחד העם הפריע לתמרת, אלא גם אופיו החילוני. הלאומיות האירופית של שנות העשרים חידדה אצלו את

59 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 82.

60 א"ש תמרת, מכתב לשלמה זלמן שרגאי מיום י"ז בכסלו תרפ"ו, נדפס בתוך 'אגרות הרב אהרון שמואל תמרת', שרגאי: כתב עת לחקר הציונות הדתית ב (תשמ"ה), עמ' 60. התפכחות זו מרעיון המרכז הרוחני באה לידי ביטוי גם בחיבורו האוטוביוגרפי, ראו: תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 6.

האבחנה בדבר ההבדל התהומי בין התרבות היהודית לתרבות העמים והביאה אותו להדגיש את עליונותה הפרטיקולריסטית של התרבות הרבנית ואת השקר שראה בתות הקדמה המודרנית. אם קודם למלחמת העולם הדגיש תמרת את חשיבות המוסר היהודי על פני הדקדקנות ההלכתית, במהלך שניכרת בו השפעת ההומניזם הלאומי של אחד העם; הרי שאחרי המלחמה נוכל למצוא בכתביו זעם נטול עכבות על כל גוון של יהדות חילונית, כמייצגת חיקוי לכאורה של תרבות העמים, בביטויים שמקבלים לעיתים גוון גזעני. לזעם זה התלוותה העצמה של לימוד התורה כרכיב המרכזי ביצירת המוסר היהודי וכתרופה בפני מה שתמרת תפש כקדמה האלימה של המודרניות האירופית, רעיון הנפרש בשפה עשירה בהקדמה לספר חידושי התלמודיים 'יד אהרון'.⁶¹

כמו בביקורתו על התנועה הציונית בתחילת המאה, גם ביקורתו של תמרת על הלאומיות האירופית בשנות העשרים הייתה מהולה באכזבה מרה. הוא ציפה שהמלחמה תעיד כאלף עדים על חדלונה של הלאומיות ועל הסכנות הטמונות ברעיון של מדינת הלאום. במקום זאת, מה שהתרחש ברחבי אירופה – במיוחד במרכזה ובמזרחה – היה ההפך הגמור. התפרקות האימפריות הרוסית, העות'מאנית והאוסטרית הונגרית הביאה ליצירת שרשרת מדינות חדשות, תהליך שיצר ציפייה בקרב עמים נוספים, בתקווה שיזכו גם הם למדינה עצמאית משלהם. ציפיות דומות התעוררו גם בקרב היהודים, בתנופה גדולה אף יותר מזו שקדמה למלחמה. תמרת צפה בשאט נפש במה שהוא כינה 'חגיגת התחיות', בגאולה לכאורה שהתגלתה מתוך החורבן שהשיתה מלחמת העולם. בעיניו היה זה טירוף מערכות טוטאלי, 'תוהו ובוהו' ככותרת אחד ממאמריו באותם ימים.⁶²

במאמר 'על התחיות: חזות קשה' (1922) תקף את תמרת את האידאל של עצמאות לאומית אותו הציבה ועידת השלום בפריז (1919-1920). לדעתו אותם מנהיגי המעצמות שהביאו ליצירת שדות קטל רבים מספור ולמותם של מיליונים, הם אלה שמתהדרים עכשיו בשחרור עמים ובהטבת מצבה של האנושות. הוא דימה אותם לגנבים החופרים מתים מקבריהם כדי להוציא מעט חלב לעשיית נר, שישמש אותם לגנבות נוספות. העולם החדש שבוראים אותם מנהיגים, כך טען, אותן תחיות לאומיות ובריות ממלכות, אינן אלא הונאה. מסך עשן שנועד להסתיר כי אין כאן אלא הכנה למלחמה הבאה.⁶³ במרירות הגובלת בייאוש, תמרת טען כי סופה של כל עצמאות לאומית להוביל לאלומות נוספת על בסיס אותן שאיפות טריטוריאליזם ולאומיות שבעיטן פרצה האלימות הקודמת. 'כי על כן קמות ממלכות ל"תחיה"', כתב תמרת, 'כדי להוביל מחדש רבבות אנשים למיתה'.⁶⁴ גם הציונות, לדעת תמרת, נוטלת חלק בצביעות המאפיינת את פסטיבל העצמאות הלאומית. העם שסבל יותר מכל עם אחר מוצא נחמה בהבטחה חסרת בסיס, על שטח שבקושי אפשר לכוון אותו

61 א"ש תמרת, 'יד אהרון: בו באו חדושי תורה, פיעטריקוב תרפ"ג, עמ' 3-12. בחיבור זה מבחיר תמרת כי אין טעם לחידוש התרבות העברית ללא הטמעה של מסורת לימוד התורה בתוך תרבות זו, ראו: שם עמ' 8-9.

62 א"ש תמרת, 'ראיתי את הארץ והנה תוהו ובוהו', יבנה: ירחון ליהדות ולספרות, שנה ראשונה (תרפ"ט), חוברת ב-ג, עמ' כז-כח; חוברת ד-ה, עמ' מט-נא.

63 'על התחיות: חזות קשה', שְׁאָר יְשׁוּב: ערוך על ידי חיים יצחק בונין, ג-ד (תרפ"ב), עמ' 10-19.

64 שם, עמ' 15.

טריטוריה, הבטחה שבאה מידי אותם אנשים שגררו את העולם למלחמה ובכך הסבו גם סבל יהודי חסר תקדים.⁶⁵ גרוע מכך, לדעת תמרת בגד העם היהודי בערכי היסוד שלו, באותם ערכים שעל בסיסם הוא תובע לעצמו מדינה. במקום לפעול למניעת שפיכות דמים ולחיסול ניצולם של ההמונים, הוא מצטרף למעגל האינסופי של עוצמה פוליטית ואלימות ולהסתרת עוולות המלחמה מאחורי צבעים מנחמים של חירות והגדרה עצמית. לצורך זה מעוותת לכאורה הציונות המדינית גם את התנ"ך, ספר שלדירו של תמרת הוא כתב מחאה נגד שפיכות דמים, ומשתמשת בו ככלי להצדקת השתלטות על טריטוריה והפעלת כוח.⁶⁶

מה שלא מופיע במאמר 'על התחיות: חזות קשה' (1922) הוא תסכולו של תמרת אל מול הרצח ההמוני של יהודים באוקראינה משלהי מלחמת העולם ועד 1920 ומול תגובתו של העולם היהודי אל הזוועות. תסכול זה נחשף במכתבים ששלח תמרת בשנות העשרים ובהם ביקורת על התעלמות ציונית מהפרעות וניסיון לנצל אותן לצורכי תעמולה. במכתבים אלה גילה כי לא רק השוחטים והמתעללים בזויים בעיניו, לא רק המעלימים עין והעומדים בשויון נפש מול הרציחות, אלא גם היהודים עצמם ראויים לבוז ולביקורת. דברים קשים אלה לא כתב תמרת בפומבי, מפני שלא חשב שיימצא מי שיסכים לפרסם אותם, והם מובאים במכתב לסופר אליעזר שטיינמן (1892-1970), שנכתב בתגובה לרשימה 'קדיש יתום':

הוי כמה מתקן לי המרירות ששפכת על התבל ועל גזלניה, כמו על גזלניה הרוותחים כן על גזלניה הקרים – אלה העומדים בשויון נפש על דמנו הנשפך כמים. כמו מליבי הוצאת אחי את כל המלים האלה. אלא שאני מוסיף ללכת בדרכך זו עוד הלאה [...] שאנכי רוח רחשי בוז גם אל כלל ישראל ואף אל עסקניו ומנהיגיו, גם העם הנשחט בעצמו אינו מתיחס אל השחיתות ביחס הראוי. גם בו מורגש טמטום גדול במקצוע זה למרות כל הספדיו דמעותיו צומותיו וזעקותיו שקראוהו אליהם מטיפיו דרשניו ורבניו. הוא צעק גנח ילל על השחיתות רק [...] ככל יתר בעלי החיים הצועקים מעצמת מכאוביהם, אבל לא התחולל בקרבו הכעס הנורא אל שוחטיו וגועל הנפש הנורא אל דיוקנם [...] הנה התאספו שלוחי ציבורנו 'בחירי אומנתו' (כפי שיכנו את עצמם) לקרלסבד ויזיעו שם עשרה ימים על הנושא של 'בנין הבית' והשמים שאליהם היו עיניהם לטושות בענין זה הם אגודת רוצחיו דמתקרין 'אגודת העמים'. אל השמים הטהורים האלה התפללו. אל השמים האלה גם יתרעמו כביכול ובעד מה? בעד שלא יתנו להם ארצות [...] עוולה אחרת לא מצאו עליהם [...]⁶⁷

65 ראו: תמרת, 'ראיתי את הארץ והנה תוהו ובוהו' (לעיל הערה 62). בספרו 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920) תקף תמרת את ההנחה שרק גרמניה היא האחראית למלחמה הגדולה, ראו: תמרת, 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים', עמ' 3.

66 תמרת, 'על התחיות: חזות קשה' (לעיל הערה 63), עמ' 17.

67 א"ש תמרת, מכתב לאליעזר שטיינמן מיום ח' בתשרי תרפ"ב, מכון גנזים ע"ש אשר ברש, ארכיון שטיינמן, 1: 7257. באותו מכתב ציין תמרת שזהו רעיון 'שאינו לו אורגן להזכר בו בפומבי', שם. במכתב אחר כתב על אחד ממאמריו שהעריך כי לא יפורסם: 'הנסיון המר כבר הוכיחני לדעת שבדורכו על סף איזו מערכת של עתונינו תקום מהומה רבה בקרב העורכים [...]

האלימות המזעזעת של הפרעות באוקראינה, לצד אוזלת ידם של חבר הלאומים וועידת השלום בפריז למנוע את הפרעות, תרמו לתחושתו של תמרת כי אירופה לא למדה את לקחי המלחמה הגדולה. פנייתם של מנהיגי הציונות אל אותם מוסדות שהניחו ליהודים להירצח בהמוניהם עוררו בו חלחלה עמוקה. מעניין לשים לב שנאומו של נחום סוקולוב (1859-1936) בקונגרס הציוני בקרלסבד (1921) אליו התייחס תמרת לא התעלם מהפרעות ואף תבע מהקהילה הבינלאומית להגן על יהודי אוקראינה ומיהודי העולם לחוש לעזרתם.⁶⁸ אבל מאחורי הרטוריקה הזאת הסתתרה מציאות מרשימה הרבה פחות. כפי שהראה גור אלרואי, סוקולוב וחיים ויצמן (1874-1952) קיבלו החלטה מודעת שלא לפתוח את שערי ארץ ישראל לפליטי הפרעות, למרות שהיה בכוחם לעשות זאת. על פני קליטה המונית של פליטים הם העדיפו קליטה סלקטיבית, מחשש לגורל הישוב בארץ ישראל.⁶⁹ בנוסף, נאומו של סוקולוב השתמש בפרעות כדי להדגיש את הצורך במדינה יהודית ריבונית, מה שנחשב בעיני תמרת לחטא קרדינלי. הלאומיות המדינית וקריאתה למלחמה על המולדת היו בעיניו מקור האלימות, גם של מלחמת העולם וגם של הפרעות באוקראינה. מדינה יהודית ההולכת באותה דרך תביא לתוצאות דומות, כלומר להתגברות האלימות ולא למניעתה.

בסופו של דבר התייחס תמרת ממה שאירופה והעולם היהודי הפכו להיות ובכתביו משנות העשרים הוא כבר אינו מציע מסלול לתיקון ציבורי. במאמר 'השתחררות המחשבה העברית' (1922) הוא מטיל ספק ביכולתו של אדם להשפיע על הזירה הציבורית. הוא מודה כי תקוותו שמלחמת העולם תוכיח את האלימות והניצול המניעים את הלאומיות המודרנית, תקווה מרכזית כל כך ב'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920), התבררה כטעות.⁷⁰ הוא אף מוסיף ומסביר את חוסר התוחלת – ואף את הנזק האפשרי – שבתוכחה פומבית, אותה תוכחה בה עסק רוב חייו. לדעתו קהל היעד של תוכחה זו התקלקל כל כך, שהוא דוחה על הסף כל הדרכה. אין הוא מאזין לאיש, אלא רק צועק חזרה את האידיאולוגיות המרושעות בהן הוא מאמין בלהט. במציאות כזו עשוי המטיף להיות מושפע יותר משעשוי להשפיע. אמונתו באידיאלים שוחרי השלום אינה עשויה לשכנע אלא דווקא להתערער. לכן מוטב שהמאמין האמיתי, המחזיק בערכי השלום ומכיר באלימות הטמונה בשאיפה לעוצמה לאומית, ישתוק ויסתגר בינו לבין עצמו. במילים אחרות, תמרת טען כי הזירה הציבורית אבודה ועליו להציל את הזירה הפרטית, את מחשבתו וערכיו שלו. הוא קרא ליצירת חיץ בין הציבורי והפרטי ולהניח למרחב הציבורי לשקוע בניונו. לתת לו את מה שהוא דורש בעניינים חומריים: במלאכה, בתשלום מיסים המשמשים לבניין כוחה של מדינה מודרנית, ולהותיר את מלאכת התיקון למרחב הפרטי. כל מה שמוטל

כי דברי הנס על פי רוב זמורת זר ביניהם, מכתב לאליעזר שטיינמן מיום י"ז באדר תרפ"ג, מכון גננים ע"ש אשר ברש, ארכיון שטיינמן 7251:1.

68 ראו את ניתוח דבריו בתוך: ג' אלרואי, 'מפעל לאומי זה אי-אפשר להעמיד על החמלה והרחמים: תגובתם של היישוב והתנועה הציונית לפוגרומים באוקראינה בשנים 1918-1920', עיונים בתקומת ישראל 23 (2013), עמ' 443-444.

69 שם, עמ' 443-450.

70 א"ש תמרת, 'השתחררות המחשבה העברית', קולות: ירחון, בעריכת אליעזר שטיינמן, שנה ראשונה (תרפ"ג), חוברת ו, עמ' 178-179.

על האדם הוא לשמור על עצמאות מחשבתו, שלא תתערב ותשקע יחד עם העולם שסביבו: 'עלי, על היחיד מוטל רק להתאמץ לבלי המשך אחרי החברה, אם השחיתה את דרכה, לבל אעשה גם אנכי כמתכנתה. אבל לאחוז באמצעים לתקן ולטהר את החברה לא מוטל עלי'.⁷¹

בהמשך המאמר תמרת מותח ביקורת גם על הניסיונות להשכין שלום בינלאומי. מי שכמעט כל מחקר שעוסק בהגותו קשר אותו למחשבה פציפיסטית, ראה את הפציפיזם של תקופתו כלוקה בנאיביות טובת לב שאינה אוזרת אומץ לעקור את בעיית האלימות משורשה. 'השלום שאלי נטיף אנחנו', כך כתב, 'בל' יהא כשלום ה"פציפי", שלום רך כשומן, ומתוק כדבש; שלום הקורא לאחווה העמים, לנפילתם איש על צוארי רעהו בנשיקות חמות – כי אם לשלום עז וקשה, מוצק מן ההגיון הברזלי והמלוטש האומר, שגלגלתו של אדם חייבת להיות שייכת לו לבדו'.⁷² לדעת תמרת הניסיון למנוע מלחמות דרך השכנת שלום בין מדינות לאום הוא תקוות שווא. מרגע שמדינה הכפיפה את היחיד לסמכותה, מרגע שהפכה אותו לנשק במאבק לשימור אתוס קולקטיבי – סופו של הנשק לירות. רק פירוק האתוס הלאומי וערעור השפה עליה נסמך המנגנון המדיני יוכלו להביא להשבת המלחמות מהעולם.⁷³ מכיוון שניסיונות השכנת השלום מקבלים את הפוליטיקה הלאומית כמציאות קיימת, לא נותר להם להסתמך אלא על תקווה חסרת סיכוי שהעולם כולו יגיע בבת אחת לאחווה אוהבת ומכילה, דווקא בתקופה בה האלימות הבינלאומית תפחה לממדים חסרי תקדים.⁷⁴

ובכל זאת תמרת אינו מוותר לחלוטין על האפשרות של תיקון. הוא טוען שתיוקן עשוי לבוא מאליה, כל עוד האדם העצמאי בדעותיו ומכיר את רעת התבל ימשיך ויטפח את הכרתו העצמאית. אין לו צורך בתודעת תיקון, רק בנטיעת אוהל מחוץ למחנה ובשמירה על עצמאותו. התקווה היחידה שנותנה לעולם תלויה בשמירה על חלקת אלוהים קטנה זו. בטיפוחה ובהצמחתה לכדי תרבות מתוקנת. זוהי 'השתחררות המחשבה העברית' לדברי תמרת. התכנסות אל תוך התרבות העברית והרבנית ושמירה על עקרונותיהן שוחרי השלום. בנימה דומה הוא חתם מאמר אחר שלו: 'הן בפיתוח הטעם המוסרי ובהטבת הלבבות, כלומר בתקון האיש תלויה גאולת התבל'.⁷⁵

71 שם, עמ' 173. בהמשך מוסיף תמרת: 'הן התבל כל כך רעה ומכוערה ולבראי הרוח ותשושי הכוח כל כך רע ומר לחיות בעולם השקר והרצח הזה [...] אך החלטתם הגמורה כי כך לא צריך להיות תוכל לשמש להם קצת מרגוע לנפש [...] חילוץ המחשבה ובהרגש מידי הלואיאליות ביחס לתהפוכות התבל ותועבותיה הוא המפלט האחד בעד הנפש, הנאנחת על שערוריות התבל. והוא גם הדרך האחד הבטוח מסכנה', שם, עמ' 174.

72 שם, חוברת ז, עמ' 224.

73 שם, עמ' 224-226.

74 במובן זה תמרת כופר בפוטנציאל של מאזן אימה בין אומות למנוע סכסוך אלים ביניהן בפועל. חשדנות זו מבוססת גם היא על לקחי מלחמת העולם הראשונה, כשחזון הבריתות הסבוכות בין המעצמות האירופאיות, שהביא לשלווה ושגשוג יחסי בשליש האחרון של המאה התשע עשרה, הביא למלחמה חסרת תקדים בהיקפה. תמרת לא זכה לראות את מאזן האימה שנוצר אחרי מלחמת העולם השנייה, אבל זה חורג מתחומי של מאמר זה.

75 תמרת, 'ראיתי את הארץ והנה תוהו ובוהו' (לעיל הערה 62), ד-ה, עמ' נא, ההדגשה במקור. במקום אחר כתב: 'לכן כשניגש היחיד להכשיר ולתקן את עצמו יוכל לא בלי צדק להביט על

גם בהתכנסות אל המרחב האישי לא מצא תמרת מנוח. עם ריחוקו מהחברה הוא השלים, אבל הוא לא הצליח עוד לתלות את הרשע והאכזריות שראה סביבו רק ברוע ליבם של בני האדם. ברשימה בעלת אופי אקזיסטנציאלי בשם 'משיחתו של איש מוזר' (1923) ביטא תמרת את הניכור שחש מול עולם שבו המוות והאלימות שרויים בכל פינה ואת הספק המר שהתעורר בו ביחס ליוצרו של עולם זה. המוות והאלימות נוצרים בשל רשעותם של בני האדם, אבל לא רק בשל כך. לאלימות המלחמה והגיוס הכפוי, אותם ביכה גם בכתבים אחרים שלו, מצטרפת במאמר זה אלימותו האילמת של המוות עצמו. במלחמה או במחלה, בגיל צעיר או מבוגר, דינו של האדם למוות. כל חיים סופם לנכול וגזרה זו אינה תלויה בבני האדם, אלא בידי שמיים. 'מה בצע', כתב תמרת, 'אם נשתדל להציל את האדם ממלחמות הרשעות של בני-אדם כמותו, אם סופו לנפול במלחמות המות שבידי שמים. ולמה אָנו מתרעמים על המחבלים הארציים, המלכים והשרים, אחרי שהם אינם אלא מחקים מעשי האשמוּדאים השמימיים'.⁷⁶ בהמשך הדברים הוא טען שההטפה הדתית על העולם הבא והטקסיות העוטפת את המוות מיועדים לסמא את העיניים מלראות את האמת המרה: המוות הוא תכסיס ערמומי הממתין בסופו של כל פרט ופרט מפרטי מהקיום ואין אחריו דבר. האל האכזר מצווה לדבריו את האדם לאהוב את החיים וקושר אותו אליהם בכל נימי נפשו, רק כדי לקחת אותם ממנו.

כפי שהטיל ספק ב'תעוועי' העולם הבא, כך דחה תמרת גם את המיסטיקה הקבלית. לספר חידושו התלמודיים 'יד אהרון' הוא צירף הקדמה ארוכה שהיא שיר הלל למעלותיו המוסריות והאינטלקטואליות של לימוד התורה. בין השאר הוא טוען שם כי בלימוד זה יש לעסוק בשעת 'התגברות הרשע והזדון בעולם' ומזהיר שלא לפנות 'אל עסק הקבלה' שאינו אלא 'בריחה לעולם ההזיות'.⁷⁷ אהבתו לתורה, רתיעתו מהמיסטיקה והספקות שעורר בו הרוע האלוהי באים לידי ביטוי במכתב שכתב להוגה והפובליציסט הלל צייטלין (1871-1942):

אתה מתחבק ומתדבק עם 'האב שבשמים', מתנה אהבים עם 'קודשא בריך הוא' בעצמו, ואני מתעלס רק ב'אורייתא דיהיב לך'. את חיבורו של נותן התורה אני אוהב מאד אבל מאת המחבר אין דעתי נוחה ביותר בשנים האחרונות [...] ולא מפני הרשע והזדון של הבריות שהתגבר בעולם מעת העיפוש הגדול של מלחמת התבל והלאה. לא לא ! האחריות של הרשעות הבאה בידי אדם דווקא

פעולתו זו כאילו בונה עולם, מתקן את החברה כולה. אם אמנם לא תיקון העולם צריך להיות מטרתו העיקרית בפעולתו. יתקן את התבל או לא יתקן [...] על כל פנים את נפשו יציל וימציא לה מרגוע בזה שיִנָּר לגמרי מאת החברה ברוחו, ויבנה על עצמו קרנטין חוצץ מפני נגיעה המוסרית במחשבתו, תמרת, 'השתחררות המחשבה העברית' (לעיל הערה 70), עמ' 173-174. א"ש תמרת, 'משיחתו של איש מוזר', התִּן: ירחון למדע, לספרות ולצינונות, שנה עשירית (תרפ"ג), ד-ה, עמ' 132.

תמרת, יד אהרון: (לעיל הערה 61), עמ' 11. מכל התבטאויותיו החריפות של תמרת, רק זו זכתה להסתייגותו של הרב קוק, שכתב לתמרת 'אף על פי שנצטערת ממה שהזכיר לשלילה את חכמת האמת, המורשה לנו מרבותינו הקדושים בתור נשמת התורה למימינים בה, בכל זאת ברור לי הדבר שכוונתו לשם שמים', א"י הכהן קוק, מכתב מח' בטבת תרפ"ד, אגרות הראיה, כרך רביעי: תר"פ-תרפ"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' קעא-קעב.

איני מטיל על היוצר, כי בענין זה הן גלוי וידוע לפני שאדרכה, היוצר 'ברא את האדם ישר' [...] ואך בני אדם ברשעותם משחיתים לעת עתה את דרכם [...] אבל אם חדלתי בשנים האחרונות לתנות אהבים עם 'עתיקה קדישא' בעצמו הוא בשביל הרשעות הבאה בידי שמים, בשביל החרמש השחור הפרוש על כל היקום. טיפה מרה זו התלויה על חרבו של מלאך המוות הן מערבת את כל שמחת החיים, מחללת יפעת כל האידיאלים ומפירה בריתות כל התורות. כי מה בצע בכל האידיאות? מה יתרון לכל העמל שיעמלו בני האדם תחת השמש אפילו עמלם בתורה ובמצות אם סופם להיות פגר מובס ומושלך אל ירכתי בור [...] ⁷⁸

פרק אחרון זה בהיסטוריה הרעיונית של תמרת, פרק הפסימיזם הספקני, כמעט ונעלם מעיני חוקריו. מאמרים כמו 'על התחיות: חזות קשה' (1922), 'השתחררות המחשבה העברית' (1922) ו'משיחתו של איש מוזר' (1923) מוזכרים לכל היותר בשולי מחקרים שעוסקים בהגותו, שנדמה שחלק מכותביהם כלל לא יודעים על קיומם.⁷⁹ החמצה זו אינה רק החמצה היסטורית, המשווה לתמרת חזות של הוגה מנותק השבוי במקום שווא פציפיסטי ואינו מודע להתרחשויות הפוליטיות שסבבו אותו. זוהי גם החמצה רעיונית, שאינה לוקחת בחשבון את ההשלכות שעשויות להיות להומניזם הרליגיוזי שניסח תמרת שנים רבות קודם לכן. כפי שראינו, כבר בשנים הראשונות של המאה העשרים טען תמרת שהאמונה הטהורה היא זו שמעצימה את הכוח האנושי ולא מכפיפה אותם לאף כוח עליון. בכך הוא העצים את האחריות האנושית לקבוע את גורלה בחופשיות, אבל גם סילק את האל מהדרמה הארצית. האל נותן לאדם את תורתו ואת חוקיה, כלים בעזרתם עשויה האנושות להגיע לשיא השתלמותה, אבל אין הוא מנחה את ההיסטוריה האנושית.

כך נותר האדם חופשי לעצב את גורלו בכוחותיו עצמו, אבל גם חשוף לחלוטין לפגעי המציאות. הדבר נכון בנוגע לאנושות כולה, אבל במיוחד בנוגע לאינדיבידואל, אותו ראה תמרת כ'יסוד התבל'.⁸⁰ לפגיעה זו שני חלקים, ששניהם מתבטאים בתקופת הפסימיזם של תמרת. הראשון הוא פגיעותו של האינדיבידואל מול החברה האנושית. אם חברה זו בוחרת באגואיזם ואלימות, כפי שתמרת האמין שזו אכן עשתה במהלך שנות העשרים, אין לקוות להתערבות אלוהית שתציל את האנושות מעצמה. אם הוגים אחרים ניגשו לטרגדיות הגדולות של זמנם מצוידים בהסברים תיאולוגיים בדבר הכוונה האלוהית החבויה מאחורי הטרגדיה, הרי שנחמה זו לא עמדה לרשותו של תמרת, שנמנע מלהסתמך על התערבות אלוהית והסתייג גם מ'הזיותיה' של המיסטיקה. חלקה השני, ואולי הקשה יותר, של החשיפה לפגעי המציאות היא פגיעותו וסופיותו של הקיום האנושי כשלעצמו. גם אם האנושות תפנה את מיטב משאביה להתעלות מוסרית, גם אם המלחמות והניצול ייעלמו מן העולם, סופו של כל אדם למות ולהפקיר את יצירתו בידי אחרים. מכיוון שכובד המשקל הרעיוני של

78 א"ש תמרת, מכתב להלל צייטלין (כ"י), ללא תאריך. הובא לראשונה אצל לוז, מבוא (לעיל הערה 1), עמ' יד-טו.

79 יוצא דופן מבחינה זו הוא אהוד לוז, שכינה פרק זה בשם 'התפנית הפסימית-קוהלתית בהלך רוחו של תמרת', ראו: לוז, שם, עמ' יד-ז.

80 תמרת, היהדות והחרות (לעיל הערה 27), עמ' 85.

תמרת הוטל כולו על החיים הארציים של היחיד, מכיוון שהוא שלל את העיסוק בחיים אחרי המוות הוא נותר חסר תקווה אל מול הטרגדיה הגדולה מכולן. ניסיונו של תמרת להעצים את האינדיבידואל האנושי הפך אם כן לחוסר אונים מוחלט מול 'האשמדאי השמימי', החותך קצבה לכל בריותיו ונוטל מהם את החיים בהם השקיעו את כל מאמציהם.

סיכום

ספרו האחרון של תמרת, 'שלושה זיווגים בלתי הגונים' (1930) הוא סיכום של שלושה עשורים של מחשבה פוליטית. מעבר לביקורת על מעשיה האחרונים של ההנהגה הציונית אין בו חידושים רבים, אבל הוא מכנס תחת קורה אחת שלושה נושאים מרכזיים בהגותו הפוליטית: ביקורת הלאומיות, ביקורת האורתודוקסיה וביקורת המרקסיזם. כל אחד משלושת חלקי הספר מצביע על 'זיווג' לא ראוי, על קשירת ערך ראוי וערך לא ראוי בכריכה אחת. לו היו הערכים באים בנפרד, טען תמרת, יכול היה הערך הראוי לגבור על יריבו. עכשיו, ששניהם באים כאחד, מנוצל הערך הראוי לטובת בן זוגו המושחת. באופן כזה, הוא כותב, החיבור בין פציפיזם לאידיאולוגיה המרקסיסטית מרחיק את ביטול המלחמות מהעולם, כריכת לימוד תורה עם קנאות ודקדקנות דתית מאבדת את מעלות התרבות התורנית וקשירת תחיית התרבות העברית בהקמת מדינת לאום הופכת לדבריו את התרבות לכלי שרת בידי פוליטיקאים תאבי כוח.⁸¹ כל זה לא מתואר על ידו כקריאה לתיקון אלא כנחלת העבר. כעיוותים שההזדמנות לתקנם חלפה ואיננה. במאמרים אחרים ביכה תמרת את תוצאת הזיווגים הבלתי הגונים וניבא כי בהתחשב בכיוון אליו הולכת אירופה, מלחמת העולם הראשונה לא תהיה האחרונה או הנוראה שבמלחמות, 'וכבר ממשמש לברוא על העולם מבוול חדש של דם ואש, להשמיד ולכלות את שארית הפליטה של האנושות הנהלאה'.⁸²

כך מסתיימת מסכת חייו הרעיוניים של תמרת בייאוש גדול. מה שהתחיל כתקווה לתחייה הומניסטית יהודית והמשיך במאבק עיקש על אפשרותו של חזון זה לנצח את הפוליטיקה הדיפלומטית של הציונות המדינית, מסתיים בהגותו של אדם מר נפש, המונה את טעויות העבר וחווה עתיד קודר בו אשמים אדם ואלוהים כאחד. מבוי סתום זה לא הצית את דמיונם של מי שפנו אל כתבי תמרת כדי למצוא בהם רעיונות החותרים תחת היסודות הרעיוניים של הציונות והוא נעדר גם מהאוטוביוגרפיה שלו, שלאורה הלכו כותבי קורותיו. לאור התהפוכות הרעיוניות שנסקרו לאורך המאמר נדמה שאת חיבור אוטוביוגרפי זה, שנכתב באותן שנים בהן התפרסמו כתביו הפסימיסטים, אין לראות כסקירה מהימנה של התפתחותו הרעיונית, אלא כהיסטוריה נרטיבית המסתירה לא פחות ממה שהיא חושפת. היא עוסקת אמנם בכנות בהתפכחות שעבר תמרת ביחס לציונות המדינית, אבל מסתירה את התקוות שתלה בציונות הרוחנית ועוברת בשתיקה גם על התנפצות רעיון הלאומיות הגלותית, שנוצר בזמן מלחמת העולם הראשונה. הייאוש שנוצר בעקבות משברים אלה,

81 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים.

82 תמרת, 'השתחררות המחשבה העברית' (לעיל הערה 70), עמ' 171.

שהוביל גם לביקורת הפציפזם ה'נאיבי' ולהטלת ספק בטובו של הבורא, ניכר אולי רק בגוף השלישי בו נקט תמרת באותו חיבור אוטוביוגרפי. הזרות במסגרתה הוא נדמה כמתאר את סיפורו של אדם אחר, מעידה אולי על ריחוק מסוים בין הכותב המטיפ להסתגרות מהעולם ובין האיש אותו הוא מתאר, שהקדיש את חייו לתיקונו של עולם זה.

המאמר שלפניכם ביקש לגשר על הפער בין שתי הדמויות ולהשלים את ההערכה החסרה של אחד ההוגים המסקרנים ומעוררי המחשבה של המחשבה היהודית במאה העשרים. הוגה שבמבטו האירוני לא עצר בהטלת ספק ברטוריקה דתית ולאומית והמשיך גם לכפור בתכליתם של הטקסים הדתיים, ביכולתו של האדם לפעול על סביבתו ובכוונותיו הנסתרות של אלוהים. ממבט־על זה אפשר להבין את דמותו של תמרת באופן שלם ולאורו מתגלה גם הצד האכזרי שבפיקחון חסר המעצורים שלו. מי שסילק את הנחמה האלוהית מתוך אמונה בעצמאות אנושית, מי שחתר תחת 'הנחמות המתעות' של הקולקטיב הדתי והלאומי, סופו שנותר מריר ומאוכזב, ללא אמונה באדם או אלוהים. ומאליו עולה השאלה אם לא צדק אחד ממבקריו, אי אז בתחילת המאה העשרים, שכתב כי אין זו אלא אחת 'מאותן הטראגדיות העולמיות' במסגרתה הוגים גדולים קורסים תחת נטל הגותם 'והם נופלים, נופלים ונופלים לעומק התהום'.⁸³

83 מ' רבינוביץ' ('בן אברהם'), 'פיליטון קטן: אחד הרבנים המרגישים', הד הזמן שנה ראשונה, גיליון 67 (כ"ג בכסלו תרס"ח), עמ' 3.