

# The Mechanism of Innovation and Integration in the Chain of Tradition: Ahad Ha-'Am, Berdichevsky, Bialik, and Golomb

Nicham Ross, Ben-Gurion University of the Negev

## Abstract

Ahad Ha-'Am (1856–1927), Micha Josef Berdichevsky (1865–1921), Chaim Nahman Bialik (1873–1934), and Abraham Golomb (1888–1982) all tried, each in their own way, to include secular and national modern content as an integral part of Jewish tradition. Since they were all well aware that some of these contents were innovations in this tradition, they relied on the dynamic model of the Jewish heritage, which states that our tradition is an inheritance that is passed down and modified from generation to generation. This article focuses on a specific common denominator in their presentation of this model: today, new content may well be considered to be a deviation from the traditional past, but in the future, it will itself become part of tradition, because by then it will already be perceived as an integral part of the continuous past.

## תקציר

אחד העם, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ח"נ ביאליק והיידישיסט אברהם גולומב ניסו, כל אחד בדרכו, להציג תכנים חילוניים ולאומיים בעולמם של יהודים מודרניים כחלק אינטגרלי של מסורת היהדות עצמה. כל ההוגים הללו היו מודעים היטב לכך שיש כאן חידוש, ועל כן ביקשו להיעזר במודל ההנחלה הדינמי של המורשת היהודית כירושא העוברת ומשתנה מדור לדור, בבחינת חוליות שונות המרכיבות רצף של שרשרת רציפה אחת. המאמר מתמקד במכנה משותף ספציפי של ניסיון זה: תוכן חדש שנחשב בדור ההווה לחריגה מן העבר המסורתי, יהפוך בעתיד לחלק מירושא הדורות, ואז הוא כבר ייתפס כחלק אינטגרלי שלה.

## עתיד ההווה להפוך לעבר: על תקווה חילונית להיכלל בשרשרת המסורת היהודית

ניחם רוס

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

בשנת 1893, בהיותו כבן 34 שנה, נתמנה יעקב מזא"ה (1859-1924) לשמש בתפקיד הרשמי כרב-מטעם השלטונות, רבה של העיר מוסקבה. לרגל כניסתו לתפקיד רם המעלה, הוזמן מזא"ה הצעיר לראיון היכרות קצר בארמונו של הנסיך, מושל העיר. הנסיך התבונן ביהודי העומד מולו והעיר לו: 'אתה נראה לי צעיר מדי לשמש בתפקיד רב העיר!', 'אכן כן', ענה לו הרב הטרי יעקב מזא"ה, 'אבל אני מבטיחך נאמנה, שמיום ליום הפגם הזה שלי ילך ויפחת בהדרגה, עד שייעלם לחלוטין'. מי שהתחיל צעיר היום, מובטח לו שבעתיד יהיה צעיר פחות.<sup>1</sup>

אמרת-חידוד זו של הרב מזא"ה על פתרונו הפשוט של העתיד לבעיית יסוד הצורמת בהווה, טומנת בחובה פתרון זהה שהוצע לבעיה יהודית פנימית. זוהי בעיית יסוד של שוחרי חדשות מתונים, כאלה שאינם מבקשים 'לשבור את הכלים' לגמרי, אלא דווקא לשמור איכשהו על נאמנות לרצף המסורת הישנה: לכאורה עקרון המסורת דורש העתקה נאמנה של העבר ולכן אוסר חדשנות. יש שוחרי חדשות הנוטשים לפיכך את עקרון ההמשכיות ומודים בפה מלא בשבירת רצף המסורת. אבל ישנם אחרים המבקשים למצוא דרך לאחוז את החבל בשני קצותיו: מצד אחד לאמץ חידוש הזר לדורות הקודמים, ומצד שני לאמץ את עקרון הנאמנות וההמשכיות עם מסורת הדורות. כדי לפתור את הסתירה הזו הם מבקשים למצוא דרך בה יצליח החידוש עצמו להיטמע ולהתקבל כחלק לגיטימי של מסורת הדורות עצמה. המטרה היא להיכנס לתוך מחזור-הדם הנמשך של רצף מסורת הדורות ולהיחשב חלק פנימי ולגיטימי שלו. לפנינו שאיפת-עתיד העומדת לרשותה של חוליית ההווה בשרשרת הדורות, המבקשת להטמיע מכאן ולהבא את חידושה הנוכחי החורג ממסורת הדורות הקודמים, כך שיתקבל בכל זאת כחלק לגיטימי של שרשרת ההמשכיות והרציפות של המסורת המקודשת. מנגנון קבלת החידוש אמנם איננו פועל מיידית, אבל יתרונו מגיע בטווח הארוך, כי אז הוא מצליח באופן אוטומטי בהשגת היעד המורכב הנ"ל. החידוש אכן נראה עכשיו שונה מחוליות העבר, אך לא כך הוא ייתפס בעתיד. שהרי החוליות הבאות אחרי החוליה המחדשת, יירשו גם אותה כ'חוליה מן העבר' בדיוק כמו את שאר חוליות העבר שקדמו לה. תכונת חדשנותה (שהיא מידה בעייתית בתוך המסורת), עתידה לחלוף בעתיד, כי אז היא כבר תהיה ישנה. מנגנון זה הוא אטרקטיבי ביותר בשאיפתם של המבקשים להכניס חידושים מן ההווה אל שרשרת הנאמנות אל מסורת העבר, כי לכאורה אין צורך בהתערבות מיוחדת, אלא באופן אוטומטי הוא עתיד להצליח בזכות עצם חילופי הדורות והתקופות: אמנם החדש הוא כרגע חידוש,

1 "מזא"ה, זכרונות, הוצאת ילקוט, כרך ב, תל אביב תרצ"ו, עמ' ז-ח.

ולכן עדיין אין הוא המשך של "המסורת", אבל בדורות הבאים גם החדש שלנו יהפוך לישן שלהם, ויהיה כבר חלק מהמסורת.

בדבריי להלן, אבקש לערוך השוואה בין ארבעה הוגים מאסכולת 'היהדות כתרבות' בשאלת האופן הרצוי בו תתבצע קליטתה העתידית של החוליה החדשנית המודרנית במסורת הדורות: אחד העם, ביאליק, ברדיצ'בסקי ואברהם גולומב. הדיון בארבעת האישים הללו דווקא, איננו מתמקד בזיקה ביוגרפית אלא בקווי הסכמה רעיוניים. ביאליק, למשל, הבליט את יניקתו הרעיונית ממשנת אחד העם.<sup>2</sup> לעומת זאת גולומב שייך לכאורה למחנה אידיאולוגי אחר: זה של היידישיסטים. אף על פי כן, עיון בגוף משנתו של אברהם גולומב בסוגיית החידוש וההמשכיות של שרשרת המסורת מצביע באופן ברור על קווי הדמיון לשני קודמיו.

אך קודם, אומר משהו על עצם הגיונו של המאמץ. לכאורה אם השתחרר הוגה חילוני מן האמונה במקורה האלוהי של המסורת, מדוע שיאמץ את עקרון הנאמנות לרציפות שרשרת המסירה? התשובה לכך נעוצה ברצון להמשיך להיקרא יהודים, ולהמשיך את קיומו של העם היהודי גם על ידי המשך תרבותו. אחד העם מדגיש הן את הפן התודעתי של המשכיות כזו, המשרתת גם את האחדות הלאומית המשותפת עם נאמניה הדתיים של המסורת, הן את הפן הלאומי של רצונו בנאמנות לרוח הלאומית המקורית. רוח לאומית כזו היא השומרת על רציפותה ותובעת גם מן הדור החילוני לפתח את תרבותו בהתאמה לאופייה ולתקדימיה. זאת ועוד, בטענתו כי היהדות אינה רק דת במובנה הצר, פותח אחד העם פתח לאימוץ מחדש של טענות יסוד יהודיות מזווית חילונית. טענת יסוד כזו היא עצם טענת האחידות, הרציפות והנאמנות לדורות בה מתארת המסורת היהודית את עצמה. אחד העם מבקש להמשיך את ההגדרה העצמית היהודית הזו, אפילו מבלי הרקע התיאולוגי של אלהים נותן התורה. בכלל זה, מאמץ אחד העם גם את תפיסתה הכמרה-לכתית של המסורת, היינו את מושג החובה שהיא מטילה על נתיניה. במקום ראייתה של היהדות כחובה דתית כלפי האלהים, מציג אחד העם את המשך שמירת גחלתה של היהדות כחובה לאומית כלפי הקולקטיב: 'כי אמנם יש רוח לאומי לישראל שאינו מוגבל באמונות דתיות בלבד, וממילא יש גם חובות לאומיות ורוחניות, החלות על הכל, מאמינים ובלתי מאמינים יחדיו'.<sup>3</sup>

בדומה לרעיון רציפותו של 'הרוח הלאומי' בנוסח אחד העם, גם אברהם גולומב הציע אמנם לוותר על הפן הדתי של המסורת היהודית, אך לא על המנטליות היהודית הטיפוסית. בהקשר זה הוא טען כי זהות ומנטליות יהודית שונות בגישתן מזהות ומנטליות מודרנית רגילה או 'אירופית', שכן היהודי יעדיף אינטואיציה ואנושיות על פני מחקר מדעי אובייקטיבי של עובדות. היהדות התבוננה בטבע, טען גולומב, לא על מנת למדוד ולכמת אותו, אלא על מנת לשאוב ממנו השראה. את המנטליות היהודית הטיפוסית, כפי שנמסרה או עוצבה מדורי דורות, מבקש גולומב להמשיך ולשמור גם לדורות הבאים. ההמשכיות הישירה עומדת גם ברקע העדפתו את תרבות היידיש על פניה של החלופה הציונית העברית, הנוטה או עלולה לשכוח את זכרון דורות העבר של יהדות הגלות בכל תקופותיה בכלל, ומנטליות מורשתה של יהדות

2 ע' בר קלזנר, 'על השפעתו של אחד העם על ח.ג. ביאליק', מאסף לדברי ספרות – ביקורת והגות י (תשל"ה), עמ' 315-333.

3 אחד העם, 'המוסר הלאומי', כל כתבי אחד העם, תל אביב תשכ"ה, עמ' קס.

מזרח אירופה (ממנה ובה הגיע גולומב עצמו) – בפרט. כנגד ביסוסה של תרבות עברית חדשה בישראל וניתוקה מזכרון תרבות היידיש של הדורות האחרונים העמיד גולומב באופן רטורי את שתי החלופות: המשך או כנען!<sup>4</sup> את חשיבות עקרון רציפות המסורת תלה גולומב ברצון להיבדל ולייחד את התרבות שלנו מתרבויות העמים האחרים: 'עיקר כל העיקרים הוא לשמור שלא יהא לה להלכה מקור זר, שההלכה תהא המשך ממה שהיה מקובל באומה בדור, בתקופה קודם'.<sup>5</sup> את הרצון בהמשכיות ורציפות בין הדורות, מציג גולומב כרצון להשיג אחידות יהודית אופיינית, כמרכיב יסודי המאחד את העם ומעצב את זהותו: 'איחוד המעשים מביא לידי איחוד העם. איחוד העם במעשים, במנהגי חיים אחידים, זהו קיום העם לדורות'.<sup>6</sup>

בתשובתו לשאלה 'מדוע להמשיך את המסורת?' סיפק גם חיים נחמן ביאליק בעיקר נימוק תרבותי. לטענת ביאליק, מסורת היונקת מאלפי שנים ודורות היא עמוקה, עשירה ושורשית יותר, ולעומתה תרבות אינסטנט חדשה היא חסרת עומק היסטורי, היא גם שטחית ומוגבלת באופקיה. 'ספרותנו של עכשיו היא ענייה מבפנים, משום שלא היכתה שורשים עמוקים בקרקע האומה'.<sup>7</sup> עוד הוא מטעים, כי מורשתן הספרותית של דורות העבר הינה פשוט ירושתנו בפועל, ובושה ואף חוצפה היא לבטלה כולה ולא למצוא בה פנינים הראויות גם עתה, ועל כן קובל ביאליק על כי 'אין אנו משתמשים כהלכה בנכסים שיש לנו'.<sup>8</sup> את הנימוק להמשכה של המסורת והישענות על החוליות הקודמות הציג ביאליק כרצון לזרוע בקרקע עמוקה:

הבנים אף הם, אם אין רצונם לזרוע באויר העולם, חייבים להפוך ולהפוך באותה הקרקע, לחרשה ולשדדה שוב ושוב, עד מקום שיכולתם מגעת, שאם אין קרקע אין צמח, ואם אין בספרות מסורת ושלשל הקבלה, אין גידול והתפתחות ואין התחדשות.<sup>9</sup>

כדי לעגן את תרבות דור ההווה בתרבותו הרציפה של עם ישראל לדורותיו, חייב גם ביאליק לאמץ באופן כלשהו את תפיסתה העצמית המקורית של תרבות זו כשרשרת חוליות רציפה הנאמנה לעבר.

## אחד העם

אחד העם (1856-1927) ביקש להמשיך ולקיים את תפיסתה המסורתית של רציפות היהדות מדור לדור, היינו את טענת אחדותה ונאמנותה לעצמיותה.<sup>10</sup> שיטת החבית

4 א' גולומב, 'המשך אדער כנען', די צוקונפט, דצמבר 1950 עמ' 454. על כך ראו: ר' רוז'נסקי, 'התרבות שלנו היא המדינה שלנו: מקומה של ישראל בדיון על עתיד היידיש לאחר השואה', זמנים 113 (חורף 2011), עמ' 76-77.

5 א' גולומב, 'קיום האומה בגלויות', עיונים ביהדות זמננו, ירושלים-תל אביב תשל"ב, עמ' 14. שם, עמ' 15.

7 ח"נ ביאליק, דברים שבעל פה, כרך א, תל אביב תרצ"ה, עמ' סד-סה.

8 ח"נ ביאליק, 'צעירות או ילדות', כל כתבי ח.נ. ביאליק, דברי ספרות, תל אביב תש"ח, עמ' רב-רג.

9 ח"נ ביאליק, 'הספר העברי', כל כתבי ח.נ. ביאליק, דברי ספרות, עמ' לג.

10 ראו: י' גוטשלק, 'אחדות המורשה לפי אחד העם', מולד ה (תשל"ג), עמ' 113.

והיין של אחד העם מכוונת לאופן מיוזגו ומהילתו של החידוש מן ההווה ביחד עם מסורת העבר, כך שגם בהווה לא ייראה החידוש הזר (מסגרת החבית החיצונית תסתיר את השינוי הפנימי שאירע במסורת) ובעיקר בעתיד יצליח התמהיל והמזיגה בין שני היסודות, ודור העתיד יקבל יין מאוחד, שיש בו יסודות שונים שהפכו לאחד: 'החבית הישנה בצורתה הישנה היא הקדושה, וכל אשר בה יקדש בעבודה, אף כי תתרוקן ותתמלא חרש מזמן לזמן'.<sup>11</sup> במקום אחר ניתחתי כמה יתרונות לשימוש המיוחד במטאפורת היין בחבית לשם ייצוגה של השאיפה לקליטתו העתידית של התוכן החדש בתוך המסורת, כך שבעתיד יהפוך גם החדש לחלק אינטגרלי של המסורת. כך למשל, מטאפורת 'חבית ויין' רומזת לאפשרות המהילה של היין החדש עם היין הישן העתיקה להפוך את שני המרכיבים לאחדות אחת, וכן היא רומזת לספיגת הטעמים או הארומה, מן החבית הישנה אל היין הנמוזג אל תוכה, כך שהחדש יספוג לתוכו בהדרגה ויפיק בעתיד לסביבתו משהו מניחוחה האופייני של המסורת הישנה.<sup>12</sup>

מסתו של אחד העם על 'בין שתי רשויות' מתארת את תהליך הפיכתו של החידוש הזר לישן ומוכר בעיני העם ואז כבר מאוחר מדי לעוקרו באשמת זרות וסטייה. חידושו של ההווה יצליח בעתיד 'להתאזרח' בגוף המסורת עצמה ולהפוך לחלק אינטגרלי ממנה:

יש אשר (מסיבות שונות, שאין כאן מקומן) תנשב פתאום רוח חדשה באוויר החברה מאיזה צד ותביא אל קרבה רעיונות וחפצים אשר לא שערום אבותיה. האורחים הזרים האלה באים ודופקים על פתחי הלבבות ומבקשים להיכנס [...]. וברבות הימים, והנה גם הם היו לבעלי כוח, למושלים ומצוים, לאזרחי ההווה. [...] לאושר האדם, דרכה של סתירה זו להתפרץ בגלוי לאחר שכבר נגמרה בסתר, כלומר: לאחר שכבר הספיק ההווה לא רק להכות בעצמו שורש עמוק בלב, כי אם גם לחתור בחשאי, בלי דעת נפש, חתירה עמוקה תחת שרשי אותו ה'עבר' המתנגד לו [...] הנה מוכרח הוא [האדם] אז להכיר ולהודות, כי הנעשה אין להשיב.<sup>13</sup>

ההבחנה המעניינת כאן היא בין מצבו של החידוש הזר בהווה, לבין מצבו של אותו חידוש עצמו בעתיד, בחלוף הזמן, כשכבר הספיק החידוש להתאזרח במסורת ולהיחשב חלק ממנה. שאיפתו של אחד העם היא שהחידוש הזר לא ייבחן ולא יזוהה ככזה בהווה. המטרה היא לתת לזמן לעשות את שלו, לאפשר לחידוש להיטמע ללא תשומת לב יתרה, כך שבחינה מפורשת וגלויה של זיקתו למסורת תידחה רק לעתיד, כי אז הוא כבר יעמוד במבחן הרצף ויהיה באמת חלק של המסורת.

השיטה המוצהרת שלו היא לטשטש ככל האפשר את האופן בו היסוד החדש שולל לאמיתו של דבר ערכים או יסודות מן העבר, ובלבד שהשיטה החדשה תצליח לתפוס 'את מקומה הראוי לה בחיים', ובעיקר הוא ממליץ לאמץ איזו נוסחה 'בינונית'

11 אחד העם, 'בין קודש לחול', כל כתבי אחד העם, עמ' עג.

12 נ' רוס, 'חבית ויין – קנקן ישן מלא חדש: גלגולו של מוטיב חז"לי אל משנת אחד העם', דעת 90 (תש"ף), עמ' 704-679.

13 אחד העם, 'בין שתי רשויות', כל כתבי אחד העם, עמ' פג-פד.

בין החדש והישן, כך שתתקבל ותתאזרח על ידי שוחרי החדשות והישנות כאחד, וכך תאפשר למעשה את החדרת הערכים החדשים אל מסגרתה של המסורת הישנה. ההתאזרחות הזו בלב המסורת היא תהליך הדרגתי, מזדחל, ובו תרומת ההווה הוא בהצלחת החידוש לחדור חדרה ראשונית מבלי להידחות מיידית, ואז ניתן לקוות כי בעתיד הוא כבר יתאזרח לגמרי. דוגמה חשובה לאופן בו ביקש אחד העם ליישם את המנגנון הזה, הייתה הצעתו לשיטת החדרת הלאומיות החילונית המודרנית אל מרכזה של התרבות היהודית, היינו הפיכת הציונות לחלק אינטגרלי של היהדות. הציונות 'מלבישה' את הערך הלאומי חילוני החדש, כמו גם את הערך הדתי הישן של קדושת וחיבת ארץ הקודש:

בראו 'שיטה בינונית' שיש בכוחה להביא 'שווי ערך' בין החדש והישן, בהלבישה את שניהם צורה אחת חדשה, ואנו עומדים ומביטים אל הצורה הזאת הפשוטה, הטבעית, המובנת לכל בלי התחכמות יתירה, ונשתומם בלבנו על כי איחרה עד עתה. האמנם צריך לקרוא גם בשמה מפורש, או להראות באצבע למזרח – לארץ אבותינו?<sup>14</sup>

## ביאליק

ביאליק (1873-1934) התייחס אף הוא להליכי התקבלות או התאזרחות ההדרגתית של חידוש בתרבות, כלומר לאופן בו חידוש בהווה יהפוך בעתיד למשהו שגרתי ואף שחוק. זו הייתה התובנה בה פתח ביאליק את מסתו 'גילוי וכיסוי בלשון'. ביאליק הדגיש שם את הפער בין עוצמת האנרגיה החדשנית של מילה בעת היווצרותה, לבין אופייה השחוק והיומיומי עם חילופי הדורות:

בני אדם זורים בכל יום לרוח, בכוונה ולפי תומם, מלים חמרים חמרים, אותן ואת צרופיהן השונים, ורק מועטים מהם יודעים או מעלים על לב מה היו המלים ההן בימי גבורתן. כמה מאותן המלים לא באו לעולם אלא אחרי חבלי לידה קשים וממושכים של דורות הרבה [...] יש מלה שהכריעה בשעתה עמים וארצות, מלכים הקימה מכסאותם, מוסדות ארץ ושמים הרגיזה. והנה בא יום והמלים ההן ירדו מגדולתן והושלכו לשוק, ועתה בני אדם מגלגלים בהן מתוך שיחה קלה כמי שמגלגל בעדשים.<sup>15</sup>

המסה על 'גילוי וכיסוי בלשון' מהווה תזכורת טובה לכך ששאלת ההמשכיות חרף קליטתם של חידושים אינה בלעדית להיבט המסורתי הספציפי של שרשרת היהדות כתורה שתחילתה בסיני, אלא היא נוגעת גם לתחומים כלליים יותר, רבים ושונים. ב'גילוי וכיסוי בלשון' התייחס ביאליק להשתלשלות הדורות השונים בהליכי קליטתן הטבעית והאוטומטית של מילים חדשות בשפה. אך גם בהקשרה של קליטת חידושים ערכיים ותוכניים כחלק של רצף התרבות היהודית, הסכים ביאליק עם אחד העם

14 אחד העם, 'לתולדות החיוב והשלילה', כל כתבי אחד העם, עמ' עח.

15 ביאליק, 'גילוי וכיסוי בלשון', כל כתבי ח.נ. ביאליק, דברי ספרות, עמ' קצא.

בחיבותה של החבית להצלחתו של היין החדש להיקלט במסורת. כך למשל, הוא קובע כי יצירה יהודית חדשה אם תיעשה בארץ ישראל בין יהודים עבור יהודים ובשפה יהודית, עתידה 'לשאת את החותם של תרבות עצמית מיוחדת' תהא אשר תהא, משום ששם נמצאת היהדות במרחבה השלם, במסגרת תוכנה החיוני הממשי.<sup>16</sup> אם כן, ביאליק שואף להמשיך למעשה רצף יהודי של 'תרבות עצמית מיוחדת' באמצעות המשך שימור מסורותיה הקבועות הפנימיות: העם היוצר, אדמתו המקורית, לשונו המקורית. הצד השני בשאיפת המשכיות זו, מכיר ואף מעודד חידושים גמורים וחירות יצירתית ביהדות, אלא שהוא מבקש להכלילם באותו חותם קבוע של התרבות העצמית היהודית.

נטייתו השמרנית של ביאליק והטפתו להמשכה של מסורת אבות גם בהקשר החילוני החדש, מזכירה ומושפעת מהגותו של אחד העם: את החדש יש לעגן ולשבץ בתוך מסגרתו והמשכיותו של הישן. כך למשל כאשר נשאל ביאליק על ידי חבר קיבוץ גניגר בשאלת אופן חידוש החילוני הציוני של חגים בתרבותנו:

לכבוד מר דוד אומנסקי, גניגר. כ"ח אדר תר"ץ [28.3.30], תל אביב

אדון נכבד!

את החגים אין בודים מן הלב. כבר ניסה ירבעם לעשות כזאת ולא הצליח. אפשר "לנסח" ו"לסגן" קצת את החגים, אבל לא לברוא יש מאין. החג הוא עניין של יצירה קיבוצית, שמשותפים בה כוחות ויסודות מרובים ושונים: הדת, המסורת, ההיסטוריה, האומנות, הטבע וכו' וכו'. וכשם שאין כותבים שירים לפי הזמנה והדרכה או ע"י שליח, כך אי אפשר להזמין חג או טקס של חג. החגיגות הנאמנה יוצאת מן הלב ובאה לעולם ברוח הקודש. ואם זו אין לה – מה תועלתה לך עצות מרחוק? עצתי האחת היא: חוגו את חגי אבותיכם והוסיפו עליהם קצת משלכם לפי כוחכם ולפי טעמכם ולפי מסיבתכם. העיקר שתעשו את הכל באמונה ומתוך הרגשה חיה וצורך נפשי, ואל תתחכמו הרבה. אבותינו, לא נמאסו עליהם שבתותיהם ומועדיהם, אע"פ שחזרו עליהם כל ימי חייהם כמה וכמה פעמים בנוסח אחד. הם מצאו בהם כל פעם טעם חדש ואַתְּעִרוּתָא חדשה. ויודע אתה מפני מה? מפני שהיתה בהם לחלוּחית, וברכת החג שְׁכָנָה בנפשם. אלה שאינם מוצאים טעם בחגים ובמועדים, סימן שנפשם ריקה ותוֹכֵם חול, ולאלה – אין תְּקָנָה.

בכבוד רב ובברכת החג הקרוב,

ח"נ ביאליק.<sup>17</sup>

16 ביאליק, 'התרבות היהודית החדשה בארץ ישראל', 1935, <https://benyehuda.org/read/5922>.

17 ח"נ ביאליק, אגרות חיים נחמן ביאליק, כרך חמישי, תל אביב תרצ"ח-תרצ"ט, תר"ץ (24.11.29). עוד על לבטי התנועה הקיבוצית ככינונם המחודש של חגי ישראל בזיקה למסורת, ראו: א' ארד, 'לבטי הקיבוץ בעיצוב דמות חגי ישראל', היום, י"ד בניסן תשכ"ו, עמ' 4; 'שבד', 'תרבות החג בתנועה הקיבוצית ביחסה למסורת היהודית', מחקרי חג 8 (תשנ"ז), עמ' 72-78; א' ברנדייס, 'הפנים היהודיות של האידיאולוגיה הקיבוצית', קיבוץ ויהדות תשע"ז, עמ' 82-107; ד' סוקר, 'דת חילונית בציונות הסוציאליסטית ובקיבוץ: הקדמה', תהליכי חילון

איגרת זו מפגינה את עמדתו השמרנית של ביאליק בחידות חידושים: הוא ממליץ על המשך רציפות התרבות עם מסורת אבות ומבקש שחידושי ההווה ייעשו בתוך מסגרתה הקיימת של שרשרת המסורה ולא במנותק ממנה בבחינת 'יש מאין'. אמנם הוא מודה ומתיר קיומם של שינויים וחידושים מחוליה לחוליה, אך מצמצם את היקפם היחסי בכלל המסורת. זאת משום שחידותם לדורות היא עניין של יצירה קיבוצית נרחבת, הנשענת על ההיסטוריה, על הדת, ועל המסורת.

במסה 'הלכה ואגדה' טען ביאליק כי חידושיה של חוליה קודמת במסורת הופכים לקרקע דשנה לפיתוחה של החוליה אחריה. כיוון שהתהליך הזה קבוע, כיוון שגם חוליית ההווה נשענת ומשתמשת ברצף חוליות העבר כדשן לחידושה הנוכחי, אין סיבה להניח שהתהליך ייפסק גם בחוליות העתידיות, שישתמשו אף הן בחוליית ההווה באותה דרך עצמה. אצל ביאליק, תנאי יסוד להצלחתה של חוליית ההווה להתקבל בעתיד כחלק אינטגרלי של מסורת העבר, הוא החיאתה בהווה של שפת המסורת הישנה. כוונתו היא להחיותה לשונית מדרשית, המעניקה לשפת המסורת מובן אקטואלי חדש. כך תפורש מסורת הדורות בכללה בראי מדרש מודרני של ההווה, ואז בעתיד ייקלט הפירוש המדרשי הזה כחלק של שלשלת המסורת.<sup>18</sup> ביאליק ביקש להבחין בין שני זמנים שונים במידת שייכותו של תוכן אל רצף המסורת: בזמן הווה ובזמן עתיד. אבל ההבחנה שלו אינה מפקפקת ביכולתו של ההווה להיחשב חלק אינטגרלי של המסורת כבר בשעת יצירתו. ביאליק מניח שכבר בזמן הווה נחשבת צורת חיים יצירתית ל'מחוברת' לרצף המסורתי משום שהיא נשענת על רצף המסורת הישנה, יונקת ממנה וגדלה מתוכה. כבר אחד העם תיאר תהליך של אנכרוניזם מדרשי בחילופי הדורות המייחס את ערכו האופנתי של ההווה המתחלף למסורת המקודשת הקבועה:

הספר [המקודש] עומד וקיים לעד, ותוכנו הולך ומשתנה עם החיים וההשכלה. מה לא מצאו בני אדם בספרי קדשנו מימי פילון ועד היום? באלכסנדריא מצאו בם את אפלטון, בספרד מצאו בם את אריסטו, המקובלים מצאו את שלהם, בעלי דתות אחרות את שלהם, ואיזו מלומדים מאמינים מצאו בם גם את קופרניקוס ודרוין! – כל אלה בקשו בכתבי הקודש רק את האמת, כל אחד את האמת שלו, וכולם מצאו מה שבקשו, מצאו בעל כרחם, כי אם לא היו מוצאים, לא היתה האמת אמת או כתבי הקודש לא היו קודש.<sup>19</sup>

כך גם ביאליק המתאר את גורלה המדרשי והאנכרוניסטי של צורת החיים המסורתית

בתרבות היהודית ב (תשע"ג), עמ' 717-724. בהקשר הזה חשוב להזכיר גם את דברי אחד מגדולי המחנכים בקיבוץ הארצי, זכריה גורן, חבר קיבוץ העוגן, ראו באסופת מאמריו, שפורסמו קודם לכן בבמות שונות, אותם קיבץ וערך יורם גורן, תלמידו ולא קרוב משפחתו, אחרי מותו של זכריה: זכר לזכריה (גורן): חוקר, מורה ולוחם למען ערכי היהדות – מאמרים ומחקרים מפרי עטו בנושאי חג ותרבות, העוגן תשס"ה, פרק א, עמ' 9-52.

18 אליעזר שביד עמד על זיהוי שיטתו של ביאליק בהחדרת החדש אל רצף המסורת הישנה כשימוש במתודה 'מדרשית'. ראו מאמרו 'מדרש חדש על מקורות היהדות', מולד 42 (1985/1986), עמ' 19-7. לדוגמאות אחדות לאופן שימושו הבלתי שיטתי של אחד העם בשיטה מדרשית דרשנית של מקורות מסורתיים, ראו: גוטשלק (לעיל הערה 10), עמ' 112-113.

19 אחד העם, 'בין קודש לחול', כל כתבי אחד העם, עמ' עג.

שעה שהיא עוברת מן ההווה אל העבר ומוגשת לדור העתיד. ההבדל בין הווה ועתיד בו עוסק ביאליק בפסקה הבאה, נוגע לאפשרות לשנות את סדרי הזמנים באופן אנכרוניסטי ומלאכותי, כך שחידושו של ההווה יוצג כאילו היה פירושה המקורי של חוליית העבר במסורת. פירוש אנכרוניסטי שכזה, מאפשר לדלג על פרק הזמן שיש להמתין עד להתאזרחותה של חוליה חדשה בגוף המסורת, שכן התוכן החדש מוצג כבר עתה כאילו היה מובנה המקורי של חוליה ישנה מן העבר:

כלל גדול הוא: כל צורת חיים בשעת יצירתה, כלומר כשהיא עדיין 'במחבר', היא עצמה משמשת תוכן לרוח יוצרה; משנגמרה יצירתה ויצאה לרשות הרבים, כלומר 'משנתלשה', מיד היא יורדת לתורת 'כלי' ושוב אין לה משלה כלום, אלא כל אדם מוצא בה מה שהוא עצמו מניח וחוזר ומניח בה כל רגע שהוא ממשמש בה. הכל בא לה מן האדם ורוח האדם, שזוכה בה מן ההפקר. הניח בתוכה זהב – מוצא זהב; עפר – עפר.<sup>20</sup>

הבחנתו של ביאליק בין צורת חיים 'במחבר' או 'משנתלשה' איננה הבחנה בין המשך רציפות מסורת הדורות לבין הפסקתה כולה. ביאליק מניח כי בשני המקרים הללו ממשיכה בהצלחה רציפותה של מסורת הדורות הכוללת. מדובר כאן בחיבורה או תלישותה של חוליה מסורתית ישנה אל צורות החיים בהווה, אך לא בעצם המשכיותה של מסורת הדורות. ביאליק מתאר כיצד נתלשה עתה חוליה מסורתית ישנה מהקשרה הרלבנטי המקורי, אבל האדם עדיין ממשיך גם בהווה את שייכותו הפנימית לרצף היהדות לדורותיה. ולכן הוא שב ומוצא גם בחוליה הישנה תוכן חדש המשמש אותו לצורכי ניסוחה העדכני של היהדות. החוליה הישנה שנתלשה מרלבנטיות חיה של 'הלכה', הופכת עתה ל'אגדה' המשמשת דשן להמשך רצף היהדות.

רעיון הכינוס של ביאליק, אף הוא נועד, בין שאר מטרותיו המוצהרות המרכזיות, לפנות מקום בארון הספרים המסורתי ובכך לאפשר חירות מלאה אנרגיה, פנאי נפשי לאומי, על מנת לאפשר פיתוח של נדבך עכשווי חדש בתרבות ישראל, העתיד להיקלט ולהצטרף בהמשך התהליך לשרשרת רבדורית זו של ארון הספרים היהודי הקנוני.<sup>21</sup> תשומת ליבו של ביאליק במסה על 'הספר העברי' נתונה להליכי הקנוניזציה בארון הספרים היהודי בעבר ובהווה, ועל השפעתם הראויה לדורות העתיד.<sup>22</sup> בכלל זה, כתב ביאליק בפירוש על רצונו לראות ביצירת דור ההווה חלק אינטגרלי של תרבות ישראל לדורותיה, כך שתזכה אף היא לעבור כחלק ממנה אל הדורות הבאים, ותינן מן המסורת את סמכותה כחלק מרצף ההשתלשלות שלה:

אם רוצים אנו להנחיל לבאים אחרינו את הרכוש הקבוצי שלנו – עלינו לצרף

- 20 ביאליק, 'הלכה ואגדה', כל כתבי ח.נ. ביאליק, דברי ספרות, עמ' ריא.
- 21 על החידוש המיוחד ברעיון הכינוס נוסח ביאליק ושונותו מרעיונותיו של אחד העם בהנחת והנצחת זכרון הספרות הדתית של הדורות הקודמים, ראו: נ' רוטנשטריך, 'על מהותה העיונית של תכנית הכינוס', מאזניים יח (תש"ד), עמ' 198-203.
- 22 על הרקע וההקשר מאחורי הקלעים של מסה זו, כמו גם על תגובות השומעים בני תקופתו, ראו: ש' ורסס, 'הספר העברי של ביאליק – שתי גירסאות ומסביב להן', מחקרי ירושלים בספרות עברית א (תשמ"ה), עמ' 48-29.

לו את סמכותם של באיכח האומה. עלינו לחדש את הסמיכה, אשר לה ניבאו שתשוב עם ימות המשיח. הסמיכה היא המסורת. ההשתלשלות, חוטיהשדרה של יצירת העם הקבוצית, הגעגועים להתחדשות הסמיכה הם געגועים לסמכות לאומית.<sup>23</sup>

ראינו אפוא שתי הצעות שונות של ביאליק המקדמות את שאיפתו הכפולה, להמשיך איכשהו את שלשלת המסורת בהקשר חילוני לאומי, אך גם להחדיר בהצלחה לתוך מחזוריהם המסורתי את תכניו וערכיו של דור התחייה החדש. קריאתו האחת של ביאליק, הייתה לבצע מדרש מודרני חילוני (או 'חילול' חדש) לשפת המסורת, דוגמת המונחים 'הלכה', 'אגדה', 'חתימה' או 'גניזה'. קריאתו השנייה של ביאליק הייתה למלאכת כינוס בארון הספרים היהודי, על מנת לאפשר לחוליות הספרותיות של העבר להגיע באופן יעיל אל ציבור הקוראים החדש ולהשפיע על יצירתו העכשווית, ותוך כך גם לפנות אנרגיה ומרחב למדפים חדשים שיתווספו וימשיכו אף הם באופן רציף כלשהו את המדפים הקודמים בארון הספרים היהודי הכולל.<sup>24</sup> ביאליק מעוניין להקנות לחוליות ההווה את הסמכות שהמסורת מעניקה לתכניה ויצירותיה, והדרך להאציל לחידושי ההווה את סמכותה של המסורת היא ביצירת המשכיות או 'אחדות' רציפה בין החוליות מן העבר והווה. 'רק על ידי אחדות זו תקבל הספרות של זמננו את הסמכות, כמו שהיה ביחס לספרותנו הקדומה'.<sup>25</sup> אבל גם ביאליק יודע שאת מעמדה הקנוני תזכה הספרות העברית החדשה לקבל רק בדורות הבאים, שעה שכרגע בהווה, עדיין 'לא זכתה לסנקציה גמורה מצד חלק חשוב של האומה בתור מורהדרך ומחנכת'.<sup>26</sup>

יש דמיון בין רעיון השפה המדרשית של ביאליק לבין רעיון ההסוואה של אחד העם: שתי השיטות מבקשות לעטות את סממני העבר על חידושו של ההווה כך שיצטייר כלפי חוץ כהמשך נאמן של העבר, ובכך יסווה או יקהה את זרותו וחדשנותו. ישנה כמובן עוד שיטה עתיקתיומין הדומה במגמתה הטכסיסית להסוואת החידוש בתוך המסורת: שיטת כתיבה פסאודו-אפוגרפית. המחבר החדש מתחזה למחבר מסורתי ישן, או מטמיע את דבריו בכתיבה פרפרזית של חיבור קנוני, וכך החידוש נחזה כאילו הוא ישן ומקבל את תוקפו וסמכותו של הישן. גם בארון הספרים המסורתי היהודי מצאנו את השיטה הזו, הן בספרות הפרפרזות הפסאודו-אפוגרפיות הקדומות לסיפורי המקרא, הן בחיבורים ימי-ביניים מרכזיים ביותר.

23 ביאליק, 'על כינוס הרוח', עמ' סד-סח; ראו עוד שם: 'עוד על כינוס ברוח', עמ' סט-עב.

24 שביד, אליעזר, 'ארון הספרים היהודי', מאזנים עג, 5 (תשנ"ט) 11-14.

25 ביאליק, 'לשאלת התרבות העברית', דברים שבעל פה, כרך א, עמ' קפו. ראו את דיונו הרחב של אהוד לוז, בהקשר הנידון כאן, במאמרו, 'ביאליק על הצורך, בתרגום חילוני של הלשון הדתית', ד' ברק-גורודצקי (עורך), כלים שלובים: מחשבות על ציונות על חינוך יהודי, ירושלים תשע"ו, עמ' 226-248 ובמיוחד עמ' 229-248.

26 ביאליק, 'הספר העברי', כל כתבי ח.ג. ביאליק, דברי ספרות, עמ' רא.

## מיכה יוסף ברדיצ'בסקי

בהשפעתו הישירה של אחד העם במסותיו ('לתולדות החיוב והשלילה', 'בין קודש לחול') על אופן התאזרחותם הערמומית של חידושים בגופה של המסורת, נטה בתחילה גם מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (1865-1921) בצעירותו, לאמץ (במסה 'נשמת חסידים' 1894) את מודל 'ההתאזרחות' העתידית בתוך המסורת מצידם של חידושים זרים בהווה. ברדיצ'בסקי הצביע על שתי דוגמאות קונקרטיות להצלחה שכזו בחוליות הקודמות של מסורת היהדות לדורותיה. כאמור, הייתה זו תקופת בחרותו של ברדיצ'בסקי, בה עמדה משנתו המוקדמת עדיין בסימני השפעת משנתו של אחד העם, לרבות הנטייה השמרנית לחפש אחר איזון בין חדשנות תרבותית מודרנית ביהדות, בבחינת 'יין חדש', בתוך המשכיות מסורתית של המסגרת היהודית החיצונית בבחינת 'שמירת החבית'. ברדיצ'בסקי הצביע על החוליה ההיסטורית של חז"ל ועל החוליה ההיסטורית של החסידות הבעש"טנית כשתי דוגמאות בתוך מסגרתה של שרשרת הדורות להצלחת מנגנון זה. כוונתו האקטואלית של ברדיצ'בסקי היא לשאוב מכך השראה אופטימית גם לסיכוייה של החוליה החילונית בת זמננו להתאזרח בצורה דומה ברצף שרשרת המסורת היהודית. מנגנון ההתאזרחות במסורת בכל החוליות המחדשות נובע מהשוני בין הזרות הראשונית שלהם בהווה, לבין גורם הזמן החולף, המאפשר לחידושים הזרים להתאזרח, להכות שורש בהדרגה, כך שבשלב העתידי הבא, החדשים כבר הופכים לישנים:

קשה מאד להבליע חיים חדשים במעטה עתיק ימים וללכת ב'מהלכים' חדשים מבלי להשליך את המסורת ונחלת קדומים. מין מלאכות קשה כזאת נתמלאה בדברי הימים [...] עלתה בידי 'החסידים' ואנשי מעשה' [...] גזרו להם חיים חדשים כאילו נובעים המה מן העתיקים, וימלאו את החבית הנושנה יין חדש [...] זרה היתה החסידות, חדשה מקרוב באה, ורוח חדשה מנשבת בה שלא פיללו בני ישראל הם ואבותיהם. אבל: כמעט קט והיא התאזרחה כעקרת ביתם ותך שורש בליבות בני עמנו, באופן שבני היהדות העיקרית, הם שכבר עומדים בבית מעידן ועידנים, קיבלו מאת השכנים החדשים את השם 'מתנגדים'.<sup>27</sup>

ואולם, כל זאת רק בשלב בו עדיין נאמן היה ברדיצ'בסקי לסיסמאותיו של אחד העם ולדרכו בהחדרתם של ערכים חדשים לגופה הישן של המסורת הרצופה. והנה לימים, הבשילה הגותו האחרת של ברדיצ'בסקי הבוגר, האופוזיציונר והרבולוציונר כלפי ערכיה הישנים של המסורת, ובמסגרתה הופיעה קריאתו לשינוי ערכים חזיתי ומוצהר. עתה התנגד ברדיצ'בסקי הבוגר לעצם הניסיון להמשיך את אשליית רציפותה של המסורת הישנה. ראינו לעיל כיצד הבחין ביאליק בין שימוש בערכי המסורת המקורית כאשר היא 'במחובר', לבין אופן שימושה המדרשי היוצר של המסורת כאשר היא כבר 'נתלשה', ועדיין היא ממשיכה כאגדה גמישה, הממשיכה לצמוח על קרקע ההלכה המקורית ולהניב פירות חדשים למסורת הרצופה. רטוריקה ביאליקאית זו,

27 מ"י ברדיצ'בסקי, 'נשמת חסידים', ספר חסידים, ורשה 1899, עמ' 13. לדיון נרחב בעמדתו של ברדיצ'בסקי ביחס להטמעתה של חוליה חדשה בתוך רציפות שרשרת המסורת, ראו בספרי: נ' רוס, מסורת אהובה ושנואה: זהות יהודית מודרנית וכתובה ניאו חסידיית בפתח המאה העשרים, באר-שבע תש"ע, עמ' 411-427.

עומדת בניגוד לאופן בו תיאר עתה מיכה יוסף ברדיצ'בסקי המבוגר את המתיחות. ברטוריקה הפוכה של ברדיצ'בסקי, מוצג היחס העוין שלו בהווה כלפי הטקסט הישן דווקא כשהיא 'במחובר', ואילו דווקא 'כשנתלשה' המסורת לגמרי, דווקא אז הוא מתאר את היכולת למצוא בו ערך ויופי:

בשעה שאנו עומדים בתוך העניינים, במסיבות חיינו בעצמנו, העבר עלינו כאבן מעמסה ואנו מתנגדים לו בעברה וזעם. אחר הוא הדבר כאשר אנו מביטים על הדבר בתור אנשים רואים ולא נלחמים, בעת נתייחס אליו כאל דבר שלם, עומד וקיים, בתור חזיון תולדותי. אז ישתנה היחס הזה, אז גם יפה הוא העבר לפעמים ועשיר הוא. לטבע ספירה שנייה, הספירה התולדתית, ובה מתנהל דבר מדור לדור.<sup>28</sup>

האם מתעוררת אצל היהודי המודרני אמפטיה אוהדת כלפי המסורת במצב תודעתי של חיבור והמשכיות או דווקא בתודעת תלישות אישית מהמשך רציפותה הפנימית? מדוע בניגוד לפסקה הנ"ל של ביאליק, תיאר ברדיצ'בסקי יחס מודרני של חיבה מרוחקת למסורת כפי שהייתה, דווקא בשלב השלישי של התהליך ההיסטורי, משעה שכבר נתלשה עמידתנו בתוכה, ולעומת זאת בחר לשבח את היחס המודרני של התנגדות והתמרדות כלפי העבר דווקא בשלב השני של התהליך, שעה שחוליית ההווה עדיין עומדת 'בתוך ענייניה' של המסורת? כל זאת, מפני שברדיצ'בסקי מכוון לתלישת האדם המודרני מן המסורת בכללותה, מן המשך היהדות, ואז באמת התלישות אינה מייצרת ניסיון מדרשי להמשיך את הטקסט המסורתי, אלא התבוננות מרוחקת לגמרי, שאינה משתמשת בטקסט המסורתי מן העבר לצרכים אקטואליים של מסורת נמשכת בהווה ובעתיד. ברדיצ'בסקי טוען כי דווקא הניתוק הגמור מן המסורת מאפשר למצוא בה מרחוק יופי, מבלי לכעוס ולהתמרמר על צדדיה המגבילים רק את מי שלצער שרוי עדיין תחת כנפיה.

ביאליק לעומתו, לא הטיף כלל לתודעת תלישות גורפת כזו, המנתקת אותנו מעצם ההמשכיות התרבותית של מסורת היהדות. כשביאליק תיאר אמפטיה של הזדהות אקטואלית עם המסורת כמצב של תלישות, כוונתו הייתה לתלישת מובנה המקורי הישן של חוליית העבר המסורתי, והבנתה המדרשית המחודשת ברוח ערכי חוליית ההווה היהודי. מה שנתלש בתיאורו של ביאליק הוא רק המובן המקורי של תוכני היהדות הישנה, אך בשום אופן לא נתלש היהודי החדש מעצם תודעת החיבור וההמשכיות שלו עצמו משרשרת הדורות כולה.

## אברהם גולומב

בין כלל הוגיה החדשים של היהדות כתרבות, יש עניין מיוחד בהגותו הנשכחת של המחנך היידישיסטי אברהם גולומב (1888-1982).<sup>29</sup> דומה כי כמה וכמה מהצעותיהם

28 מ"י ברדיצ'בסקי, 'לשאלות העבר', כתבי מיכה יוסף בן גוריון (ברדיצ'בסקי), תל אביב תש"ך, עמ' מב.

29 לדיין כולל בהגותו המסורתית, ראו: ו' סוקול, 'עיונים בתפיסתו ההיסטוריוסופית של אברהם גולומב: ניתוח כללי וחינוכי', עבודת תזה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג.

התיאורטיות של בני דור התחייה של ראשית המאה העשרים, ובפרט יסודות ניאו מסורתיים במשנתם הלאומית-תרבותית של אחד העם או ביאליק, הפכו בהגותו המאוחרת יותר של אברהם גולומב לתפיסה אנכרוניסטית וחובקת-כול של המסורת כפי שהייתה כביכול מאז ומתמיד. בזכות פרשנות לאומית זו למסורת ישראל לדורותיה, הוא יכול לאמץ בכל לב את המשך תודעת רציפותה של המסורת הדתית לשעבר גם בהקשרה הלאומי החילוני. כבר אחד העם יכול היה להעתיק את הגיונה האקטואלי של היהדות מן ההקשר הדתי אל ההקשר הלאומי, ולדבר על 'שינוי המרכז' ביהדות, המרוכז מעתה בעם היהודי עצמו. קל וחומר במשנתו של יידישיסט עממי: אף גולומב הציג את מרכזה האמיתי של המסורת במנהגיו ועולמו של העם היהודי הממשי על כלל שדרותיו, וההוגה החילוני אינו מתכחש כלל לעצם קיומו ההיסטורי הנמשך. גם אצל גולומב באה הדגשה מרכזית זו של המסורת כרוח העם, על חשבון חשיבותה הישנה של תיאולוגיה מופשטת המרוכזת באלהים כשלעצמו. "לא נכונה היא הדעה שהתורה הדתית היתה לחוקת חיי העם. הנכון הוא להיפך: כי חוקי הליכות חיי האומה היו לדת ישראל"<sup>30</sup>. על הפן החילוני הלאומי בהגותו הניאר מסורתית, כתב שמואל ניגר כך:

גולומב גופו אינו מאמין באלהים, אבל מכיוון שהאמין העם באלהים ובתורתו, קורא לנו גולומב לשוב ולהידבק באלוהי העם [...] הוא התנגד לעיקרי הדת, ואם אינני טועה, התנגד גם לדת בכללה. אלא שבעל אמונה היה: האמן האמין בעם. העם הוא אלהיו של גולומב.<sup>31</sup>

ממילא ברור בתפיסה זו גם צידוקו של רעיון הרציפות המסורתית. אם בהקשר התיאולוגי דובר על רציפותה של הברית עם האלהים, המשך רציפות תוקפה ההלכתי המחייב של התורה שניתנה או אף רציפות מטפזית מעורפלת של 'מסורת' בבחינת ישות עצמאית נוכחת, הרי שבהקשר הפולקיסטי של הוגה יידישיסטי מסוגו של גולומב, או במחשבתם של הוגים לאומיים כמרהגליאניים מסוגו של אחד העם (המחזיק ברעיונות כמו 'הרוח הלאומי' או קיומו של רצון קולקטיבי)<sup>32</sup>, עצם רציפותו הפיזית של עם ישראל מדור לדור, היא המעניקה ממילא רציפות אחידה לתרבותו, למסורתו האחת הנמשכת. כמו 'שינוי המרכז' ביהדות אליבא דאחד העם, כך גם גולומב חוזר ומדגיש כי יותר משקיבלו ישראל תורה דתית מאת האלהים, היה הכיוון המסורתי הפוך: הקב"ה הוא שיקבל תורה מאת עמו ישראל, דהיינו: העם הוא שקבע את המסורת, לרבות אפילו את מרכיביה הדתיים שנועדו לשרת את רוח העם וביטאו את צרכיו.<sup>33</sup>

כמו הצעותיו המדרשיות של ביאליק לפרש באופן אקטואלי מטבעות-לשון מסורתיות כך שהמסורת הישנה עצמה תהווה כלי מבטא לשימוש ההווה, כך ביתר שאת במשנתו של גולומב, אשר מפרש-לאחור את כלל המסורת היהודית לדורותיה ברוחו של יידישיסט מודרני. לפי פירושו למסורת, לא הפולחן הדתי עומד במרכזה,

30 גולומב, 'קיום האומה בגלויית', עיונים ביהדות זמננו, עמ' 12.

31 ש' ניגר, הביקורת ובעיותיה, ירושלים תשי"ח, עמ' 271.

32 ראו: שם, עמ' 281.

33 גולומב, 'הקב"ה מקבל תורה מאת עמו ישראל', עיונים ביהדות זמננו, עמ' 80-111.

אלא הנאמנות העממית של כל יהודי אל הקולקטיב, אל כלל 'ישראל סבא'. גולומב אף הוא דיבר בשבחה של שיטת המדרש החז"לית כהשראה וכהוכחה למנגנון הרצוי בכל הדורות לחילופי ערכים ומעשים במסורת היהדות: 'כלומר להוציא דברים חדשים, דברים שאינם כתובים עדיין, מתוך זה שכתוב. לחזק ולסמוך את החדש בפסוק או במאמר שכתוב בתורה, כלומר שהיה בתקופה קודמת [...] זה שצריך להיות מקובל, בא מזה שהיה מקובל'.<sup>34</sup> את כלל מפעלו הפרשני של גולומב למסורת ישראל בכללה, ניתן להבין כמעשה מכון של מדרש אנכרוניסטי של העבר, החורג ביודעין מהאמת ההיסטורית. אני מבקש לטעון כי גולומב היה מודע לכך שהאינטרפרטציה הלאומית שלו למסורת העבר איננה נאמנה באמת למקור, אך היא נשענת על המקור, ומעגנת בתוכו את התפיסה החילונית הלאומית החדשה.

מתוך עמדת מוצא המפרשת את עקרון המסורת כחובה לאומית של הישרדות והמשכיות העם, יכול היה גולומב לגשת גם למשבר ההמשכיות הקונקרטי בחיי ההווה של עם ישראל המודרני, המהגר מן העיירה המסורתית אל ערי המטרופולין המודרניות ומאבד בתוך כך את דופק החיים המסורתי. בעיית היסוד האקטואלי בעיניו של גולומב היא הדילמה כיצד תוכל רציפות המסורת להיות מונחלת בהצלחה לדורות הבאים חרף המעבר הפיזי והתרבותי אל העולם החדש. בפתרוננו המיוחד, משרטט אברהם גולומב תוכנית עתידית בה גם מנהגי השטעטל יהפכו לחלק אינטגרלי ממש של המסורת היהודית המקודשת. בכך ביטא גולומב את אופייה הדינמי והפתוח של תרבות ישראל כ'יהדות אינטגרלית' החובקת את כלל חייו של היהודי גם בעידן החדש, וכך שומרת על רציפותה תוך שהיא פתוחה לשינויי המציאות בהווה.<sup>35</sup>

לשם המשך שימורה של המסורת והזהות היהודית ללא הקשרה של החממה היהודית הישנה של העיירה המסורתית, גייס גולומב את מושג ההלכה ותרגם אותו ליצירת הלכה חדשה שעניינה שימור זכרו של העבר המסורתי. ספציפית, הטעים גולומב, יהפוך כלל עולמה של ההווה היהודית בעיירה לזכרון של חובה ושימור בעולם החדש. בחוליות העבר היו חיי העיירה מציאות אוטומטית, שחלקם היו מרכז המסורת וחלקם היו רק בשוליה. לא כך בחוליות העתיד שיצטרפו להקפיד הרבה יותר על שימור זכרה והשפעתה. מה שהיה פעם רק מנהג ופולקלור, יהפוך בעיני בני העתיד להלכה יהודית מחייבת, ואז הוא יהיה ממש חלק מן המסורת. המעבר הדורי ממצב גמיש של מנהג למעמד נוקשה של הלכה, הוא הפוך מהמהלך הדורי של 'הלכה ואגדה' של ביאליק: מה שהיה אגדה גמישה (מנהג) לדור השטעטל יהיה בעצמו להלכה נוקשה לדור העתיד.

גולומב מציג פער בין סטטוס החולין הנודע לחידושי ההווה כרגע, לבין קידושם העתידי והפיכתם לחלק מן הדת המסורתית המחייבת. זו ההבחנה המושגית

34 גולומב, 'קיום האומה בגלויות', עמ' 14.

35 על סיסמת 'היהדות האינטגרלית' של גולומב, ראו: א' גולומב, 'אינטגרציה ליידישקייט', חשבון: פאר אידישע שריפט פאר ליטעראטור און קולטור פראבלעמען, 94 (תש"ס), עמ' 5-8. S. Liptzin, 'Integral Jewishness', *Jewish Spectator* 42,1 (1977), pp. 44-45; T. Soxberger, 'Abraham Golomb's 'Integrated Jewishness'', *Yiddish and the Left* (2001), pp. 195-207.

שלו בין 'מנהג' הנוהג מנהג חולין בהווה, ההופך בעתיד ל'הלכה' מחייבת של שימור זכרון מורשת העם. בחזונו ובשאיפתו, חדשנותה של חוליית ההווה, עתידה להתמזג בדורות הבאים במסורת הדורות של היהדות הנמשכת, ולהפוך חלק מחייב שלה. ראינו לעיל כיצד הדגיש אחד העם ('בין קודש לחול') כי עצם משכו של הזמן החולף מדור קדום לדור החדש המבקש להמשיך את הישן, מסייע לקידוש המסורתי של תכנים או חפצים שבשעתם המקורית לא היו בהכרח חלק אינטגרלי של הקודש. ברוח דומה שואל גם אברהם גולומב: האם תצליח מלאכת הטמעה חדשה זו? האם יוכל הפולקלור העממי להפוך בעצמו לחלק אינטגרלי של המסורת המקודשת? והנה תשובתו:

כל שהוא קודש בימינו, היה אי פעם חול, בעבר הקרוב או הרחוק, ומפני עתיקותו קידש אותו העם. וכל אשר לנו בתרבותנו שהוא לנו חול, עתיד הוא להיות באחרית הימים לקודש [...] הקודש והחול – ההבדל ביניהם הוא רק בגיל, ולא יותר. כל קודש הוא ישן, הוא עתיק, וכל חול עתיד הוא להיות קודש (אם רק יישמר ולא יאבד).<sup>36</sup>

קביעה זו מעוגנת בתפיסה נרחבת יותר של גולומב על מהותה של מסורת הדורות, בהגדרה לאומית חילונית שלה: במסה על 'יהדותם של פרושים' הסביר גולומב כי המסורת איננה תורת-עבר סטטית נתונה מסיני, אלא כל מה שישראל מייצרים ומחדשים מתוך עצמם בכל דור ודור, הרי הוא מתווסף אל המסורת וקובע אותה. כך גם במסתו על 'קיום האומה בגלויות':

כל פעולת חז"ל לפני החורבן היתה כעין הכנה לקיום העם בלי מדינה [...] עמדו וביטלו את קדושתו של הר סיני. אין לו לעם ישראל כל צורך בסיני, ביהדות של הרים. הרי כל המחדש תורה הוא 'סיני ועוקר הרים'. שמע מינה, שכל שולחנו של יהודי הוא מזבח, כעין מזבח. ותורה, לאו דווקא זו שניתנה פעם, אלא כל מה שעתיד להתחדש באומה – הרי זה תורה.<sup>37</sup>

בדומה לביאליק שדיבר על התווספותה של הספרות העברית החדשה לארון הספרים היהודי הקנוני המקודש, כך גם גולומב שדיבר על יצירת קנון ספרותי חדש בארון הספרים של האומה, 'ש"ס של ספרות יידיש', הכולל לדבריו רק יצירות עממיות כאלה, שספגו מהווייתן של 'תורה שבעל פה' של הווי עם ישראל בימינו, ואהבת ישראל' משוקעת בהן.<sup>38</sup> גולומב קובע בפירושו כי הגדרה זו פירושה שהמסורת איננה רק הרכיב הדתי, אלא גם הרכיב החילוני הוא מסורת באותה מידה: 'יש לעמנו ספרות משלו [...] ואם היא שלנו, הרי היא קדושה בקדושתו של העם [...] החולין של היום הוא בגדר קדושה. מה שחולין היום, עתיד הוא להיות קודש בזמנים שיבאו'.<sup>39</sup>

36 גולומב, 'הקב"ה מקבל תורה מאת עמו ישראל', עיונים ביהדות זמננו, עמ' 88

37 גולומב, 'קיום האומה בגלויות', עיונים ביהדות זמננו, עמ' 12-13.

38 ניגר (לעיל הערה 31), עמ' 273.

39 גולומב, 'יהדותם של פרושים', עיונים ביהדות זמננו, עמ' 159.

האם הקדושה מוענקת ליצירת ההווה באופן מיידי, מעצם היותה יצירת העם, או שמא רק שרשרת המסורה מדורלדור עתידה להפוך את יצירת החולין של בני ההווה לחלק מן המסורת המקודשת בעיניהם של הדורות הבאים? יש כאן מעט ערפול של ההבחנה בין חול לקודש, בין מה שהמסורת מאמצת אל חיקה בהווה, לבין מה שהמסורת מקדשת מחידושה של חוליה שכבר חלפה. בעיני החילוניות שלו עצמו, גולומב מעניק לגיטימיות מלכתחילה לחידושי חולין בהווה, כל עוד הם נוצרים על ידינו באופן אוטונומי מתוך הווייתנו היהודית כעם. אבל תווית הקדושה, מוענקת על ידי העם בכללותו, והלה מעניק קדושה רק למסורת עבר, בזכות עתיקותה. משמעותה המעשית של קדושה המסורת היא חובת שימור בהנצחת זכרון, וקדושה שכזו תגיע לכל החידושים הללו בעתיד, עם המעבר לדורות הבאים. את מדיניות הרצף והחידוש שלו במסורת ישראל, מפרש גולומב לאחור כלפי עצם המחלוקת בין חז"ל והפרושים לבין הצדוקים. תפיסתה הפונדמנטליסטית של המסורת כתורה מסיני סטטית היא רק דעת הצדוקים, שעה שמסורתנו שלנו, מן הפרושים ואילך מתפרשת אצל גולומב כפי דעתו העממית המודרנית: לפי תיאורו, כבר חז"ל סברו כמותו שהמסורת נקבעת לפי העם, וכל מה שהעם עתיד לחדש ולשנות – הרי זו המסורת הרציפה והמקודשת שלו.

\*\*\*

ארבעת ההוגים בהם התמקדנו הציגו את חזונה של 'היהדות כתרבות' לקליטת חידושיה של החוליה החילונית הנוכחית בתוך מסגרת רציפותה של שרשרת מסורת היהדות לדורותיה. ארבעת ההוגים נשענו על אפקט הפלא של שעון הזמן: מה שנחשב בהווה לחידוש החורג ממסגרתה של המסורת, לא ייחשב ככזה בעתיד. אדרבה, אז הוא כבר ייחשב לחלק מקודש של מסורת העבר. גולומב שרטט באופן מפורש כיצד יהפכו מנהגיה החילוניים, היומיומיים הפולקלוריים של הוויית העיירה היהודית המזרח אירופית, לחלק מקודש של מסורת העבר שבני הדורות הבאים, אנשי הכרך או המטרופולין המודרני, ישמרו בהקפדה הלכתית של זכרון ורציפות. אחד העם הציע הסוואה זמנית בהווה ובעתיד הקרוב, כך שבעתיד הרחוק אף שכבר תסתיים ההסוואה, יהיה כבר מאוחר מדי וההווה כבר התאזרח אז כחלק אינטגרלי של מסורת העבר. ביאליק לעומתו חזה את היתוכה העתידי של חוליית ההווה החדשנית, יחד עם שאר מסורת העבר המקודש, כך שכלל החוליות הללו יהפכו ל'אגדה' גמישה, פורייה ושימושית ובכך יסייעו לצמיחתן האורגנית של חוליות העתיד. לכן גם אצלו יש משמעות לאפקט הזמן המאפשר לחידושי ההווה לשקוע ולהתמזג עם שאר תקדימי הדורות, ולהצטרף לכלל השרשרת בתפקידה המתמיד כקרקע דשנה וכמקור השראה והשפעה לגידולן האורגני של חוליות חדשות הנבנות על העבר.

אבל יש הבדל משמעותי בין אחד העם וביאליק בתיאור התאזרחות העתידית של חדשנות ההווה ברצף המסורת: אחד העם מתאר את קליטתה העתידית של חוליית ההווה כהצלחתה להיקלט במחבר ממש לרצף המסורת שלפניה ושלאחריה ואז כבר יהיה הסטטוס שלה 'אזרחית' גמורה, המחוברת מבפנים לרצף המסורת. ביאליק לעומתו מתאר באופן הפוך את התהליך הזה: כאשר עוברים בעתיד לחוליה חדשה, הופכת חוליית ההווה ל'עבר מנותק' התלוש מדופק החיים הרלבנטי. היכולת לעשות

בחוליית ההווה שימוש עתידי בהמשך רצף המסורת נעוצה דווקא בסטטוס החדש של 'תלישות', כי אז ניתן להשתמש בו באופן גמיש וחופשי ולא בנאמנות להקשרו ומשמעו המקורי. אפילו ברדיצ'בסקי הבוגר, שמרד בעקרון הרציפות המסורתית, הצהיר על יכולת אסתטית של רגשי אמפתיה כלפי המסורת דווקא במצב העתידי, ושוב היה זה מנימוק הפוך לנימוק הרציפות: דווקא כאשר הרציפות 'נתלשה' לגמרי, יכול היהודי החדש להתבונן בצדדיה האסתטיים של המסורת הישנה, כפי שהייתה במקורה, מבלי לחוש עצמו לפות וכפות בכבליה הישנים.

לעומת ההוגים שקדמו לו, הדגיש אברהם גולומב פחות את אופני השינוי והחריגה החדשה מדרכיהן העתיקות של המסורת הדתית, ויותר חשובה הייתה לו תשומת הלב לדרכי קידושה העתידי של חוליית ההווה האחרונה. הצד השווה בין שלושת ההוגים (ולצידם גם ברדיצ'בסקי בצעירותו) הוא ברתומתה המחודשת של תודעת הרציפות במסורת הדורות, כך שגם החוליה החדשה תיחשב המשך נאמן שלה, לא רק בנאמנותה הפורמלית אל חוליות העבר הדתי, אלא גם בהנחלת חידושיה בהווה, לחלק אינטגרלי של מסורת דורות העתיד.

התמקדנו בגלגולו של רעיון היסוד הזה ביהדות התחייה הלאומית, אם בגרסתה העברית והציונית של אחד העם, ברדיצ'בסקי וביאליק, ואם בגרסת התחייה הלאומית היידישיסטית של גולומב. אך ראוי לחתום את הדיון בהערה הבאה: גם בהקשרים יהודיים מודרניים אחרים, בני תקופות שונות ועולמות אחרים, ניתן למצוא רעיונות דומים למדי בנוגע לאופן חידושה המוצלחת של חידושים מן ההווה בעולמה העתידי של המסורת הנמשכת. כך למשל, מצאתי בפמיניזם הדתי בן ימינו מעין הד מאלף לשתי קריאותיו הבולטות של ביאליק בהקשר זה: יוזמתו למפעל הכינוס של המסורת עצמה, ולצידה גם הצעתו לשימוש המחודש במונחיה (הלכה ואגדה, חתימה וגניזה) בהקשרים חדשים של תרבותנו. יוזמה פמיניסטית לכתובתן העכשווית של מדרשי נשים על מקורות המסורת היהודית. בניגוד ליוזמת הכינוס של ביאליק, כאן לא מדובר בנקודת מבט חילונית על מסורת היהדות המחייבת.

בחיבור עברי חלוצי ושמו 'דרשוני', הוזמנו מחברות שונות לתרום כל אחת יצירה אישית של מדרש נשי על פסוק או פרשה מן המקורות, והתוצאה הייתה חיבור של מדרשי נשים על התורה. אחת מיוזמות הפרויקט, תמר ביאלה, הביעה באחרית הדבר לחיבור מיוחד זה, את תקוותה ש'מדרש נשים' פמיניסטי מודרני יתאזרח בדורות הבאים בארון הספרים היהודי המקודש, ויתקבל בעתיד כעוד כרך של ספרות המדרש המסורתית, כחלק לגיטימי של ארון הספרים המדרשי הישן:

לא אנוח ולא אשקוט עד שמעמדם של מדרשים אלה בתרבות היהודית ובארון הספרים שלה יהיה זהה לאלה של אחיו הגברים – מדרשי האגדה המסורתיים [...] היום אני מבינה שאת מעמדם של קובצי מדרשים אלה תקבע ההיסטוריה היהודית שתמשיך גם כשכבר לא נהיה כאן.<sup>40</sup>

40 ת' ביאלה, 'אחרית דבר', הנ"ל, נ' וינגרטן-מינץ (עורכות), דרשוני: מדרשי נשים, כרך א, תל אביב 2009. ברצנזיה על חיבור מדרשי זה של מדרשי נשים, העירה חנה פנחסני כי 'מבנה הספר נענה ל"ספר האגדה" לביאליק ולרבניצקי ומאמץ את הסדר שלו [...] בחירה זו נקשרת גם

כאמור, לפנינו דוגמה נוספת לשאיפתה של חוליה מודרנית המודעת היטב לחדשנותה, למצוא דרך להחדיר את החידוש האקטואלי לתוך מחזור-הדם הפנימי של מסורת היהדות לדורותיה, כך שהחדש ייחשב לחלק אינטגרלי ולגיטימי של היהדות. גם במקרה זה של שאיפת המדרש הפמיניסטי, נשענת התקווה לכך במנגנון הפלא של חילופי הזמנים: מה שנחשב חדש בחוליית ההווה, הופך לו בדורות הבאים לישן, ונמסר בירושה אל הדורות הבאים כחלק מנפתוליה של המסורת הישנה עצמה. המקרה המיוחד של החידוש הפמיניסטי במסורת ישראל נעזר גם ברעיון השני אותו מצאנו אצל ביאליק: לא זו בלבד שמתווסף לו מדף חדש בארון הספרים, אלא שמבוצעת כאן קריאה מדרשית של הקנון המקראי המקורי. השיטה המדרשית מאפשרת לצבוע למפרע משהו מן המסורת המקורית בצבעו של החידוש, וכך נוצרת אשליה מסוימת של המשכיות נאמנה, ללא זעזועים וסתירות חריפות עד כדי נתק.

לקטניות של "ספר האגדה" בציבוריות הישראלית [...] "דרשוני" עושה בדיוק את מה שעשה המדרש לאורך הדורות.

<https://www.oranim.ac.il/sites/heb/SiteCollectionImages/Documents/hamidras/ha/nashim/nashim-kotvot/pinchasi-dirshuni.pdf>