

ישראל רוזנסון

"והנה הספק הראשון הזה..."

**הרב אברהם משה ויטקינד : מחשבות ציוניות-דתיות והגות
חינוכית לנוכח התהפוכות בשליש הראשון של המאה העשרים**

הרב משה ויטקינד הי"ד לא זכה לפרסום הראוי לו; זוהי הנחת היסוד של כותב שורות אלו, הבא לגעת – נגיעה קלה בלבד – במשנתו המעניינת. השלכותיה מרובות: יש בה כדי לעורר עניין בקרב חוקרי ההגות הדתית בעיקר בהקשר הציוני-דתי; יש בה כדי ללמד על החיים היהודיים בליטא החל משלה התקופה הצארית ועד לחורבן האחרון, מה שעשוי לעניין את ההיסטוריונים; וחבויים בה יסודות מרתקים של מחשבה חינוכית מאתגרת העומדת על מעמדו של הדרשן כמחנך. במאמר זה ניסינו לגעת בכל אלו כדי להציג במעין הצגה ראשונית את הדמות ומשנתה. ומאחר שהצהרנו על "נגיעה" בלבד אין לנו אלא לצפות לממשיכים – להמשך המחקר על האישיות המרתקת הזו וליישומו בהגות ובחינוך.

על דרשות וכינוסן לספר

"והנה הספק הראשון הזה..." הוא הפתיח לשורה הראשונה בדרשה הראשונה של "תועפות ראם" הראשון, פתיח המביע לדעתי בצורה מוצלחת ביותר את רוח הסדרה כולה. עוד נחזור ל"ספק הראשון" – למהותו ולדרכי ההתמודדות עמו.

מן הספק הראשון נולד חומר כתוב רב-היקף; מדובר בארבעה ספרים שכתב הרב אברהם משה ויטקינד הנושאים את הכותרת "תועפות ראם". הראשון יצא לאור בוורשה בשנת תרע"ג (1913), השני בקובנה שבליטא בשנת תרפ"ד (1924), השלישי בפיעטרקוב שבפולין בשנת תרפ"ח (1928), והרביעי בקיידן שבליטא בשנת תרצ"ג (1933). כולם מבוססים על דרשות בעל-פה שנשא הרב בפני קהילתו, ועיקרן דברי אגדה (בספר הרביעי הרכיב

ההלכתי בולט בהרבה), המותאמות בדרך כלל לשבתות מיוחדות ולאירועים מיוחדים. שיטתו בעיבוד דברי אגדה של חז"ל והתאמתם למציאות המתחדשת ראויה לדיון נפרד, וברצות ה' הוא ייעשה בהזדמנות אחרת; כאן נתמקד בעיקר בדרך שבה מבין הרב ויטקינד את המהלכים ההיסטוריים הגדולים שהתחוללו בשליש הראשון של המאה העשרים, החל מן השנים שלפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה בעת שלוט האימפריה הצארית ברוסיה, ועד להתבססות המשטר הסובייטי ולעליית הנאציזם בראשית שנות השלושים.

אכן, עמדת הדרשן הניצב בפני קהלו מאפשרת – יש שיאמרו: מחייבת – התייחסות לתמורות העולות עם חילופי העתים, והרב ויטקינד, כמוהו כדרשנים רבים שליוו את עמנו בעתותיו הסוערות, מודע היטב לעצם התפקיד, לפוטנציאל הפרשני-אקטואלי הגלום בו ול"כלי העבודה" של הדרשן. הנה, בספר השלישי הוא מוחה על כך ש:

[...] התחילו לזלזל בהרבה בכבודה של 'הבמה העברית' היא במת ארון הקודש, מפני 'במות זרות' האומרות לכבוש את 'הרחוב היהודי' כמו במות התיאטרון ההולכות ומתרבות בכל מקום [...] במת בית המדרש זו הקדושה והמקודשת, על אחת כמה וכמה שאנו צריכים להשתדל להכין את כל החומר בעד המכהנים פאר בהיכלי הקודש בכל תפוצות ישראל הנאמנים לה' [...].¹

דומה בעינינו כי ההשוואה בין הדרשנות לתיאטרון דווקא איננה מקרית, שכן יש מן הדמיון המהותי בין השחקן לדרשן הניצב על במתו ומביע את דברו במישרין לקהלו, תוך שימוש מרבי בקול ובשפת הגוף. הרב ויטקינד נחן גם ביכולת ניסוח מיוחדת הגולשת לא-אחת אל הפיוטי (הוא שלח ידו בעט משוררים ומרבה להתייחס לשיריו). במישרין ובעקיפין הוא משווה את הטקסט הדרשני ליצירת הפייטן. להבנת האפקטיביות של סגנון זה אליבא דויטקינד ניתן דעתנו לקטע הבא שבו הוא מתאר נמצאות את לשונו של הדרשן:

[...] והוא שהחכם עומד ודורש מעל במת ארון הקודש לפני הקהל הגדול ובדברים מלאים תוכן עמוק וטהור הוא מתאמץ לשפוך אור ונהרהר על דרכי בני אדם המפותלים ובאש קודש הלקוחה גם מעובדות הממשית של החיים

1 אברהם משה ויטקינד, ספר תועפות ראם, פיעטרקוב תרפ"ח, עמ' ז.

היומימיים ושופע עליהם שפע חיים ואור כל כך נעים שאי אפשר עוד לעמוד בפניהם [...].²

יחד עם זאת, לא רק בדרשות שבעל-פה עסקינן; ה"תוצר הסופי" הוא ספר! הרב חזר שוב ושוב על קביעתו כי הספרים הנדונים אינם בגדר אסופות של דרשות גרידא. בהקדמות לספרים שייסקרו להלן הוא מרבה להתייחס לכך, וכבר בהקדמה הראשונה הוא מבאר את מלאכת העיבוד למכלול היוצר אמירה מצטברת: "[...] ולפיכך הרוצה לעמוד על תכונת המאמרים והדרשות האלה אל ימהר להוציא משפט בפרק אחד או במאמר אחד, כי כל המאמרים משתלשלים מזה לזה כחוליות המשתלשלות בשלשלת שכל אחד היא הקדמה לחברתה, ואך בחיבור הדברים כולם יש אשר נבין את ערכם של כל אחת ואחת בפני עצמן [...]".³ אכן, מ"חומרי הגלם" של הדרשות הבודדות המקוריות הוא בונה "מאמרים" המחולקים בשיטתיות ל"פרקים", ויחד עם ההקדמות נארגים ליחידה מצטברת של ספר שהעניין ההיסטורי מהווה בה חוט מקשר חשוב מעין כמוהו. בהקשר זה יש מן העניין לציין כותרות שניתנו למאמרים הקוראות למודעות ל"נוכחות" ההיסטוריה בחיים ומכוונות לפרשנותה (חלקן יוזכרו להלן).⁴

מכיוון ששיטת העריכה והעיבוד זהה בכל הספרים, הרב עושה מאמץ גדול לשוות אופי מיוחד לכל ספר, וזה בולט במיוחד בספר השלישי משום שהראשון והשני הרחוקים זה מזה מרחק זמן של אחת-עשרה שנים שונים מהותית בכל הקשור לנסיבות הכתיבה (הראשון נכתב תחת עול השלטון הצארי והשני בליטא העצמאית; להלן). על הספר השלישי, שבא לעולם

2 שם, עמ' ה.

3 הנ"ל, ספר תועפות ראם, ורשה תרע"ג, עמ' ה.

4 בחלק הראשון, הכותרות הקשורות לעבר ולעתיד אינן רבות: "ביום ההוא..." (שם, עמ' סז); "הגאולה העתידה" (שם, עמ' ע). בחלק השני יש כבר התייחסות רבה לזמן - מאירועי העבר המקראי לעתיד: "מזכרונות הירדן" (הנ"ל, ספר תועפות ראם, קובנה תרפ"ד, עמ' כט); "פסח לעתיד" (שם, עמ' מז); "חזון הנקמות" (שם, עמ' מח); "גבעת הערלות" (שם, עמ' ס); "החלוצים הראשונים" (שם, עמ' סג); "הגבנרים האובדים" (עמ' סח). "בין ההווה והעתיד" (עמ' עג). "עידות לאין סוף" (עמ' פ) "בסביבות הירדן" (שם, עמ' ג); "עתיקות מני קדם" (שם, עמ' פד); "מחנים ופנואל" (שם, עמ' פו); "גרן ארנן" (שם, עמ' קיט); "שבטי ישראל לדגליהם" (שם, עמ' קמח) "דייתיקאות עתיקות" (שם, עמ' קמט); "בהר המוריה" (שם, עמ' קמד).

במציאות היסטורית דומה למדיי לקודמו, כתב: "והנה המחבר הבא 'בספר אחר ספר', עליו להשתחרר מהשפעתו העצמית של ספריו הקודמים, כל ספר צריך להיות קובע ברכה בפני עצמה, כל ספר צריך להיות בעל תוכן חדש נקי מכל ההשפעות הקודמות, מדברים שכבר נאמרו בספריו הקודמים [...]".⁵

כאמור, הוא כותב כדרשן וכמשורר, ויחד עם זאת כפדגוג המגלה מודעות ליכולותיו ותפקידו של הקורא:

[...] כי למה לי לכנוס [=להיכנס] לרשות שאינה שלי לפקוד על הקורא-הדורש כך וכך דרוש, כך וכך ערוכים הם הדברים, בה בשעה שכל אלה תלויים ביחוד בטעמו הוא אדרבה יסדר לו כל אחד את החומר כפי שיורה לו רוחו הוא, כפי טעמו וטבעו אחרת לא יצליח; צירוף הבנתנו והערכתנו העצמית נחוץ תמיד בכל דבר [...]".⁶

לפי שעה נסתפק בסקירה חטופה זו שעיקר תפקידה לנסות ולאפיין את דרכי השימוש של המחבר בז'אנר; ובדבריי על הז'אנר הממוקד במפורש בהבעת פרשנות היסטורית, איני יכול שלא לחשוף את תחושתי כי ז'אנר זה שבו כה בולט המתח שבין הדרשה החולפת לבין הכינוס, הוא בעצם ההוכחה לנצחיות הדברים!⁷ ואין זה רק ההבדל הידוע בין דיבור לכתיבה ובין שמיעה לקריאה; במקרה זה חש כמדומה הקורא כיצד נכנסת הדרשה הזמנית הכפופה לאיזה "הסכם" רופף, אינטימי, בין הדרשן לבין קהלו החד-פעמי, דרשה הנוגעת ברגשותיו ובמצוקותיו בנקודת זמן מיוחדת, למשמעת המסגרתית של ספר שעומד לקריאה, פרשנות ומחקר. לדעתי, אחת החוויות החשובות בקריאת ספרו של ויטקינד היא זיהוי המעבר – חמקמק ככל שיהיה – בין הפונקציות הפסיכולוגיות של הדרשה למהותה הנבואית הנוגעת בנצח.

5 הנ"ל, ספר תועפות ראם, פיעטרקוב תרפ"ח, עמ' ז.

6 הנ"ל, ספר תועפות ראם, ורשה תרע"ג, עמ' ו.

7 תפיסת הספר כמכלול בעל לכידות משמעותית עומדת מאחורי המתודולוגיה של עיון זה, עיון שלא בחר בדרך הניתוח של הדרשה הבודדת, אלא בזיהוי רעיונות החוצים את פרקיו השונים.

קורותיו וזהותו האידאולוגית

הפרטים הבסיסיים על אודות קורותיו של הרב אברהם משה ויטקינד ידועים היטב, אך לא הרבה מעבר לכך. הוא נולד בשנת תרמ"ב (1882) לאביו הרב ר' חיים אהרן ויטקינד, רב חשוב וידוע בעיירה אמדור שבליטא, שנפטר בה בשנת תרע"ו (1916). אחד מאחיו, ר' הלל ויטקינד, עלה לארץ בשנת תרפ"ח (1928). הרב אברהם משה ויטקינד היה חניך ישיבות מאלטש ונובהורדוק, ונסמך להוראה על ידי הגאון בעל "ערוך השולחן". היה תלמיד הכולל בוולוז'ין – תלמידו הגאון ר' רפאל. כיהן ברבנות העיירה סעלוב (Siluva) הסמוכה לנובהורדוק בליטא (כיום בתחומי בלרוס), ואחרי מלחמת העולם הראשונה עבר לכהן ברבנות בבוטרמינץ שבסביבת קובנה. נודע כדרשן רב-מוניטין ובעל חידושי תורה שהתפרסם במיוחד בארבעת החלקים של "תועפות ראם" העומדים לניתוח במאמר זה. סופו היה מר ונמהר. בקיץ הנורא של שנת 1941 נכבשה ליטא בידי הגרמנים, בפרק זמן קצר זה הושמדו למעשה כל קהילות ערי השדה של ליטא. ויטקינד, רבה האחרון של בוטרמינץ, אולץ על ידי הליטאים והגרמנים לחלל את בית המדרש בשבירת שמשותיו; היה זה בית המדרש שבו נשא את רוב דרשותיו המפורסמות. בבית המדרש היו אירועי חילול נוספים, קריעת ספרי התורה וספרי הקודש והבערתם באש הנפחיות שבעיירה. הוא נרצח בידי ליטאים באב תש"א אוגוסט 1941. כלילה שבין ה-21 ל-22 באוגוסט הקיפו פרטיזנים ליטאים את העיירה ועצרו מאה גברים ו-15 נשים; בין העצורים היה גם הרב ויטקינד. סופר שזקנו נתלש והוצת, וכאות השפלה חבשו לראשו כובע הפוך. הנלכדים נקשרו זוגות-זוגות בכבלי תיל, הובלו לעיירה אליטה, ושם נרצחו.

הקטע הבא שנכתב על ידי הרב אשרי שליט מיידע על רבני ליטא שנספו מלמד על סופו: "[...] הרב וויקינען האט מען זייער געפייניקט, מען האט אים אונטערגעצונדן די בארד און א ברענעדיקן, אים געטריבן איבערן שטעטל. זיינע באגלייטער, די ליטווינער, האבן געשריען: אזוי וועלן מיר טאן מיט אלע 'ראבינאס' – רבנים [...]"⁸.

הבנת השקפותיו בסוגיות שונות היא רבת חשיבות לעיון זה. הרב ויטקינד נזכר בסקירות שונות בדגשים שונים, ולא תמיד ניתן להסיק מהן

8 אפרים אשרי, חורבן ליטע, ניו יורק 1951, עמ' 204.

על דעותיו בעניינים העומדים כאן על הפרק. בסיכומיו של הרב אושרי על בוטרימאנץ הוזכר כמחבר "תועפת ראם"⁹ ללא דיון בהשקפותיו. בסקירה הנושאת אופי חרדי על קהילות שהושמדו בליטא (ביזמתו של הרב יוסף כהנמן רבה של פוניבז'), תואר ייחוסו ומפעלו התורני,¹⁰ ולמעשה הוא מוצג שם כרב חרדי לכל דבר. הוא לא נזכר ברשימת האישים ב"ספר יהדות ליטא", אבל נזכר בסקירת חלק מהקהילות.¹¹ אינו נזכר בסקירות על אישי הציונות הדתית (האנציקלופדיה של יצחק רפאל¹² וכו'), אבל ב"רשימת העיירות – שואה" של "איגוד יוצאי ליטא", ערך: בוטרימאנץ, הוגדר כמי "[...] שהיה ציוני נלהב וגדול בתורה [...]"¹³. בסקירת הרבנים שנספו בשואה של פנינה מיזליש צוין ש"היה ציוני"¹⁴.

9 שם, עמ' 203.

10 שמואל חסידה ומשה צינוביץ, ליטא – לתולדות חיי התורה והחסד של קהילות הקודש בליטא, 2, תשכ"ו, עמ' 61. בסקירה – 'עולם התורה באמדור' מופיע תת-פרק - 'משפחת הרבנים ויטקינד' 'הרב ר' חיים אהרן ויטקינד מחשובי הבע"ח באמדור, ת"ח ונכבד. נפטר באמדור בשנת תרע"ו. בניו: הרה"ג ר' אברהם משה ויטקינד אב"ד בולטרימאנץ. [...] יחד עם אחיו נספה בשואה". אחר כך מופיע "הרה"ג ר' אברהם משה ויטקינד הי"ד" המאופיין כך: "חניך ישיבות מאלטש ונובהרדוק, נסמך להוראה ע"י הגאון בעל ערוך השולחן. [...] תלמיד הכולל בוולוז'ין ליד הגאון ר' רפאל. בשנת תר"ע נתקבל לרבנות בעיר סעלוב (הסמוכה לנובהרדוק) עד למלחמת העולם [=הראשונה] שלאחריה עבר לבולטרימאנץ שבליטא, שם כהן כאב"ד עד לשואה האיומה בה נספה עם בני משפחתו הי"ד". מפעלו: "ספריו המכילים חד"ת ודרושים נפלאים בסגנון מליצי ונאה נדפסו בארבעה חלקים, 'תועפות ראם' ח"א ורשא תרע"ג, בהיותו בסעלוב. חלקיו האחרים בהיותו בבולטרימאנץ נדפסו בקובנה תרפ"ד והלאה".

11 יהדות ליטא, ג, תל אביב תשכ"ז, עמ' 291. "בוטרימאנץ (באלטרימאנץ) [...] ורבה האחרון – ר' אברהם משה ויטקינד (מחבר ספר 'תועפות ראם') הי"ד".

12 יצחק רפאל (עורך), אנציקלופדיה של הציונות הדתית, חלק שני – אישים, ירושלים תש"ך.

13 איגוד יוצאי ליטא בישראל, רשימת העיירות – השואה, ערך: בוטרימאנץ:

http://www.lithuanianjews.orgil/HTMLS/article_list4

14 פנינה מיזליש, רבנים שניספו בואה – ביוגרפיות של רבנים ואדמו"רים מפולין ומשאר ארצות מזרח אירופה שניספו בשואה, ערך: אברהם משה ויטקינד:

http://horabis.blogspot.com/2007_10_01_archive.html

הנה כי כן, מעבר לאפיונים קצרצרים אלו הכרת השקפותיו במלוא מורכבותן צריכה להתברר מתוך ניתוח הגותו המשתקפת בארבעה החלקים של "תועפת ראם". צניעות מוסרית היא סגולה להשפעה, כך גרס הרב ויטקינד שסלד מן הפרסום.¹⁵ תקוותנו היא כי יותר משני דורות אחרי הירצחו, יגלה מאמרנו זה את האישיות הלא-מוכרת דיה ואת החיוניות הרוחנית השופעת הגלומה בהגותה.

שיטה היסטוריוסופית-מוסרית – הפתיחה לספר השני לעומת הספרים האחרים

בספריו הציג הרב ויטקינד הקדמות נושאות כותרות כגון "תועפתנו – מעין 'הקדמה' לספר [=מספרו]" או "תועפתנו – דברים אחדים מעין הקדמה לספר...". ההקדמות הן מהותיות וכוללות את עיקרי השיטה וצדדים שונים של השקפתו. את הקווים המנחים לשיטתו בהבנת ההיסטוריה ופרשנותה אפשר לזהות באופן ברור בפתיחה לספר השני שנכתבה בבולטרמנץ בחודש טבת תרפ"ג, ואשר על כן נרחיב בה יותר מחברותיה. אולם סדר הדברים מחייבנו להעיר תחילה על אודות הפתיחה לספר הראשון.

לדעתנו, יותר משיש בפתיחה זאת אמירה ברורה בנדון, יש בה מבוא לדברים שיפותחו בעיקר בספרים הבאים. הוא פותח את ההקדמה במוטו מהמדרש: "זה ספר תולדות אדם מלמד שהראה הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו", ובדברי יחזקאל: "...ותשאני רוח ואשמע אחרי קול רעש גדול ברוך כבוד ה' ממקומו!...". לאחר הצבת הפתיחים

15 תן דעתך לקטע זה: "[...] כי הצלחה המוסרית לא תבוא אלא לאדם הצנוע העובד בחשאי, כמ"ש 'ואת צנועים חכמה', כי כל ההתפתחות הרוחנית אינו אלא בזמן שהאדם בורח מן הפרסום, מן ההתגלות, וכל גדולי עולם שתורתם הכריזה עליהם, אח"כ מבחוקן, עבדו מתחילה אך מבפנים, מתוך צנעה, מתוך השקט, מתוך מנוחת נפש נפלאה, בחשאי, בלי קולות ובלוי תאבון לפומבי. כי בשעה שהאדם נגוע ר"ל במחלת הפרסום, ותאוות ההתגלות יוקדת בו מקבל כבר כל עבודתו במקצוע החכמה תכונה אחרת, תכונה הרחוקה כבר מאותה ההתפתחות הפנימית של עצמיות הדברים לעומקם ורוממותם [...] אז במצב החולני הזה אין האדם יכול להשתמש עוד אלא במושגיה החיצוניים של החכמה [...] (אברהם משה וויטקינד, ספר תועפות ראם, ורשה תרע"ג, עמ' כא). הדברים לא נאמרו כדברי מוסר גרידא, אלא כעצה פרקטית להתמודד עם הנסתרות.

המסורתיים – המדרש והפסוק (בשלב זה מבלי שיבואר עניינם במלואו), נחשף הקורא לנוכחותן של אמתות אחרות בעולמנו: "הנה מראש מקדם דנים בני האדם לדורותיהם ע"ד טיב האמת העולמית; כל אומה ולשון תופסת את האמת לפי מושגיה היא, כל אגודה ומפלגה מיוחדת מוצאת לה לאמת ונכון את חזון הרהורי לבה".¹⁶ "האדם הראשון" של המדרש מקביל אליבא דרב ויטקינד למצב של "מראש ומקדם" בציור "ההיסטוריה של הרעיונות".

עם המודעות העמוקה של המחבר להשתנות ולצורך המתמיד בפרשנות, מעיק עליו החשש מתגובת היהדות לכך. לנוכח תפיסה בסיסית זו ובנסיבות הזמן מובע החשש: "[...] היהדות הנאמנה ההיא בכל אצילותה וחשיבותה הרוממה, הולכת ומתרוקנת מקרבנו [...]"¹⁷. הרב ויטקינד אינו מהסס לעסוק בסיבות ל"התרוקנות" זו ואיננו מתנזר מביקורת עומק המכוונת אל המחנה פנימה, אך בהתמקדנו כאן בתפיסת ההיסטוריה לא נרחיב בכך. בהתייחסו לדרך חשיבה היסטוריוסופית ובעקבות המדרש דלעיל, הוא מבין את "דורשי הדורות" לא רק כמורי דרך רוחניים כלליים אלא במובן הממוקד של פרשנים של המהות המיוחדת של כל דור ודור; הם העומדים במעמד של "דור דור ודורשיו", וזאת כדי להעמיד את האמת הישנה על מכונה ולהעבירה לרשות הדורות הבאים, מה שבהכרח מחייב – הוא היטיב להבין זאת – התאמה למציאות הדור, ל"שפתו" ולסיגול של כלים מחשבתיים חדשים המתאימים לו.

בין הדורשים שבכל דור ודור נמצא לשיטתו את הנביאים. כאן מתבררת הבחירה דווקא ביחזקאל כמקור השראה לספרו המתבטא, בין השאר, במוטו שבחר, וזאת לא רק בגלל הפסוק דלעיל המדגיש את "מקומו" – ה"מקום" הראשוני המהותי של "כבוד ה'",¹⁸ אלא גם – ואולי בעיקר – משום שהנביא אומר הדברים הוא דגם למשהו שקרוב מאוד למציאות הנוכחית – היותו נביא לגולה: "[...] בחזון הזה אפשר לראות במראה נבואתו הראשונה של נביא הגולה הראשון יחזקאל ע"ה בתארו בחזון נבואתו הראשונה לאמר 'ותשאני רוח ואשמע אחרי קול רעש גדול

16 שם, עמ' ג.

17 שם.

18 אפשר הכוונה למקדש הנטייה הפרשנית "מכל מקום שהוא נמצא בו" (ראו יחיאל מושקוביץ, דעת מקרא ליחזקאל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב, עמ' יח).

ברוך כבוד ה' ממקומו!'; שלכאורה יש להעיד על תכונת הרעש למה הוא בא? אחרי שידענו מכבר 'כי לא ברעש ה' [...]'.¹⁹ כביכול, "עת לרעש" ועת ל"לא-ברעש".²⁰ ובכן, זוהי דוגמה מצוינת כדי להראות שיש ראשוניות בתוך ההמשכיות, וזאת בשימת דגש על הגולה המתאימה למצב הנוכחי, המצב שבו נכתבים הדברים. לפי זה, יחזקאל מציב דגם עתיק כבסיס למציאות הנוכחית מבלי להתעלם מכך שיש בה ייחודיות ויחידוש משלה. מההתייחסות לדגם הזה נגזרת אמירה להווה: "[...] אל תאמר לבוא להם בחדשות אשר לא שערו ראשונים, אל תאמר הנביאים שקדמוך כבר דיברו השכם ודבר על אותה הנקודה האלוהית העתיקה של התורה והמישרים, כבר יהיו הדברים לזרה [...]".²¹ רצונו לומר, צריך לקרוא "כאן בגולה" את "ברוך ה' ממקומו" הישן. בקראו לפרשנות היסטורית מאוזנת הוא ער לכך שגם המצב הנוכחי של הגולה איננו דומה לגולה כפי שהייתה; "זמירות חדשות" עולות, ותהודתן תלך ותגבר מ"תועפת ראם" אחד לבא אחריו.

אחרי המבוא של ההקדמה הראשונה הוא מציב את הבעיה בצורתה המפורשת בהקדמה לספר השני. האתגר הישיר ההיסטורי שאתו הוא מתמודד הוא חילופי הרעיונות:

אין נצחיות בעולם. דור הולך ודור בא. אידיאה הולכת ואידיאה באה גם הדעות והאידיאות בין הדורות ישנן כאלה שאינן קיימות לעולם, לכל אחת מהן ישנה תעודה ידועה. וכשכלתה את תעודתה היא הולכת לה, ודעה אחרת יורשת את מקומה. והחברה הסוערת מקבלת הכל באהבה, ובהתלהבות גדולה היא חוגגת את חג דעותיה. לפני עבדו לאילילים, ובקרב ההמון החוגג נתקבלו האלילים בהתלהבות, והיום? היום נגזרים כבר כולם אחרי המינים הכופרים בכל, וגם זה נתקבל בהמון החוגג בהתלהבות.²²

כדוגמה בסיסית הוא מביא את ה"אלילות" המוגדרת היטב במקרא, כרכיב באידאה עולמית משתנה, פושטת צורה ולובשת צורה, ששינוייה ראויים להיות בניין אב לשינוי אידאולוגי באשר הוא:

- 19 אברהם משה וויטקינד, ספר תועפות ראם, ורשה תרע"ג, עמ' ד.
 20 רמיזה ברורה לסיפור אליהו שאליו הוא מרבה להתייחס.
 21 שם.
 22 הנ"ל, ספר תועפות ראם, קובנה תרפ"ד, עמ' ג.

האלילים הוכיחו כי הרבה אלוהויות יש בעולם, והמינות הכופרת אומרת כי אף אלהים אחד אין בארץ. מה רחוקים הם הקצוות זה מזה, אבל עובדה היא שראוי לציינה, כי החברה האנושית מחלפת את דעותיה ואידיאותיה כפעם בפעם, וכפעם בפעם היא באה בהתלהבות חדשה כמו היה זה המסקנא הנצחית שאין עוד אחריה כלום. ולפיכך רשות לנו להרהר אם גם אלה האידיאלים החדשים שנתקבלו היום בין ההמונים כמסקנות מדעיות כהמילה של העת החדשה, אם גם להם תהא זכות הקיום בדור הבא, ואם הדור הבא לא ישבור לרסיסים את כל אשר בנו בני הדור הזה? [...].²³

אפשר שלבן דורנו (הן בדורות משתנים עסקינן!) עצם ההשוואה בין אלילות שכולה רגש דתי סוחף לבין המינות (המדעית!) המרוקנת ממנו כליל, איננה מפתיעה; הסגידה לסטלין ולדומיו הובנה זה מכבר כחלופה של חוויה דתית אוטנטית.²⁴ מכל מקום, גם ההבדל ביניהן הוא מהותי, והעמדת האלילות והמינות, חרף יחסם ההפכי זו לזו, כאברים בקבוצה אחת, מיטיבה לשרטט את המסגרת הגדולה, להעמיד את "מצב העל" בתולדות הרעיונות, והוא שינוי האידאות. שינוי זה מתבטא בקפיצות, קרי בהיטלטלות בין מצבים של "התלהבות חדשה כמו היה זה המסקנא הנצחית שאין עוד אחריה כלום", למצב המובע בשאלה "ואם הדור הבא לא ישבור לרסיסים את כל אשר בנו בני הדור הזה?". ההערצה הופכת לסלידה רבתי.

בנקודה זו עובר ויטקינד לאפיין את מה שנראה בעיניו כרעיונה המרכזי של התקופה האידא. מתברר כי לא רק המינות שמקיימת זיקה, הגם שעל דרך ההיפוך, לחשיבה דתית מקובלת, היא המוקד של "החדשות"; הוא מדייק בזיהוי פן נוסף של הרעיון החדש, וברמיזה ברורה לקומוניזם (שאותו ילך ויתקיף ביתר שאת בספריו הבאים), הוא מציין:

23 ש.ס.

24 תן דעתך לדברי חוקר התופעה על אודות מה שמכונה בעברית "טיהורים" שאינו אלא "היטהרות": "[...] הניתוח האסכטולוגי הסטליניסטי פירש את שנות השלושים המאוחרות הן כתקופה של טוהר חסר תקדים בחברה הסובייטית, והן כשעתה של המתקפה האחרונה על האלמנטים העוינים את המפלגה. על פי תפיסה זו, הטיהור הגדול היה מעין אפוקליפסה קומוניסטית, תקופה קצרה של אלימות תוך-מפלגתית שבאה לפני השלום האוניברסלי [...]" (יגאל חלפי, הטיהורים הסטליניסטים, תל אביב 2006, עמ' 143). הדברים מתייחסים לתקופת הגותו של הרב ויטקינד, ולא קשה לשער מה היה משיב לניסוח מעין זה.

[...] תקופתנו אומרת כי האנושות צריכה להתחדש ולהתבסס ביחוד על יסוד השוואות של בני אדם מבלי הבדל בין עם לעם בין איש לרעהו; לכל בני אדם מבלי הבט מאיזה מעמד או מפלגה שהיא ישנן זכויות שוות להשתמש עם זכויות החברה והנאות החיים, לפיכך תורה אחת ומשפט לכל המין האנושי, כקטן כגדול, כעם, ככהן, הכל שווים לפני החק!²⁵

בניתוחו את האידאה המושלת הנוכחית הוא מתקיף אותה בבסיסה ומכריז כי השוויון "הוא מן הנמנעות בטבע, [...]". דא עקא, שוויון בין בני תמותה, צאצאיו של אדם ראשון אחד ובת זוגו האחת, שניהם ברואיו של הקב"ה שנבראו בצלמו, לא יכול להיות רעיון הזר לחלוטין ליהדות,²⁶ ולכן, הכללתו במינות המוחלטת רחוקה להיות מובנת מאליה. אשר על כן לשיטתו:

זהו אפוא 'המיץ הטוב' שיש למצוא בתקופה זו, שירת החברה כולה ליוצרה ובוראה היא יותר אדירה יותר נשגבה לתעודתה, דשירת איזה יחיד שאין לו לא פה ולא לשון לגבי החברה כולה. ושירת החברה האנושית כולה לא תיתכן, אלא בהתגלות ההשפעה הטהורה והמוזקקה של האישים העליונים הכשרונות הנבחרים, ההשפעות המנופות שאך בתעודת הסדר החברתי החדש אפשר להעריכם ולסדרם, ולבררם בירור אחר בירור, ולרוממם על נס!²⁷....

הוא מפריד אפוא בין תפיסת השוויון המוחלט המבוססת על הנחת יסוד (פרט I = פרט II...) שגויה, לבין היכללות יחידיו במסגרת של אחדות חברתית ערכית גמישה יותר המאפשרת הירתמות לתכלית דתית אחת. לשון אחר, השתלבות של שונויות המעניקה אפשרות לשוויון ברמת העל של התפקוד הדתי (פרט I + פרט II... = מכלול בעל משמעות). בתוך האידאה הנוכחית נמצא אפוא "המיץ [=התמצית] הטוב" שבהכוונה נכונה – תורנית – יש בה כדי להוציא את הבר מן התבן והמוץ. זה מחייב התבוננות בתורה, התבוננות המפרשת את הדור, ובה בעת גם את התורה עצמה:

והנה, 'אם הקב"ה הסתכל בתורה וברא את החיים, הנה עלינו איפוא להסתכל בחיים ולברוא את התורה' אם אפשר לומר כך. וכמו שאין סוף להפראת [=מלשון פריון] הכוחות שביצירה, ויצירת החיים המתחדשים והולכים בכל

25 אברהם משה ויטקינד, ספר תועפות ראם, קובנה תרפ"ד, עמ' ג.
 26 הרעיון הפשוט הזה עולה כמדומה בעיון בפרק א בספר בראשית לפי פשוטו וגם לפי מדרשו.
 27 הנ"ל, ספר תועפות ראם, קובנה תרפ"ד, עמ' ד.

יום, כמו כן אין סוף גם לעמוקות התורה הנפראים והולכים בחידות הבנת החיים, כי החיים והתורה, התורה והחיים, גם שניהם יש להעריכם תמיד זה לעומת זה, כי זה לעומת זה עשאים גם האלוהים, ואם מהתורה ברא את העולם, הנה מהעולם יש ליצוק את הבנת התורה [...].²⁸

בהקדמה הנדונה כאן הובאו הדברים עד כה ללא אסמכתה ברורה מדברי התורה, אך אין לצפות מדרשן מובהק כרב ויטקינד שיחמיץ את ההזדמנות ל"ייצר" אסמכתה שכזו. הרב ויטקינד עובר להזכיר את סיפור האגדה על אודות האבוב שהיה במקדש, שלאחר שצופה בזהב לא היה עוד קולו ערב כשהיה בראשונה, ולכן נטלו ממנו את ציפוי; הוא הדין לצלצול שהיה במקדש ונפגם, ובמקרה זה שלחו להביא מתקנים מאלכסנדריה, ושוב לא היה קולו ערב, נטלו ממנו את תיקונו וקולו חזר להיות ערב (ערכין י). נמצאנו למדים שלא אחת יש שהתיקון, או תוספת הזהב, מזיק. הנמשל לימיו מגיח מעצמו: "[...] אולם, לא הזהב ושאר התיקונים החדשים האלה ישיבו את נפש הישראלי. הנועם העברי הנכון יסבול מכל התיקונים האלה, וע"כ יש אשר נוטלים את תיקונו' ואז אך אז, קולו ערב כבתחילה".²⁹ אין חידוש בכך שיש כאלו ה"אומרים לזכות אותנו בעל כורחנו בציפויי הזהב האירופאי, שהם חפצים לזכות את מנהיגינו". לדידו אין להתעלם מן החידוש, אך מבחנו יהיה ביישומו הזהיר. חכמים לא היססו להשתמש במה שנראה זהב חיצוני, אך תחת בקרה, ומתוך שיקול דעתם לא היססו גם לסלקו: "הנה בכל אהבת החדש שנטועה בלבנו, בכל האהבה להתפתחות ולהשתלמות, הנה עלינו לראות ולהקפיד, על איזה שינוי קל שיוכל לבוא בנעימת הנשמה העברית ע"י התיקונים החדשים [...]."³⁰

לסיכום, בצד דגם היסטוריוסופי של שינויים אידאולוגיים הכרחיים, מתבקשת לדעת הרב ויטקינד נקודת היציבות בפרשנות הזמן לפי התורה ובפרשנות התורה לפי הזמן. זוהי יציבות דיאלקטית, יציבות שיש בה דינמיות. במעמדה זה היא משמשת כ"נקודת ארכימדס" שממנה ניתן להפוך את המצוי לרצוי, את השינוי ההכרחי לשינוי חיובי. הבקרה והחתירה לאיזון מחייבים את המחבר לבדיקה מתמדת של המתרחש בהיסטוריה. בהקדמתו לספר השלישי הוא מדגיש לכאורה את

28 ש.ם.

29 ש.ם, עמ' ה.

30 ש.ם.

הדגם הקודם, תוך שהוא מבליט את חששו ההולך וגובר מפני הפרת האיזון בין ישן לחדש. הנה, לפני ההקדמה מצוי מעין מוטו, הקדשה: "לשארית בני ישראל בכל ארצות פזוריהם, הנאמנים בברית התורה, ולכל הברכיים אשר לא כרעו לבעל, ולכל פה אשר לא נשק לאילי הדור, להם אני מקדיש את ספרי זה, לאות כבוד והערצה, המחבר"; "שארית" היא זו ש"לא נשקה לאילי הדור", ובדברים נמשך כמדומה קורט של ייאוש, כשהספר כולו בא להיאבק בייאוש הזה. בגוף ההקדמה הוא מדגיש ביתר שאת את שביל הזהב שצריך להינקט "במלחמות הישן והחדש":

[...] אולם האמת היא בכל מקום אך בתווך. כל אלה הנוטים אך לצד אחד אם 'לעתיקות המוזיאום' אם ל'חדשות התערוכה', הרי הם רחוקים מן החיים הבריאים היודעים כבר הערכה אחרת בכל דבר, 'אם שמוע בישן תשמע בחדש' אמר חכז"ל והלכך אנו רואים תמיד, כי אצל החכמים הנאמנים מתאחד תמיד החדש והישן לאחדים [...].³¹

למותר לציין, עצם השימוש במליצות "עתיקות המוזיאון" ו"חדשות התערוכה" מלמד עד כמה הוא עצמו מעורה בתרבות המערב. העמדתם זה בצד זה של שני דימויים-מטונימיות אלו הלקוחים מאותה משפחה סמנטית, מיטיבה לארוג חוטים מנוגדי גוונים במסכת המקשרת בין שני המונחים העומדים בבסיסם; אריגה שאין בה בהכרח שעטנו, שהרי קשר וניגודיות הם אבני הבסיס באותה דיאלקטיקה העומדת ביסוד שיטתו. על ההשתנות והיציבות ברוח הדור הוא עומד בקטע הבא:

[...] עלינו להדגיש ולחזור ולהדגיש את האמת הברורה כי למרות מה שהאדם אומר להתהפך ולהשתנות תמיד בתמורת הזמנים, הרי הוא נשאר תמיד אותו היצור האנושי הנדכא, עם כל החולשות השונות, עם כל מחושי החולניים, ואך דבר אלהים יוכל להיות לו לצרי מרפא [...] מאידך גיסא עלינו לראות כי הספרות הרבנית החדשה תהי כהמשך נכון לאותה הפייטנות המקראית והאגדית בכל אורותיה מימי קדם [...].³²

בדברו על "היצור האנושי הנדכא, עם כל החולשות השונות, עם כל מחושי החולניים", אין הוא מתכוון כמדומה רק לאותן עובדות בסיס בטבע האנושי שאינן משתנות, אלא גם, ואולי בעיקר, לאותן מצוקות

31 הנ"ל, ספר תועפות ראם, פיעטרקוב תרפ"ח, עמ' ה.

32 שם, עמ' ו.

שהתנועות הסוציאליסטיות ביקשו לתקן, ותיקונן יבוא רק בשימוש הנכון ב"דבר אלהים" ש"יוכל להיות לו לצרי מרפא".

היסטוריה "מתבצעת" במעגלים רחבים יותר מאשר המעגל של העם היהודי; הקשר לעמים מובלט אצל הרב ויטקינד בדברו בהקדמה על הספר השלישי: "[...] הנהו גם ספר החיים מגלת האדם ותהפוכותיו, ויתר מעללי העמים בכל דור ודור".³³ ואך מתבקש כי במבט תורני לנושא תהיה מובלטת מאוד הזיקה ל"פרשת בלעם", שכידוע, היא המעניקה לסדרת הספרים את שמה: "[...] ובכל אלה אתה רואה שוב את מיטב קדושת ישראל בתור 'עם לבדד' והבדלתם החצובה כחטיבה מיוחדת 'מראש הררי קדם', ובגאון צבי תפארת גם לעתידות היצירה ודברי העמים באחרית התפתחותם, אשר כלו אומר כבוד לה' אלהי ישראל מעולם ה' צבאות שמו".³⁴ מתוך "עם לבדד ישכון", ביטוי שכה מסמל את לבדיותו המהותית של עם ישראל, צומחת הזיקה לעולם הלאומי, שיש לה מקצת סימוכין בפרשה מקראית זו.³⁵ בהתאמה לכך, וכפי שילך ויתברר בהמשך, הרב ויטקינד רואה את הנאמר בפרשת בלעם רק כנקודת מוצא ראשונית להבהרת מעמד ישראל בהיסטוריה.

בספר הרביעי מודגש הפן ההיסטורי בהשוואה שהוא עורך בין הפעילות הרוחנית המתחדשת בין העמים למה שאמור להתרחש בקרבנו:

ואם בקרב כל עם ולשון כך, אצל 'עם העמים' בעל 'ספר הספרים' על אחת כמה וכמה [...] ומה גם בתקופתנו זו, התקופה הפעילה ביותר בדברי ימי ישראל, התקופה הקוראת אותנו היום למעשים כבירים ומכריעים בחיינו המתקמים מחדש על הררי ציון וירושלים, בשעה רבת האחריות כזו, קשה להתעלם ביותר מכל המתרחש והמתהווה בעולמנו וכצופים לבית ישראל, עלינו לעמוד על המשמר הכן להראות לעם את ההוראה גבוהה של התורה [...].³⁶

בנקודה זו הוא מנצל בצורה הברורה ביותר את שם הספר, לא רק כדי לייחסו לבלעם – הנביא לעמים – אלא גם כדי לנקוט עמדה מול הספק התורני באשר להתפתחויות החדשות והחשש מההעפלה ללא ארון ה':

33 ש.ם.

34 ש.ם, עמ' ז.

35 במיוחד סוף דברי בלעם המתייחסים במישרין ללאומים ידועים (במדבר כד, טו–כה).

36 הנ"ל, ספר תועפות ראם, קיידן תרצ"ג, עמ' ז–ח.

[...] והחווה הגדול לעמים מציין בנבואתו את מצב עם ישראל אז לאמר (במדבר כג) 'אל מוציאם ממצרים כתועפת ראם לו' כי הנה ה'ראם' זו החיה הענקית הגדולה ביותר חוננה בשמים אלו, מחד גיסא היא גדולה וחזקה ובעקשנות מפליאה תשיג תמיד את כל מאווי חפצה לא יפלא ממנה דבר. ומאידך גיסא הנה לרגלי גדולה הגופנית המשונה הנה כבדת התנועה ומתונה בכל דרכיה, והיא מתייחסת אל הכל ברוח שוקטה.³⁷

פיתוח ושכלול דמותו המדרשית של הראם הכרוכה בתוספת נופך מדרשי חדשני משל הרב ויטקינד,³⁸ מאפשרת התוויית נתיב היסטורי נכון גם במציאות החדשה. כך מושג האיזון בין הספקנות של "במה אדע" לבין היציבות הנדרשת לקשר עם העבר. ביציאת מצרים – שפרשת בלעם מהווה את אחד מאירועיה-שיאיה – לא שאלו שאלות. הוא אשר אמרנו, בין שני המצבים הקיצוניים הללו ניתן להגיע לשביל זהב בכוח דוגמת הראם. אך לא רק פרשנות היסטוריוסופית מתבקשת אלא גם פעולת תיקון:

ואם אמנם רבים היום הם אלה, אשר נתבשלה אצלם ההכרה כי עומדים אנחנו היום לפני תקופה רבת העלילה, הרת אפשרויות גדולות בדברי ימי ישראל, הנה יש להזהיר לכולם כי ידעו נא כי אי אפשר לקוות לשנוי מפעלי ברכה קיימים אם לא נתאמץ לבצר את כוחות העם מבפנים, להכין את לבו נאמנה להבריאו מכל הליקויים הרבים שנדבקו בו בהיותו בגולה קרב העמים [...].³⁹

היסטוריוסופיה, "ההכרה כי עומדים אנחנו היום לפני תקופה רבת העלילה", משתלבת בצורך בפעולה מוסרית – "לבצר את כוחות העם מבפנים"!

37 שם, עמ' ח.

38 הראם מתואר במעשה המדרשי לפסוק "הושיעני מפי אריה ומקרני ראמים עניתני" (תהלים כב, כה). מסופר שדוד שהיה רועה צאן במדבר מצא את הראם ישן והיה סבור שהוא הר; עלה עליו וכשעמד הראם היה מגיע לשמיים; דוד ביקש מה' שיורידנו וה' שלח אריה שהפחיד את הראם שהוא רבץ לפני מלך החיות; דוד התיירא מהאריה וה' שלח עתה צבי. האריה רץ אחרי הצבי הנמלט, וזה אפשר לדוד לרדת (מדרש תהילים כב). הסיפור המבוסס על "היררכיה" בעולם החי הנשלט על ידי הא-ל. ויטקינד המסתמך עליו מוסיף לו על דרך האנשה כלשהי נופך פסיכולוגי.

39 הנ"ל, ספר תועפות ראם, קיידן תרצ"ג, עמ' ט.

מבט לקומוניזם ולציונות משנת תרצ"ב (1932)

בעקבות הכותרת לסעיף זה ייעשה עוול לרב ויטקינד אם בכוח איזו רדוקציה שטחית נצמצם את מחשבתו ההיסטוריוסופית לקטבים נקודתיים של קומוניזם וציונות. מה שיכול לעשות דרך משל סופר מוכשר כאהרן אפלפלד השם בפי גיבורו הפרובינציאלי את דימויו הדו-קוטבי של היהודי של שנות השלושים: "או שהם מכורים לבצע או מתמסרים לקומוניזם. אין בהם מתום"⁴⁰ – איננו רשאים לעשות לויטקינד ההוגה. אמנם כן, הציונות לגווניה השונים ניסתה להיאבק בשורשי הדימוי המסורתי – לא-אחת גלש אל הדמוני – של היהודי ("מכורים לבצע") ולהמירו ב"יהודי חדש" כזה או אחר; ואכן, נוכרים, ובמיוחד יהודים, חשו שהקצוות של קומוניזם וציונות מגדירים דילמה ממשית עבור צעירים יהודיים שמאסו במעמדם כ"רודפי הבצע העולמיים"; אך אימוץ המודל הפשטני הזה לגבי "גיבורו" של מאמר זה, כמו גם לגבי הוגים רבים אחרים, איננו נכון. וזאת, לא רק בגין שפע של מצבי ביניים ומערכי זיקות היוצרים סבך אידאולוגי ופילוסופי, אלא בעיקר משום שאצל ויטקינד, גם בהבליטו את הציונות והקומוניזם, הדגש מושם על מבנה העומק ההיסטוריוסופי שתנועות אלו מבצבות מ"פני שטח תקופתיים" שמתחתיו מצויים שורשיהם.

להלן נעסוק בקשר שבין מבנה העומק הרעיוני לבין גילוייו הספציפיים בהיסטוריה הפוליטית. מכל מקום, בשעה שהתפרסם "תועפות ראם", ד, בשנת תרצ"ג (1933), ניתן לדבר על הבשלה של רעיונות מסוימים שסימנים ראשונים שלהם ניכרו כבר בתועפות ראם, א; עתה יכול היה ויטקינד להביא לכלל אמירה ממצה את שני הגילויים ההיסטוריים הספציפיים החדשים שהעסיקהו רבות בדור שעבר: מן ההיבט של הרכיב הלאומי בהיסטוריה היהודית עתיקת הימים מגיחה התנועה הלאומית היהודית הצעירה, הציונות, ומן השאיפה לאוניברסלי – התנועה הקומוניסטית. נקודת המוצא של ויטקינד היא הכרה עמוקה בקיומם של עמים. בהתייחסו למציאות הפוליטית-תרבותית האופפת אותם, הוא לא

40 אהרן אפלפלד, אל ארץ הגומא, אור יהודה 2009, עמ' 84. על המתח שבין הייצוגיות היהודית בקומוניזם העולמי לבין המשקל הריאלי של יהודים בתנועות קומוניסטיות ראו יורי סלזקין, המאה היהודית (תרגום: כרמה פלד ושחר פלד), תל אביב תשס"ט.

היסס לדבר במונחים של מהפכה עולמית, אך כהוגים דתיים לפניו ולאחריו ראה אותה בהקשר ישיר של עם ישראל:

כן! מהפכה עולמית היה צריכה לבוא בכל הבריאה כולה, העם העברי היה צריך להיעשות בן חורין ממלאך המוות!... ולפיכך גם איך שהיה הדבר מיוחד לעם ישראל בלבד, מכ"ז לא ימלט כי כל חזיון נשגב המיוחד לאיזה עם שהוא, לא ישפיע גם השפעה עצומה על שאר העמים ולא יביא מהפכה עולמית לכל המין האנושי הגדול!... [...] מה שהעיר תקוות רבות גם להופעת אור חדש, להגלות האור הגנוז, לשום קץ לחושך ולהביא אח"כ גם את כל הגאולה האנושית!...⁴¹

הציור הוא ללא ספק קיצוני ביותר: שחרורו של עם ישראל ממשלתו של מלאך המוות אפשרית, אך לא כפריווילגיה מיוחדת לו מטעם אלוהיו שלו אלא כחלק מהליך של שינוי מהפכני של דמות האדם בעולם. ציור מופלא לפנינו, שגם בהיעדר פירוט (וכי איזה הוגה רציני ייכנס לפירוט בכגון אלה!) נועזותו משרה רוח של שותפות בין גורל ישראל לזה של עולם ומלואו. אולם המהפכה העולמית שאיימה על ויטקינד וחבריו לדרך ולדעה הייתה כמובן הקומוניזם, ושלא בטובתו הוא נאלץ להתמודד עם השפעתו על הציונות. לעתים ההשוואה ביניהן נעשית בצורה קשה ובוטה מתוך חשש עמוק שהקומוניזם הממלכתי יהיה דגם לחיקוי לציונות: "[...] שוכחים הם האדונים האלה כי ארץ בלי תורה גבוהה על הכול אינו שווה כלום. על מה אבדה הארץ ברוסיה היום? האם לא מפני שהם תועים בדרכי החיים זה כמה ואינם מוצאים שום מוצא?"⁴² לעתים ההשוואה הסמויה היא העומדת ברקע לדיון בגילויים הללו. כך או כך, ויטקינד הרב הדרשן וההוגה ההיסטורי-דתי המודע להשפעתן של הציונות והקומוניזם על יהדות זמנו, מרבה לעסוק בשתייהן.

אינני יודע אל נכון מה אמר הרב ויטקינד בדרשותיו לקראת סוף שנות השלושים ובתחילת שנות הארבעים, שעה שהאויב הנאצי התברר כמסוכן לאין ערוך ממרעו הקומוניסטי; הן דבריו מאז לא הגיעו אל מכבש הדפוס, ובחקירה זו אני מוגבל לספר. כידוע, הוא ייחס חשיבות רבה לספר באשר הוא ספר, והיעדרו של "תועפות ראם", ה, וכו' מונע פיתוח חקירה על השתקפות הרגעים שלפני החורבן הגדול בהגותו של ויטקינד. אולם גם עם

41 אברהם משה וויטקינד, ספר תועפות ראם, ורשה תרע"ג, עמ' קיב.

42 הנ"ל, ספר תועפות ראם, קיידן תרצ"ג, עמ' מ.

הקושי להעריך כיצד ישתבץ בשיטתו הרוע הנאצי המוחלט, דבריו המתייחסים לקומוניזם של זמנו עומדים בזכות עצמם כאתגר מחשבתי לבחינת היחס הדתי לציונות. דברים אלו יידונו להלן.

מחשבות על הציונות

כדי להעמיק את ההשוואה בין הציונות לקומוניזם נרכז בפרק זה דברים שאמר ויטקינד על הציונות, הן בהתייחס לאמת הפנימית שבה והן לסכנות רוחניות האורבות לה הקשורות לעצם מהותה.⁴³ נפתח בהשקפה הכללית. בספר השני, אגב מהלך דרשני שבו הוא מעניק לגיטימציה מסוימת למהפכות באשר הן, מגיע ויטקינד למסקנה שהעתיד אמנם צפון בארץ ישראל, אך עתיד זה אינו תהליך פשוט וברור:

הוא שהזהירה תורה בפרשת 'עופות טמאים' ואת אלה תשקצו מן העוף לא יאכלו כל עורב למינו' שמלבד איסור אכילה הנה יש כאן חובת השיקוף לתכונת העורב שמביא ערבוביה לעולם. ואם לפרקים רחוקים 'כחשך הנגלל מפני אור', יש לפעמים להשתמש גם עם מדת החושך של העורב, הנה גם לזה יש לקרוא די! לא לעולם נמצא את סיפוק נפשנו בריבולוציות שאין להם סוף... תכונות כאלה עלינו לשקף ואך לכשנגרש תחילה את העורב מן 'התיבה העולמית' שלנו כמו שעשה נח בשעת המבול, אך אז תביא לנו היונה את הבשורה הטובה 'מגבשושין שבארץ ישראל'... [...].⁴⁴

מחשבתו של ויטקינד עתירה בשימוש בסמלים; העורב, לשיטתו, הוא סמל למהפכות; הוא מניע, מזעזע, מעורר ציפייה, ויחד עם זאת, יש בו מ"מידת החושך"; הוא היה שלב הכרחי בדרך אל סוף המבול, אך בסופו של דבר יש להוציאו מן התיבה. דוק, לא לנצלו לבדיקה של מפלס המים כפי שהיה בסיפור המקראי, אלא לגרשו, ובלי קשר לשימוש שנעשה בו! הבשורה

43 אנו מכוונים כאן להיבטים מהותיים של הציונות; יש ובספריו נמצא גם פנייה ישירה אל מגשימי הרעיון הציוני: "להעליה השלישית (דבר שאמרתי לפני 'עולים צעירים' בשעה שעלו ל'ארץ ישראל' ב' ויחי)" סיים בקישור לפרשת השבוע: "[...] נתגבר איפא על כל המפריעים המכשילים את כוחנו בעבודת האומה והארץ ואך אז יש גם לקוות 'להמלאך הגואל אותי מכל רע' כי הוא יברך את נערינו- צעירינו העולים להחיות את שוממות ארצינו, וידגו לרב בקרב הארץ הארץ הידועה, לברכה ולהצלחה ולחיים חדשים בארץ האבות הגדולה!..." (הנ"ל, ספר תועפות ראם, קובנה תרפ"ד, עמ' 16).

הטובה באמת תבוא – כפי שהיה על פי מדרש מסוים במבול המקראי – גם בעתיד מארץ ישראל, אך זאת לא באמצעות העורב אלא אחרי צאת העורב! בקטע הבא ויטקינד פוצח בקריאה ציונית למהדרין שצפון בה אותו פרדוקס ידוע של ארץ עתיקה שתועצב עם חדש, וכמו קריאות ציוניות אחרות בנות העת היא מזהה את זרעי הפורענות בגלות. בכך אין חידוש רב, אך היא יונקת באופן מעניין מקריאתו הקדומה של מנהיגו הראשון של העם:

אחים! גם היום אחרי הדרך הרחוקה והארוכה של הגלות הנורא שעברנו בה זה כשנות אלפים, הנה עלינו לפנות אליכם בדברי מרע"ה ולאמר: רב לכם שבת בהר הזה! רב לכם שבת באירופה שלפנים שימשה לכם הר נכון, הן ההר הזה התגעש כולו ויהי לאש אוכלת, עזבו אפוא כבר את המדבר האירופי הנורא של העמים! 'לאהליכם ישראל' פנו וסעו לכם אל הר האמורי ואל כל שכניו אל ארצות אסיה העתיקה ושם יש לאחוזו כבר חיים יסודיים חדשים, חיים מדיניים מיוחדים וביחוד חיי רוח מיוחדים, לא רוח אירופה הנאורה דרוש לנו, לא איזה תרבות זרה קטלנית אחרת ניקח לנו, לא אלהים אחרים, אחים כי אם רוח ישראל ואלהי ישראל אשר מעולם.⁴⁵

אמנם כן, ספק אם יכולה להיות קריאה ציונית צלולה כל כך, כשההישענות על המקראות מעניקה לדברים אופי של אסמכתה מ"הסגנון הישן" המעניקה משקל נגד להסתמכות חרדית על מדרשים ופסוקים ("שלושת השבועות" המפורסמות). לפי זה, האויב המסורתי של הציונות הוא מוכר למדי, לא הקומוניזם שבו ידובר בסעיף הבא, אלא הגוף הלא-קטן של יהודים המאמין ב"אירופה" המעוניין לקיים את יהדותו מתוך שוויון הזכויות המוצע לו במרחביה:

[...] כי הנה שמעתי דיבת מגור מסביב, האספסוף העתיק מבני בניהם של הערב רב, הקוראים גם היום לאמר: 'למה לנו לכלות את כוחנו לבנות ישובים חדשים, אם כבר יש לנו מן המוכן בארץ הגלות, נשתדל נא להשיג גם כאן שוויון זכויות עם שאר האזרחים יושבי המדינה ושאלת היהודים כבר נפתרה מאליה. 'הלא טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר', הלא טוב לנו שבת בארצות הגלות הנושבות עם כל הזכויות והברכות שהושוו בהם כל העמים, מלכת כעת בארצות אסיה השוממות, לבנות שם בערבות המדבר בנינים חדשים [...] ע"ז נוכל להשיב לפתאים האלה [...] כי אימתי נוכל לחשוב ע"ד שוי זכויות בארצות

הגלות [...] בזמן שארץ ישראל תהיה נכונה בדינו. כי אז אפשר גם כי גם הזכויות בארצות הנכר תהיה להם איזו ממשות, אולם אם לא נתאמץ תחילה לכבוש את ארץ ישראל, אם ארץ ישראל תישאר כבושה כמו עד היום בידי אחרים, אז לא לנו לחלום כלל ע"ד זכויות פוליטיות בחוץ לארץ. כל המיעוטים הלאומיים של עמים אחרים הנמצאים בארץ לא להם יכולים להיות מובטחים בזכויותיהם גם בארצות גלותם בהיות להם מה שיסמכו בביתם ובארצם המדינה שלהם תריב תמיד את ריבם [...] אבל מיעוט לאומי שאין לו מרכז איתן בביתו ובארצו ושארצו ישאה שממה מי אפוא יריב את זכויותיו ומי ידון את דין משפטיו.⁴⁶

כל זה בולט במיוחד על רקע המצב בליטא שבה באמת היה שוויון זכויות בזכות האוטונומיה.⁴⁷ וזה מעניין לא רק בגלל שיש כאן "ריאל-פוליטיק" המשולב בהכרה נבואית על הצפוי לעם ישראל, אלא בגלל האסמכתה המוצעת; ההסבר נעשה באמצעות מדרש הפסוק ביהושע א, ד: "כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון יהיה גבולכם".⁴⁸ זהו פסוק חשוב, עתיר בפוטנציאל מדרשי, משום שלכאורה, בדרך שהבינו חז"ל היגדים שכאלה, מקופלת בו הגבלה לארץ ישראל, לכיבוש הארץ המתוארת בגבולותיה, אך בה בעת מסתרת גם אי-הגבלה, וזאת בגין הביטוי המכליל "כל מקום אשר תדרוך..". למאי נפקא מינה? זוהי אי-ההגבלה, משום שבתנאים מסוימים – כך ניתן להבין – חל דווקא שם, בחוץ לארץ, העיקרון של "כל מקום אשר תדרוך בו כף רגלכם". ולפי זה, המדרש איננו אוסר כיבוש בתנאים מסוימים גם בחוץ לארץ!⁴⁹ למותר לציין, ויטקינד איננו שוחר מלחמות וכיבוש

46 שם, עמ' עד-עה.

47 ליטא הייתה המדינה היחידה באירופה שאחרי מלחמת העולם הראשונה שהעניקה אוטונומיה לאזרחיה היהודים בשנות העשרים. הייתה זו אוטונומיה ממשית, שנראה שנבעה מרצון טוב ושותפות ערכית. היא הלכה ואיבדה את משמעותה בשנות השלושים, והדברים הגיעו לסופם הנורא בשיתוף הפעולה הליטאי עם הנאצים במלחמת העולם השנייה.

48 שם, עמ' עד.

49 מסכם זאת רש"י (יהושע א, ג) המתייחס גם לדברים: "כל מקום אשר תדרוך – תדרוך כיוצא בו נאמר למשה. שנינו בספרי, אם ללמד על תחומי ארץ ישראל, הרי הוא אומר 'מן המדבר והלבנון', אם כן למה נאמר 'אשר תדרוך', אף חוצה לארץ. משתכבשו את הארץ כל מה שתכבשו מחוצה לארץ יהיה קדוש ויהיה שלכם".

ממשיים בחוץ לארץ, די לו בהתיישבות בארץ, וגם אותה אין הוא קורא להפעיל בכוח הזרוע; הוא מבין את המדרש הזה בצורה קצת מטפורית, לא שאלת ה"זכות לכבוש" אלא "כיבוש" הזכויות.

הסכמה הכללית היא "כיבוש שטח בחו"ל – (שטח=זכויות) – כיבוש שטח בארץ – כיבוש זכויות בחו"ל": המדרש מציע לכאורה זכות לכבוש שטח, והנה, בשלב הראשון מבין זאת ויטקינד כשאיפה לכבוש זכויות (במקום שטח) בחו"ל, אחר כך הוא חוזר לכיבוש ממשי בארץ (אם כי הוא נזהר מאוד מאלמות!), דהיינו כיבוש שטח, ובאמצעות כיבוש השטח יושג כיבוש הזכויות בחוץ לארץ לאותם יהודים שיחפצו להישאר שם. בלשון ציונית פשוטה: השגת זכויות אזרח אמתית ליהודים באשר הם יכולה להתרחש רק ברגע שתהיה ליהודים טריטוריה לאומית משלהם בארץ האבות. ובכן, לא זו בלבד שקביעה זו משתלבת במחשבה הציונית הפשוטה, זהו גילוי מעניין מאוד של העיקרון של שילוב עולם ומלואו בהיסטוריה היהודית. אין לו התנגדות לזכויות ולא משתמעת התנגדות טוטלית של נוכחות יהודית בחו"ל, ובוודאי שלא קשר מהותי עם העולם.

בגישתו זו יש מן החידוש בהשעינו אותה על פרשנות פסוקי מקרא!

הניתוח דלעיל מתייחס לספרו השני של ויטקינד. הספר הרביעי נכתב שעה שהולך ומתברר כי ההתפתחות הגדולה של מפעל ההתיישבות בארץ מותירה חותם של צעד היסטורי, שגם אם לא נתפס כבלתי-הפיך ברי שאי אפשר עוד להתעלם ממנו, לא לטובה ולא לביקורת! לשיטתו, הוא מקבע אותו בתודעה היהודית באמצעות ההתייחסות לכתובים. בתוך זה מאלפת לדעתנו במיוחד ההשוואה לאירועי ספר במדבר. הוא מזהה כמובן את אהבת ארץ ישראל העומדת כיסוד בציונות, אך הוא מסייגה נמרצות בצורך בשמירת השבת:

ובכן יש לזכור לעולם, כי גם האהבה לארץ ישראל צריכה להיות מדודה וחשוכה באהבת ה' כאחד. ואם מבקשים אנחנו ניצחון כנגד אויבינו, כי אז מוכרחים אנו לתת לארון ברית ה' את המקום בראש המחנה, נראה נא להקים שם את מוסדות התורה בכל ערי ישראל הנבנים שם כעת, נראה נא להקים שם את קדושת השבת בכל בתי ישראל [...] אבל ארץ ישראל בלי תורה ישראל בלי נסיעת הארון מראש, על דא הזהירה התורה 'לא תעלו ולא תנגפו'!⁵⁰....

העמדת השבת דווקא מול חיבת הארץ ותפיסתה כאינדיקציה לזיקתה של הציונות לדת, מתבקשת כמובן בגין חשיבותה ההלכתית והאגדית העצומה, וגם משום שלשבת יש בהכרח אופי פומבי, וחסרונה ניכר ביותר בדיוק במרחב שבו מתממשת אהבת הארץ. רוצה לומר, גילויי מימושה של אהבת הארץ – וזה יכול להתייחס לטווח נרחב של פעילות, בין שמדובר בטקסים, בטיולים, וכדומה ובין שמדובר בפעולת בניין וכיבוש – עלולים ליטול חלק באופן פומבי בשבת לעיני כול; וכפי ששמירת שבת צובעת באור מיוחד את העולם, חילולה – גם אם לצורכי יישום הציונות – מאפיל על האור הזה. ניתן לחדד כמובן את ההשוואה הזו באמצעות ניתוח פילוסופי פשוט הקושר את שבת לזמן בעוד הארץ קשורה למקום; הקשר ל"מקום" היהודי מחייב השלמה בזיקה ל"זמן" היהודי,⁵¹ וזו לא התממשה כידוע די הצורך בציונות החילונית.⁵² מכל מקום, לא רק השבת כמצווה בודדת – חשובה ככל שתהיה – בולטת בחסרונה במפעל הלאומי ההולך וקורם עור וגידים. תוכחה על בסיס צר זה מתאימה בעצם לכל מוכיח דתי בעל אוריינטציה ציונית הכמה לבניית הארץ תוך הימנעות מביצוע עברות; הבעיה שויטקינד מעורר בהקשר זה איננה מצטמצמת לכך, בעייתו היא היסטוריוסופית ביסודה, ועולה לפני השטח מתוך השוואה של החדש לישן. לצורך זה מועיל השימוש בספר במדבר, ספר, שבהעמידו תיאור של מצב ביניים (יש לכך השלכות רבות במקרא)⁵³ הקשור בדרך בין מצרים לארץ ישראל, גלומה בו מקבילה מהותית למצב הנוכחי.

במסגרת הזיקה לספר במדבר מרבה ויטקינד להשתמש בסיטואציה של ה"מעפילים" שמקופלת בה החשש לסטייה מהותית על סף הגשמת

51 במדרש נקשרים שבת וגלות בדברים מפורסמים של אמוראים, ש"אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון ואלמלא משמרין שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלין" (בבלי, שבת קיח, ע"א-ע"ב), וש"לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחיללו בה את השבת" (בבלי, שבת קיט, ע"א). הדברים מתקשרים לעניין שביתת הארץ בשביעית ול"פולמוס השמיטה". אכן, דווקא השביתה קושרת למקום, ובזרמי עומק הדבר יכול להביא למחשבות לא-ציונות.

52 על כך ראו צבי צמרת, "עלינו להפוך את שבתותינו למדורות של תרבות – עמדות ציוניות לא-אורתודוקסיות כלפי שבת", בתוך: יעקב בלידשטיין (עורך), שבת – רעיון היסטוריה מציאות (עמ' 99-121), באר שבע תשס"ד.

53 במפורש עוסק בכך ירמיהו, במיוחד בפרק ב המפורסם המתאר את הוויית המדבר כתקופה ייחודית (לטובה!) בתולדות ישראל.

המטרה, המאפילה על המפעל ודוחה את הגשמתו. השיא – ושמה השפל – של פרשת ההעפלה הוא התנועה ללא ארון ה', ללא מצפן רוחני. מצב השבת בארץ ישראל המתחדשת נתפס אפוא בהגותו לא רק כנושא נזק עצמי אלא גם כמעין "נייר לקמוס" לבעיה בכללותה, כמסמן של מסומן רב-משמעות – חשש עמוק מהחטאת המטרה ודחיית הגשמתה דווקא בעידן שכה נזקק לפיסת מולדת ליהודים.

לבד מהצגת "ארון ה'" כסמל לתנועה אנושית רצונית המגלמת את עול מלכות שמיים, מובאת אצל ויטקינד ההדגשה כי החיים במדבר אינם חיים ניסיים, למצער לא בכל הקשור למטרת ההיסטורית – כיבוש הארץ:

[...] והנה בתקופת המדבר היה כל המצב הזה מעין 'מצב מלחמה' הן הם הלכו לכבוש להם ארצות לא להם, נכונים היו צריכים להיות, לקראת כל מקרה ואף לגבי המוות עצמו, ואיזה מקום היה בכאן לתרעומות והתלונות? ההליכה במדבר לא היתה לכתחילה, לשם טיול בעלמא, או אפילו לשם קבלת התורה בלבד, וכשקבלו עליהם את תפקיד היציאה במדבר, היה עליהם לדעת מראש הכל, כי הם הולכים ליצור חיים חדשים בארץ חדשה ועל מנת כן הם יוצאים אם למות מות גיבורים, אם להביא נצחון עולמים לעמם ולאנושות כולה. לפיכך היה להם לסבול הכל [...] באופן זה לא היה איפא שום מקום לפריצת המשמעת שהתחילה לאכול את כל העם, אמת, המצב היה קשה מאוד, אבל כל זה אינו נורא מן המות עצמו, וכיון שהמות עצמו לא היה צריך להבעית אותם עוד, א"כ במה נחשבו כבר תלאות אחרות? ע"כ היתה ההתלוננות מצד העם בשעה זו חטאת כבדה מאוד, הם לא היו רשאים לפרוץ את הסדר והמשמעת בקרב המחנה, ולא היו רשאים להסתלק מכל האחריות הגדולה שלקחו על עצמם בצאתם ממצרים, [...]".⁵⁴

בניסוחים אלו הוא מלמד כי ההעפלה במהותה הייתה תהליך מתבקש, וזהו המשך לתפיסה כי הנדודים במדבר אינם "טיול בעלמא", גם אינם הכנה לקבלת תורה, ופשיטא שלא התמודדות הכרחית עם קושי טכני – מכשול גיאוגרפי שניצב במקומו מששת ימי בראשית; המדבר, משמעותו היא הליכה כדי "ליצור חיים חדשים בארץ ישראל"! דא עקא, דווקא בגין תפקיד זה של המדבר שמחייב מסירות נפש עד כדי נכונות למות,⁵⁵ חסרה בו העמדת ארון ה' כמוביל. ויטקינד איננו אומר זאת במפורש, אך תפיסת

54 אברהם משה ויטקינד, ספר תועפות ראם, קיידן תרצ"ג, עמ' יד-טו.
55 לעתים מתגנב בלבי הרהור שביאליק של "מתי מדבר" מדבר מגרונן.

"ארון ה'" כסמל לאופן בחירת הדרך ההיסטורית מוצלחת במיוחד על רקע מנגנוני הובלה אחרים בספר במדבר. הספר מדבר על הענן כמוביל פלאי הקשור במשכן; ארון ה', לעומתו, נישא על ידי בני אדם! הוא קשור, על פי המקרא, ביציאה למלחמות, והיה סמל לנוכחות ה' במחנה. אפשר כמובן להציג את שלב המדבר בתולדות ישראל בצורה אחרת לחלוטין – כסמל לחיים של לימוד תורה בשלווה שאיננה מן העולם הזה, ולראות את התלונות כמשקפות אי הכרת תודה באפשרות שניתנה לממש מצב אידאלי זה. ויטקינד לא הלך בדרך זו, וראה את המדבר כמחוז ההיסטוריה שבה מתחשלת גבורת הלוחמים ונבחנת מסירותם.⁵⁶ ואם נחזור למשמעות של הסיטואציה הזאת: מהו הקשר בין ההעפלה של ספר במדבר המסמלת תנועה בכיוון כללי נכון מבחינה מהותית שבהיעדר הכוונה של מצפן דתי אורבת לה הטעות שיכולה להחזיר את הגלגל לאחור, לבין הצורך היהודי המהותי בשמירת שבת? אפשר לומר כי עבור דרשן בר הכי ברי שבניית המשכן מסמלת עבורו גם את מלאכות המשכן ונוכחותו במחנה; הפרדת ארון ה' מן המשכן היא סמל לפירוק המשכן והעברתו למצב מיוחד במינו – מצב ביניים.⁵⁷ אולם מצב ביניים איננו התנערות מהמצב הקודם; עבור הוגה מסורתי כויטקינד ברי שהמצב הקודם נוכח מהותית כמצב המתחדש – העבר לא גז, הוא ממשך להשפיע. ולכן מצב ביניים זה אינו רק מכשול הכרחי, זהו שלב נכון מהותית שיש בו כדי לסמל גם את המצב החדש יותר של הציונות.

דוק, אין כאן התייחסות ישירה לציונות כתנועה פוליטית כפרוגרמה או כאידאולוגיה, אך הזיקה העקיפה לציונות משמעותית מאוד. יש זיהוי של תהליך היסטורי שהתחיל ואין לעצור אותו; העוצר – חוטא. מה שנחוץ הוא לכוונו כדרך שכוון בעבר.

מחשבות על הקומוניזם

לבד מהבאת דילמות ציוניות טהורות בספר הרביעי ויטקינד מציע גם המשך לניתוח המוסרי של העולם הקומוניסטי-סובייטי, וכמובן עומדת ברקע שאלת המפגש וההשפעה על הציונות. ראוי לזכור, הדברים נכתבים

56 מזכיר את דברי הרמב"ם המפורסמים על חשיבותו החינוכית של המדבר.
 57 על שאלת הפירוק עמדתו במקומות רבים בספרי: ישראל רוזנסון, דברים במדבר – עיונים פרשניים בספר במדבר, ירושלים תשס"ד.

בתרצ"ב. במבט תכליתי מן ההווה, העולם של המחצית הראשונה של שנות השלושים נראה כצועד בדרך ברורה מאוד, חד-כיוונית; השואה מצטיירת כתוצאה הבלתי נמנעת של כל מה שקדם לה; כך נראים הדברים בראייה לאחור. אך באשר למבט מנקודת המוצא דאז, לויטקינד היה בוודאי מושג ברור על עוצמת השנאה הנאצית, אך בשלב ההוא קשה היה עדיין לראות בה גורם סכנה בינלאומי יחידי שעתיד לפרק כליל את הסדר הבינלאומי. מבין העריצויות המתגבשות בשלב ההוא של המאה העשרים, האויב הגדול נראה בעיניו דווקא הקומוניזם, אותו קומוניזם שפעם הצליח למצוא בו נקודת זכות פוטנציאלית (לעיל ולהלן), ועתה התגלה במלוא מעורמו המוסריים. בעבר הקרוב (תרפ"ד) הביע ויטקינד השקפה הרואה בכל מהפכה ולו נצנוץ של צדק חברי:

[...] כי הנה ישנן עמים וממלכות אשר בכל עושרן ותקפן יש לחשוב אותן עדיין 'ללית ביה ישוב' ללא סדר ומשפט בארץ, ללא הנהגת צדק במדינה, ואז כאשר תגענה ממלכות כאלה למרום פסגת התפתחותן המדינית, כי יש אשר מניחים את השמיר, זה תולעת המשי הקטן, זו תולעת הצדק הצנועה והמנקרת 'אשינא דטורא' על ראש ההר המחודרד והתלול הזה, והצדק המכריע את הכל עושה את שלו ו'טורא דא פקע' ריבולוציות מתחילות להתפרץ פה ושם, וההר הגדול מתבקע ומתנפץ לרסיסים, ואז 'מנקיט בזרי' מביאים גרעינים חדשים סדרי חברה ומשפט חדשים, יותר מתוקנים ויותר ראויים לתעודתם, 'ושדי התם והוו ישוב' חיי תרבות וישוב חדשים מתחילים לפכות במדינה [...] הנה הכל יתפרק ויתנפץ לרגלי הצדק העולמי אשר כח השמיר כחו, והריבולוציות העולמיות החדשות תוכיחנה נא כל אלה!⁵⁸

בסקירת פועלו הרוחני של ויטקינד מצטיירת רגישות מתמשכת לעוולות; היא הניבה בימי נעוריו את "שירת היער" שבה הוא עורך השוואה (בעקבות תהלים קד) בין הכפירים לבני האדם, ואותה הוא מסיים: "[...] ובכה נבכה... לגורל האדם, פרא היערים! ... / לגורל הטרופים, הנשוכים, האומללים... / לגורל הארץ, הבקעות, העמקים, ההרים, / שבלעה וכיסתה על הדם... דם החללים!...."⁵⁹ אכן, רגישותו לפער בין מנוצלים למנוצלים, עולה על כל צעד ושעל; בתחילת דרכו היא הובעה בחופשיות יתר, שכן

58 אברהם משה וויטקינד, ספר תועפות ראם, קובנה תרפ"ד, עמ' י-יא, בעקבות גטיין סח, ע"א.

59 הנ"ל, ספר תועפות ראם, ורשה תרע"ג, עמ' קיז.

בעיקרה כוונה נגד משטר וחברה שלא התיימרו "לתקן את העולם",⁶⁰ ועתה הופכת רגישות זו למשא זעם המביע עוינות קשה נגד הקומוניזם. במאמר הקרוי "על פרשת דרכים" (בלי קשר ניתן לזיהוי ישיר לאחד העם!), הוכתר פרק א בכותרת "כושן רשעתיים". בחירת הדמות הזו שאיננה מפורסמת בתנ"ך יתר על המידה, אך בהיותה מייצגת של ראשוניות – כושן נתפס כראשון שהרע לישראל בתקופת השופטים – עשויה לסמל חלוציות בלהצר לישראל! זאת, לאו דווקא מתוך מבט כרונוולוגי המקיף את ההיסטוריה המקראית, בכך קדמוהו כמובן צרים לרוב (להלן יתייחס ויטקינד לפרעה), אלא בגין "חלוציות" בפרק היסטורי מסוים – הראשון בתקופת השופטים שסלל את הדרך לשעבודו של ישראל באופן המתאים לתקופה הזו דווקא. נוסף למעלה מפוקפקת זו, מה שנגזר משמו מוביל לראייתו כעומד בראש איזה סולם של רשעה. כוונתנו לכפילות המקופלת בשמו "רשעתיים" ואת הרמיזה המקופלת ב"כושן" לצבע השחור (מה שהיום, מן הסתם, לא היה מוכרז בפומבי בשל סיבות מוסריות או בגין תקינות פוליטית), וכל המטען הזה ניצוק לשם במעין מבט מדרשי המעניק סגוליות סימבולית מצטברת ל"כושן רשעתיים". ויטקינד אינו מציג כמובן את ניתוחו באופן הזה, אך בהחלט מצפה כי שומעיו-קוראיו יבינו את

60 קטע מרשים ביותר לטעמי הוא המשא נגד הרופאים: "[...] והנה באמת היו הדוקטורים האלה צריכים להיות יותר יראים את ה' ומוקירים את ערך האדם בראותם תמיד את גורל האדם הקשה ואיך נכנע ונשבר הנהו. לאלפים ולרבבות משכימים בני אדם לפתחם שנה שנה, ובכל כך השתוחחות, ובכל כך רחמים ותחנונים יתפסו לפניהם כמו היו 'תחת אלהים', אנא אדוני הדוקטור הושיעה! אנא הצליחה! ואולם אך לשוא יחננו בני אדם את קולם אליהם, הם כמו הקצבים [...] גרוף לך את הסיגנציות לתוך כיסך, וו לא מידי, זהו שיטת הרופאים. הוי! לשוא אדוי הרופא לקחת לקח באוניברסיטה, לשוא שמעת מוסר בשמונה מחלקות הגימנסיא, הנה הטבח הפשוט טוב ממך, הטוב שברופאים לגיהנום... האין אלה רבותי חיות? ... הוי! בו תרמוש כל חיתו יער! חיות, חיות, חיות, לפנינו בכל מקום [...]". (אברהם משה ויטקינד, ספר תועפות ראם, ורשה תרע"ג, עמ' קיד). וכן ניתוח המצב בעיירות: "[...] ומי ידבר כבר על היערות הקטנים, אלה הם העיירות הנדחות והקטנות שבכל קטנותם לא עזבם יצה"ר מלהציב לו שם את עמודיו ובריחיו. ואם אנו יכולים לעשות איש לרעהו רעה ב'פועל כפים' הננו מתקררים כל אחד לכל הפחות ב'חירוק שיניים' כל אחד חורק שן על רעהו, כל אחד מכוון להקניט ולהכעיס את חברו [...]". (שם, עמ' קיח).

המצב הפוליטי ברוסיה של ימיו ואת השלכותיו על בסיס הכינוי המקראי "כושן רשעתיים". המונח "רוסיה החדשה", "חדשה" דווקא, שאותו נקט מבליט אותו צד של ראשוניות: סוג של צרה הנגרם על ידי המדינה בגלגולה החדש (מקבילה לצר הפותח את ספר שופטים) שלא היה כמותו אפילו ברוסיה הצארית (צרי ישראל הקודמים) שנתפסת כמפלצת אנטישמית בזכות עצמה:

בימים האחרונים 'במאה העשרים' דנן, נערכו הרבה פוגרומים מלאים רציחות נוראות בקרב ישראל בהרבה ארצות אירופה. באשכנז ע"י ההיטלראים; ברומניא; בפולין. בודאי יש לנו לגורל השדודים והנאנחים האלה; אולם כל הרשעיות הללו הם כאין וכאפס, נגד הרשעיות הכפולה והמכופלת שבעתיים, מה שמצירין היום לישראל ברוסיה החדשה. לאדם שאינו נאמן בבריתם אינם נותנים אפילו 'כרטיס לחם', אין להם הזכות 'להיות בדירה' ומי שאבות אבותיו היו לפני חנונים, הנה מצוה היא לקחת אצלם כל אשר להם, מצוה היא לענותם בכל מיני עינויים ולדכאם כח עד אשר לא תשאר בהם עוד כל נשמה... [...] והנה לפנים בישראל כי קרו דברים כאלה באיזוהי מדינה, כי אז היתה העזרה באה מצד מדינות אחרות, ולעזור ולהציל היתה ובת כל מדינה נאורה אולם כי יקרו היום דברים כאלה במדינה כזו, שאין היא באה כלל ביחסי משא ומתן כמדינת רוסיה היום, [...] הלא אי אפשר כלל לגשת אל החלל לרפאת את שברו? [...].⁶¹

גישתו ההיסטוריוסופית שממנה נובעת רגישות גדולה לענייני העמים, ליכולתם להביע מסר משלהם לעולם ולנדרש מהם מבחינה מוסרית, והכרתו עמוקה במתרחש בעולם שעם ישראל הוא חלק ממנו – מעצימים את הכאב על דרך ההתנהלות הקומוניזם. את הרעה הצפויה מההיטלריזם (בהיקפים של תחילת שנות השלושים!) הוא ממקם בצד פוגרומים אחרים המתבצעים בעולם שהולך ומאבד את הסדר והארגון המוסרי ובכאוס שמאופיין באבדן זה. קיומה של מדינה דוגמת רוסיה הסובייטית שכשיטה איננה פוסעת בתלם הפוליטי-מוסרי המקובל, תופס מקום מרכזי. לפנים, "היתה העזרה באה מצד מדינות אחרות"; "הקהילה הבינלאומית", כפי שהיינו מכנים זאת היום, יכולה הייתה בצורה כזו או אחרת לטפל במקרים החריגים. בעשור השלישי של המאה העשרים, "מדינה כזו, שאין היא באה כלל ביחסי משא ומתן כמדינת רוסיה היום" משבשת לחלוטין את הסדר

61 הנ"ל, ספר תועפות ראם, קידן תרצ"ג, עמ' כא.

המוסרי ביחסים הבינלאומיים. כתמיד, ולרוע המזל, נגזר על עם ישראל לשמש כמעין אינדיקטור המגלה את השיבוש הזה. מכאן הוא עובר להוסיף לתלאות "רוסיא הבולשבית" שהושוו לכושן – השוואה הגיונית יותר מבחינת המאפיינים – את השעבוד למצרים:

[...] על אחינו שברוסיא הבולשבית, כי רוסיא היום היא 'כשאל עמוקה' שאי אפשר כלל לקבל משם את בכית הנאנחים והנאנקים, כי מי שצועק על מכאובו הרי אחת דתו למות, הרי הוא 'קונטר רבלוציונר' שאסור לרחם עליו הוי כושן רשעתים החדשה!... במצרים בנו את פתם ואת רעמסס, וברוסיא היום בונים 'פיאטלעטקעס' בלע"ז (תכנית חמש שנים) שמעבידים בהם בני אדם, גרוע הרבה ממצרים לפני; במצרים היו לפני שוטרים ונוגשים וברוסיא היום ישנה 'טשעקא' ועונים ומענים את כל בני האדם בכל מיני יסורים קשים; במצרים היו בונים את הילדים בקרב החומות בקרב 'הפיראמידין' וברוסיא הבולשבית' דהיאדנא בונים את חיי אלפי בני אדם, זקנים ונערים רב 'הפיאטלעטקעס' הנפוחות והמוגזמות שלהם. וככה שבנו לתקופת העבדות הקדומה ברוסיא החדשה הדוגלת בשם החרות המדומה [...] ומה חידוש הוא אם אלפי בני אדם פולחים היום 'להצלם הבולשבי החדש' אם מענים שם כל כך, הוי 'כושן רשעתים' מי ינוד לך?⁶²

אכן, יש נקודות דמיון בין גילוייה השונים של העבדות לדורותיה, ישנים וגם חדשים, ואכן שעבוד מצרים הפך בתרבויות שונות לבניין אב לשעבודים למיניהם, אך השעבוד הבולשביקי שונה מבני דמותו בעבר ובהווה בהיותו נובע מחזרה מהותית לעבודת אלילים. דוק, לא רק הסבל עומד כאן על הפרק אלא האידאולוגיה המובילה אותו. לא רק הסבל הכרוך בעבדות חזר לעת שלוט הסובייטים בעוצמה מכופלת, אלא גם האלילות – "הצלם הסובייטי", שעניינה פולחנו של שלטון הממית סבל כה רב. לא כאן המקום ללבן את מהות הקשר המקראי בין עבודת אלילים לבין אימי העבדות. על דרך התמצות נוכל לומר כי העולם האילי שישסי היררכיה של חזק וחלש טבועים בו מעיקרא, מקנה היתר סמוי ומניע חבוי לרדייה של חזק בחלש. במצרים של ספר שמות אמנם כמעט שלא נזכרו אלילים, אך הובלט היטב פולחן האדם הניצב ב"ראש הפירמידה". רוסיא הסובייטית ה"חדשה" מקפלת בחובה את הרעות החולות הללו, אלא

שבמקרה הזה גדולה הרעה שבעתיים מפני שהן חבויות תחת מעטה דק ומטעה של שוויון חיצוני אידאולוגי.

אם בפולחן לצלם עסקינן, המקרא, מעבר לפסילת עבודת אלילים באשר היא, מתמקד בראש ובראשונה בביקורתו על עבודת אלילים של מי שעמד בהר סיני ושמע "לא יהיה לך..." בעקבות זאת, הנקודה החשובה לדידו של ויטקינד היא היחס ליהודים המשתפים פעולה עם המשטר הנורא:

[...] הוא שואל מה העבודה הזאת לכם? וע"כ באיש כזה השואל כבר על מעשה המצוות של העם, בו אפשר לראות כבר במלת 'לכם' שהוציא בשפתיו 'דקירת מחט' נמרצה כלפי כל עבודת ה' לכם ולא לו, זה כבר גרוע ממדרגת איזה 'בוגד' הבוגד להנאתו הפרטית כמ"ש (תהלים כה) יבשו הבוגדים ריקם, זהו כבר רשע 'טשעקיסט' לפי נוסח רוסיה הבלשבית, ואצלו אין תקוה עוד כי ייטיב עוד את דרכו וע"כ הקהה את שיניו... [...].⁶³

רבו ההשוואות בין "ארבעת הבנים" שבהגדה לאבות טיפוס של דמויות הקשורות בהיסטוריה היהודית והעולמית.⁶⁴ הרשע שבין הבנים הוא זה שעמו כבר אין טעם לנהל עוד משא ומתן מילולי; הפה הוא איבר הדיבור, אך מצויות בו גם שיניים; הן מסייעות בדיבור, אך עשויות לשאת תפקיד נוסף; השיניים הקשורות בפה ומהסמלות נשיכה – פעולה אלימה הממירה את השימוש הנכון בפה – הן המסמלות את חוסר התקשורת! "הקהה את שיניו" הנו ביטוי היאוש מן הדיבור, ייאוש המופגן במקרה זה נגד הרשע היהודי שדבק בדרך הקומוניסטית.

כאמור, אינני יודע איך הגיב הרב ויטקינד בדרשותיו כשהאויב הנאצי האפיל על הקומוניסטי; דבר אחד ברור, בניגוד לרשע הסובייטי יהודים לא שיתפו פעולה עם הרשע הנאצי; הוא לא אפשר זאת. מבחינה זו הדגם של היסטוריה שבה עם ישראל מוביל דרך רעיונית תוך מרקם לאומי רחב היקף

63 שם, עמ' כה.

64 אין טעם כמובן לקונן על היעדר שבת בקומוניזם המיושם על ידי יהודיים בין רודי לארנה; רודי לומד להכיר את העולם היהודי: "לפתע עלה בדעתו לשאול אותה מה עושים היהודים בשבת. 'אינך יודע, מדליקים נרות. אמא מקפידה להדליק נרות אבל אבא לא הולך לבית הכנסת, אפילו בראש השנה אינו הולך'. [...]" [למה אבא אינו הולך לבית הכנסת?], אבא קומוניסט אמרה והרכינה את ראשה [...]" (אהרן אפלפלד, אל ארץ הגומא, אור יהודה תשס"ט, עמ' 172-173).

ובהיותו חלק ממנו, כבר אינו תקף יותר; הנאציזם והיהדות – ואת זאת ויטקינד לא ידע – לא יכולים להיפגש אלא במחנות ההשמדה.

הספק הראשון והמצב הלימניאלי

הדרשה של "שבעה כבשים", הלא היא פרק ב בדרשה הגדולה המכונה "בארץ פלשתים", מתייחסת להיסטוריה הרחוקה, לאברהם אבינו, והושמעה ב"שבת תשובה". "כבש" הוא קורבן הקשור גם בטקס השבועה הנכלל בברית של אברהם ואבימלך. מבחינה דרשנית, הטכניקה הפועלת כאן היא משחק הלשון הידוע ככוח יצירתי המניע את גלגלי הדרשנות. ויטקינד "מבין" כבש כנושא משמעות של "כיבוש". הוא מסמל – ואפשר גם באמצעות דרך דמותו השקטה והלא-בולטת – יכולת לחיות כשהדברים כבושים בתוכך; בעקבות זאת גם "כיבוש" נסתר "בסוד הכבש", בסוד המסתורין. בנקודה זו משתלב בסמליות ה"כבש" הנשענת על משחק הלשון, גם זמן הקרבתו – "כבש אחד" מוקרב בבוקר שהוא זמן של הארה, בהירות:

[...] אולם 'את הכבש השני תעשה בין הערביים' שהוא החיים 'בערכו של עולם' בתקופת 'ויהי ערב' של האדם הבא לאדם כתקופת 'בין הפרקים' בין המיתה לבין הוויה החדשה המתחילה אחרי המות. לכל אלה אם כי 'ענן וערפל סביבו'; הנה יש להתייחס אליהם כדברים שהם כבשונו של עולם, דברים כבושים וגנוזים מעין כל חי, עד עת מצוא, וע"כ על האדם לעמוד לפני כל החזיון הזה בהדרת הכבוד הראוי ובראש כפוף לפני חידות העולמים [...].⁶⁵

ברקע יצוקה מן הסתם ההנחה כי היממה היהודית מתחילה עם ערב, הזמן החדש מתחיל באי-בהירות. מכל מקום, לא רק החיים של הפרט מול המסתורין של ההוויה הכוללת מוות עומדת לנגד האדם הפרטי בימים נוראים, הנושא הנדון הוא חלק מהקריאה בתורה של ראש השנה. וכאן עובר ויטקינד להסביר את מהלכי אברהם ביחס לאבימלך בפרשנות פסיכולוגיסטית המנסה להבין את פשר התנהגות אבימלך ואברהם גם יחד: "[...] הנה יתנהג אתו גם 'בכבשות'... כלומר בסבלנות בלתי פוסקת, באורך רוח כבושה וגדורה, ובכבוש הכוחות המתרוצצים, והכל לשם התחסדות [=מלשון חסד] וההטבה המשותפת של דו-לאומים' כאחד, ושני הגויים

יחד יתאזרחו בארץ, ולשניהם תהיה הארץ!...".⁶⁶ מובעת כאן נכונות לסובלנות מהותית, שאף שהמיטה פורענות על ישראל, כפי שיודע ויטקינד היטב בעקבות המדרש בנדון, היא קשורה מהותית בקדושה. אי אפשר לכבוש את הארץ ללא "כבישה" של כוחות הרצחניים של המלחמה היצרית. אבל, עובר ויטקינד למסר ציוני מופגן: "[...] אבל ידעו נא אויבנו גם הם כי בכל סבלנותינו הבלתי פוסקת הנה את היתד שהתקענו כבר היום במושבות יהודא לא נמיש עוד משם עולם ועד ואת עוגן ההצלה שהצבנו כבר על יבשת ארצנו לא ימוט עוד מידנו סלה, ארץ ישראל היא לעם ישראל [...]"⁶⁷. מעבר לשביל שסלל בין זכותנו על הארץ לבין חובתנו לערכים ולמצב ההיסטורי של ציונות שאיננו מאפשר דרך חזרה, חבויה כאן גם שאלה של קצב. לא רק סובלנות כלפי האויב מתבקשת אלא גם הסבלנות כלפי הקצב; שתי המידות הללו הנכרכות בקשר סמנטי מציבות עולם ערכים האמור להזין את הציונות.

לכאורה, זהו רעיון ברור, וכשהוא מנוסח בסממאות למיניהן יביעוהו בבהירות מרבית; זוהי דרכן של סממאות שהעמימות זרה להן. אולם במערכת ההכרעות והשיקולים הזו רב הנסתר, זהו טיעון סמוי הנשען על מצב סמוי. הוא עובר לדבר בנקודה זו על מצב לימינאלי נוסף – "בין השמשות", כך נקרא פרק ד. זכות ישראל בארצו מתעכבת בגלל מידת הדין בעולם, וזו נשענת – לרוע המזל – על חילול השבת בארץ ישראל המתחדשת, עובדה שכל כך מטרידה את הרב ויטקינד. זה מטריד משום שלא קלי ערך הם המחללים:

[...] והנה לפנינו בישראל אם נמצא איזה פורץ גדר בקדושת השבת, הנה היו זה ע"פ רוב אנשים 'מסתר המדרגה' כמו איזה מקושש עצים שאפשר היה לדונו בסקילה בנקל וחסל; לאנשים קלי ערך היה נקל גם להוכיחם בשער, אולם, היום שבעה"ר התחילו גם בעלי בתים, ולפעמים גם אנשים כאלה שאין להכחיש כלל את ערכם בחברה בתור אנשים בקרב העדה, שגם הם התחילו לחלל את השבת, עם אנשים כאלה קשה לדבר 'משפטים' בשער [...].⁶⁸

66 שם, עמ' ל.

67 שם, עמ' לד.

68 שם, עמ' לה.

והנה, באופן מעניין ביותר, השבת מספקת גם הסבר למצב ההיסטורי הזה, וזאת באמצעות מאמר ידוע המאפיין את "בין השמשות" – "בבין השמשות נבראו המזיקין". לפי המסופר, אדם הראשון בכה כשירדה עליו חמה, כשנתקל לראשונה בחושך כתופעה, וזה היה כמובן בשבת הראשונה. לפי ויטקינד, אין זו רק פיסת מידע מן העבר, "[...] חכמז"ל באו לנו להורות את הפסיכולוגיה של האדם בכלל, שמיד שההוא רואה איזו תקופה של 'בין השמשות' בחיים, מיד הוא מתחיל להתייחס ולאמר כי לעולם יהיה כך, כי תקופה מדומדמת זו תמשך כך עידן ועידנים בלי קץ, שוב לא יאיר עוד היום... [...] תקופת בין השמשות אינה נצחית, השמש רק שוקעת לאיזה זמן [...]".⁶⁹ בנקודה זו ממשיך ויטקינד את התייחסותו לחושך, ליתר דיוק השפעתו על הגבלת תנאי הראייה, החוזרת ונשנית למן הספר הראשון. במין וריאציה למשל המערה של אפלטון הוא משווה, מקשה ומפרק: "[...] לאדם השוכן במערה תחת האדמה מקום שם לא יגיעו קרני השמש הבהירים ורק אור הנר יפיץ שם אורו גם ביום, הייתכן למשל לאמר כי האדם הזה שרוי באורה ולא באפילה? [...] כי החושך הוא באמת המצב הטבעי של העולם [...]".⁷⁰

וכאן מושלם הקישור בין הפרט המיוצג על ידי אדם הראשון שתואר כאינדיבידואל, לבין הפסיכולוגיה הקבוצתית, המיוצגת אף היא על ידי אדם, שכן הוא במעמדו הראשוני מייצג אנשים באשר הם: "[...] לא רק אדם הראשון טעה כך לבכות מתוך יאוש בלתי נכון אלא שגם הפקחים והמלומדים שבבני דורנו כיון שהם מגיעים לתקופת בין השמשות מיד הם פורשים ובוכים מתוך יאוש מר... [...]".⁷¹ מהי אם כן הבעיה? במבט אל אירועי ספר בראשית הקדמוניים ועתירי התובנות: "[...] הנה ב'בין השמשות' כאלה נבראו המזיקין, ספקות חשך כאלה גוררים אחריהם את כל הצרות והמכאובים [...]".⁷²

"בין השמשות" הוא בעייתי מבחינת חילול שבת משום שנגררים בו לחילול בגלל הזמן הלא-נהיר די צורכו. בכך מחדד ויטקינד, החוזר

69 שם, עמ' לו.

70 הנ"ל, ספר תועפות ראם, ורשה תרע"ג, עמ' קח. הדיון המתנהל שם הוא על טיבו של האור הגנוז שנגזז בששת ימי בראשית.

71 הנ"ל, ספר תועפות ראם, קיידן תרצ"ג, עמ' לו.

72 שם.

לעולמה של הלכה, את חששו המובע שוב ושוב מפני חילול המפעל הציוני בעטיו של חילול שבת. אך בכך לא סגי, מדובר כמובן בסמל לבלבול גדול יותר מאשר אי-הכרת היהודי את השבת המלווה אותו ממעמד הר סיני; מדובר בהתמודדות עם מצבי גבול המהווים חלק בלתי נפרד מהתופעה ההיסטורית. בכך מתקשר דיון זה המציין שלב מאוחר יחסית בהגותו (כאמור, אינני מכיר את דרשותיו בשמונה השנים הבאות עד להירצחו), עם שאלת "הספק הראשון" – "במה אדע...?", השאלה של ספקנות מהותית, טוב לומר, התלבטות, בכל הקשור לנוכחות האל במהלכים ההיסטוריים. כשכתב ויטקינד לראשונה על הספק הראשוני הזה הוא מצטייר יותר כשאלה של מנהיג הפונה לציבורו: "הספק המר הזה, הוא חזון לב רבים בצאתם אל העם, [...] יש והספק יאכל כעש לאמר; [...] ולמי אני עמל ומחסר את נפשי מנוחה [...]".⁷³ לשאלה הספציפית הזו הוא מוצא תשובה על נקלה,⁷⁴ אך בעומק חבויה שאלת אי-הבהירות המהותית הנוגעת במצבים אנושיים מרובים וחלק מהם קשורים לפרשנות ההיסטוריה, במיוחד בהקשריה המוסריים. כבר בתחילת הדברים הוא מתמודד עם הערכת המצב באירופה: "[...] אמנם נכון הדבר כי גם מנקודת השקפה זו הגדילו לעשות בארצות אירופה הנאורה, סלסולו של הצדק שהם מסלסלים ומרוממים אותו תמיד בכתב ובעל פה, משפיע הרבה לטובה על כל הציבור הקורא את דבריהם ועתוניהם, רואים אנו א כוחו של הצדק כשהוא לעצמו [...]".⁷⁵ לא כאן המקום לדון באבחנות שעורך ויטקינד בניסיונו לשים גבול בין הצדק הכרוך בקדושה לצדק האירופאי, אלא רק בעובדה שהוא מתעסק במצב העולמי.

73 הנ"ל, ספר תועפות ראם, ורשה תרע"ג, עמ' ז.

74 "[...] אותה הברכה האלהית חופפת במידה ידועה על כל המדברים דברים הנובעים מתוך עצמיותם, מתוך הכרתם הפנימית, שהדברים שנונים וחדים והולכים ומורים מתוך פיהם כחץ, ודברים מן הלב נכנסים אל הלב, וע"פ רב מצליח הקב"ה לכל אלה הבאים דבר אמת בשער, כי המה עושים נפשות לדבריהם ורוכשים להם תשומת לב הציבור הראוי; [...] כי האדם המדבר מתוך הכרה עצמית ופנימית כבירה, משפיע כבר על זולתו [...]" (שם).

75 שם, עמ' י.

במקום זה בדרשתו ויטקינד קורא למבט אל השמש, וכאן בא חידושו היפה בעיניי – איך מזהים את השמש ביום מעונן? חידוש זה אציג בפרק שלהלן.

הערת סיום (א) – הגות דתית

חרף ניסיונו לארגון החומר והבניית דרשותיו במסגרת כוללת ומקיפה, הגותו של ויטקינד איננה מערכת שיטתית; היא תלויה ז'אנר ותלויה זמן. אמנם, תפיסת המדרש כמתודה המאפשרת לקשר חדש לישן איננה בגדר חידוש מסעיר. וככלל, אין ספק, המדרש מתייחס לתהפוכות הזמן! ניתן להתווכח על העוצמה, ניתן לבחון באיזה עוצמה משתקפת התקופה באמירה המדרשית לעומת השתקפותם של גורמים פרשניים אחרים: עד כמה רוח הפסוקים המקורית היא המובעת במסגרת הלשונית החדשה, ובאיזו מידה מועצמים רמזים של בין השיטין וקפלי הפסוקים לעומת ההתייחסות ההיסטורית הפשוטה. מכל מקום, ההיסטוריה בוודאי קיימת. ואם כך הוא בטקסט המדרשי, ברור שבעתים כי הוא מתקיים בדרשה החיה, זו המושמעת מול קהל דרוך המצפה להתייחסות למצוקותיו ולרחשי לבו. מבחינה זו דומה כי ויטקינד ממשיך מסורת קדומה ומתמשכת ומוסיף לה קומה משלו, כשהממד ההיסטורי איננו רק עצם ההתייחסות לתקופה אלא ניסיון להישען על היסטוריוסופיה מסוימת הגלומה לדעתו במדרש ומחכה שיחלצוה. האתגר המדרשי מאפשר אפוא לשלב חדש לישן.

ההתייחסות העמוקה לעמים ולתפקידם ההיסטורי המאפיינת את הגותו, מגיעה עד למתן מעמד מיוחד לבלעם. עניין זה בעייתי משום שלכאורה גם הקומוניזם שנוא נפשו בנוי על "נביא" כזה או אחר, ולכן החשיבות של בלעם נעוצה בהיותו מעניק מעמד מיוחד לישראל. בצורה קצת פרדוקסלית בלעם מקצין את מעמד ישראל כ"שוכן בדד", אך זה מכשיר אותו כנביא זר לבוא בקהל הנביאים. ויטקינד דיבר על בלעם, ויותר מכך רמז לכל זאת בבחירת שם החיבור 'תועפות ראם'.

התהליך ההיסטורי, כפי שויטקינד מבין אותו, מורכב בעיקרו (יש מעלות ומורדות!), אך די-ברור; הוא פוסע מנקודת מוצא של מהפכה (מיסטית?) עולמית המבוססת על עם ישראל, שהייתה צריכה לחול כבר במעמד הר סיני, אל השלבים ההיסטוריים של גאולת העולם המבוססים על עמים ותפקידם – דור-דור ועם ועם ומקומם בשלשלת הגאולה ואל

מהפכות עולמיות הקשורות לעמים, עד למהפכה הסופית שבה שוב ישראל יפעל לטובת עולם ומלואו. בתוך התהליך (הכללי) הזה "הרבולוציה העולמית" בת הזמן של הקומוניזם הנה נקודת נסיגה. בהקשר זה הוא מרבה בעיסוק קונקרטי בעם ישראל של זמנו. אם לפני דור התמקד תפקידו של היהודי הצטמצם בלהינצל, בלשרוד,⁷⁶ עתה, עם בוא העת החדשה, רבו ההצקות (כאמור, לא כתב עדיין על הנאצים) אך הפוטנציאל הנצחי מתחיל להוביל לתוצאות מרשימות יותר.

מה השפיע על ויטקינד? לא עסקתי בכך במאמר זה שביקש להציג את עיקרי מחשבתו ההיסטוריוסופית, והדברים עומדים למחקר נוסף. נאמר בקצרה שיש לשער כי ליטא המעניקה אוטונומיה לאזרחיה היהודים עומדת כמצע לרעיונות של אדם שכל כך מודע ליחס בין עמים לישראל. אפשר לזהות השפעה ידועה של אידאולוגיית "המזרחי" (הרב ריינס) מבלי להצביע על משהו קונקרטי. בחלק השני ואילך אין הרבה גילויים של מיסטיקה יתרה (בספר הראשון יש שימוש נרחב יחסית בקבלה), ובוודאי שאין הבנייה של הא-ל בעולם על דרך הפאנטאיזם. יש הצגה של מהלך השתלבות ריאליית בהיסטוריה תוך בחינה ביקורתית אך אוהדת של המהלך שנטווה עם התפתחות הציונות ומתוך אמונה שהגלות מיצתה את עצמה בהקשר הפשוט של הגנת היהודים והספקת תנאים להתפתחות רוחנית. מבחינה זו אפשר לראות ברב אברהם משה ויטקינד הי"ד הוגה דעות ציוני-דתי מעמיק, שענוותו לא סייעה לפרסום הראוי של מחשבתו והגותו.

בסיום העיון "בין השמשות" מפנה הרב ויטקינד בעקבות חז"ל ורש"י לצמחים הפונים אל השמש: "[...] אפשר לדעת את השמש ביום המעונן ע"פ הצמחים האלה הנוטים תמיד לצד החמה, [...] והם המבשרים את חזון השמש אף בחושך, [...] להעיר את לב כל אלה הנבהלים מפני תקופת 'בין השמשות' [...] אל השמש נישא נא עינינו, הלאה ייאוש, הלאה דמעות אדם

76 "וכמו שמספרים על הגנרל הרוסי רעננקאמף שבעברו עם מחנהו על אחד הגשרים בארץ האויב ומיראו את המוקשים שהטמינו שם לרגליו אמר לנסות את טיב הגשר לא ע"י העברת סוסים ובהמות תחילה כאשר נהגו לעשות כן במקרים כאלה, כי אם ע"י מה שאמר להעביר עליו תחילה את היהודים, כי הלא חיי היהודים הפקר הוא [...] ומה עשתה אפוא ההשגחה? [...] והחיילים היהודים שעברו ראשונה אמנם עברו בשלום, אולם על החיילים שעברו אחריהם התפוצץ הגשר [...] "הנ"ל, ספר תועפות ראם, קובנה תרפ"ד, עמ' יא).

הראשון, עוד תזרח השמש לצדיקים – אמן".⁷⁷ בארץ ישראל המתחדשת שרו אז "פנינו אל השמש העולה"; בין מורדי הגטאות חששו "אך אם חלילה יאחר לבוא האור"; ביניהם מהדהדת תפילתו של הרב ויטקינד "עוד תזרח השמש לצדיקים". וראוי גם שתואר משנתו המקסימה של הרב הצנוע הזה.

הערת סיום (ב) – מחשבה חינוכית

כפי שלא הוביל מהלך הגותי מאורגן, גם לא הציע הרב ויטקינד מחשבה חינוכית מסודרת. אולם הדרך שהוא תופס את תפקיד הדרשן ומביע את רעיונותיו עשויה לאתגר את המחנך העומד בפני בעיות מהותיות דומות. אכן, דרשן איננו נתפס היום כחלק ממערכת חינוכית מסודרת, אך בעולם שבו פעל הרב ויטקינד, ולמעשה כבר הרבה לפניו, הדרשן הוא הניצב בפני הקשיים הרוחניים והדתיים שמעמידה ההיסטוריה מול בני העם בקהילותיהם, והוא הנוטל חלק מרכזי בעיצוב התודעה הלאומית והדתית. אין פלא אפוא כי ניתוח הדרשנות הראויה היא חלק מהמחשבה החינוכית, ומקומה יכירנה בספרות העוסקת בחינוך יהודי.⁷⁸ דומה בעיניי כי כל הנאמר לעיל באשר להתמודדותו של הרב ויטקינד עם "... הספק הראשון הזה..." ועם הספקות הרבים הנגזרים ממנו, מציב דוגמה לדרשנות חינוכית

77 הנ"ל, ספר תועפות ראם, קיידן תרצ"ג, עמ' לז.

78 על תפיסת הבעייתיות החינוכית בדרשנות ראה סיכומו של יונה פרנקל: 'הדרשנות והדרשנים בקהל' (יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א, גבעתיים 1991, עמ' 26-17); הוא מתעמת עם השאלות הכרוכות בערכה ובמעמדה החינוכי של הדרשה; שורת הסיכום מעניינת: "יש בתקופת האמוראים ביקורת על דרשנים בקהל, 'בעלי הגדה', שאינם יודעים אלא אגדה ובעזרתה בלבד מנסים לחנך את העם" (עמ' 26); אכן, דרשנות שאיננה ראויה הנה תופעה עתיקה! בדור אחר הבעיה מוגדרת בצורה שונה; ר' ברכיה ברך בן יצחק שפירא בספר "זרע ברך" שפורסם בשנת ת"ו-1646 מקדים: "... ומכאן תוכחה לאלו הדרשנים שקרנים, אשר מקרוב באו, שועלים קטני' מחבלי', חובלים בעצמם ובאים לשנות הענייני', ובררו לעצמם דרך לא סלולה לא דרכו בו הראשוני' ולא שערום אבותינו, רק מסך בקרבם רוח עושים, מעשה תעתועים ורוח בקרבם מעשה חידודים, חידודים בחריפת של הבל, [...]". החשוב לענייננו הוא כי ביקורת לא-פשוטה זו הופיעה בקובץ של הגות חינוכית! (שמחה אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל [ערך: שמואל גליק], א, ניו יורק ירושלים תשס"ב, עמ' 562).

הפוסעת בנתיבים שסללו קדמונים. הרב ויטקינד פועל מתוך רגישות, מתוך כאב אמתי לנוכח המצוקות, ומתוך הכאב נבנית דרשה מקורית המתייחסת למציאות הקשה. אך דרשה זו איננה גיבוב של אמצעי הסחה סנטימנטליים הפורטים על הרגש, יש בה מהלך ספרותי עמוק ומאתגר אינטלקטואלית. אני ער לחלוטין לאופי השיפוטי של קביעות אלו; אכן, גלשתי מהגות מחקרית להבעת חיבתי לאיש ולמחשבתו. אפשר ומותר הדבר בשורות סיום של מאמר ואפשר שלא, אך בחינוך יש ממד סובייקטיבי, וישפוט נא הקורא הער לווידויי ויבחן את ערכו של ויטקינד כלפיו.