

האוניברסיטה העברית בירושלים
הפקולטה למדעי הרוח
החוג להיסטוריה של עם ישראל ויהדות זמננו

עברי בברלין

ש"י איש הורוויץ ו"העתיד" 1903-1914:
תודעה היסטורית ותחיית השפה העברית

עבודה לשם קבלת תואר מוסמך באוניברסיטה העברית

בהנחיית ד"ר איה אלידע

מירב ראובני

ירושלים

דצמבר 2016 - כסלו תשע"ז

תקציר

ש"י (שאול ישראל) 'איש' הורוויץ (1861-1922) היה פובליציסט, היסטוריון, מו"ל ופעיל ציוני ואחת הדמויות הבולטות במאבק להפיכתה של העברית לשפה הלאומית היהודית. מחקר זה מתמקד בפעילותו בעשור שקדם למלחמת העולם הראשונה, שאת מרביתו בילה הורוויץ בברלין. הורוויץ האמין כי בלא פיתוח של תרבות לאומית רלוונטית, שתבטיח את המשך דבקותם של היהודים בזהותם היהודית, הרעיון הציוני נועד לכישלון ואף גורלה של היהדות עצמה נתון בסכנה. הפתרון לבעיה זו, לפי הורוויץ, היה נעוץ באיתור ערכים ורעיונות מתאימים בהיסטוריה היהודית וביטויים בשפה היהודית ההיסטורית - העברית. לאחר שמאמרו הדרמטיים בנושא הרחיקו אותו מחוג הציונות התרבותית המזרח אירופי, היגר הורוויץ לברלין ב-1906. בברלין שהה באותה עת חוג מצומצם ביותר של פעילים הבראיסטים, והעיר הייתה עבור הורוויץ מעין אקס-טריטוריה, שאפשרה לו לפעול כרצונו הן בשדה הציבורי והן בשדה הספרותי.

בתחום הפעולה הראשון היה הורוויץ בין מייסדיה של "ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית", ששמה לה למטרה להרחיב ולבסס את המאבק ההבראיסטי. אמנם, הורוויץ ראה את העברית רק ככלי עבור הגשמת המטרה של תחייה לאומית ותרבותית, אך עקב אדישות הציונות הממוסדת לרעיון זה והפופולאריות הגוברת של היידיש כשפה לאומית, הפכה העברית למטרה בפני עצמה. בחינת פעילותה של ההסתדרות והוועידות שקיימה בראי רעיונותיו של הורוויץ, ובהשוואה למאבק המקביל של התנועה היידישיסטית, מעלה זיהוי חוזר ונשנה בין העברית לעבר היהודי, בעוד היידיש נתפסה כייצוג האולטימטיבי להווה.

הקשר שבין המאבק ההבראיסטי ותודעה יהודית-היסטורית בפעילותו של הורוויץ מתחזק ומתבהר בפעילותו הספרותית, ובפרט בכתב העת **העתיד** (1908-1914) אותו ייסד כבמה היסטוריוגרפית עברית. בכתב עת זה פרסם הורוויץ מאמרים משלו ומשל אחרים, שחיפשו אחר רעיונות זנוחים בהיסטוריה היהודית שניתן יהיה להשתמש בהם כדגמים עבור העתיד. מאמרים אלו מאפשרים ללמוד רבות על התפיסות השונות שהתקיימו באותה תקופה לגבי העבר היהודי, העתיד היהודי והקשר שלהם לעברית ולספרותה.

באמצעות בחינת הפנים השונים בפעילותו של הורוויץ, תוך שימוש במאמרו ובמכתביו, כמו גם התגובות בעיתונות העברית ובקרב כותבים ופעילים מקבילים, מבקש מחקר זה להתייחס אל תחיית השפה העברית כתהליך היסטורי, שהונע על ידי אמונות ומעשים של דמויות מסוימות ובתוך תנאים היסטוריים מסוימים, ולהעניק להורוויץ את מקומו הראוי בתהליך זה.

Abstract

Shai (Sha'ul Israel) 'Ish' Hurwitz (1861-1922) was an East-European writer, publisher, Zionist activist and business man, who was a prominent figure in the struggle for making the Hebrew the Jewish national language. This study focuses on his activities in the decade before World War I, most of which he spent in Berlin.

Hurwitz believed and claimed on various platforms that without forming new national values and culture, Jews will have no reason to keep their Jewish identity, and the Zionist movement will fail. The key for solving this critical question was, according to Hurwitz, exploring the Jewish history for relevant values and expressing them in the historical medium - the Hebrew language. After his sensational articles marked him as outsider to the mainstream of the cultural Zionism in Russia, Hurwitz immigrated to Berlin in 1906. Although Berlin of that time was home to a very limited Hebraist circle, it was also a sort of ex-territory for Hurwitz and his activities, both in the public and in the literary spheres.

In the first sphere, Hurwitz was one of the founders of the Federation (*Histadrut*) for Hebrew Language and Culture, aiming to develop and strengthen the Hebraist struggle. The examination of the Federation and its conferences in light of Hurwitz's ideas and in that of the parallel Yiddishist struggle raises a repeated identification between the Hebrew language and the Jewish past, while Yiddish is perceived as the ultimate symbol to the Jewish present.

The connection between the Hebraist movement to Jewish-historical consciousness in Hurwitz's activities became prominent in the main project of Hurwitz in the literary sphere - the periodical "The Future" (*He-Atid*, 1908-1914). This periodical was established as a platform for historical research in Hebrew, in order to trace neglected ideas in the Jewish past, which could serve as useful models for the future. The different articles reveal the various perceptions of the Jewish past and future, and their relations to Hebrew language.

By examining Hurwitz's diverse activities, using his articles and correspondence as well as the reactions in the Hebrew newspapers of his time, this study aims to explore the revival of the Hebrew language as a historical process, formed by the beliefs and actions of specific people and under specific circumstances, and to grant Hurwitz the place he deserves in this important and multifaceted movement.

תוכן עניינים

6	הקדמה
6	פתיחה
7	שאלת המחקר ומבנה העבודה
9	מצב המחקר
14	פרק ראשון : תודעת זמן ותודעת שפה יהודיות
14	דו-לשוניות בחברה היהודית באשכנז
16	עברית ויידיש בהשכלת מרכז אירופה
19	עברית ויידיש בהשכלת מזרח אירופה
25	עברית ויידיש בקרב ציונים, סוציאליסטים ואחרים
28	פרספקטיבות סמליות על יחסי עברית ויידיש
30	שפה והיסטוריה
31	הכרת עבר ועמדות לשוניות בגרמניה
35	הכרת עבר ועמדות לשוניות במזרח אירופה
37	תחייה לשונית ותחייה לאומית
40	סיכום
42	פרק שני : ש"י איש הורוויץ בברלין
42	מבוא
43	ש"י איש הורוויץ והמשבר בשאלה התרבותית
49	"סיני" והמעבר לברלין
56	ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית
69	סיכום
71	פרק שלישי : עברית והיסטוריה בכתב העת "העתיד"
71	מבוא
74	אל הקאנון העברי
81	קווים לעתיד היהודי
93	על היהדות ועל עתידותיה
100	תגובות וביקורת
103	סיכום

104	סיכום
108	נספח : מאמרי "העתיד" לפי סדר פרסומם
111	ביבליוגרפיה
111	ארכיונים
111	מקורות ראשוניים
112	מקורות משניים

מחקר זה נעשה בתמיכת תוכנית "עמיתי הרצל" של מרכז צ'ריק לציונות, תשע"ז

הקדמה

פתיחה

תחיית השפה העברית היא ללא ספק אחד התהליכים הבולטים והמשמעותיים בהיסטוריה היהודית של הדורות האחרונים. עם זאת, המחקר בנושא מייחס את מרבית תשומת ליבו לצמיחתה של הספרות העברית מחד ולהתפתחותה הלשונית של השפה מאידך.¹ ההיבט ההיסטורי של תחיית השפה העברית ותפקידה במסגרת התופעה הכוללת של חיפוש וגיבוש זהות יהודית מודרנית, נותרו עדיין חלקיים. בייחוד אמורים הדברים בזרוע האירופית של תהליך זה, בשלהי המאה ה-19 וראשית המאה ה-20.

מחקר זה מבקש להתחיל ולמלא את החסר באמצעות בחינתה של דמות אחת, שהייתה בין מובילי הפעילות ההבראיסטית וההגות האידיאולוגית הקשורה בה בתקופה זו במרחב היהודי-אירופי. ש"י איש הורוויץ (1861-1922), יליד הומל (Gomel) שברוסיה, היה בעשור שקדם למלחמת העולם הראשונה הנציג המובהק ביותר של ה'הבראיזם' כתנועה אידיאולוגית ומעשית גם יחד. הורוויץ היה ידוע כפובליציסט נרגש ופרובוקטיבי כמו גם כאיש מעשה בולט, שהשקיע מאמץ וממון רב בייסוד מפעלים שיקדמו את המאבק ההבראיסטי. בנוסף, ישב הורוויץ בברלין דווקא, במוקדו של חוג קטן אך משפיע של כותבים ופעילים עבריים שהתקיים במרכז אירופה קודם למלחמת העולם הראשונה. חשיבותו והשפעתו של החוג העברי במזרח אירופה של המאה ה-19 וראשית המאה ה-20, כמו גם הפריחה היהודית והעברית ברפובליקת ויימאר, ידועים היטב במחקר. אולם מקומו ותפקידו של המרכז העברי בברלין לפני מלחמת העולם הראשונה, מחוץ למרחב המחיייה הטבעי של כותבי וקוראי העברית, טרם זכו לבחינה ראויה.

הפובליציסטיקה הדרמטית, המפעלים היומריים, הקשרים עם הבולטים שבקרב הכותבים העבריים בני התקופה ומרחב הפעילות יוצא הדופן עושים את הורוויץ למקרה מבחן מרתק למניעים, למטרות ולהשפעה של המאבק למען העברית. עם זאת, כיוון שמדובר בבחינה של איש אחד, יש לדייק בהגדרת המטרות הספציפיות שהציב לעצמו במאבק זה.

הורוויץ ראה את העברית בראש ובראשונה ככלי לבירור התכנים והערכים הלאומיים הייחודיים של היהדות, שיבטיחו שהתנועה הציונית תצליח במשימתה לא רק להקים בית לאומי ליהודים אלא גם לשמור על קיום היהדות כתרבות לאומית נבדלת ובעלת משמעות. לצורך כך הוציא הורוויץ לאור את כתב העת **העתיד** (1908-1914), שנועד לשמש במה למחקר אשר יאתר

¹ סקירה ביבליוגרפית מקיפה אך לא עדכנית של מחקר תחיית השפה העברית ניתן למצוא במאמר שהוקדש לכך אצל שור, השיבה המלאה לעברית. לסקירת מחקר עדכנית בתחום נא ר' להלן "מצב המחקר".

בהיסטוריה היהודית ערכים ורעיונות שיש להחיות במקומה של הדת, שהלכה ואיבדה ממעמדה. מאמרו ההיסטוריים של הורוויץ אודות ריה"ל, הבעש"ט ושבתאי צבי חיפשו אחר דגמים של 'שלילת גלות' מהותית, בעוד מאמרו האקטואליים תקפו את מי שלא הבינו את הקריטיות של בירור זה. בנוסף הקדיש הורוויץ מקום נרחב למאמרים של מיטב החוקרים, ההוגים והפעילים של תקופתו, שניתחו סוגיות ואישים מן ההיסטוריה היהודית, הציעו עקרונות מנחים לעתיד היהודי ואף ניסו לנבא את סיכויי הצלחתה של הציונות, עם העברית ובלעדיה.

במקביל לפעילות מו"לית זו, פעל הורוויץ גם בשדה הציבורי המובהק. מעמדה של העברית כשפה לאומית היה אמנם מובן מאליו עבור הורוויץ ועמיתיו, אך הזנחתה על ידי הממסד הציוני הובילה אותו לייסד את ארגון "סיני", שביקש להוות תנועה ציונית משלימה ולבסס את מעמדה של העברית כשפה לאומית, שפת כתיבה, קריאה ודיבור; "ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית", שנולדה מארגון זה, ניסתה לבצע משימה זו בשטח, תוך תחרות עם התחזקות מעמדה של היידיש כשפה לאומית במזרח אירופה. כך הפכה העברית, מכורח הנסיבות, מכלי בפיתוח הזהות הלאומית למטרה בפני עצמה, תוך שמירה על העיקרון לפיו העברית אוצרת בתוכה את העבר היהודי, כלומר את המקור ממנו יש לשאוב תוכן רוחני ותרבותי עבור העתיד.

שאלת המחקר ומבנה העבודה

בדומה לכל תופעה היסטורית אחרת, גם תחיית השפה העברית היא תהליך בעל פנים רבות, שהתגבש והתפתח בעקבות פעילותם של שפע אישים וגופים שונים, ובמקרה שלפנינו: סופרים, פובליציסטים, עיתונאים, מו"לים, פעילים חברתיים ופעילים פוליטיים מן הצד האחד, ומן הצד השני חיבורים ספרותיים ואקדמיים, הוצאות ספרים, עיתונות, אגודות ציבוריות ומפלגות פוליטיות. כל אלו הרכיבו רשת מסועפת של קשרים והשפעות שעיצבו את התהליך, קידמו אותו או נכשלו בניסיונם לעשות כן. כל מבט ראשוני על התופעה יגלה שלעיתים קרובות התקיימה חפיפה בין הדמויות השונות והפונקציות המגוונות אותן מילאו, כך שקשה לשרטט את הקו המפריד בין העיתונאי לפוליטיקאי, או בין פעילותה הפוליטית של אגודה כלשהי לבין פעילותה הספרותית.² לכך יש להוסיף את ההבדלים הבולטים שבין הריכוזים הגיאוגרפיים השונים בהם גדלו, התחנכו ופעלו הנוגעים בדבר - ולא פעם היה מדובר בכמה מקומות שונים; שכן על אף שהמרחב האירופי

² כפי שהשימוש בלשון זכר רומז, השתתפותן של נשים בתהליך הציבורי-ספרותי של תחיית השפה העברית אינה מתבלטת על פני השטח של המקורות המתבקשים, ומחקר משמעותי עוד יידרש כדי לחשוף את מידת פעילותן בתהליך ואת אופיו.

היה פתוח בעיקרו לתקשורת יהודית בתקופה זו, ותנועה בין רוסיה, אוסטרו-הונגריה וגרמניה בפרט הייתה שכיחה, אג'נדות ודפוסי פעולה התגבשו והתקבלו באופן שונה בכל ריכוז שהוא.

מחקר היסטורי של תחיית השפה העברית יצטרך אפוא להרכיב את חלקי הפאזל אחד אחרי השני, תוך התחשבות בממצאים הקיימים זה כבר במחקר הספרותי והבלשני וכן, גם אם במידה חלקית, במחקר ההיסטורי. כאמור, מחקר זה מבקש לבחון אדם אחד בתמונה הרחבה הזו, כאשר דווקא מכיוון שלא פעם שימשה דמות אחת במספר תפקידים, יכול פועלו של אדם אחד להאיר מספר סוגיות. דמותו של ש"י איש הורוויץ, על תחומי הפעולה והכתיבה המגוונים שלו בעשור שבין שלהי 1903 לבין אמצע 1914, ערב מלחמת העולם הראשונה, מלמדת לא מעט על כל אחד משדות הפעולה הללו.

השאלה שמחקר זה מבקש לענות עליה היא מדוע הקדיש הורוויץ משאבים כה רבים דווקא למאבק למען העברית, וכיצד היבטים שונים בפעילותו השתלבו יחד: ראשית, כתיבתו האקטואלית בעיתונות העברית, שנית, מחקריו ההיסטוריים העצמאיים ושלישית, חלקו בייסוד מפעלים ציבוריים שנועדו לקדם את תחיית השפה. בנוסף יש להבהיר כיצד השתלבה הגירתו של הורוויץ מרוסיה לברלין בתחילת 1906 בשדות הללו ובאופן בו פעל בהם. כפי שאבקש להראות, היו תחומי הפעולה השונים פנים שונות של אותו מאבק, המונע מרעיונות מסוימים ושואף לעבר מטרות מוגדרות.

הזיקות הסמליות והממשיות שבין תודעת השפה בכלל והשפה העברית בפרט, לבין התפתחותה ועיצובה של תודעה היסטורית יהודית, מהותיות להבנת פעילותו של הורוויץ כמכלול. לפיכך יוקדש הפרק הראשון לסקירת ההיסטוריה הלשונית של יהודי מרכז ומזרח אירופה ושל העמדות שהובעו ביחס לעברית וליידיש בקרב תנועות יהודיות שונות משלהי המאה ה-18, ולאחר מכן ייבחן הקשר שבין סוגים שונים של הכרות עבר ועיסוק היסטוריוגרפי לבין אידיאולוגיה לשונית והצעות לעתיד היהודי בעידן המודרני. על רקע זה תיבחן פעילותו של הורוויץ עצמו בשני הפרקים הבאים: במרכז הפרק השני יעמוד שדה הפעילות הפוליטי-ציבורי, שהתגבש מתוך עמדות שהורוויץ ביטא תחילה בכתב והגיע לשיא בפעילות "ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית", שנוסדה ב-1909 בברלין וטרם נבחנה במחקר. הפרק השלישי יתמקד בכתב העת ההיסטוריוגרפי **העתיד**, אותו הורוויץ ערך והוציא לאור ובו פרסם מבחר ממאמריו ההיסטוריים והאקטואליים גם יחד, ואף הוא לא זכה להתייחסות מחקרית, למעט מאמרים מסוימים. שני הפרקים חופפים כרונולוגית במידת מה, ובשניהם תינתן תשומת לב למעגל הפעילים והכותבים שהקיף את הורוויץ: בפרק השני

ייבחנו עמדותיהם של חברים נוספים בהסתדרות העברית, והפרק השלישי יעסוק במאמרים של כותבים נוספים שפרסמו **בהעתיד**, לצד מאמריו של הורוויץ.

המקור הראשוני העיקרי למחקר זה הוא אם כן מאמריו של הורוויץ, מהם שפורסמו **בהעתיד** ומהם שפורסמו בבמות אחרות. בנוסף יעשה שימוש במכתביו של הורוויץ, שנשמרו בארכיונים שונים, וכן בקטעים אוטוביוגרפיים שפרסם. באשר להתקבלות רעיונותיו של הורוויץ, הרי שהפולמוסים שמאמריו עוררו לא פעם תועדו בזיכרונותיהם של בני זמנו וסוקרו בהרחבה בעיתונות העברית של התקופה. העיתונות העברית תשמש מקור חשוב גם למחקר פעילותה של ההסתדרות העברית, לצד הפרוטוקולים והמנשרים שהתפרסמו על ידה.

מצב המחקר

בפתח ספרו משנת 1935, **התנועה העברית בגולה**, העיר אברהם לוינסון על מחסור במחקר ראוי של תנועה זו ועל אובדנם של מקורות יקרי ערך עקב מלחמת העולם (הראשונה, כמובן). לוינסון ביקש אפוא להציג "ניסיון ראשון לאסוף את מקצת החומר המצפה לכינוסו המלא ולשכלולו המדעי".³ למעלה משישים שנה מאוחר יותר, הביא מניע דומה את שלמה כרמי, בספרו **עם אחד ושפה אחת**,⁴ לנסות ולסקור באופן ראשוני את תהליך החייאת השפה על מרכיביו השונים ואת הסוגיות המרכזיות שעלו במהלכו, וכן להציע מסגרות מושגיות ומתודולוגיות למחקר מעין זה. סקירה זו, הכוללת עיסוק בסוגיות לשוניות כגון מקוריות וחידוש בעברית המודרנית ודיון תיאורטי במקומם של טיעונים שונים בדיון המטא-היסטורי על תחיית הלשון, אינה מקדישה מקום רב לתהליך ההיסטורי עצמו, אלא מסתפקת באזכור וסיכום של דמויות, ארגונים ורעיונות שונים שהיו חלק מהתהליך. דומה ושונה מבחינה זו הוא ספרו של בנימין הרשב, **לשון בימי מהפכה**, שבשלוש מסות (שהתפרסמו במקור בנפרד) סוקר ומנתח את תחיית השפה העברית על רקע מה שהוא מכנה "המהפכה היהודית המודרנית". הרשב נעזר בתיאוריות בלשניות וכן בניתוחים סוציולוגיים ותרבותיים, לצד המקורות ההיסטוריים, כדי לתאר כיצד שפה בעלת אוצר מילים דל ובלי קהל דוברים של ממש הפכה לשפה המדוברת, הנכתבת והרשמית של מדינה בת מיליוני תושבים. לטענתו, תחיית השפה העברית ויצירתה של חברה יהודית חילונית מודרנית היו תלויות זו בזו ולמעשה יצרו האחת את האחרת.⁵ הרשב מתייחס למשבר הזהות היהודי המודרני ולאפשרויות הרבות שעמדו בפני היהודים בשלהי המאה ה-19 וראשית המאה ה-20, כאשר לאומיות עברית

³ לוינסון, התנועה העברית בגולה, עמ' IX

⁴ כרמי, עם אחד ושפה אחת

⁵ הרשב, לשון בימי מהפכה, עמ' 106

הייתה רק אחת מהן; אולם גם כאן, הניתוח מוגבל (ולו בעצם בחירת הפורמט המסאי) ביכולתו לנתח מקרים היסטוריים ספציפיים כראוי. עם זאת מעניק הרשב מסגרת יצירתית ומקיפה לדיון על תחיית השפה העברית, שמחקר זה יעשה בה שימוש.

בניגוד להרשב, הרואה את תחיית השפה העברית ואת 'המהפכה היהודית המודרנית' כולה

כהתרחשות היסטורית ייחודית וחסרת תקדים, מבקש רון כוזר בספרו **Hebrew and Zionism** להעמיד את המחקר בדבר עיצוב השפה היהודית הלאומית בתוך ההקשר המחקרי הכולל. כוזר מבקר את הנרטיב (או הנרטיבים) בדבר 'תחיית' הלשון, ובוחר את התפתחות התפיסות בדבר ייחודיות התהליך שהציגו בלשנים והיסטוריונים ואת הקשר ההדוק שהיה להן, לטענתו, עם עמדות פוליטיות בציונות.⁶ זהו אפוא מחקר מתחום הבלשנות החברתית (Socio-Linguistics), שעיסוקו ההיסטורי במסגרת הזמן הנדונה כאן מוגבלת לאליעזר בן יהודה, לו הקדיש המחקר תשומת לב ביוגרפית-היסטורית לא מעטה, שהעדכנית בהם היא הביוגרפיה **דבר עברית!**⁷.

ככלל, המאמצים שהשקיעו יושבי ארץ ישראל העות'מנית, רובם בני "היישוב הישן" וחברי העלייה הראשונה והשנייה, לתחיית העברית נחקרו במידה לא מועטה. ל"ועד הלשון" הארצישראלי ולסוגיית תכנון הלשון הוקדש באחרונה ספרו של יאיר אור, **בוראים סגנון לדור**,⁸ המציע קריאה צמודה של פרוטוקולי הוועד ובחינה של הסוגיות שחוזרות ועולות בהם, ובכללן זהותה של העברית המסורתית כמקראית או כמשנאית, הרחבת הלשון באמצעות שאילה ודגמים משפות אירופיות מחד ומארמית ומערבית מאידך ועוד. תכנון הלשון העברית בא"י מימי בן יהודה ועד לימינו נבחן גם בספרו של אילן אלדר **תכנון לשון בישראל**,⁹ אך מפרספקטיבה בלתי היסטורית במידה רבה, כלומר בלי התייחסות נרחבת להשפעות של אירועים היסטוריים על שינויי עמדות וגישות. ספרו האחר של אלדר, **ממנדלסון עד מנדלי**,¹⁰ אמנם עוסק בהתפתחות העברית הספרותית באירופה במאות ה-18 וה-19, אך גם כאן המחקר נעשה בעיקר מזווית לשונית.

בכל הנוגע למחקר היסטורי של הספרות העברית בתקופה זו, יש לציין את המחקר המקיף של דן מירון, **בודדים במועדם**,¹¹ שמספק פרספקטיבה רחבה של גורמים חברתיים והיסטוריים להתפתחותה של "הרפובליקה הספרותית העברית" בראשית המאה העשרים. חשוב במיוחד לעבודה זו הוא הניתוח שעורך מירון למשבר הספרות העברית בשנים הראשונות של העשור

⁶ Kuzar, Hebrew and Zionism, p. 14

⁷ לנג, דבר עברית!

⁸ אור, בוראים סגנון לדור, ור' שם (עמ' 39-40) על תכנון לשוני

⁹ אלדר, תכנון לשון בישראל

¹⁰ אלדר, ממנדלסון עד מנדלי

¹¹ מירון, בודדים במועדם

הראשון של המאה העשרים, תחת הכותרת "לפשר המבוכה בספרות העברית בתקופת התחייה שלה".¹² עוד יש לציין את מחקרו של עלי מוחמד עטיה על כתב העת העברי השלח, שהיה במה חשובה ומשפיעה הן על התפתחות היצירה העברית והן על הדיון העברי והציוני עצמו.¹³ לכתובה הניאו-חסידיית בעשורים הראשונים של המאה העשרים, שלה רלוונטיות רבה במקרה המבחן הספציפי של עבודה זו, הוקדש ספרו של ניחם רוס **מסורת אהובה ושנואה**, שחוקר את התופעה על הציר שבין מסורת לחידוש.¹⁴ בנוסף קיים מחקר ביוגרפי נרחב על דמויות שכתבתן ופעולתן השפיעו במישרין או בעקיפין על תהליכים אלו; בהקשר של עבודה זו יש לציין בייחוד את אחד העם,¹⁵ חיים נחמן ביאליק¹⁶ ומיכה יוסף ברדיצ'בסקי.¹⁷

באשר לתחרות בין העברית ליידיש על מעמד השפה הלאומית, יש לציין את המסה הספרותית-היסטורית הנוספת של בנימין הרשב, **התרבות האחרת**, שעורכת לגבי היידיש מהלך דומה לזה שנעשה לגבי העברית, תוך עיסוק מתמיד ביחסים בין שתי השפות.¹⁸ כמו כן יש לשים לב לוועידת היידיש בצ'רנוביץ' ב-1908, שבניגוד למקבילותיה העבריות, נדונה בסדרה של מאמרים שהאחרון בהם הוא הקובץ **Czernowitz at 100**.¹⁹

על אף שמוקד התרחשותם של האירועים הנדונים בעבודה זו הוא בגרמניה, הרי שפעילותו, כתיבתו ורעיונותיו של הורוויץ נבעו מן העולם התרבותי והרעיוני שהתפתח בקרב יהודי מזרח אירופה. מחקריו המעמיקים של ישראל ברטל על התנועות השונות שצמחו במרחב זה במהלך המאה ה-19 - ההשכלה וספרותה, הסוציאליזם היהודי והציונות המזרח-אירופית מ"חיבת ציון" דרך אחד העם ועד לניסיונות אוטונומיים שונים, תוך הדגשת אלמנטים הקשורים בתפקיד ובמעמד הלשון העברית בתנועות אלו - משמשים בסיס חשוב למחקר זה.²⁰ ספרו של מיכאל ברנר **תחיית התרבות היהודית בגרמניה הוויימאריט** מספק הקשר רעיוני ומתודולוגי, כמו גם נקודת השוואה, לדיון על תרבות יהודית ועברית בגרמניה על רקע התמורות ההיסטוריות. עוד יש לציין את המחקר הנרחב על נוכחותם (הסימבולית והפיזית) של יהודים ממזרח אירופה בקרב יהודי גרמניה והיחסים

¹² מאמר זה פורסם במקור בספר היובל לשמעון הלקין, 1970

¹³ Attia, HaShiloah

¹⁴ רוס, מסורת אהובה ושנואה. רוס מתייחס באופן בלתי שיטתי למאמרים רלוונטיים של הורוויץ, שידונו בפירוט בפרק השלישי.

¹⁵ גולדשטיין, אחד העם: ביוגרפיה; לסקוב, חיי אחד העם

¹⁶ הולצמן, חיים נחמן ביאליק.

¹⁷ הולצמן, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי; וכן מפעל נרחב (שטרם הושלם) של פרסום העיזבון האישי והספרותי של האחרון.

¹⁸ הרשב, התרבות האחרת

¹⁹ Weiser and Fogel, Czernowitz at 100: The First Yiddish Conference in Historical Perspective

²⁰ מרבית המאמרים הרלוונטיים קובצו בספריו "לתקן עם" ו"קווק ובדווי".

המורכבים שבין שני המרכזים,²¹ ההשכלה וספרותה בגרמניה ובמזרח אירופה²² וההיסטוריוגרפיה של אסכולת "מדע היהדות".²³

הורוויץ עצמו איננו דמות מוכרת במחקר המודרני על תקופתו, והוא מוזכר על פי רוב בדרך אגב. מי שהקדיש להורוויץ מחקר משמעותי הוא חוקר הספרות האמריקאי סטנלי נש (Nash), בסדרה של מאמרים שעסקו בנקודות שונות בחייו של הורוויץ ובכתיבתו וכן בביוגרפיה מקיפה.²⁴ עם זאת, הפרדיגמה של נש היא בעליל ספרותית ואין בה משקל רב לרקע ההיסטורי ולהשפעתו על אירוע כזה או אחר. מאמריו על הורוויץ עוסקים ברובם בסוגיות נקודתיות, מזווית תיאורית וללא הנמקה של ממש, ואילו הביוגרפיה, מטבעה, מתמקדת בגיבורה ואינה מייחסת תשומת לב להתרחשויות שלא היו קשורות בו ישירות, אף אם היה בהן כדי להאיר תופעות תקופתיות בכלל ובחירות ומעשים של הורוויץ בפרט. הבדלים מהותיים נוספים בין מחקרו של נש לבין עבודה זו יידונו בפתיחת הפרק השני, אך ככלל אין ספק שהורוויץ ופעילותו ההבראיסטית בכתב ובמעשה בעשור זה ראויים לתשומת לב נוספת.

מחקר זה נבנה אפוא על בסיס המחקר הקיים באשר לרקע ההיסטורי בכלל והלשוני בפרט של יהודי מזרח ומרכז אירופה, ותוך שימוש במחקר על היבטים נוספים ותקופות אחרות בתחיית הלשון. ניתוח רעיונותיו ופעילותו של הורוויץ בהומל ובברלין, בעשור שקדם למלחמת העולם הראשונה, מאפשר בניית קומה נוספת למחקר באשר למניעים, לעקרונות ולדרכי הפעולה של תהליך תחיית השפה העברית.

*

באחרית הדבר לספרו **מאין ולאין**, שיצא לאור ערב מלחמת העולם הראשונה, העיר הורוויץ כי יתכן והקורא ימצא את המאמרים שכונסו בספר, שהתפרסמו במקורם לאורך השנים 1903-1913, סותרים האחד את משנהו.

²¹ Ascheim, Brothers and Strangers; Wertheimer, Unwelcome Strangers וייס, אתניות ואזרחות. בהקשר הציוני ר' Goldstein, Eastern Jews vs. Western Jews ואת המאמרים הרלוונטיים בקובץ "הציונות לאזריה", כרך ראשון, ביחס לציונות מזרח אירופה וציונות גרמניה.

²² פיינר, מהפכת הנאורות; פיינר ואחרים, הספרייה של תנועת ההשכלה (על ההיבט הספרותי-חברתי בגרמניה); אטקס, הדת והחיים (על השכלת מזרח אירופה); פרוש, נשים קוראות (על ההיבט המגדרי במזרח אירופה) ועוד.
²³ Myers, Re-inventing the Jewish Past; Roemer, Jewish Scholarship and Culture; שורש, הפנייה לעבר; וכן לא מעט מחקר ביוגרפי.

²⁴ המאמרים: נש, ח.נ. ביאליק על שיי איש הורוויץ; הנ"ל, בין פיוט למחשבה; הנ"ל, תמונות מחוג שוחרי העברית בברלין; הנ"ל, מעלות ומורדות בתנועה למען העבריות. הביוגרפיה: Nash, In search of Hebraism.

”אולם אני מקוה, שכשיעמוד הקורא על יסוד הדברים בכללם, על המצע הנפשי הכללי שלהם, הרי ימצא גם את הרוח המתהלך בתוך כלם והמשותף לכלם. ואולי גם ירגיש, שהדברים הנראים כסותרים זה את זה אינם אלא משלימים זה את זה.”²⁵

עבודה זו שואפת למצוא ולהסביר את החוט המקשר הזה.

²⁵ מאין ולאין, עמוד אחורי. בכל הציטוטים נשמר הכתיב החסר המקורי.

פרק ראשון: תודעת זמן ותודעת שפה יהודיות

פרק זה הוא במהותו פרק רקע, המבקש לתת רקע היסטורי ותיאורטי לטענות ולסוגיות שיועלו בהמשך, ולפיכך נסמך באופן כמעט בלעדי על ספרות המחקר הקיימת. הפרק נחלק לשני חלקים: הראשון, סקירה היסטורית של השימוש בעברית וביידיש בחברה היהודית באשכנז, מהתקופה הטרנס-מודרנית ועד לתחילת המאה ה-20. כמו כן תכלול הסקירה גם הצגה של עמדות בולטות ביחס לשפות הללו ולא רק את השימוש בפועל. בחלק השני אני מבקשת להציג את המסקנה שעולה מן הסקירה ההיסטורית, הנוגעת לקשר שבין תודעה היסטורית ויחס לשפה, ולבחון ביתר הרחבה דוגמאות מרכזיות מן החלק הראשון.

דו-לשוניות בחברה היהודית באשכנז

החברה היהודית במרכז ומזרח אירופה, שזכתה לשם הכולל (ואף כינתה עצמה) 'אשכנז', היוותה יחידה אתנית-תרבותית, שנבדלה מהיחידות האתניות שסביבה מבחינות רבות. הקבוצות השונות בתפוצה היהודית אורגנו במבנה חברתי דומה, צייתו למנהג דתי ספציפי ('מנהג אשכנז ופולין'), ניהלו יחסי מסחר הדדיים, יצרו קשרי נישואים ועקרו מקהילותיהם לקהילות אחרות בתוך המרחב האשכנזי. קשרים אלו בין קהילות שונות בתוך יהדות אשכנז היו מרכיבים במבנה תרבותי שנבנה על מערכת לשונית בת שתי שפות - עברית ויידיש.²⁶

יסודה של מערכת דו-לשונית זו עוד בראשית ימי התיישבותם של היהודים בגרמניה - היא אשכנז. על פי התיאוריה שפיתח מקס ויינרייך,²⁷ היהודים שהיגרו מצרפת ואיטליה אל חבל הריין במאה העשירית הביאו איתם את 'לשון הקודש' - העברית ההיסטורית, על גלגוליה משפת המקרא אל שפת המשנה והתלמוד, מעורבת בארמית התלמודית שהיא שפתו העיקרית של התלמוד הבבלי, הטקסט הקאנוני של עולם ההלכה היהודי. בנוסף הביאו איתם המהגרים היהודים את ה'לועז', שרידים של דיאלקטים רומאניים קדומים, צרפתיים ואיטלקיים, ממקום מושבם הקודם. שני היסודות הלשוניים הללו הולבשו על הדיאלקטים הגרמניים המקומיים, בהם פגשו היהודים באזור הריין, כך שנוצרה שפה המבוססת על דקדוק גרמני ועל אוצר מילים שהוא ברובו גרמני ובמיעוטו עברי וארמי. 'שפת היתוך' זו ('שמעלץ-שפראך' בלשונו של ויינרייך), הייתה כנראה דומה למדי לדיאלקטים גרמניים אחרים, אולם עם הזמן התפתחה לכדי שפה נפרדת, המכונה במחקר המודרני

²⁶ ברטל, אשכנז כמולדת, עמ' 56

²⁷ Weinreich, History of the Yiddish Language

יידיש מערבית' או 'יידיש ישנה'. בסוף המאה ה-12 ותחילת המאה ה-13, בעקבות עלילות דם וגירושים מצד השליטים הנוצריים המקומיים, נדדו הקהילות היהודיות מזרחה, אל פולין וליטא, והפיצו את היידיש תוך שהם ממוזגים אליה יסודות סלאביים. בתהליך זה נוצרו אמנם דיאלקטים יידישאים מקומיים (המכונים כיום בשם הכולל 'יידיש מזרחית'), אך שפת ספרות היידיש נשארה אחידה בכל המרחב האשכנזי, עד לעליית היידיש החדשה במאה ה-19.²⁸

היידיש הפכה אפוא לוורנקולר היהודי בכל רחבי אשכנז וביטאה בכך את הרצף התרבותי של יהדות זו, כמו גם את ייחודה ובידולה מן הסביבה הלא-יהודית.²⁹ אפילו שם השפה משמעותו ביידיש 'יהודי', מה שיצר קשר מובהק בין ההיסטוריה של יהודי אשכנז להיסטוריה של היידיש.³⁰ אולם לצד עליית היידיש המשיכה להתקיים העברית (בגרסת 'לשון הקודש' המעורבת בארמית) כשפה מקודשת, שבה כתובים ספרי הקודש והתפילות ובה משתמשים ללימוד התורה ולטקסים הדתיים האחרים. קדושתה של השפה העניקה לה יוקרה והיא הייתה לשפה הבלעדית של התפילה והלימוד. מעבר לכך, קדושת העברית חייבה שלא כל אחד יוכל ללמוד אותה, והיא הפכה לשפת הרבנים והמלמדים, שעשו בה שימוש לצרכים דתיים וכן לצרכים משפטיים-פורמליים.³¹

בחברה היהודית הייתה אם כן כפילות לשונית, ובלשנים חברתיים הצביעו על שני סוגים של כפילות מעין זו - דו-לשוניות ודיגלוסיה. בעוד דו-לשוניות היא מצב בו היחיד הוא בעל שליטה בשתי שפות ויכול לעשות שימוש באיזו משתיהן שיבחר, בהתאם לנסיבות, דיגלוסיה היא דו-לשוניות של חברה, כאשר לכל שפה פונקציות חברתיות משלה: בין השפות מתקיימת היררכיה, וההפרדה בין התחומים ברורה וידועה.³² על פי החוקר יהושע פישמן, בחברה נתונה יכולה להתקיים דיגלוסיה עם ובלי דו-לשוניות, ולהפך,³³ דבר המעלה שאלה בנוגע לאופייה הלשוני של החברה היהודית באשכנז. בכל הנוגע לדו-לשוניות, באופן תיאורטי היה כל גבר יהודי בעל שליטה בשתי השפות, אך כפי שאראה להלן, מציאות זו הייתה נכונה בקושי לרוב הגברים וכמעט בכלל לא אצל הנשים. באשר לדיגלוסיה, באופן אידיאלי אכן התקיימה מערכת דיגלוסית בה העברית נעלה על היידיש בכל מגוון השימושים בשפה - העברית היא שפת הקודש והיידיש היא שפת החול, העברית היא שפת הכתב והיידיש היא שפת הדיבור, העברית היא שפת הגברים והיידיש היא שפת הנשים. בפועל, חרגו שתי השפות ממקומן המוצהר ופלטו אחת לתחומה של השנייה, אף כי לא באופן שקול. העברית לא התקיימה באופן בלעדי במרחב הדתי או בכתב, ושימשה כשפת דיבור

²⁸ לתיאור ממצה של הרכיבים הלשוניים השונים ביידיש ר' הרשב, התרבות האחרת, עמ' 59-80

²⁹ כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 22

³⁰ Weinreich, History of the Yiddish Language, p. 41

³¹ Baumgarten, Introduction to Old Yiddish Literature, pp. 73-74

³² Fishman, The Sociology of Language, pp. 91-93

³³ Ibid, pp. 94-106

במקרים של תקשורת עם יהודים לא-אשכנזים או בשבתות, בעוד היידיש שימשה לא פעם למטרות דתיות: לתרגום ועיבוד ספרי המקרא, לתרגום התפילות העבריות לנוסחים עממיים ('תחינות'), ואפילו ליצירתה של ספרות עצמאית, המבוססת בחלקה על ספרות המקרא והמדרש.³⁴ ספרות זו פנתה במוצהר לנשים, אך גם לגברים שבקאותם בעברית הייתה מוגבלת. כלומר, היא הניחה את סדר החינוך הרצוי שבו הגברים לומדים לקרוא עברית כדי שיוכלו ללמוד את הטקסטים הקאנוניים, בעוד הנשים למדו לקרוא יידיש, אם בכלל.

עברית ויידיש בהשכלת מרכז אירופה

ההשכלה היהודית, שראשיתה בגרמניה של אמצע המאה ה-18, הביאה לשינוי בתמונת המצב הלשונית היהודית. אולם על אף שההשכלה היהודית ביקשה לחולל שינוי עמוק באורח החיים של החברה היהודית, היא לא שאפה לבטל את הדיגלוסיה היהודית אלא לעצב אותה מחדש: על פי השאיפה המשכילית, היידיש תומר ב'שפת המדינה' - הלשון הגבוהה המקובלת במדינה האבסולוטית הנאורה של תקופתם - והעברית לא תהיה עוד 'לשון הקודש' המעורבת עברית וארמית אלא העברית המקראית הצחה.³⁵ לגרמנית נודע מקום חשוב במעבר הלשוני היהודי, כיוון שבגרמניה ובאוסטריה היא הייתה שפת המדינה אותה אימצו היהודים תושבי המקום ואילו במזרח אירופה, היכן שהנסיבות ההיסטוריות הקשו על היהודים להשתלב בחברה הפולנית והרוסית גם אם יאמצו את שפתן, בחרו משכילים רבים בגרמנית; בשני המרכזים סייעה הקרבה הלשונית שבין היידיש לגרמנית למעבר הלשוני.³⁶ היידיש שימשה אפוא גשר בין היהודים לבין לא יהודים, דרך נוחה שבה יוכלו היהודים לזנוח את סגירותם התרבותית ואת נחשלותם כביכול לטובת השתלבות בחברה מודרנית ונאורה. כמובן, היידיש הייתה כאן רק שלב מעבר, שאמורה הייתה בסופו של דבר להיזנח כליל לטובת צחותה של השפה הגרמנית. גישה זו של המשכילים לא הייתה בלתי הגיונית בהתחשב בנטייתה של היידיש לקלוט מילים חדשות, שהקלו על כניסת מושגים מודרניים לתוך החברה היהודית וכך להכרות רחבה עם רעיונות ההשכלה והנאורות.³⁷ את שאיפתם הכפולה של המשכילים, לתיקון העברית מחד ולהמרת היידיש בגרמנית מאידך, ניתן להדגים בשני מפעלים של אבי ההשכלה היהודית, משה מנדלסון (Moses Mendelssohn 1729-

1786).

³⁴ Weinreich, Internal Bilingualism in Ashkenaz, pp. 281-282

³⁵ ברטל, מדו-לשוניות מסורתית, עמ' 35 ור' גם 73 Niger, Bilingualism in the history of Jewish literature, p. 73

³⁶ ברטל, הבריח התיכון, עמ' 153-156

³⁷ הרשב, התרבות האחרת, עמ' 83

כתב העת **קהלת מוסר**, שהוציא מנדלסון בשנת 1755, עוצב בתבנית שבועוני המוסר הגרמניים, שפעלו לתיקון הלשון, טיהורה מרכיבים זרים ושימוש בשפה ברורה וצחה.³⁸ **קהלת מוסר** פנה לקהל היהודי בעברית, שפת הקודש, ועודד ערכים מודרניים, שבראשם ההנאה מיופיו ועושרו של העולם, זה שנברא על ידי האל וזה שנוצר על ידי האדם.³⁹ **קהלת מוסר** אף קבל במפורש על הזנחת העברית וקרא לחזור ולתקן אותה כפי שעשו העמים האחרים ללשוונותיהם: "נאלף מיתר האומות ללשוונותיהם בארצותם. לא נחו ולא שקטו עד הרחיבו גבול לשונם. ולמה נהיה הזויים שוכבים ולא נעשה כמעשיה בלשונו הראשון במעלה והקודם בזמן?"⁴⁰ מלבד הקריאה המפורשת לתיקון השפה, ביטא השימוש בעברית שני פנים הפוכים של רעיונות ההשכלה: מחד, שימור של רצף תרבותי עם היצירה האינטלקטואלית והתיאולוגית של הדורות הקודמים, ומאידך חתירה תחת המסורת היהודית השמרנית ותחת ההגמוניה של האליטה הרבנית-למדנית על השימוש בעברית ועל הטפת המוסר לחברה היהודית.⁴¹

המפעל השני ולמעשה המרכזי של מנדלסון היה **הביאור**, הוא תרגום החומש לגרמנית, שחלקו הראשון התפרסם בשנת 1778. **הביאור** היה מפעל מהפכני ששימש כסוּך שינוי מכמה בחינות, בהן יצירת תחרות לתרגומי היידיש המסורתיים מחד ולתרגומים הנוצריים מאידך, חיזוק מעמדו של המקרא על חשבון מרכזיותו של התלמוד בקהילה ובחינוך היהודיים, ויצירת מפעל ספרותי ראשון של ההשכלה היהודית כתנועה.⁴² בנוסף היה **הביאור** תיקון לשיטת הלימוד המסורתית של המקרא, בה תורגם הטקסט העברי ליידיש באופן מילולי, מילה כנגד מילה; המשכיל נפתלי הרץ וייזל (1725-1805), שעתיד להציע מהפכה בחינוך העברי, שיבח את תרומתו הצפויה של תרגום מנדלסון לתלמידים הצעירים וכמוהו עשה גם ידו של מנדלסון שלמה דובנא (1738-1813) בחיבור **עלים לתרופה**, שהקדים את הוצאת הביאור ונועד לגייס עבורו כספים. אותה הקדמה הדגישה את מקומה ההיסטורי של העברית ואת צורך השעה בתרגום לשפה זרה.⁴³ דובנא היה גם זה שהציע לפרסם את התרגום הגרמני באותיות עבריות⁴⁴ שנועד לאפשר לקהל היעד של התרגום, שברובו לא ידע לקרוא אותיות לטיניות, לקרוא אותו.⁴⁵

על אף ההדפסה באותיות עבריות, מנדלסון לא התכוון לתרגם את הספר ליידיש, אותה ראה כשפת ז'רגון נחותה, שאינה מבטאת את העושר הלשוני והאסתטי של העברית ואינה מעבירה

³⁸ גילון, קהלת מוסר למנדלסון, עמ' 28

³⁹ פיינר, משה מנדלסון, עמ' 47-48

⁴⁰ גילון, קהלת מוסר למנדלסון, עמ' 161. נוסח מלא של כתב העת על פי עותקים ששרדו מופיע בעמודים 157-180.

⁴¹ גרץ, ניצני ההשכלה, עמ' 247

⁴² פיינר, מהפכת הנאורות, עמ' 153

⁴³ Altman, Moses Mendelssohn, p. 374

⁴⁴ סנדלר, הביאור לתורה של משה מנדלסון וסיעתו, עמ' 18

⁴⁵ פיינר, מהפכת הנאורות, עמ' 155

כראוי את המושגים המקראיים.⁴⁶ מעבר לכך, עבור מנדלסון הייתה היידיש שפה שמוגבלותה בביטוי הרגשות והמחשבות האנושיים אף מצמצמת את קיומם של המשתמשים בה, כלומר את היהודים, כבני אנוש.⁴⁷ השאיפה לשפה טהורה (Reinheit), או 'צחה', העסיקה את משכילי המאה ה-18 שפרסמו מאמרים ומדריכים בדקדוק עברי, ועמדה מבחינתם בניגוד מוחלט ליידיש,⁴⁸ שכן עבור רובם של המשכילים היידיש הייתה 'שפה בלולה', המייצגת את הערבוב והבלבול של הגלות.⁴⁹ פרסום כתבי הסובלנות של הקיסר יוזף השני (Joseph II), שביטלו שורה של אפליות כלפי היהודים ועודדו את לימוד שפת המדינה, היו הזדמנות עבור המשכילים, ובראשם וייזל בדברי **שלוש ואמת** (1782), לקדם את האידיאולוגיה הלשונית שלהם ולערוך רפורמה בחינוך היהודי, ברוח התרגום.⁵⁰ גישה זו עודדה את התנגדות האורתודוקסיה לתרגום, בטענה שבמקום להיעזר בתרגום לגרמנית כדי להבין את המקרא כראוי, התלמידים לומדים גרמנית כדי שיוכלו להבין את התרגום.⁵¹

הניסיון המשכילי לייסד דיגלוסיה חדשה צלח בגרמניה רק בחלק הנוגע להמרת היידיש בגרמנית, בעוד השיבה אל העברית לא התרחשה. הצלחתה של הגרמנית בקרב יהודי גרמניה נבעה לא רק מהדיון הפנים-יהודי אלא גם ממדיניות השלטונות בגרמניה, שראו את השפה הגרמנית כבסיס הסביר ביותר ליצירת זהות לאומית ופעלו למען האחדת הדיאלקטים המקומיים לטובת שפת ממשל אחידה.⁵² גילמן הדגים כיצד כבר במאה ה-18 היה עיסוק ספרותי פתח הכניסה של היהודים לחברה הגרמנית ומכאן לעולם המערבי, ועיסוק זה לא היה יכול להיעשות בשפה אחרת לבד מגרמנית.⁵³ במהלך המאה ה-19, עם קבלת שוויון הזכויות האזרחי, התגבר האינטרס של היהודים לשלוט בגרמנית, שנתפסה כדרך להשתלב בתרבות הגרמנית בכלל ובבורגנות המשכילה (Bildungsbürgertum) בפרט.⁵⁴ נטישת היידיש ביטאה אם כן שאיפה כפולה - עלייה מעמדית והתברגנות לצד ביטול ההבדלה החברתית.⁵⁵ בנוסף, בניגוד לדיאלקטים גרמניים אחרים, נשאה איתה היידיש תיוגים שליליים בשל הזיהוי היהודי, תיוגים שהיו חיצוניים בה במידה שהיו יהודים-

⁴⁶ ש'ץ, 'סיפורי בבלי בהשכלת ברלין, עמ' 21. על תופעת הכתיבה בגרמנית באותיות עבריות ר' הכהן, גרמנית באותיות עבריות, עמ' 474-459

⁴⁷ Gilman, Jewish self-hatred, p. 104

⁴⁸ ש'ץ, 'סיפורי בבלי בהשכלת ברלין, עמ' 19-25

⁴⁹ ורסס, יחסם של סופרי ההשכלה, עמ' 14-10. ורסס מתאר היררכיה פנים-יידישאית בין הניב הגרמני לניב הפולני, ר' שם, עמ' 11.

⁵⁰ Altman, Moses Mendelssohn, p. 479

⁵¹ גרץ, ההשכלה כתופעה סוציו-תרבותית, עמ' 273

⁵² Sanders, German: biography of a language, p. 163

⁵³ Gilman, Jewish self-hatred, p. 118

⁵⁴ וולקוב, במעגל המכושף, עמ' 176-173

⁵⁵ Gilman, Jewish self-hatred, p. 161

עצמיים (ואף השפיעו זה על זה)⁵⁶ ולפיכך נפטרו היהודים מהדיאלקט הייחודי להם מהר יותר מאשר קבוצות אחרות.⁵⁷ כמובן, נטישת השפה לא נעשתה בן לילה, והצריכה אימוץ של דרכי היגוי, תחביר וכתובה חדשות על חשבון אלו המיוחסות ליידיש. יחד עם אימוץ הגרמנית אימצו היהודים כללי התנהגות חדשים, שיבטיחו את מעמדם כחברה נאורה ומתורבתת; מנהגי התפילה בבית הכנסת הפכו שקטים ומאופקים יותר⁵⁸ והדרשות המקובלות ביידיש הוחלפו בדרשות בגרמנית, על אף שלא תמיד היו רבנים ששליטתם בשפה הייתה מספיקה למטרה זו.⁵⁹

חוג המשכילים כותבי העברית הלך ודעך אף הוא. התקבלותם ההדרגתית של משכילים יהודים כמשתתפים לגיטימיים בשוק הספרים הגרמני בעשורים האחרונים של המאה ה-18 הובילה רבים מהם לכתובה ולפרסום בגרמנית.⁶⁰ הגידול בשיעור קוראי הגרמנית בקרב היהודים ודאי סייע לכך, כפי שהירידה בהתעניינות בכתובה המשכילית בעברית הקשתה על המשך קיומם של המאספים העבריים, שנאבקו על קיומם בשני העשורים הראשונים של המאה ה-19.⁶¹ במהלך המאה ה-19 אמנם הודפסו מחדש רבות מן היצירות העבריות של ספרות ההשכלה, אך הדיון בהן, לחיוב ולשלילה, היה נחלתם של משכילי מזרח אירופה.⁶² בשלב זה בגרמניה היו העברית והיידיש בעיקר מושא למחקר היסטורי ביקורתי (ובמקרה של היידיש אף משמיץ), כפי שאראה בחלק הבא. כדי להמשיך ולהתחקות אחרי ההיסטוריה של השימוש בעברית וביידיש יש להפנות את המבט אל הריכוזים היהודיים הגדולים במזרח אירופה.

עברית ויידיש בהשכלת מזרח אירופה

השינויים שחלו בחברה היהודית בגרמניה (ובמערב אירופה בכלל) יצרו חיץ בינה לבין החברה היהודית במזרח אירופה, בפרט עקב אבדן אחדות השפה וקטיעת הרצף התרבותי שהתקיים עד אז.⁶³ מרכז הכובד של ספרות היידיש, שחדלה לצאת לאור במרכז אירופה כבר בראשית המאה ה-19, עבר למזרח אירופה, והיידיש הספרותית, שהייתה עד אז אחידה בכל המרחב האשכנזי, הומרה ביידיש המבוססת על דיאלקטים מזרח-אירופיים.⁶⁴ במקביל, חלוקות פולין יצרו פערים הולכים

⁵⁶ Gilman, Jewish self-hatred, pp. 139-142; Freimark, Language Behavior and Assimilation, pp. 173-175

⁵⁷ Lowenstein, The Complicated Situation of German Jewry, p. 17

⁵⁸ וולקוב, במעגל המכושף, עמ' 177

⁵⁹ מאיר, הקהילות היהודיות במערב, עמ' 119

⁶⁰ היסקוט, הופעה והתבססות, עמ' 266-269

⁶¹ פלאי, כתב העת 'המאסף' בטרם שקיעת ההשכלה בגרמניה, עמ' 57

⁶² כך עולה מסקירתו של פלאי, התקבלותה של ספרות ההשכלה

⁶³ כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 309

⁶⁴ Lowenstein, The Complicated Situation of German Jewry, p. 22

וגדלים בין יהודי המזרח (Ostjuden), שחיו כעת תחת השלטון הרוסי, ליהודי המערב במדינות מגוריהם השונות. בכל המרחב האשכנזי, פירקה דרישתן של המדינות האבסולוטיות להזדהות עם המדינה את ההזדהות הקהילתית היהודית. באימפריה הרוסית, למשל, קבעה "חוקת היהודים" משנת 1804 כי על היהודים להחליף את העברית והיידיש ברוסית, גרמנית או פולנית.⁶⁵ כפי שהראה ישראל ברטל, דווקא דרישה זו שימרה את הזהות הפרה-מודרנית של 'אשכנז', כיוון שהיהודים המשכילים, במזרח אירופה כמו במערבה, העדיפו להזדהות עם התרבות הגרמנית והשפה הגרמנית, אותה תפסו כתרבות אוניברסאלית, בלי קשר להשתייכות לאומית-מדינית. מבחינתם היה המעבר מידיש לגרמנית מהלך של תיקון פנים יהודי ולפיכך שימשה הגרמנית בתודעה המשכילית גורם מאחד, שחיזק את ה'קהילה המדומיינת' של המשכילים.⁶⁶ עם זאת מדגיש ברטל כי רעיון התיקון מידיש לגרמנית אמנם נולד בהשכלת ברלין המוקדמת, אך התגלגל אל השכלת מזרח אירופה של המאה ה-19, בעת שבגרמניה כבר השלימו המשכילים את המעבר אל התרבות הכללית (גם אם לא נטמעו בה לחלוטין).⁶⁷

במרכז אירופה זנחו אפוא היהודים המשכילים והמשתלבים את היידיש ואת החייאת העברית במהלך המאה ה-19, אך משכילי מזרח אירופה צעדו במסלול שונה. משכילים אלו אמנם הושפעו מהשכלת ברלין, והעריצו את דמויות המופת שלה על תרומתם ליהדות בכלל ולשפה העברית בפרט,⁶⁸ אך כפי שהראה עמנואל אטקס, רעיונותיהם בדבר תיקון דתי וחברתי נשאבו לא רק ממשכילי גרמניה אלא גם מהמורשת היהודית-פילוסופית של ימי הביניים, כדוגמת חיבוריהם של רס"ג ורמב"ם, וכך אישרה את זהותם של המשכילים כמחדשי היהדות ולא כמורדים בה.⁶⁹ בין החיבורים הבולטים והמשפיעים ביותר של ההשכלה במזרח אירופה בכלל וברוסיה בפרט נמצא חיבורו של ריב"ל (יצחק בר לוינזון 1788-1860) **תעודה בישראל** (1828). **תעודה בישראל** ביקש להתוות את עיקרי ההשכלה, וייחד את הפרק הראשון ללשון העברית. ריב"ל ראה את השפה כמאפיין המבחין ומבדיל בין עם אחד למשנהו, ולפיכך חובתו של כל יהודי לשלוט בשפה העברית: "ואיך לא יבוש אם כן אשר בשם עברי יכונה, ונעדרה ממנו ידיעת לשון עברית?"⁷⁰ יתרה מזאת, העברית היא "הבריח התיכון" שמחבר בין חלקי העם השונים ומשמר למעשה את הקשר בין

⁶⁵ ברטל, אשכנזי כמולדת, עמ' 59

⁶⁶ שם, עמ' 60-61

⁶⁷ ברטל, הבריח התיכון, עמ' 155

⁶⁸ פלאי, התקבלותה של ספרות ההשכלה, עמ' 315-320. פלאי עוסק בחלוקה דורית ולא גיאוגרפית אך מדגיש את השפעת ספרות ההשכלה גרמנית על משכילי גליציה דווקא.

⁶⁹ אטקס, לשאלת מבשרי ההשכלה במזרח אירופה, עמ' 42-43

⁷⁰ ריב"ל, תעודה בישראל, עמ' 16

יהודי התפוצות.⁷¹ ריב"ל לא הסתפק בחובה הלאומית והוסיף שבחים על השפה העברית, אותה ראה כשפה נעלה הן מצד עצמה והן מצד ההשוואה לשפות אחרות.⁷² עם זאת ריב"ל לא חייב את השליטה בעברית בקרב כל בני העם אלא רק בקרב "יקירי אומתנו"⁷³ ובמקומות אחרים שיבח את מערכת החינוך היהודית שבה הכל יודעים לקרוא, לדבריו, ולו במידה חלקית.⁷⁴ ברוח משכילי גרמניה, הטיף ריב"ל לעזיבת היידיש לטובת הרוסית - שפת המדינה שגם לה מעלות לשוניות בפני עצמה.⁷⁵ לנימוקיו הרציונליים של ריב"ל הצטרפו קריאותיהם של משכילי ליטא כדוגמת מרדכי אהרן גינצבורג ואד"ם הכהן, שהתייחסו אל העברית בחרדת קודש, ופעלו למען טיהורה ותיקונה באמצעות הוראה, חיבור ספרי דקדוק ויצירה ספרותית בעברית.⁷⁶

הדור הראשון של משכילי מזרח אירופה התנהל בתקופת המעבר בין אוטונומיה מלאה כמעט ל"קהל" היהודי לבין ניסיונות התיקון האזרחי של היהודים על ידי השלטון, בהשראת אלו שנעשו בקיסרות ההבסבורגית. בולטת בהקשר התרבותי ועדת קיסליוב משנת 1835, שהורתה בין השאר על הקמת מערכת חינוך ממלכתית ליהודים ובראשה שני בתי מדרש לרבנים, בז'יטומיר ובוילנה. לבתי מדרש אלו נודעה השפעה רבה על חדירת התרבות הרוסית אל החברה היהודית וההשכלה העברית.⁷⁷ הדור השני של משכילי מזרח אירופה הושפע מהשינויים המשמעותיים במדיניות הממשל הרוסי, שביטל את ה"קהל", כלומר את האוטונומיה היהודית בשנת 1844, במקביל לשורת הקלות משפטיות, בניסיון ליצר חברה אזרחית חדשה במקומה של המערכת הפיאודלית הישנה. משכילי דור זה היו רדיקלים בהרבה מקודמיהם, והשתמשו ביצירה הספרותית ככלי לניגוח של החברה המסורתית והסדר היהודי הישן, ואף ביקרו את מנדלסון ובני דורו, הן ביחס לסגנון הספרותי והן ביחס לתכני ההשכלה שהציגו.⁷⁸ א"י פפירנא (אברהם יעקב פפירנא 1840-1919), למשל, במאמרו "קנקן חדש מלא ישן" ביקר את סגנון ה'מליצה' המשכילי, בו ראה שימור של תרבות ה'פלפול' המסורתית ומכאן את שימור שליטתם של האליטה הרבנית-למדינית בחברה, גם בקרב המשכילים עצמם.⁷⁹ פרץ סמולנסקין, עורך השחר, האשים את מנדלסון בתופעת

⁷¹ שם, עמ' 17

⁷² זהרי, משנתו הלאומית של ריב"ל, עמ' 44-45

⁷³ שוחט, יחסם של המשכילים, עמ' 364

⁷⁴ ר' אצל זהרי, משנתו הלאומית של ריב"ל, עמ' 45-52

⁷⁵ ריב"ל, תעודה בישראל, עמ' 39-40

⁷⁶ שוחט, יחסם של המשכילים, עמ' 365-377. שוחט עושה את הבחנה הגיאוגרפית בעקבות י' צינברג. ר' עמ' 365

הערה מס' 12

⁷⁷ קליר, התפתחות החקיקה כלפי היהודים ברוסיה, עמ' 19

⁷⁸ נרדי, תמורות בתנועת ההשכלה ברוסיה, עמ' 302-306

⁷⁹ ר' פרוש, תרבות הביקורת וביקורת התרבות, עמ' 197-239

ההתבוללות שכן פעולתו הדגישה את שלילת המסורת היהודית אך לא תרמה ליצירת תרבות חדשה במקומה.⁸⁰

אחד הגורמים החשובים ביותר בהתפשטות ההשכלה ברוסיה והשפעתה הייתה מערכת החינוך המשכילית, שהחלה לפעול כבר בראשית המאה ה-19.⁸¹ מערכת החינוך המסורתית במזרח אירופה קיימה באופן עקרוני את החלוקה המגדרית-לשונית במסגרתה למדו הבנים עברית כדי שיוכלו ללמוד תורה בעוד הבנות למדו יידיש, על פי רוב לא במסגרת מסודרת, והפסיקו את לימודיהן בשלב מוקדם יותר.⁸² הבנים לא נהנו דווקא מיתרון במערכת זו, בשל התנאים הקשים ושיטות החינוך הנוקשות ב'חדרי' המסורתי, ובאשר לעברית הרי שהתרגום המילולי של המקרא ליידיש ישנה ('טייטש') הקשה על הבנת הנקרא והנשמע עם התפתחות השפה. עם הופעת ההשכלה, הורחקו הבנים מלימוד דקדוק עברי מחשש שהשליטה בחוקי השפה תערער את סמכותם של המדרשים התלמודיים והרבניים, שהיה בהם יסוד ניכר של דרש שאינו מתיישב עם הפשט הלשוני. לכך נוסף הקשר שבין ספרי הדקדוק המשכיליים לבין תורות חילוניות אחרות שעמדו בסתירה ליהדות המסורתית, ובראשן הפילוסופיה.⁸³ כתוצאה מכך הייתה האוריינות של הגברים היהודיים, כלומר יכולת הבנת הנקרא שלהם (להבדיל מיכולת טכנית של קריאת הטקסט) מוגבלת למדי. לאחר מאות שנים של חינוך מסורתי מעין זה, הפכה העברית משפת קודש לשפה 'חצי מתה', כהגדרתה של איריס פרוש, שכן גם אלו שיועדו על ידי המערכת המסורתית לשלוט בה לא היו מסוגלים לעשות זאת כראוי.⁸⁴ הבנות לעומת זאת נהנו מתנאים נוחים יותר בלימוד הבית ומרכישת אוריינות בשפת האם הטבעית.⁸⁵ רבות מהן למדו גם שפות זרות כדוגמת רוסית ופולנית, דבר שהקנה להן כלים שימושיים בעסקי המסחר והיווה יתרון רב ערך בשידוכים.⁸⁶

זו הייתה תמונת המצב בחינוך היהודי כאשר התגייסו המשכילים להקמת בתי ספר מודרניים, שכללו לימודי מדעים, שפות זרות וכן מקצועות יהודיים שונים, שביניהם גם השפה העברית. מערכת חינוך זו הייתה קריטית להפצת רעיונות ההשכלה לא רק מבחינת תכני הלימוד אלא בעיקר בשל הצורך להכשיר קוראים וקוראות של הספרות המשכילית, שנכתבה ברובה בעברית.⁸⁷ ואכן, התרחבות מערכת החינוך החדשה עמדה בקשר ישיר עם עליית תפוצתה של

⁸⁰ פלאי, התקבלות ספרות ההשכלה, עמ' 332-333

⁸¹ זלקין, ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית, עמ' 132-133

⁸² לסקירה של מערכת החינוך לבנות במזרח אירופה במאה ה-19, ר' Stampfer, Gender differentiation and education, pp. 63-87

⁸³ פרוש, מבט אחר על חיי העברית המתה, עמ' 81

⁸⁴ שם, עמ' 78

⁸⁵ פרוש, נשים קוראות, עמ' 68-70

⁸⁶ Stampfer, Gender differentiation and education, pp. 69-70 ור' גם פרוש, נשים קוראות, עמ' 174-175

⁸⁷ זלקין, אל היכל ההשכלה, עמ' 69-76

הספרות העברית, בעיקר בשנות השישים והשבעים, תהליך שהתנהל במקביל לזה שהתנהל בחברה הרוסית הלא-יהודית ובספרות הרוסית.⁸⁸ כפי שהראתה פרוש, התרחבות זו של מערכת החינוך התרחשה קודם כל בקרב החינוך לבנות, באופן פרדוכסלי בשל ההזנחה של חינוך והזלזול ביכולת התפיסה שלהן,⁸⁹ אולם החינוך העברי לבנות נאלץ להתחרות ביריבים לשוניים משני צידיו: מחד, ספרות היידיש העממית, שאמנם נחשבה נחותה אך צברה פופולאריות רבה, ובמהלך המאה ה-19 הייתה אף מקור לכניסתם של רעיונות משכיליים;⁹⁰ ומאידך, השליטה הקיימת זה כבר של בנות ונשים בשפות זרות פתחה בפניהן שערים אל ספרות העולם, שהייתה עשירה בהרבה מזו שהיה באפשרות הספרות העברית של התקופה להציע.⁹¹ תחרות זו מלמדת על הקושי בפניו ניצבה היצירה העברית בבואה לייסד לעצמה קהל קוראים משמעותי.

שנות השישים והשבעים של המאה ה-19 מכונות גם "דור המאספים" על שם כתבי העת העבריים שהחלו להתפרסם בתקופה זו במזרח אירופה,⁹² ביניהם **המגיז** (החל מ-1857, ליק), **הכרמל** (1860 וילנה), **המליץ** (1860 אודסה), **השחר** (1868 וינה) ו**הצפירה** (1862 ורשה).⁹³ בשנים אלו אף הוקלה הצנזורה הממשלתית הרוסית על פרסומים יהודיים, שפיקחה עד אז על פרסומים דתיים וחילוניים כאחד, בלי קשר לשפתם.⁹⁴ לכתבי עת אלה היו תחומי עניין שונים, ועל אף העובדה המשמעותית שכולם נכתבו בעברית, הרי שקהל המנויים שלהם ('חותמים') היה מוגבל למדי ולכן לא ניתן לראות בהם שינוי של ממש במצב היצירה העברית.⁹⁵ בשנות השמונים, לעומת זאת, השילוב בין הקלת הצנזורה הממשלתית לבין צמיחתו של קהל הקוראים העברי, כתוצאה ממערכת החינוך כמו גם מהתברגנותו הכללית, שינה את התמונה. לפיכך קובע חוקר הספרות העברית דן מירון את שנות השמונים כנקודת המפנה בספרות זו הן מבחינת העלייה בהיקף הוצאות הספרים ובהתרחבות קהל הקוראים, והן מבחינת ביסוסה הכלכלי של המו"לות העברית ויוזמת מפעלים כדוגמת אנציקלופדיה עברית וסדרות ספרותיות (ביבליותיקה).⁹⁶ בנוסף להתרחבות המספרית, מסמנות שנות השמונים, ובפרט ה"סופות בנגב" (1881-1882), את נקודת המעבר בין

⁸⁸ שם, עמ' 73-74

⁸⁹ פרוש, נשים קוראות, עמ' 75-78

⁹⁰ שם, עמ' 144-156 ור' גם נוברשטרן, צמיחתן של ספרות ותורות יידיש המודרניות, 342-344

⁹¹ פרוש, נשים קוראות, עמ' 194-205

⁹² חלק מהמאספים אמנם בגרמניה ובאוסטריה, הין שההדפסה לא הייתה נתונה לפיקוח ממשלתי כה מחמיר, אך קהל היעד נותר מזרח-אירופי, ור' בפרק הבא בהרחבה על סוגיה זו.

⁹³ לסקירה תמציתית של עיתונות זו ר' גלבוש, העיתונות העברית - כל ההתחלות.

⁹⁴ אלישביץ, הצנזורה הממשלתית על הפרסומים היהודיים באימפריה הרוסית, עמ' 65-72

⁹⁵ מירון, בודדים במועד, עמ' 58

⁹⁶ שם, עמ' 65-68

ספרות השכלה לבין 'ספרות התחייה', כלומר בין ספרות הנובעת מן האידיאולוגיה המשכילית ומשרתת אותה, לבין זו המבטאת את הלאומיות היהודית, פרוטו-ציונית וציונית כאחד.⁹⁷

מאפיין בולט של סופרי דור התחייה הוא כתיבה דו-לשונית, בעברית וביידיש. בכתיבה זו ניסו הסופרים להשתמש ביידיש כגשר זמני אל הכתיבה הספרותית בעברית, בשל אוצר המילים העשיר ומגוון דרכי ההבעה שעמדו לרשות היידיש, שככלות הכל הייתה לא רק שפת אמם אלא גם שפה כתובה ומדוברת מזה מאות בשנים, ובעיקר - השפה אותה הבין קהל היעד של יהודי מזרח אירופה.⁹⁸ מנדלי מוכר ספרים (שלום יעקב אברמוביץ 1836-1917), מהבולטים שבסופרי דור זה, היה זה שהחל את התנועה שדחתה את העברית המשכילית, אותה ראו כמאובנת וכמיושנת, לטובת יצירת שפה ספרותית חדשה - עברית טבעית ומדוברת, שתשקף את השפה החיה של חיבוריו היידישאים, אותם תרגם לעברית. בניגוד לטהרנות המשכילית, שאבה העברית של מנדלי מכל רוחב היצירה היהודית, ובכלל זה ביטויים ארמיים, הלשון התלמודית והיידיש היום-יומית, שסייעה לשחרר את העברית מכובד הראש המקראי שאפיין אותה.⁹⁹ למעשה, מי שכונה "יוצר הנוסח"¹⁰⁰ של הספרות העברית החדשה, חב ליידיש לא מעט מהשפה הספרותית שיצר.¹⁰¹ אך בניגוד לערבוב הרכיבים המגונה ביידיש, נתפסה העברית הממוזגת של מנדלי כמופת לכתיבה ספרותית, ובעקבותיו הלכו ביאליק כמשורר, אחד העם כפובליציסט ועוד.¹⁰²

לא רק שפת הכתיבה השתנתה ב"דור התחייה" אלא גם נושאי הכתיבה, כאשר במקום הביקורת והסאטירה המשכילית הופיעו חיבורים שעסקו בחוויות היחיד, והיצירות הושפעו מהריאליזם הרוסי כמו גם מהרומנטיקה המערב-אירופאית (הגרמנית, בעיקר).¹⁰³ הסופרים הללו התרכזו במרכזים עירוניים מחוץ לתחום המושב, שמתבלטות בהם הערים וילנה, ורשה ובעיקר אודסה, בה יצאו לאור כתבי עת משפיעים כדוגמת **השלח ופרדס**, והוצאות ספרים כדוגמת **מוריה ואחיאסף**.¹⁰⁴ בכך הצליחה הספרות העברית החדשה לייסד לעצמה 'קהילה מדומיינת', קהל קוראים הנשען על פעילותם ותפוצתם של העיתונות העברית ומפעלי ההוצאה לאור.¹⁰⁵ בעוד

⁹⁷ ברטל, מורשת ומרד, עמ' 308-309, ור' גם לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, עמ' 25-27

⁹⁸ שמיר, המשורר הגבירה והשפחה, עמ' 15-17

⁹⁹ אלדר, מנדלי כמחיייה העברית הספרותית, עמ' 399

¹⁰⁰ ביאליק, חיים נחמן. "יוצר הנוסח", בתוך: כל כתבי ח. נ. ביאליק (ב), תל-אביב: דביר, תרצ"ח, עמ' רמ-רמא

¹⁰¹ לסקירה של תרומת יידיש לעברית הספרותית של מנדלי, ר' Frieden, Yiddish in Abramovitch's literary, pp. 173-188

¹⁰² אלדר, מנדלי כמחיייה והעברית הספרותית, עמ' 401-402

¹⁰³ Bar-Yosef, Reflections on Hebrew, pp. 131-135

¹⁰⁴ לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, עמ' 37

¹⁰⁵ ברטל, מורשת ומרד, עמ' 312; טענה דומה לגבי עיתונות היידיש משמיע Scott, The Culture of Modern Jewish politics, p. 157

שהעברית של יהודי גרמניה נעלמה כמעט לחלוטין, היו העשורים האחרונים של המאה ה-19 תקופת פריחה לתרבות העברית במזרח אירופה, בקרב כותבים וקוראים כאחד.

עברית וידיש בקרב ציונים, סוציאליסטים ואחרים

קיומה של אינטליגנציה יהודית מצומצמת ופעילה בערי האימפריה הרוסית שמחוץ לתחום המושב (ובכלל זה אלפי סטודנטים יהודים בסנט פטרסבורג ומוסקבה) לצד אוכלוסייה יהודית עצומה (כ-5.2 מליון איש במפקד 1897)¹⁰⁶ המרוכזת באזור כפרי בלא להתערות בקבוצות אתניות שכנות, הולידו תודעה לאומית יהודית חזקה. תודעה לאומית זו נולדה בהשפעת רעיון התיקון של היהודים, שהיה מורשת ההשכלה כמו גם השפעת השיח האנטישמי הרוסי, ונשענה על מסורת ה'קהל', הארגונים הקהילתיים היהודיים הפרה-מודרניים, שיצרו יחד את תנועת "חיבת ציון", שפעילותה החלה ב-1882.¹⁰⁷ 'שנת הפרעות' 1881-1882 והפוגרומים בקישינב ובאודסה חיזקו את שאלת העתיד היהודי, מתוך הכרה בכך שעתיד היהודים ברוסיה אינו מובטח.¹⁰⁸ כך החלה לצמוח התנועה הלאומית הקדם-ציונית. הקשר של התנועה הלאומית החדשה אל ההשכלה התבטא גם בשימור העיסוק בשפה העברית ובהמשכיות בין הפעילים למען תרבות יהודית לבין הפעילים למען לאומיות יהודית - לעיתים על ידי אותם אנשים עצמם.

"חיבת ציון", הארגון היהודי-לאומי המרכזי, שם לו למטרה להפיץ את הרעיון הלאומי היהודי כמו גם לתמוך בהתיישבות החקלאית החדשה בארץ ישראל, אך הסתכסך בשורת מאבקים פנימיים בשאלת אופייה התרבותי הרצוי של התיישבות זו. על רקע זה הופיעה משנתו של אחד העם (אשר צבי גינצברג 1856-1927), שהתנגד לתפיסת הציונות כפתרון ל"צרת היהודים", כלומר לבעיות חברתיות והכלכליות של היהודים, וביקש לפתור ראשית את "צרת היהדות", כלומר את המצוקה הרוחנית והתרבותית של היהדות בעת החדשה.¹⁰⁹ הציונות הרוחנית אותה ניסח דגלה בתנועה חינוכית של "תחיית הלבבות", שבמרכזה השפה העברית.¹¹⁰ למטרה זו התגייס אחד העם כעורך כתב העת המשפיע **השלח** בשנים 1896-1902 ועיצב אותו ברוחו, כבמה פובליציסטית-רעיונית לא פחות מאשר במה ספרותית.¹¹¹

¹⁰⁶ ברטל ופרנקל, התנועה הלאומית באימפריה הרוסית, עמ' 57

¹⁰⁷ שם, עמ' 60-65

¹⁰⁸ גולדשטיין, התפתחותה של התנועה הציונית ברוסיה, עמ' 216

¹⁰⁹ לסקוב, חיי אחד העם, עמ' 111

¹¹⁰ גולדשטיין, אחד העם, עמ' 114-115

¹¹¹ שם, עמ' 211-212

במקביל, הופיע בשנת 1897 חיבורו של בנימין זאב הרצל (Theodor Herzl 1860-1904) **מדינת היהודים**, שביקש להציע פתרון מדיני מוסדר לשאלת היהודים שיהיה מקובל על המעצמות הפוליטיות המרכזיות ולא יהיה אוסף אקראי של התיישבויות מקומיות בתמיכה פילנתרופית. בשלב הראשון זכתה הציונות המדינית של הרצל, שלא נחלה הצלחה ממשית בגרמניה ובאוסטריה, לתמיכה בקרב תנועת "חיבת ציון" ברוסיה, עליה לא ידע הרצל כמעט דבר בעת שחיבר את **מדינת היהודים**.¹¹² בהמשך התגלעו בין שתי התנועות מחלוקות שונות, ששיאן ב"פרשת אוגנדה" (להלן), ועדיין תודות להרצל התרחבה התנועה הציונית ברוסיה במידה ניכרת.¹¹³

במקביל לתחייה המהוססת של העברית, היו העשורים האחרונים של המאה ה-19 שנות השיא של היידיש לא רק כשפת דיבור אלא כשפת ספרות, עיתונות, תיאטרון ועוד; במפקד הממשל הרוסי משנת 1897 הצהירו כמעט 97% מהיהודים שהיידיש היא שפת הדיבור שלהם.¹¹⁴ כבר בשנות השישים של המאה החלה להופיע עיתונות יידיש מודרנית כדוגמת העיתון **קול מבשר** (אודסה 1862), שהרימה תרומה משמעותית הן לסטנדרטיזציה של השפה והן לביסוס קהל הקוראים שלה.¹¹⁵ במפנה המאות הפכה עיתונות היידיש לאחד הגורמים החשובים בעיצוב המרחב הציבורי היהודי כמרחב מודרני ופוליטי, בעיקר באזור הפולני.¹¹⁶ בכל הנוגע לתנועה הציונית, ההכרה בכך שהמוני היהודים אינם קוראים עברית הביאה להוצאתו של **דער יוד**, עיתון ציוני ביידיש, שנועד להפיץ את רעיונות הציונות בקהל היהודי הרחב, והשתתפו בו סופרים דו-לשוניים רבים, מהם שראו את היידיש כאמצעי בדיעבד ומהם שכתבו בה מלכתחילה.¹¹⁷ כפי שכבר הוזכר, היו הסופרים הבולטים בתקופה זו דו-לשוניים וכתבו הן בעברית והן ביידיש, על אף שאל האחרונה ניגשו תוך הסתייגויות ותירוצים.¹¹⁸ מנדלי מוכר ספרים, שכונה ה"סבא" של ספרות היידיש, וכן סופרים בולטים אחרים של ספרות זו, כדוגמת י"ל פרץ (יצחק לייבוש פרץ 1851-1915) ושלוש עליכם (שלוש רבינוביץ 1859-1916), כתבו גם בעברית, ואילו סופרי יידיש אחרים כתבו גם ברוסית ובפולנית. בעקבות תפיסת היידיש כשפת ההמונים במובן החיובי של המושג, ובהשפעת תנועת הפולקזים¹¹⁹ ברוסיה, פנו המשכילים היהודים אל עמם ואל שפתו העממית, תחת ההתנשאות

¹¹² ברטל ופרנקל, התנועה הלאומית באימפריה הרוסית, עמ' 80

¹¹³ גולדשטיין, התפתחותה של התנועה הציונית ברוסיה, עמ' 229-230

¹¹⁴ נוברשטרן, צמיחתן של ספרות ותרבות יידיש המודרניות, עמ' 336-337

¹¹⁵ Goldsmith, Modern Yiddish Culture, p. 45

¹¹⁶ Scott, the culture of modern Jewish politics, pp. 156-158

¹¹⁷ פור, 'דער יוד', עמ' 59-68

¹¹⁸ לחובר, הספרות העברית החדשה, עמ' 112-113; נוברשטרן, צמיחתן של ספרות ותרבות יידיש המודרניות, עמ'

¹¹⁹ 335; ורסס, יחסם של סופרי ההשכלה לשפת יידיש, עמ' 28-30

¹¹⁹ ברוסית נקרא המונח נרודניציסטבו, ויונתן פרנקל תרגם אותו ל"עמוניות" ר' פרנקל, שורשי הסוציאליזם, עמ' 22

ששיקפה לכאורה הפנייה לעברית.¹²⁰ סופרים ומבקרים כדוגמת יהושע רבינצקי וחיים זייטלובסקי החלו להתייחס אל ההבראיסטים כמתנשאים ואף הקבילו בין הכחשת קיומו של העם היהודי כלאום על ידי עמים אחרים לבין הכחשת קיומה של היידיש כשפה על ידי היהודים עצמם.¹²¹

ברוח גישה זו ובמקביל לעלייתה של הציונות, צמחה במזרח אירופה התנועה הסוציאליסטית היהודית, שמוסדה בארגון ה"בונד" בשנת 1897. הבונד אמנם טען בהתחלה כי אין ליהודים שאיפות לאומיות אך מאוחר יותר חזר בו, בניסיון להרחיב את השפעתו בקרב הקהל היהודי.¹²² הבונד קבע לו את היידיש כשפה מסיבות פרקטיות ואידיאולוגיות כאחת: מחד, היידיש הייתה שפת הפועלים והאיכרים היהודים, ודרכה ניתן היה לגייס אותם אל מאבקים סוציאליסטים ברוח התנועה המרקסיסטית, ומאידך הייתה היידיש הצהרה כי גם ליהודים אינטרסים משלהם בתוך המהפכה הבינלאומית (או הכלל-רוסית) הרצויה.¹²³ בנוסף היה ביידיש, כאמור, משום הפנייה המובהקת אל ההמונים מול האידיאולוגיה ההבראיסטית של הציונים ושל קודמיהם, המשכילים. התנועה הסוציאליסטית כולה, על גווניה השונים, לוותה בספרות מחתרית ובעיתונות יידיש נרחבת, ובלשונו של חוקר התנועה יונתן פרנקל "הפוליטיקה של ההמונים וספרות היידיש צעדו יד ביד".¹²⁴ מהפכת 1905 ברוסיה וההצהרה על מתן זכויות אזרחיות סחפו יהודים רבים אחרי התנועות הסוציאליסטיות, עד שכשלוך המהפכה הקטין במידה רבה את הנהייה אחריהן.¹²⁵

בין המפלגות שהוקמו כתגובה למהפכה הייתה המפלגה העממית ("פאלקס-פארטיי") שהקים ההיסטוריון שמעון דובנוב (1860-1941) בשנת 1906. המפלגה העממית הוקמה על בסיס קבוצות קודמות שהביעו התנגדות לציונות כמו גם לסוציאליזם, ושאפה להשיג אוטונומיה יהודית על בסיס קהילתי במקומות מושבותיהם הנוכחיים של היהודים.¹²⁶ מסגרת זו אמורה הייתה להעניק עדיפות ליידיש, אך עם זאת דרשה המפלגה העממית מהשלטונות, בין השאר, הכרה ושימוש בעברית וביידיש גם יחד.¹²⁷

ניתן לסכם כי במהלך כ-150 שנה, הפכה העברית משפת קודש מוגבלת ומצומצמת לשפה שנכתבת בה ספרות ועיתונות נרחבת ויוצרים והוגים פועלים למען התפתחותה ולמען תחייתה כחלק מן התחייה הלאומית. היידיש, שעמדה בתחילתה של התקופה מול התנגדות אידיאולוגית חריפה, מצאה אף היא תמיכה אידיאולוגית ומעשית, והועשרה בעיתונות ובספרות אמנותית

¹²⁰ Goldsmith, *Modern Yiddish Culture*, p. 51

¹²¹ *Ibid*, p. 54-55

¹²² פרנקל, שורשי הסוציאליזם, עמ' 21-22 וכן הני"ל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 254-255

¹²³ פרנקל, הסוציאליזם היהודי והבונד ברוסיה, עמ' 258-259

¹²⁴ פרנקל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 205

¹²⁵ פרנקל, הסוציאליזם היהודי והבונד ברוסיה, עמ' 262

¹²⁶ גרינבוים, שמעון דובנוב והמפלגה העממית, עמ' 189-192

¹²⁷ לוי, הפולקס-פרטיי של שמעון דובנוב, עמ' 364-367

ופוליטית. אך במקביל לפריחה זו של שתי השפות במזרח אירופה, יהודים רבים במרכז ומערב אירופה, אך גם במזרח נטשו אותן לטובת שפות מדינה ותרבות לא יהודיות, והשתקעו בעולמן החברתי והתרבותי של הגרמנית, הרוסית ושפות אחרות. עקב ההשתלבות הנרחבת בגרמנית ולמרות הנטייה המתגברת אל הרוסית נותרה פריחתן של העברית והיידיש עניין מזרח אירופי מובהק, וכך גם ההתלבטות - והמאבק - בין השתיים. שאלת הבחירה בשפה אחת על פני האחרות ומשמעותה היא עניינו של החלק הבא.

פרספקטיבות סמליות על יחסי עברית ויידיש

מעבר לשאלת השימוש המעשי בשפה, יש לבחון את המשמעות התרבותית והסימבולית שנשאו עימן השפות ואת ההשלכות של השימוש בשפה אחת או אחרת על החברה היהודית והתודעה של היהודים המשתמשים בה, שהרי "המדיום הוא המסר".¹²⁸ לבחינה זו חשיבות רבה במיוחד כאשר העדפת שפה אחת על האחרת אינה נורמה נתונה ומובנת מאליה, אלא בחירה מודעת, שאמונות ושאיפות אידיאולוגיות בצידה, וכן משמעויות חבויות, שאינן גלויות דווקא לדובר השפה בעת המעשה. בחירה מעין זו החלה להתרחש עם הופעת ההשכלה בחברה היהודית בסוף המאה ה-18 – וערעורה על הדיגלוסיה עברית-יידיש שהייתה מקובלת עד אז - וליוותה אותה לאורך תקופה ארוכה.

העברית היא השפה המכוננת של העם היהודי, בה נכתב (רוב) התנ"ך וכן חלקים נרחבים מספרות ההלכה, האגדה והמחשבה היהודית בדורות הבאים. לאור כל אלה מובן שמעמדה היה נעלה ורב חשיבות, וקושר עם עבר היסטורי מפואר ובו עצמאות יהודית וריבונות בארץ הקודש. אך כאמור, במשך תקופה ארוכה הוגבלה העברית לתחומים דתיים ופולחניים סגורים, על פי רוב בכתב, ואף נטען שהיא שפה 'מתה'.

הקשר הלשוני ההדוק בין שתי השפות, עברית ויידיש, והעובדה שהשימוש בעברית לא נפסק מעולם, הביאו חוקרים לטעון למערכת יחסים מורכבת יותר בין השתיים.¹²⁹ שמואל ניגר טען כי היהודים חיו מאז ומעולם במציאות דו-לשונית, כאשר כבר בתקופת המקרא נעשה שימוש כפול בעברית וארמית, כפי שמשתקף בספרות המקראית, המשנאית ובעיקר התלמודית. דו-לשוניות של

¹²⁸ ציטוט זה של מרשל מקלוהן מופיע כהנחת מוצא למחקר סוציו-לשוני אצל פישמן (Fishman, The Sociology of Language, p. 4) ואצל בורק (Burke, The art of conversation, p. 19); הסתייגות ממוטו זה, המתייחסת בעיקר להתקבלות היחסית של המסר אצל מושאו מביע האריס (Harris, The Linguistics of History, pp. 52-53).
¹²⁹ לסקירה מטא-ספרותית ומטא-היסטורית של הסוגיה ר' מירון, הרפיה לצורך נגיעה

עברית ויידיש היא אם כן לא חידוש מהותי.¹³⁰ יתרה מזאת, על פי ניגר, היידיש צמחה מתוך העברית, אם לא באופן ממשי הרי שבאופן תוכני, שכן ספרות היידיש נשענת של שורשים עמוקים ומסועפים של ספרות עברית היסטורית.¹³¹ ניגר מתייחס כאן ליצירות ביידיש מהעת החדשה המוקדמת, שעשו שימוש בתכנים יהודיים שנוצקו לתוך תבניות ספרותיות גרמניות, אולם לא פעם הייתה ספרות היידיש הישנה עיבוד חופשי יותר או פחות של טקסטים גרמניים פופולריים, מהם הוסרו או רוככו אזכורים נוצריים בולטים.¹³²

בנימין הרשב טוען כי החשיבות הרבה שמייחסת היהדות ללימוד תורה, כלומר ללימוד הטקסטים העבריים, הבטיחה את הלימוד, הדיון והפרשנות המתמדת של הטקסטים העבריים, וכך החייתה אותם בתודעת הלומדים. עוד מוסיף הרשב כי היידיש כללה בתוכה מילים וביטויים רבים בעברית וכך שימרה את השימוש בהם כחלק טבעי מהשפה המדוברת, ואף שימשה כ"לשון מסגרת", שבתוכה ניתן לצטט קטעים שלמים בעברית שמשמעותם תהיה נהירה למאזין, אך לא ניתן לייצר ביטויים חדשים.¹³³ הרשב הולך בעקבות ניגר בתיאורו את ההיסטוריה של העם היהודי כרב-לשונית באופן מובנה, כאשר רב-לשוניות זו היא ביטוי של מציאותם התמידית של היהודים כמיעוט, כקבוצה שמתקיימת בנפרד מחברת הרוב אך תוך חיכוך בלתי נמנע עמה.¹³⁴

ויינרייך הגדיר את השימוש המקביל ביידיש ובעברית בתוך החברה היהודית כ"דו-לשוניות פנימית" ואת השימוש הכפול ביידיש ובשפה הלא-יהודית המקומית כ"דו-לשוניות חיצונית".¹³⁵ הרשב מוסיף לאבחנה המעשית רובד סמלי, וטוען שרב-לשוניות זו¹³⁶ היא מאפיין מהותי של היידיש עצמה. בהשראת ראייתו של ויינרייך את היידיש כשפת היתוך, היותה של היידיש שפה בעלת מבנה תחבירי של לשון אחת (גרמנית) ואוצר מילים הכולל מספר לשונות אחרות (עברית, ארמית, לועז ודיאלקטיים סלאביים) הופך אותה לביטוי מובהק של נדודי היהודים בין ארצות שונות ושל המטענים התרבותיים שספגו מהחברה הסובבת.¹³⁷ כמו היהודים, גם היידיש היא שחקן בעמדת נחיתות בתוך מערך שבו נתונה הדומיננטיות לרוב זר, וכמו היהודים היא שומרת על נבדלות ובו בזמן סופחת אליה השפעות מן החוץ. כפי שהציע עמוס פונקנשטיין, ניתן לראות את היידיש

¹³⁰ Niger, *Bilingualism in the history of Jewish literature*, p. 11

¹³¹ Ibid, pp. 61-62

¹³² על גרסאות ביידיש ישנה לספרות גרמנית ר' Paucker, *Yiddish Versions of Early German Prose Novels*, pp. 151-167

¹³³ הרשב, לשון בימי מהפכה, עמ' 128-130

¹³⁴ שם, עמ' 219-222

¹³⁵ Weinreich, *Internal Bilingualism in Ashkenaz*, p. 279

¹³⁶ הרשב מוסיף לדו-לשוניות הבסיסית לשונות נוספות שהן למעשה רבדים ומשלבים של השפות המקבילות, כדוגמת שורשי הארמית בלשון הקודש וההבדל בין שפת העם הלא-יהודי לשפת השלטון.

¹³⁷ הרשב, לשון בימי מהפכה, עמ' 226-228

כביטוי מובהק של השניות (דיאלקטיקה) הקיומית של היהודים, בין הסתגרות להתבוללות, בין שמירה על זהות לשונית ותרבותית נבדלת לבין ההכרח והרצון ללמוד ולהתרחב מהמרחב הכולל.¹³⁸ זויות ראייה נוספת ליחסים שבין העברית והיידיש הציעה נעמי זיידמן, שהצביעה על החלוקה המגדרית שמגולמת בשתי השפות, לפיה היידיש היא השפה הנשית והעברית היא השפה הגברית. חלוקה זו על פי זיידמן היא מטאפורה ומציאות בו בזמן, שכן החלוקה המגדרית במערכת החינוך שתוארה לעיל קיבעה את הדימוי של השפה בעיני החברה היהודית, אך גם הכתיבה את הדרך שבה היא תועבר לדור הבא - היידיש על ידי האם והעברית על ידי האב (או נציגים גבריים אחרים של מערכת החינוך).¹³⁹ הביטוי המובהק ביותר של הבחנה זו הוא הכינוי 'מאמע לשון' ליידיש, כמו גם דימוי 'הגבירה' ו'השפחה' המעמדיים שטבע ביאליק, כאשר הסביר מדוע נטש את היידיש - השפחה - ועבר אל העברית, גבירתה.¹⁴⁰ זיידמן מדייקת את החפיפה בין שני הדימויים ומציינת כי ההיררכיה המגדרית, המעמדית והלשונית קשורות זו בזו ומשפיעות באופן הדדי אחת על קיומה של השנייה.¹⁴¹

שפה והיסטוריה

אני מבקשת להוסיף על דימויים אלו ולהציע רובד סמלי נוסף לשתי השפות, רובד הזמן והתודעה ההיסטורית. כפי שתואר לעיל, העברית הייתה במשך דורות ארוכים שפת הקודש ושפת הקאנון, אך גם שפה שאינה מתיישבת עם הקיום היהודי היומיומי, לא באופן אישי ולא באופן ציבורי. היותה של העברית שפת הקודש - שפת ספרי הקודש ושפת ארץ הקודש - עשו אותה, לטענתי, למייצגת של העבר, עבר מפואר אך חתום כמו ספרי הקאנון הכתובים בה. היידיש, על פי טענה זו, הייתה חיה ויומיומית ולפיכך שפתו של ההווה המתמשך, שאמנם יש בו חיים ויצירה אך אין לו תודעה של התקדמות, הכרת עבר או אפשרויות של עתיד, מלבד זה המשיחי (ושוב, העברי).

מהפכות העת המודרנית שינו את היחס שבין היהודים להיסטוריה, שינוי שנבע מעצם השתנותה של תפיסת ההיסטוריה מ'היסטוריה מקודשת', הסובבת סביב מעשי האל, להיסטוריה שבה יש מקום לפעולת האדם, לסיבתיות ולהתקדמות.¹⁴² בהיסטוריה המקודשת לא היה ליהודים תפקיד פעיל, כיוון שאחרית הימים הנוצרית מחייבת את התנצרות היהודים - כלומר את

¹³⁸ פונקנשטיין, דיאלקטיקת ההתבוללות

¹³⁹ Seidman, A Marriage Made in Heaven, pp. 29-31

¹⁴⁰ Ibid, pp. 32-33. ור' גם שמיר, המשורר, הגבירה והשפחה, עמ' 57, ושם הספר מדבר בעד עצמו.

¹⁴¹ Seidman, A Marriage Made in Heaven, p. 38

¹⁴² Eisenstadt, Explorations in Jewish historical experience, p. 113, ור' גם פונקנשטיין, זיכרון קיבוץ ותודעה היסטורית, עמ' 19-24

היעלמותם - ואילו אחרית הימים הייתה על פי המסורת מעשה ידי אלוהים בלבד. בהיסטוריה המודרנית, ניתן לאדם ולעם מקום בהתקדמות ובהתפתחות של האנושות והעולם. כך נפתח ליהודים פתח לכניסה 'אל תוך ההיסטוריה', ולתנועות יהודיות שונות לחפש את מקומם החדש בהיסטוריה המודרנית והפוליטית ולהיאבק למענו.¹⁴³

הכניסה אל ההיסטוריה, יחד עם התמורות בתודעה ההיסטורית האירופית, הביאו אתן את האפשרות של בחירת עתיד, ולפיכך בחירת שפה - האם להישאר בגדר "עם עולם", בהווה מתמשך, ולדבוק ביידיש, או שמא לחזור אל ההיסטוריה ואל השפה ההיסטורית - העברית. כדבריו של הרשב, המאפיין של התנועות היהודיות המודרניות הוא פסילת הכאן ועכשיו לטובת מציאת פתרון כולל, ובמצב כזה לכל יהודי חייבת להיות עמדה בוויכוח.¹⁴⁴ כפי שהודגם בסקירה ההיסטורית לעיל, הביאה איתה כל תנועה יהודית חדשה שביקשה לשנות את פני היהדות ואת חיי היהודים בזמנה, גם אידיאולוגיה לשונית משל עצמה, מוצהרת יותר או פחות. מנסחי האידיאולוגיה, כמו גם הקהל אליו היא כוונה, עשו את הבחירה הלשונית לסממן גלוי או נסתר של קבלת הדרך החדשה או דחייתה. להלן אנסה להראות כיצד פיתוח תודעה היסטורית ואף עיסוק היסטוריוגרפי של ממש נמצאים בקשר ישיר עם השימוש בעברית, הערכתה ומאבק עבודה, בעוד היידיש היא סממן של תנועות חברתיות הפועלות בהווה היהודי ולא נסמכות על הכרות עבר.¹⁴⁵ לפיכך אבחן את התפיסה הלשונית המשתנה של האידיאולוגיות המרכזיות במרחב האשכנזי המודרני - השכלה, חסידות, ציונות ואחרות - ואנסה להצביע על ההתאמה שבין הכרות העבר והצעת העתיד מחד גיסא, לבין הבחירה הלשונית מאידך גיסא.

הכרת עבר ועמדות לשוניות בגרמניה

קודם לכן ראינו כי המשכילים היהודיים - הן במרכז אירופה והן במזרחה - שאפו לתקן את העברית ולהפוך אותה ל"שפה ברורה", תקינה ובהירה, בניגוד ל"שפה בלולה" שהיא היידיש, שאת ריבוי מקורותיה דרשו המשכילים לגנאי. אולם מעבר לשאיפת הצחות והתיקון, ביטאה החזרה לעברית בכלל והכתיבה החילונית בעברית בפרט את שאיפתם של המשכילים לשינוי ותיקון ההווה - כלומר ליצירת עתיד חדש - על בסיס העבר המפואר.

¹⁴³ Eisenstadt, Explorations in Jewish historical experience, pp. 92-93. לסקירה רחבה יותר ר' את קובץ המאמרים בעריכתו של איזנשטדט, הציונות והחזרה להיסטוריה.

¹⁴⁴ הרשב, התרבות האחרת, עמ' 30-36

¹⁴⁵ יוסף ירושלמי, בדיונו בתפיסה ההיסטורית היהודית המסורתית, מציין כי מבחינת יהודי ימי הביניים העבר היחיד שהיה בעל רלוונטיות היה זה הרחוק, שהסתיים בחורבן הבית. גישה זו הביאה להזנחתה של הכתיבה ההיסטורית. ירושלמי, זכור, עמ' 52-54

משכילי המאה ה-18, יהודים ולא יהודים, חיו בתודעה כי תקופתם היא תקופת מפנה היסטורית, תקופה של שינוי מהלך ההיסטוריה לטובה.¹⁴⁶ התפיסה ההיסטורית החדשה הבינה את ההתפתחות האנושית בהתאם למקומה של התבונה, זו שנולדה בימי יוון ורומי הקלאסיות מתוך הבערות הפגאנית, אך טושטשה ועוותה בימי הביניים האפלים על ידי כוחות הכנסייה והדת. עלייתה המחודשת של התבונה והרציונליות במאה ה-18 היא לפי גישה זו חלק מתהליך של התקדמות היסטורית עד להשלמתה של התבונה והמוסריות האנושית. כך גם תודעת העבר היהודית, שראתה את ההיסטוריה כתהליך שסופו גאולה מחד וכמסלול של התדרדרות מוסרית, "ירידת הדורות", מאידך (ברוך מאמר חז"ל "אם ראשונים בני מלאכים אנחנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים"¹⁴⁷), פינתה את מקומה לתודעה של התקדמות והתפתחות. השילוב בין תודעת המפנה לאמונה בהתקדמות האנושית מאפשר להאמין כי ניתן "להחזיר עטרה ליושנה" ולחזור אל העבר המתוקן. אותו עבר מתוקן, בראיית המשכילים היהודים, הוא התקופה בה הייתה הדת היהודית נקייה מפרטי הלכות וממנהגים זרים, כלומר התקופה שלפני התלמוד וממשיכיו.¹⁴⁸ טבעי אם כן שהמשכילים חיפשו בהיסטוריה הצדקה לדרכם החדשה, אך עם זאת לא הגיעו לכדי יצירת היסטוריוגרפיה של ממש; במקום זאת הרבו בחיבור ביוגרפיות על אישים היסטוריים שנתפסו כמאשרים את האידיאולוגיה המשכילית המשלבת בין זיקה למסורת לבין חכמות כלליות, כדוגמת הרמב"ם.¹⁴⁹

אחד מהניסיונות הבולטים של יצירה משכילית בתחום זה והמפעל הספרותי-עברי החשוב ביותר של דור מנדלסון הוא **המאסף**, כתב העת שיצא לראשונה בקניגסברג בשנת 1873 (תשרי תקמ"ד). **המאסף** נולד כיוזמה של חברת "דורשי לשון שפת עבר" והיה כנראה המטרה סביבה התכנסה החברה.¹⁵⁰ כתב העת התעתד לפרסם שירה, מאמרים בתחומי המדע והיהדות, חדשות, ביקורות ספרות וכאמור, ביוגרפיות; אולם בראש ובראשונה עמדו לנגד עיניהם של מייסדי **המאסף** טיפוח השפה העברית, השבחתה והעשרתה, הן על ידי פרסום תיקוני לשון ו"מכתבים" (מאמרים) בנושא, והן על ידי פרסום טקסטים עבריים בכל התחומים, החל משירה ועד למדע ומוסר. אנשי **המאסף** שיבחו את העברית, את יופייה, את מורשתה ההיסטורית ואת חשיבותה כמגשרת בין היהודים בגלויות השונות. במיוחד העריך **המאסף** את העברית המקראית, והרבה לעסוק בביאור ופרשנות של מילים וביטויים מהמקרא. יש שראו בכך את רצונם של המשכילים לשאת חן בעיני

¹⁴⁶ פיינר, השכלה והיסטוריה, עמ' 55

¹⁴⁷ בבלי שבת, קי"ב ע"ב

¹⁴⁸ פיינר, השכלה והיסטוריה, עמ' 74-75

¹⁴⁹ שם, עמ' 76-77

¹⁵⁰ צימרון, המאסף, עמ' 35

הלא-יהודיים שהעריכו את התנ"ך ואת שפתו.¹⁵¹ אולם לא ניתן להפריד את שאיפת התיקון הלשוני של המשכילים משאיפת התיקון הדתי-מוסרי שלהם, ואת הרצון לצמצם את מקומו של התלמוד במערכת החינוך מהרצון להבטיח שפה נקייה מעירובים לשוניים. ניכר באהבת המקרא של **המאסף** רצון ברור להרחיק את **המאסף** וקהלו מהמציאות היהודית של 'לשון הקודש' התלמודית-רבנית, הקשורה בעיניהם בעיוותי הדת ובאובדן הרציונליות, ולהחזיר אותו אל צחותה של העברית המקראית ויהדות התבונה. אך לצד הכתיבה בעברית, כלל **המאסף** חלקים נרחבים בגרמנית (אמנם באותיות עבריות), ומשתתפו ביטאו הערכה רבה לשפה הגרמנית ולשליטה בה,¹⁵² כך שהבחירה הסופית של משכילי גרמניה בגרמנית אינה מפתיעה. שולמית וולקוב טענה כי מדובר בבחירה פרקטית של דרך הפנייה היעילה ביותר אל קהל היעד, וניתן להמשיך את קו המחשבה הזה ולומר כי בעצם הוויתור הפרגמטי על האידיאולוגיה הלשונית ניכר וויתור על אידיאולוגית השינוי (שהגיעה, בלשונה של וולקוב, למבוי סתום) לטובת ההשתלבות המלאה.¹⁵³

האמנסיפציה במרכז אירופה העמידה את היהודים בכלל ואת המשכילים בפרט בפני דילמה באשר למידה שבה יש לאמץ את הזכויות והחובות החדשות. בשלב זה כבר השתרשה ההיסטוריוגרפיה בקרב המשכילים היהודים כאמצעי ראשון במעלה להבנה עצמית, כמו גם כמקור הסמכות בנוגע לאמונות ולקווים המנחים שיש לשמר.¹⁵⁴ לא פלא, איפוא, שהזירה ההיסטוריוגרפית הפכה לזירת מאבק של הזרמים היהודיים השונים בשאלת דמותה של היהדות שלאחר קבלת שוויון הזכויות האזרחי.

במחצית השנייה של המאה ה-19 נבע העיסוק הנרחב של אנשי תנועת "מדע היהדות" (Wissenschaft des Judentums) בעבר היהודי - בהיסטוריה, בספרות המסורתית, בתרבות ועוד - במידה רבה מן ה"אובססיה עם ההווה", בלשונו של אחד מחוקרי התנועה,¹⁵⁵ כלומר מהתקווה ומהאמצעים שהושקעו כדי לוודא שהבטחות האמנסיפציה אכן יתממשו. באמצעות היסטוריוזציה של מרכיבים במסורת היהודית שלא התאימו לשימור בהווה, מבחינת חוקרים אלו, ניתן היה לערוך שינויים מפליגים בדת ובאורח החיים היהודי ולהתאים אותו לאפשרויות העכשוויות.¹⁵⁶ הסוגיה הלשונית לא הייתה יוצאת דופן: בעוד שהיה ברור כי על היהודים לאמץ את הגרמנית כדי להשתלב בחברה ולנצל את האפשרויות החדשות העומדות מולם, צומצמו השפות היהודיות

¹⁵¹ שם, עמ' 84-82. צימרון מקשר את הרצון בהכרה לא-יהודית עם השאיפה לחזור לעבר, ר' עמ' 82.

¹⁵² ורסס, המתחים הבין-לשוניים בכתב-העת המשכילי 'המאסף' וסביביו

¹⁵³ וולקוב, מפעל המודרניות של יהודי אירופה, עמ' 296

¹⁵⁴ שורש, הפנייה לעבר, עמ' 315; Myers, Re-inventing the Jewish past, pp. 18-21

¹⁵⁵ Roemer, Jewish Scholarship and Culture, p. 62

¹⁵⁶ שורש, הפנייה לעבר, עמ' 321, ור' גם ירושלמי, זכור, עמ' 112

המסורתיות לכדי תופעות היסטוריות שוליות או אף בעייתיות. אברהם גייגר (Abraham Geiger 1810-1874), חוקר מדעי היהדות ואבי התנועה הרפורמית, טען כי היצירה היהודית העברית מימי הביניים, אפילו אם נסבה על נושאים חילוניים, הייתה ירודה באיכותה, וכי השימוש בעברית אינו מצביע על מימד לאומי כי אם על פיגור תרבותי והסתגרות.¹⁵⁷ תפיסה זו הייתה עקבית עם המצע הרפורמי, שהשמיט מאפיינים לאומיים מן הדת היהודית ובכלל זה את השאיפה לציון ואת השימוש בעברית בתפילה. הטענה ההיסטוריוגרפית בדבר הקשר בין קיום עם ישראל בגולה לבין הלשון העברית הופיעה גם אצל היסטוריון יהודי-גרמני בולט אחר, צבי גרץ (Heinrich Hirsch 1817-1891), שהבליט בספרו **דברי ימי ישראל** (Geschichte der Juden, 1853-1876) את אחדותו של העם היהודי לאורך הדורות בזכותם של התלמוד והעברית, אף כי טען שהראשון, על לימודו הפלפלני, הזיק לשנייה.¹⁵⁸ גרץ יצא אף הוא כנגד גייגר, בטענה (השגויה) שהעברית המשיכה להיות שפת הדיבור היהודית גם לאחר חורבן בית שני.¹⁵⁹

אם מעמדה של העברית התערער בשיח ההיסטוריוגרפי, הרי שהידיש הושמחה לחלוטין. דוגמה בולטת היא חיבורו של צונץ (Leopold Zunz 1794-1886) משנת 1832 "הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית" (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden). על פי צונץ, היהודים בגרמניה של ימי הביניים דיברו גרמנית תקנית לכל דבר, עד שהלחץ והגזרות מצד הלא-יהודים הכריחו אותם להסתגר בתוך קהילתם, ולאבד את המגע עם ההתפתחות התרבותית והמדעית של סביבתם עד לניוון הולך ומחריף של הנהגתם הרוחנית, מערכת החינוך שלהם וכמובן שפתם. ההסתגרות היהודית שיבשה את לימוד התורה לטובת פלפנות תלמודית ודרשנות קבלית-מיסטית, ובהתאם איבדה גם השפה הגרמנית את תקינותה וצחותה והפכה ליצור כלאיים מקולקל ומעורבב - היידיש.¹⁶⁰ צונץ כאמור תלה את האשם בחברה הלא-יהודית, אך יצר קשר חד-משמעי בין הסתגרות חברתית, מערכת חינוכית קלוקלת ולימוד המדגיש את הפלפול וההתחכמות על פני ההבנה המדויקת, לבין התהליך המקביל שעובר על השפה. צונץ ראה את האמנסיפציה ואת האפשרות להשתלבות חברתית ותרבותית כהזדמנות שאין להחמיצה, הזדמנות לתקן את אופני המחשבה והלימוד היהודיים ובכלל זה את השפה היהודית חזרה למקורה, כביכול - הגרמנית. העתיד של יהודי גרמניה, כפי שראו אותו אנשי מדע היהדות, היה תלוי במידת האפשרות להשתלב

¹⁵⁷ שורש, הפנייה לעבר, עמ' 330

¹⁵⁸ מיכאל, היינריך גרץ, עמ' 80; שורש, הפנייה לעבר, עמ' 334-335.

לבד מהמימד הפנים-יהודי של הסוגיה ההיסטוריוגרפית, גרץ היה טרוד בשאלת דמותו של העם היהודי בעיני לא-יהודים ואף ערך שינויים בספרו כדי למנוע טענות אנטישמיות בדבר לאומיותם המסוכנת של היהודים. ר' שורץ, יהודים יהודאים והעידן שנעלם

¹⁶⁰ צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 200-203

בהווה. את העבר היהודי, בלשון האמירה המיוחסת לבן התקופה, מוריץ שטיינשניידר, וכפי שציין צונץ עצמו, יש להביא לקבורה מכובדת ולא אל העתיד.

הכרת עבר ועמדות לשוניות במזרח אירופה

במזרח אירופה, היכן שהשתלבות חברתית לא עמדה על הפרק במשך מרבית המאה ה-19, ניהלה ההשכלה היהודית מאבקים אחרים בתנועות מסורתיות, שהמרכזי שבהם היה המאבק בחסידות. הביקורת המשכילית על החסידות, בעיקר בדמות הסאטירה, הייתה מקור משמעותי של היצירה העברית במחצית השניה של המאה ה-19, על אף שנוכח חשיבות המאבק התפשרו המשכילים על כתיבה ביידיש, כדי להגיע להמונים.¹⁶¹ בתקופה של שינויים היסטוריים שפירקו את הקהילות היהודיות המסורתיות, הייתה החסידות הייתה בין החלופות החשובות ביותר של מוסד ה'קהל' האשכנזי, כקהילה על-אזורית וכמושא השתייכות של היחיד.¹⁶² מוטיב מרכזי בתורה החסידית הוא "בכל דרכיך דעהו", שהתפרש על פי רוב כהדרכה לראות בכל פעולה אנושית דרך להבנת האל ולדבקות בו, כמו גם זיהוי נוכחות האל ופעילותו בכל היבט בחיי האדם.¹⁶³ בכך הציעה החסידות ליהודים ראייה חדשה של קיומם היומיומי, קיום שניתן להעניק לו ערך בלי לשנות את המציאות שסביבו. החסידות הדגישה את מוטיב 'גאולת הפרט' על פני גאולת הכלל, והקדימה את הגאולה האישית-רוחנית (וכן במקרים מסוימים את הגאולה, או ה'תיקון' הקוסמולוגי של המציאות) לגאולה הלאומית.¹⁶⁴ בפועל, אמנם, אדמו"רים חסידיים שונים הביעו תמיכה מסויגת ב"חיבת ציון", אך הופעת הרצל והציונות המדינית הסיטה את רובם להתנגדות פעילה לתנועה.¹⁶⁵ גישה זו, שיש בה משום 'חיוב הגולה' והמציאות היהודית בהווה, הולמת את יחסה של החסידות לעברית, ואף יותר מכך - ליידיש. החסידים אמנם שימרו את ההבחנה בין יידיש כשפה מדוברת לבין עברית כשפה כתובה, כולל בהפצת האגדות והדרשות החסידיות, אך גם בתוך ההיררכיה הזו העניקו ליידיש כוח מאגי, ובכך הרחיבו את קדושת העברית המסורתית (ואת הכוח המאגי שייחסה לה מאוחר יותר הקבלה) אל תחומה של היידיש.¹⁶⁶ מסתבר שכשם שהחסידות ביקשה והצליחה ליצור שינוי מהותי בתפיסה ובאורח החיים הדתי של היהודי במקומו-הוא על ידי הענקת משמעות רוחנית

¹⁶¹ ורסס, "החסידות בעיני ספרת ההשכלה, עמ' 50

¹⁶² ברטל, מבוא, עמ' 38

¹⁶³ קויפמן, בכל דרכיך דעהו, עמ' 230

¹⁶⁴ שלום, החסידות - השלב האחרון, עמ' 34-35. לסקירת רעיונות הגאולה והמשיחיות בחסידות, ר' Idel, Multiple

Forms of Redemption, pp. 27-70, בעיקר מעמ' 59 והלאה

¹⁶⁵ לסקירת יחסיה של החסידות עם הציונות ר' שלמון, אם תעירו ואם תעוררו, עמ' 194-212

¹⁶⁶ קויפמן, דו לשוניות בחברה החסידית, עמ' 145-148

לכל מעשה יומיומי, כך קיבלה היידיש, שפת היומיום, מטען של קדושה המקדם את התיקון במציאות הנוכחית עד להופעת המשיח ולגאולה הכללית.

מחוץ למסגרת החסידית והאורתודוקסית נשמעו עמדות דומות, הקושרות בין שאיפה לשמר את אורח החיים היהודי בהווה עם יחס חיובי ליידיש. דוגמה מעניינת ובוולטת במקרה זה הוא ההיסטוריון שמעון דובנוב, שנטען כי בפעילותו כמבקר ספרות סייע ליידיש לעבור "מז'רגון ליידיש".¹⁶⁷ הוא ראה את העברית והיידיש גם יחד כבסיס הקיום היהודי בגולה, דו-לשוניות היסטורית שהייתה חשובה במיוחד לשימור העם היהודי.¹⁶⁸ לכך נוספה אמונתו בדבר "רגש ההיסטוריה" כגורם מאחד ומייחד של העם היהודי בתפוצותיו השונות, רגש שהוסיף להתקיים אף כשהפיצול הפוליטי, הגיאוגרפי והדתי התגבר.¹⁶⁹ מודעותו ההיסטורית שלו עצמו, ובעיקר תפיסתו את מוסדות ה'קהל' היהודיים כמוסדות חברתיים-לאומיים, הביאו אותו לפעול למען מיסוד מחדש של האוטונומיה היהודית, למען שימור הרצף ההיסטורי שהופרע על ידי הופעת האמנסיפציה.¹⁷⁰ תפיסה זו הולמת את ההערכה החיובית שרחש דובנוב ליידיש, אך סותרת לכאורה את שבחיו לעברית ואת המעמד שביקשה "המפלגה העממית" להעניק לה בקהילה האוטונומית; אך בפועל התמונה אינה כה דיכוטומית. כפי שהראה דימיטרי שומסקי, דובנוב חילק את ההיסטוריה של הלאום לשלושה שלבים: שבטי-גזעי, לאומי-מדיני ותרבותי-רוחני, ותפיסה זו אמנם הובילה אותו לפעול למען אוטונומיה יהודית בגולה, אך לא סתרה באופן מהותי את הציונות הטריטוריאלית.¹⁷¹ כלומר מבחינת דובנוב אמנם היה קיים מודל מועדף של קיום יהודי, המבוסס על רציפות עם ההווה ולא על תחיית העבר, אך לא ביטל לחלוטין את הפתרון האחר. בנוסף, בסוף חייו הסתייג דובנוב מהדגשת מקומה של התודעה ההיסטורית בשימור האחדות היהודית והעדיף תפיסה חברתית המבוססת על קיומם של מוסדות חברתיים-קהילתיים משותפים.¹⁷² תפיסה זו עולה בקנה אחד עם הדגשת מקומן של העברית והיידיש, ואכן דובנוב דיבר אמנם בעד היידיש ככלי מלכד של התפוצות (האשכנזיות) השונות, אך התנגד לטהרנות היידישיסטית והעדיף מודל תלת-לשוני עברית-יידיש-רוסית, שהתבסס על חלוקה מעמדית שבה הרוסית והעברית הן שפות האינטליגנציה לסוגיה, ואילו היידיש היא שפתם של המוני העם.¹⁷³

¹⁶⁷ שמואל ניגר, מצוטט אצל ורסס, דרכו של דובנוב בסבך הלשוניות, עמ' 88

¹⁶⁸ שם, עמ' 96

¹⁶⁹ אנגל, כתיבת תולדות ישראל על פי דובנוב, עמ' 310-311

¹⁷⁰ ברטל, תחליף לממשלה, עמ' 202-203

¹⁷¹ שומסקי, ציונות במרכאות כפולות, עמ' 373-374

¹⁷² אנגל, כתיבת תולדות ישראל על פי דובנוב, עמ' 312

¹⁷³ ורסס, דרכו של דובנוב בסבך הלשוניות, עמ' 91, 98-99

במקביל לכתיבה ההיסטורית של אנשי "מדע היהדות" בגרמנית ושל דובנוב ברוסית (אם כי כתביו התפרסמו לראשונה בגרמנית), התקיים ענף מקביל של היסטוריוגרפיה יהודית עצמית תחת הכותרת "חכמת ישראל", שאנשיו ישבו מחוץ לגרמניה וכתבו בעברית. השימוש בעברית דווקא הדגיש את הקשר למסורת היהודית ולניתוח העצמי של הכותבים, ועם זאת לא נמנעו מהבעת ספקנות לגבי המסורת היהודית, על רבדיה השונים, כפי שעשו עמיתיהם ב"מדע היהדות". דוגמה מובהקת לקשר בין כתיבת היסטוריה של היהודים לתחיית השפה העברית ניתן למצוא בכתב העת **השחר** שהוציא לאור פרץ סמולנסקי (1842-1885) בווינה, אך בפנייה לקהל מזרח אירופי. סמולנסקי הציב למפרסמים בכתב העת סטנדרטים לשוניים גבוהים, מתוך אמונה שכך יהיה ניתן לבטא כראוי את הרוח היהודית כפי שזו עולה מן הניתוח ההיסטורי, ויחד עם זאת הדגיש את קיומם של היהודים כקבוצה חברתית ולא רק כקהילה דתית או רוחנית.¹⁷⁴ במקביל לעיסוק ההיסטוריוגרפי, התקיימה תופעה דומה בשדה הספרותי, כאשר היצירה הספרותית החדשה בעברית הביעה את האמונה בקיום ההיסטורי של היהודים. שירת דור חיבת ציון במזרח אירופה של שנות השבעים, השמונים והתשעים, הכוללת משוררים כ"לג, פישמן וביאליק, ביטאה תפיסה היסטוריוסופית בנוגע לגורלו של עם ישראל, שכללה את דחיית ההווה, התרפקות רומנטית על העבר ותקווה לעתיד לאומי טוב יותר.¹⁷⁵

תחייה לשונית ותחייה לאומית

בבחינת ההיסטוריוגרפיה היהודית, הן בגרמניה והן במזרח אירופה, נמצא אם כן קשר מתמיד בין האמונה בקיום רציפות יהודית-תרבותית בעלת ערך לבין שבח השפה העברית, ובין האמונה בתיקון חברתי של היהודים על בסיס שימור הרציפות הזו לבין פעולה - ולו הצהרתית - למען השפה. קישור זה נמשך לאורך המאה ה-19, כאשר התודעה ההיסטורית הלאומית, שהציבה את העם בתפקיד הפעיל המרכזי של ההיסטוריה, במקומם של אלוהים או גופים פוליטיים אחרים, הציעה ליהודים דרך נוספת להיכנס אל ההיסטוריה ולפעול בה.¹⁷⁶

שאלת מקומה של השפה בעיצוב דמותה של האומה חוזרת ונדונה במחקר הלאומיות, לזרמיו השונים. חוקרים מודרניסטים, ובראשם אנדרסון¹⁷⁷ והובסבאום¹⁷⁸ הראו כיצד מהפכת הדפוס סייעה להפצתם של ספרות ועיתונות בוורנקולר, על חשבון שפות קודש ושפות ממשל, ואלו

¹⁷⁴ Myers, Re-inventing the Jewish past, pp. 30-31

¹⁷⁵ קרטון-בלום, השירה העברית בתקופת חיבת ציון, עמ' 14-16

¹⁷⁶ לדרהנדלר, הציונות והחזרה להיסטוריה, עמ' 308-309

¹⁷⁷ Anderson, Benedict R., Imagined communities, pp. 72-75

¹⁷⁸ Hobsbawm, Ranger, T. O., The invention of tradition, p. 14

חיזקו את התודעה המשותפת של קוראיהם בדבר השתייכות ל'קהילה מדומיינת' של הלאום. לפי גישה זו, השפה הלאומית היא תוצאה של הבניה מודרנית, שכן לא פעם מדובר היה בפיתוח של ניב מקומי או אף של דיאלקט שהתפתח משפת השלטון המדכא, ממנו שאף הלאום לכאורה להשתחרר. כך 'המצאה' זו של שפה לאומית היא חלק מן התופעה הרחבה יותר של 'המצאת' היסטוריה לאומית וזיכרון קולקטיבי של הלאומיות המודרנית. לעומתם טענו חוקרים אחרים, כדוגמת אנתוני סמית, כי לא ניתן להבין את הלאומיות המודרנית מבלי לייחס את החשיבות הראויה למרכיבים קדם-מודרניים שהשתמרו בזיכרון הקולקטיבי של קבוצות אתניות ודתיות שונות, שהשפה היא בין הבולטים שבהם.¹⁷⁹ גישתו של סמית נעזרה במחקר הבלשני-חברתי של יהושע פישמן, לפיו בשיח הלאומי, השפה נתפסת כייצוג נאמן של קהילת הדוברים (speech community) שלה ושל ערכיה ותרבותה הייחודיים, כאשר לפעמים השפה היא הכלי לשימור הקשר בין הדוברים לתרבותם ולפעמים היא-היא הקשר הזה.¹⁸⁰ קישור השפה לעבר הלאומי מחייב פופולריזציה של ההיסטוריה, בכדי להפוך את הקשר ההיסטורי למודעות אתנו-לשונית (Ethnolinguistic consciousness).¹⁸¹ במקביל, נדרשת עבודת שפה - כלומר העשרה, האחדה וסטנדרטיזציה של השפה המדוברת לכדי שפה 'תקנית' - כדי להשלים את השילוב שבין שפה, זהות ותרבות.¹⁸²

במקרה של הלאומיות באירופה, מוסכם כי דגש זה על המימד הלשוני של הלאום הושפע במידה רבה מן התנועה הרומנטית הגרמנית של המאה ה-18, ובפרט מרעיונותיהם של הרדר (Herder), הומבולדט (Humboldt) ופיכטה (Fichte), שטענו בדגשים כאלה ואחרים כי השפה היא הביטוי המובהק ביותר של ה-Volksgeist, הרוח הלאומית הגרמנית.¹⁸³ לבד מהשפעתם על עיצוב הלאומיות הגרמנית, חלחלו רעיונות אלו אל התנועות הלאומיות במזרח אירופה, שמאמצע המאה ה-19 ועד לערב מלחמת העולם הראשונה התעוררו בקרב עוד ועוד קבוצות אתניות, דתיות ולשוניות.¹⁸⁴ התנועה הלאומית היהודית, שהתעוררה במזרח אירופה בקרבה לתנועות הלאומיות האוקראינית, ההונגרית, הבולגרית ועוד, ובגרמניה בקרבה לרעיונות הרומנטיקה הגרמנית, ודאי

¹⁷⁹ סמית, האומה בהיסטוריה, עמ' 90-92. ר' גם Perkins, Nation and Word, pp. 2-16; May, Language and Minority Rights, 132-135.

¹⁸⁰ Fishman, In the Praise of our Beloved Language, pp. 39-45

¹⁸¹ Ibid, p. 48

¹⁸² Ibid, p. 68

¹⁸³ May, Language and Minority Rights, pp. 57-58, Perkins, Nation and Word, pp. 27-29

¹⁸⁴ לסקירה של תהליך זה באירופה עד מלחמת העולם הראשונה ר' Myhill, Language, Religion and National Identity, pp. 71-118

Perkins, Nation and Word, pp. 55-58

לא הייתה יוצאת דופן. ההיסטוריוגרפיה היהודית שימשה בסיס חשוב לעליית הציונות בסוף המאה ה-19,¹⁸⁵ וכפי שאראה להלן, עסקה הציונות לזרמיה גם בהעשרת ובהפצת השפה הלאומית ההיסטורית, הלא היא העברית.

תודעת ה'עבר המפואר' היהודי מול הדימוי הנחות של היהודים בהווה העסיקה את ציוני מרכז אירופה, ושיקום ה'כבוד הלאומי' היה מוטיב חשוב באידיאולוגיה של הרצל.¹⁸⁶ מלבד זאת היה עליו לשכנע את היהודים כי הם אכן לאום, כלומר עם בתוך תהליך היסטורי.¹⁸⁷ לעומת זאת לא הקדיש הרצל מקום רב לשאלה התרבותית; עברית מבחינתו לא הייתה אפשרות ריאלית שהרי "מי מאתנו יודע עברית במידה מספקת כדי לבקש בשפה זו כרטיס רכבת?"¹⁸⁸ ולפיכך הציע **במדינת היהודים** מודל של פדראציית-שפות, בדומה לזה הקיים בשווייץ. אך כאמור, עמדתו הניטרלית של הרצל באשר לשילוב התחייה הלאומית עם התחייה התרבותית העמידה אותו בעימות מול ציוני מזרח אירופה, ובראשם אחד העם. הציונים הרוחניים, יורשי המסורת המשכילית בדבר תיקון חברתי-תרבותי, ציפו שהציונות תסייע לתחייה של התרבות היהודית וערכיה ולא הסתפקו במטרות שהגדיר הרצל ובהצהרות בקונגרסים הציוניים.¹⁸⁹ מולם עמדו נציגי הציונים הדתיים, תנועת 'המזרחי', שהביעה התנגדות לכך שהציונות תתערב בשאלה התרבותית, מחשש לרפורמות בדת, וכך עמדה השאלה התרבותית בלא הכרעה במשך ארבעת הקונגרסים הציונים הראשונים.¹⁹⁰

אופוזיציה לעמדה זו של הרצל הייתה "הפרקציה הדמוקרטית" שהוקמה בשנת 1901 ושמה לה למטרה לפעול למען יוזמות תרבותיות כגון חינוך ברוח לאומית והקמת מוסד ללימודים גבוהים, לצד עידוד תרבות פוליטית דמוקרטית בקרב היהודים, במקביל לפעילותו הדיפלומטית של הרצל (שמטבעה לא הייתה דמוקרטית).¹⁹¹ אנשי הפרקציה, ובראשם חיים ויצמן (1874-1952), הבינו את התחרות שבה מצויה התנועה הציונית אל מול ה"בונד" והסוציאליסטים, וקיוו כי העשרת הציונות ברוח החידוש והתחייה התרבותית, לצד הדגשת היסוד הסוציאלי שבמסורת היהודית, תשמש מענה לרוח המהפכנית של הצעירים הסוציאליסטים.¹⁹² עם זאת לא היו אנשי

¹⁸⁵ Myers, Re-inventing the Jewish past, pp. 13-14

¹⁸⁶ אלמוג, ציונות והיסטוריה, עמ' 17-22

¹⁸⁷ לדרהנדלר, הציונות והחזרה להיסטוריה, עמ' 309-310

¹⁸⁸ הרצל, מדינת היהודים, עמ' 62

¹⁸⁹ גולדשטיין, חיי אחד העם, עמ' 284

¹⁹⁰ רינות, אידיאולוגיה וחינוך, עמ' 28-29. המאמר כולו סוקר בצורה שיטתית את הפולמוס התרבותי בדגש על סוגיית החינוך בארץ ישראל.

¹⁹¹ רצבי, ויצמן מציונות 'ספונטנית' לציונות 'מדעית', עמ' 44-45; ריינהרץ, חיים ויצמן, עמ' 98-101

¹⁹² שם, עמ' 167-170, אלמוג, ציונות והיסטוריה, עמ' 108

הפרקציה הבראיסטים מוחלטים, וחלקם הביעו חשש כי החזרה אל התרבות העברית ההיסטורית תנתק את הקשר של היהדות לתרבות אירופה, בה השתקעו זמן כה רב.¹⁹³

ב-1902 התפרסם הרומן האוטופי של הרצל, **אלטנוילנד**, בו מוצגים תושבי המדינה היהודית כקוסמופוליטיים המדברים גרמנית ואין להם שפת מדינה מוגדרת. פרסום הרומן פתח פולמוס ציבורי נוקב בין הרצל לאחד העם בסוגיה התרבותית, שכונתה "שאלת הקולטורא".¹⁹⁴ אמנם, פוגרום קישינב באפריל 1903 הפך את הדיון בעד ונגד המרכז הרוחני בארץ ישראל דחוף פחות מאשר הלחץ למצוא "מקלט לילה" ליהודי רוסיה;¹⁹⁵ אולם זה העלה את משבר אוגנדה, שבו הסתבר כי הרצל לא ראה עצמו מחויב לקשר ההיסטורי שבין היהודים לבין ארץ-ישראל והיה מוכן לייסד מדינה יהודית בכל מקום שבו תינתן לו הכרה בכך. למעשה, מבחינת הרצל, ההכרה הבינלאומית במדינה היהודית היא יסוד זכות הקיום שלה, בארץ ישראל כמו בכל מקום אחר, ולא הזיקה ההיסטורית.¹⁹⁶ כלומר, כפי שהרצל לא החשיב את המורשת ההיסטורית של העברית מספיק כדי להציב אותה כאחד מיעדיו, כך גם הזיקה ההיסטורית לארץ ישראל נדחתה בעיניו בפני שיקולים אחרים. השנים הראשונות של המאה ה-20 מצאו אפוא את התנועה הציונית במשבר מהותי. הדרך שהציע אחד מאנשי הזרם הציוני-תרבותי לפתרון המשבר תתואר בפרקים הבאים.

סיכום

ניתן לסכם כי תודעה היסטורית מודרנית, בשילוב עם הכרת עבר יהודית מחודשת, הביאו לשינוי במעמדה של העברית בעיני יהודים, שהיו חלק מתנועה של שינוי חברתי ולאומי כזו או אחרת. תנועות שביססו את האידאולוגיה שלהן על זיקה ליעבר מפואר, וביקשו להציע עתיד שיחיה את העבר הזה וישמר את הנכסים התרבותיים שלו, הציבו את העברית במקום חשוב באידאולוגיה שלהן: העברית המקראית של משכילי ברלין השואפים להחיות את ימי היהדות הרציונלית והמוסרית; העברית ככלי תקשורת ושימור חברתי בהיסטוריוגרפיה של היהודים המחפשים אחר זיכרון תרבותי שלא יאיים על זהותם החדשה; העברית המתה שמצאה חיים חדשים בספרות העברית המתחדשת; העברית המחיה את הלבבות הלאומיים של הציונים הרוחניים והיוצרת את הקשר עם הטריטוריה ההיסטורית עבור הציונים המדיניים - עבור כל אלה הייתה העברית כלי לתחייה תרבותית, חברתית ולאומית ולפיכך מטרה בפני עצמה בתחייה זו.

¹⁹³ אלמוג, ציונות והיסטוריה, עמ' 112

¹⁹⁴ Goldstein, Eastern Jews vs. Western Jews; לסקוב, הריב על אודות אלטנוילנד

¹⁹⁵ Goldstein, Eastern Jews vs. Western Jews, p. 370

¹⁹⁶ אלמוג, ציונות והיסטוריה, עמ' 181-184

בפרק הבא אבחן מקרה אחד של הכרת עבר וכתובה היסטורית יהודית המשתלבת עם הצעת עתיד יהודי חדש ועם השימוש בעברית, כמו גם עם המאבק למענה. כתב העת **העתיד**, והמוציא לאור שלו ש"י איש הורוויץ, אינם מקרה מובהק של אף אחת מהתנועות הנ"ל; אולם דווקא מסיבה זו הוא מאפשר לבחון מאפיינים של החיבור בין השפה לתודעה ההיסטורית, המחברים את כל התנועות הללו יחד.

פרק שני: ש"י איש הורוויץ בברלין

מבוא

בפרק הקודם הוצגו שורשי הקשר שבין השפה העברית לקיומה ופיתוחה של תודעת עבר יהודית. כעת, אבחן כיצד התגלם קשר זה במקרה הספציפי של כתב העת **העתיד** (1908-1914)¹⁹⁷ ושל המו"ל שלו, ש"י איש הורוויץ (Hurwitz)¹⁹⁸.

המחקר המקיף היחיד שנערך על הורוויץ הוא זה של סטנלי נש (Nash), ובמרכזו ביוגרפיה שכותרתה "בחיפוש אחר עבריות - ש"י איש הורוויץ ופולמוסיו בעיתונות העברית"¹⁹⁹. בספר זה עורך נש מיפוי מעמיק ומפורט של פעילותו הספרותית של הורוויץ, ולמעשה מעניק להורוויץ מקום בשורה אחת עם הבולטים שבכותבי התקופה, דמות "גדולה בין הקטנים" (כהגדרתו של נש). אך הן המאמרים של נש והן הביוגרפיה נכתבו מתוך פרספקטיבה ספרותית, ולפיכך אינם נדרשים לסוגיות היסטוריות או להנמקה מספיקה של האירועים המתוארים בהם. מכיוון דומה, עוררו עמדותיו הפרובוקטיביות במקצת של הורוויץ בנוגע לחסידות מחד ולנצרות מאידך את התעניינותו של מחקר מחשבת ישראל. צבי סדן ניתח את יחסו האוהד כביכול של הורוויץ לנצרות, אף שכפי שאראה בפרק הבא, יש בניתוח של סדן משום ההגזמה.²⁰⁰

הורוויץ ודאי ראוי להתעניינות של מחקר הספרות העברית ומחשבת ישראל, אך שני מחקרים אלו חסרים שלושה היבטים חשובים בחייו ובפעילותו של הורוויץ, עליהם בכוונתי לעמוד במחקר זה. ראשית, התמקדותם בתוכן הפילוסופי-הגותי של מאמריו של הורוויץ מחמיצה את היותו היסטוריון, במונחי תקופתו, ואת החשיבות שיש לעיסוקו בעבר היהודי עבור רעיונותיו והצעותיו לגבי העתיד. שנית, הם מזניחים את הקשר שבין מפעליו היומריים של הורוויץ למען השפה העברית בעשור הראשון של המאה ה-20 לבין מאמריו הבולטים ביותר, שהתפרסמו באותה תקופה. ולבסוף, על אף שנס מכיר בישיבתו של הורוויץ ההבראיסט בברלין דווקא, הוא נמנע מניתוח של הסיבות שהובילו לצעד זה ואת ההשפעה של המיקום הגיאוגרפי על הרעיונות המהפכניים ולהפך.

¹⁹⁷ כפי שיוסבר להלן, הכרך האחרון אמנם התפרסם טכנית ב-1926 אך למעשה היה מוכן ברובו לפרסום באמצע 1914, ומרוב הבחינות יש להתייחס אליו כאילו יצא לאור במועד המתוכנן.

¹⁹⁸ איות השם בעברית ובלועזית הוא על פי האיות שנקט בו הורוויץ עצמו, בפרסומיו ובמכתביו האישיים. בחלק מן המקורות ומספרות המחקר הוא מופיע כ'הורוביץ' או 'הורביץ'.

¹⁹⁹ Nash, In search of Hebraism

²⁰⁰ סדן, הוד גדולת האדם

שלושת הגורמים הללו - כתיבה היסטורית, פעילות ציבורית למען העברית ושיבה בברלין עוד טרם מלחמת העולם הראשונה - הם יסודותיו של מחקר זה, המבקש להתייחס אל הורוויץ לא כאל הוגה בשולי המחשבה של תקופתו, אלא כאל איש ציבור שעשה ניסיונות משמעותיים להפוך מחשבה למעשה. הגורם הראשון הוא עניינו של הפרק הבא, העוסק בהרחבה בכתב העת ההיסטוריוגרפי **העתיד**, ואילו פרק זה מבקש לדון בשני הגורמים האחרים.

טרם העיסוק בתנועה ההבראיסטית בכלל ובהורוויץ בפרט, ראוי לעמוד על הפער שבין היסטוריה של הכוונות להיסטוריה של המעשים, כלומר למרחק הבולט שבין היעדים שהציבו העושים במלאכה לבין התממשותם בפועל. שכן במבחן התוצאה היה סיפורן של מרבית היוזמות שהורוויץ היה שותף בהן סיפור של כישלון; תחייתה של העברית כשפה לאומית בלעדית של התנועה הציונית רק החלה להפוך מקוריוז לתנועה ממשית בתקופה זו - ולא באירופה אלא בארץ ישראל. על תחייה של ממש לא ניתן לדבר אלא בעשור השלישי של המאה ה-20 בארץ ישראל המנדטורית, בעת שהעברית היא נחלתה של חברה שלמה על כל תחומי החיים, 'רב מערכת', ולא שפה המוגבלת לתקשורת ו/או ליצירה של קבוצה מסוימת או תחום מסוים.²⁰¹ אולם מחקר זה אינו מבקש להצביע על נקודות המפנה בתהליך דווקא, אלא להבין את המניעים שהובילו את בני התקופה לנסות ולקדם את אותו תהליך, בין אם הצליחו בכך ובין אם לא. כדי להבין את האירועים ההיסטוריים שלא מתוך 'ידיעת הסוף' אלא בהתאם לתפיסה של בני הזמן, יש לבחון את האמונות והכוונות שלהם באשר לשינויים אותם ניסו לייצר, כפי שהן משתקפות במאמרים, בהצהרות ובמכתבים שכתבו, ומתוך ההקשר ההיסטורי שהוביל אליהן. מטרת הפרק היא אם כן לענות על שתי שאלות: מה הוביל את הורוויץ להקדיש את פעילותו הציבורית לשפה העברית, וכיצד איפשר לו מקום מושבו בברלין לפעול כפי שפעל. כפי שאראה, בין התשובות לשתי השאלות הללו ישנו קשר הדוק. בנוסף יציג הפרק כמה מהמופעים הראשונים של הקשר בין עברית להיסטוריה אצל הורוויץ ושותפיו לדרך, שהתבטא בדרכים שונות.

ש"י איש הורוויץ והמשבר בשאלה התרבותית

בתחילת המאה עמדו אנשי הציונות הרוחנית בפני שני משברים: ראשית, משבר הקוראים בספרות העברית, שבו התברר כי על אף הפריחה לכאורה של עיתונות וספרות עברית מתחדשת, אין ליצירה

²⁰¹ הרשב, לשון בימי מהפכה, עמ' 167. הרשב משתמש בביטוי 'רב מערכת' בעקבות איתמר אבן זוהר, ור' מאמרו של הנ"ל, אספקטים של הרב-מערכת עברית-יידיש, עמ' 46-54. על הנסיבות שהובילו לחיסול המאמצים העבריים באירופה בכלל ובגרמניה בפרט ר' Shavit, Hebrew Culture in Europe.

תרבותית זו קהל קוראים של ממש.²⁰² שנית, החרף העימות בין הפלג ה'תרבותי' בתנועה הציונית, שדרש פעילות רוחנית-תרבותית כתנאי לתחייה לאומית, לבין הפלג ה'מדיני', שהוביל את התנועה הציונית במטרה להשיג הכרה בינלאומית להתיישבות יהודית בארץ ישראל.²⁰³

המשבר הראשון תואר על ידי דן מירון כמונע מפער בין-דורי: דור הקוראים המשכילי של אמצע המאה ה-19 הזדקן ונעלם, ואילו ילדיו, אף אם התחנכו לקריאת עברית, עזבו את השפה בבגרותם ופנו אל אחת השפות האירופיות; תופעה זו הודגמה בסטטיסטיקות של שאילת ספרים מספריה מקומית באוקראינה, בה התברר כי רוב ספרי העברית שהושאלו הם ספרי ילדים וספרי לימוד, ולא ספרות יפה.²⁰⁴ בשנות השמונים של המאה היה דור הביניים של יהודים בורגנים במזרח אירופה קהל זמני, אלא שבאופן אירוני דווקא התקדמות והתפתחות הספרות העברית לכיוונים אירופיים יותר הרחיקה את הקוראים הללו ממנה. מצב זה, אותו אבחן המבקר דוד פרישמן (-1859 1922) כבר ב-1901, הלך והחריף בשנות המהפכה ברוסיה, והזיק קשות גם לשוק כתבי העת העבריים, שהיו הבמה העיקרית ליצירה חדשה ונסמכו על קהל מנויים ('חותמים').²⁰⁵ נוצר אפוא צורך דחוף בביסוסו של קהל קוראים עברי, צעיר ומעורה, שבלעדיו לפריחה הספרותית מביתם של ביאליק, טשרניחובסקי, ברדיצ'בסקי ואחרים לא הייתה כל משמעות.

שורשיו של המשבר השני, כפי שתואר בפרק הקודם, היו עוד בראשית הולדת הציונות כתנועה פוליטית ממוסדת בהנהגת הרצל אל מול התנועה היהודית-לאומית שקדמה לה במזרח אירופה ואשר נשאה אופי רוחני-תרבותי, והחריף עם משבר אוגנדה ופרסום "אלטנוילנד". על פי אחד העם, המנהיג המובהק של הפלג התרבותי, לתחייה הלאומית אמנם נחוץ יישוב ארץ ישראל פשוטו כמשמעו, אך יותר מזה נחוץ לה מרכז רוחני בדמות מוסדות תרבות ואקדמיה. מלכתחילה לא הייתה סתירה בין השניים, אך צמצום פעילותה של הציונות לאפיקים מדיניים יצר עד מהרה את "שאלת הקולטורא", בעקבותיה קרא אחד העם לפעילות ציונית-תרבותית נפרדת מזו הציונית הרשמית.²⁰⁶

מעורבותם העמוקה של סופרים, משוררים ומו"לים בסוגיה הפוליטית הזו בפרט, והנחת היסוד לפיה ספרות עברית משמעותה פיתוח רעיונות תרבותיים-לאומיים וקריאת כיוון אידיאולוגית ככלל, הייתה מובנת מאליה לדור סופרי התחייה. תפיסה זו של תפקיד הסופר והספרות הושפעה מתפיסה דומה בקרב הספרות הרוסית הכללית בתקופה הצארית, בה שימשה

²⁰² מירון, בודדים במועדם, עמ' 39-51. בעקבות שמעון הלקין, מכנה מירון את המשבר "התחייה שבתוך התחייה".
²⁰³ Goldstein, Eastern Jews vs. Western Jews; ברטל ופרנקל, התנועה הלאומית באימפריה הרוסית, עמ' 84-85;

לסקוב, הריב אודות אלטנוילנד

²⁰⁴ מירון, בודדים במועדם, עמ' 42

²⁰⁵ שם, עמ' 44-45

²⁰⁶ אחד העם, "תחיית הרוח", על פרשת דרכים (ב), עמ' קיא-קמג

הספרות מענה והדרכה לחברה במשבר.²⁰⁷ אולם אם עבור החברה הרוסית הציעה הספרות מענה מהפכני, הרי שעבור החברה היהודית הייתה הספרות כלי חשוב ביצירת הזהות הלאומית, ששורשיה כבר בספרות המשכילית.²⁰⁸ דוגמה מובהקת לכך היא כתב העת השלח (1903-1922, בהפסקות): בתקופה בה ערך אותו אחד העם, פורסמו רק טקסטים שנראו בעיניו כמסייעים להחייאת הרגשות היהודיים החבויים בלב קוראיו ולחידוד הבנתם העצמית כיהודים דווקא.²⁰⁹ עמדה זו של אחד העם הובילה אותו לעימות ישיר עם הסופר וההוגה מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (1865-1921), שטען כי הספרות העברית - ומכאן גם היהודי הקורא אותה ומתעצב בעקבותיה - צריכה להיות מושפעת גם מספרות אירופית מודרנית, ולא רק מהמקורות היהודיים המובהקים.²¹⁰ לברדיצ'בסקי הצטרפו מספר סופרים וחוקרים שכונו "חבורת צעירים", על אף שמעולם לא התגבשה קבוצה פעילה של ממש.²¹¹ אחד העם אמנם ניסח את העיקרון בדבר תחייה רוחנית-תרבותית של הלאום וקבע כי "סוף המעשה לבוא", אך מי שניסו להגשימו עשו זאת תוך קריאת תיגר על אחד העם עצמו.²¹²

ש"י (שאול ישראל) 'איש' הורוויץ נולד ביום כיפור של שנת 1861,²¹³ בעיירה אובראוויצ'י (Uwarowiczi) שבמחוז הומל (Gomel), שהייתה מאז חלוקת פולין ב-1795 חלק מן האימפריה הרוסית. הקהילה היהודית בהומל הייתה מרכז חשוב של חסידות חב"ד, אך משפחת הורוויץ הייתה משפחה ליטאית דווקא: סבו של ש"י היה מתלמידי המובהקים של הגאון מווילנא, ואידיאל לימוד התורה הליטאי נכח בחיי המשפחה. האב מתואר בזיכרונותיו של הורוויץ כלמדן גדול, בעל זיכרון יוצא דופן, ועל עצמו העיד הורוויץ שהיה 'מתמיד' ו'עילוי', בקיא עד מאוד בתנ"ך ובתלמוד, וכן שלט היטב בשפה העברית כבר בגיל 12.²¹⁴ הורוויץ תיאר ברגשנות ובאהדה את יחסיו הקרובים עם הספרים שלמד ואת התעניינותו הרבה בהיסטוריה של העם היהודי, המתוארת בספרות זו כמערכת יחסים בין העם לאלוהיו.

²⁰⁷ Bar-Yosef, Reflections on Hebrew Literature, pp. 129-131; Aberbach, Hebrew Literature and Jewish Nationalism, pp. 34-38

²⁰⁸ ר' ברטל, מורשת ומרד, עמ' 317-318

²⁰⁹ Attia, HaShiloah, pp. 52-53

²¹⁰ "על פרשת דרכים - מכתב גלוי אל אחד העם", השלח ב (תרס"ז)

²¹¹ לתיאור המקובל של קבוצה זו ר' אורן, אחד-העם, ברדיצ'בסקי וחבורת "צעירים", וכן גולומב, על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדיצ'בסקי, עמ' 77-82. לביקורת על עמדה היסטוריוגרפית זו ר' ליפסקר, המרד?: נרטיב היסטוריוגרפי מומצא, עמ' 3-29

²¹² על תלמידי המורדים של אחד העם ר' זיפרשטיין, נביא חמקמק, עמ' 294-291; נש, תמונות מחוג שוחרי העברית בברלין, עמ' יח-כא

²¹³ במקומות שונים מצוינת שנת הלידה 1860, ובכלל זה במאמר שכתב בנו של הורוויץ, בו מצוין התאריך 15.9.1860; אך היות שהורוויץ עצמו ציין את לידתו ביום כיפור תרכ"ב, כלומר 15 ספטמבר 1861, אדבק בתאריך זה, וכך עשה גם נש. ר' 9, In Search of Hebraism p. 88, Nash, Hurwitz, Shay Ish Hurwitz, והשווה הורוויץ, ספר חיי, עמ' 3

²¹⁴ הורוויץ, ספר חיי, עמ' 100

במקביל ללמדנות משפחתית זו, נחשף האב במסעותיו כסוחר לרעיונות ההשכלה, כך שספרי השכלה לא נאסרו לחלוטין בבית. בצורה אופיינית לנרטיב האוטוביוגרפי של משכילים רבים, כפי שתיארה אותו איריס פרוש,²¹⁵ החל הורוויץ הצעיר את מסעו אל עבר ספרות ההשכלה בקריאת ספר דקדוק משכילי, כדי להיטיב להבין את לשון המקרא. ההתגלות המשמעותית של ספרות ההשכלה עבורו הייתה המפגש המקרי כמעט, בגיל בר מצווה, עם ספרו של מנדלי מוכר ספרים "די קליאטשע", ואחר כך עם גרסתו העברית, שהתפרסמה בשם "סוסתי". הורוויץ התרשם עמוקות מהסיפור רב הרבדים, והשתאה לגלות שמחברו של אותו "סיפור ז'ארגוני" שלח ידו גם בכתיבה בעברית, וכי עברית זו שונה לחלוטין מכל מה שהכיר עד אז. "הבחנתי שנעשה כאן איזה ניסיון חדש במליצת שפת קודש, איזו ניתוח בשביל לסגל לשון זו ללשון ההמון ולמושגים המוניים ולעניינים ריאליים - וזה היה חידוש נפלא".²¹⁶ כה עז היה הרושם שהשאירה שפה זו על הורוויץ עד שניסה לחבר בעצמו ספר דקדוק עברי, עוד בטרם גיל בר-מצווה.

ב-1881 עבר הורוויץ לסנט פטרבורג ואז למוסקבה, שם התחיל לנהל קריירה פובליציסטית בעיתונות היהודית בעברית וברוסית לצד לימוד עצמי של שפות זרות ביחד עם ידידו ובן דודו, שמעון דובנוב. השפעת הפוגרומים הפכה אותו לפעיל נלהב ב"בני ציון" במוסקבה, כתומך של ההתיישבות היהודית בארץ ישראל ככלי לתחייה רוחנית-תרבותית. במקביל להקמת משפחה ופתיחת עסקים מסחריים בעיר גלוצ'וב (Gluchov) שבאוקראינה, החל לעסוק בשורה של מפעלים תרבותיים: ב-1877 פרסם את "ציון לנפש קרוכמל",²¹⁷ חיבור ביוגרפי אודות המשכיל העברי נחמן קרוכמל (רנ"ק 1785-1840), אותו ראה כדוגמה מובהקת למשכיל יהודי המבין את הרוח הלאומית מתוך חקר ההיסטוריה שלה, בניגוד לגישתו הא-לאומית של משה מנדלסון.²¹⁸ בשנת 1882 הוציא לאור באופן חד פעמי את כתב העת "בית עקד", שכלל ספרות ושירה עברית עם נטייה לאומית.²¹⁹ בשנים 1888-1889 התפרסם בעיתון העברי **המגיד** תרגומו של הורוויץ לספר הציוני "רומא וירושלים" של משה הס,²²⁰ אף הוא הוגה בעל תפיסה של התקדמות היסטורית רוחנית-לאומית.²²¹ למרות פעילות ענפה זו, נטייתו הפולמוסית של הורוויץ במאמרים שפרסם הובילה למספר עימותים

²¹⁵ פרוש, נשים קוראות, עמ' 102-109

²¹⁶ הורוויץ, ספר חיי, עמ' 103

²¹⁷ הורוויץ, שאול ישראל, ציון לנפש: רבנו נחמן הכהן קראחמאל: (במלאת מאה שנה ליום הולדתו), ורשה: דפס גינו 1887

²¹⁸ Nash, In search of Hebraism, p. 75

²¹⁹ הורוויץ, שאול ישראל (עורך), בית עקד: מאסף מאמרים, שירים וספורים, ברדיטשוב: דפוס ח"י שעפטיל תרנ"ב 1892

²²⁰ הורוויץ, "מספר רומא לירושלים", המגיד, 32-33 (9-1888). על עיצוב "המגיד" כעיתון לאומי בין השאר בעקבות רעיונותיו של הס, ר' שלמון, דוד גורדון ועיתון המגיד, עמ' 153-155

²²¹ ר' אבינרי, עיונים בספרו של משה הס 'ההיסטוריה הקדושה של האנושות', עמ' 39-43

עם כותבים עבריים אחרים והם ככל הנראה היו הסיבה לשביתתו מפעילות ספרותית-פובליציסטית למשך כעשור.

הורוויץ חזר אל הפובליציסטיקה ב-1903, על רקע המאבק בשאלה התרבותית. בקונגרס השישי בבזל נאם בפני קבוצה של סופרים עבריים ומאוחר יותר פרסם את הדברים בכתב העת **השלח**, תחת הכותרת "לשאלת קיום היהדות".²²² "שאלת קיום היהדות", שעתידה הייתה להנחות את פעילויותיו המגוונות של הורוויץ בשנים הבאות (כמו גם את דימויו הציבורי), הייתה השאלה "מדוע" - מדוע על היהדות להמשיך ולהתקיים. השאלה לא הייתה רטורית כלל וכלל: בין תנאי החיים הקשים שנגזרים על היהודים בשל זהותם לבין משיכת התרבות הזרה, תרבותית ורעיונית, קיימת סכנה אמיתית שהיהודים ימאסו במאבק לשמור על יהדותם, ואולי בצדק. "על מה ולשם מה אנחנו סובלים? כלום יש צורך לנו, לעמנו ולעולם כולו, שנמשיך את המרטירולוגיה שלנו עוד עידן ועידנים?"²²³ שאלה עקרונית זו חייבה מענה מעמיק.

הורוויץ סקר את הנסיבות שהובילו למצב זה: האמונה היהודית אינה רלוונטית מזה זמן, והאחרונים שעוד מחזיקים בה הם יהודי המזרח - כלומר מזרח אירופה - וגם זה בגדר "הזכרת עוון", עד שיגיעו לסיום התהליך שעבר על יהדות המערב, שסופו, לפי התחזית הפסימית של הורוויץ, איבוד הזהות היהודית כליל. הזהות הלאומית שהתעוררה אמנם התחזתה לכזו שתהווה תחליף ראוי, אך למעשה היא שקעה במדמנה של כנסים ו-וויכוחים ואין בה תוכן של ממש. היהודים הציונים, על פי הורוויץ, הם "יהודים על תנאי", ותנאי זה הוא הלאומיות העצמאית, שאם לא תתממש בקרוב הרי שגם יהדותם תתבטל. הורוויץ האמין בצדקת העיקרון הציוני, אלא שלטענתו 'זכות קיום' ו'הכרח קיום' הם שני דברים שונים; מרנ"ק למד הורוויץ שקיומו של כל לאום מוגבל בזמן, ולאחר שזה יתרום את תרומתו הרוחנית הייחודית לאנושות, רעיון בעל קיום נצחי, יעלם הלאום עצמו.²²⁴ אמנם, על פי רנ"ק עם ישראל הוא היוצא מן הכלל, אלא שכאן חלק עליו הורוויץ, נוכח אירועי תקופתו, ואף הסביר כיצד יתכן שהעם היהודי יכלה: אפילו תתגבר הציונות על המכשולים הרבים בדרכה ותצליח להקים את המדינה היהודית בארץ ישראל, בלא ערכים לאומיים רלוונטיים דבר לא ימנע את היעלמותה אל תוך תרבות זרה, חזקה ומושכת יותר. "ואם לעת כזאת לא ימצאו טובי האומה בסיס נכון להיהדות ותוכן ממשי לחיינו הלאומיים, אם לא ישתדלו בעוד מועד להתאימם עם דרישות הזמן ותוצאות החיים הרוחניים

²²² המאמר השלם התפרסם לראשונה בהשלח י"ג 4 אפריל 1904, עמ' 287-303. ההפניות כאן הן מתוך קובץ מאמריו של הורוויץ, מאין ולאין, עמ' 1-26

²²³ מאין ולאין, עמ' 1

²²⁴ ר' גודמן, תפיסת ההיסטוריה של רנ"ק, עמ' 210, ור' את התייחסותו של הורוויץ עצמו לרנ"ק במאמר, מאין ולאין, עמ' 19.

הכלליים, שנסקעו כבר בנפשנו ונעשו לקנין עצמי לנו, לברר את אופן קיומה של אומתנו וגם להמציא לה כח מפרה ומעורר לפעולות ומעשים [...] אז מה כחנו כי ניחל?"²²⁵

הורוויץ ידע שהוא אינו הראשון לתהות על הסיבה לדבקות ביהדות בעולם שלאחר התערערות המסורת, אבל פסל את התשובות שנתנו דמויות כגון מנדלסון וגייגר בטענה שהן מבוססות על היגיון קר ולא על רגש פנימי. את תשובתו של אחד העם, שמחה על עצם השאלה בטענה שהזהות היהודית היא מצב נתון שאינו עומד לשאלה כלל - "אינני מבין כלל מה זו שאלה, כמו שלא אבין אם ישאלוני מפני מה אשאר בן לאבי"²²⁶ - תפס כמבוססת על רגש יסודי מדי, "בהמי". הורוויץ אף פסל את הערכים הלאומיים שהוגים שונים טענו כי הם ייחודיים ליהדות, כדוגמת האמונה באל אחד או המוסר היהודי. באמצעות ראיות מהספרות המסורתית עצמה הוכיח שישנם ביהדות ביטויים הסותרים לחלוטין את הערכים הללו.

הטון הפסימי והפרובוקטיבי של המאמר, בשילוב היותו מחאה ברורה נגד אחד העם, בבמה אותה הוא עצמו ערך עד לפני זמן לא רב, הסעירו את הרוחות.²²⁷ סטנלי נש, הביוגרף של הורוויץ, מכנה את "לשאלת קיום היהדות" "אחד המאמרים המטלטלים ביותר שנדפסו בעברית" ומציין שלמעלה מ-20 מאמרים התפרסמו בתגובה, לבד מהדים מאוחרים יותר.²²⁸ קוראים לא מעטים פירשו את הברירה 'להיות או לחדול' כשאלה רטורית וכקריאה לוותר על הזהות היהודית כבר עכשיו, ובכלל זה הצעה להמרת דת. בין השאר הואשם הורוויץ בכפירה, במיסיונריות נוצרית ואף במתן שוחד לסופרים עבריים שינטשו את היהדות, היות שבנאומו המוקדם בקונגרס הציע פרס למי שיחבר "מורה נבוכים שלישי"²²⁹ והיה ידוע כאדם אמיד. אחד העם סירב להצעתו של יוסף קלוזנר (1874-1958), שהחליף אותו בעריכת כתב העת, להגיב להורוויץ במאמר משלו. בתכתובת פרטית עם קלוזנר הוא ביקר את הטון שהורוויץ נקט במאמרו, אף כי הסכים שנחוץ ברור בשאלת "מהות היהדות הלאומית".²³⁰

על רקע המהפכה ברוסיה והאנטישמיות הגוברת, פרסם הורוויץ ב-1907 את "שתי דרכים"²³¹ כמעין נספח ל"לשאלת קיום היהדות". בבהירות רבה הציג הורוויץ את שתי האפשרויות

²²⁵ מאין ולאין, עמ' 10. ההדגשות במקור

²²⁶ הורוויץ מצטט מתוך אחד העם. "עבדות בתוך חירות", על פרשת דרכים (א), עמ' קא-קלב

²²⁷ קלוזנר החליף את אחד העם כעורך בינואר 1903, ופרסום "לשאלת קיום היהדות" נתפס כאחד מן הצעדים של

קלוזנר לשינוי הדגשים של כתב העת ולביסוס מעמדו כעורך. ר' Attia, HaSchiloah, p. 168

²²⁸ Nash, In Search of Hebraism, p. 132

²²⁹ הצפירה, 3.9.1905. "מורה הנבוכים" הראשון הוא כמובן זה של הרמב"ם, והשני הוא "מורה נבכי הזמן" של רנ"ק.

²³⁰ אחד העם לקלוזנר, 18.9.1904, אגרות אחד העם ג'

²³¹ השלח ט"ז (תרס"ז). ההפניות כאן מתוך "מאין ולאין", עמ' 34-27

העומדות בפני היהדות בשלב זה - התבדלות, כלומר ציונות, והתבוללות. מבחינתו, שתיהן דרכים סבירות רגשית ושכלית נוכח "צרת היהודים שבמזרח ועלבון היהודים שבמערב וצרת היהדות שבכל מקום".²³² לעומת שתי הדרכים המובחנות הללו, דרך האמצע - "המפלגה העממית" של ידידו דובנוב שביקשה אוטונומיה תרבותית בתוך רוסיה שלאחר המהפכה - הייתה לדעת הורוויץ רק צורה חדשה של הקיום היהודי בגלות שאין לו עתיד. הורוויץ ביטא במאמר נטייה מובהקת אל הציונות, אך חרד כי אם זו לא תוכל להציע פתרון ממשי ומהותי בהקדם, לא יוכלו היהודים להיטמע בסביבתם הגלותית, עליה הולכת ומשתלטת הגישה הגזענית.²³³ "רק שתי דרכים יש לנו להגיע אל עולם חדש זה: שלילת הגלות לשם קיום היהדות או שלילת הגלות לשם בטול היהדות. יהדות מדינית-קולטורית או טמיעה. דרך שלישית אין".²³⁴

לסיכום: על פי הורוויץ, שורש המשבר לא היה נעוץ במחלוקת בתנועה הציונית או התפוגגות הקהל של הספרות העברית, אלא באובדן דרך יסודי בהרבה באשר לשאלת העתיד היהודי והתוכן הלאומי שהוא אמור לכלול. הורוויץ עצמו נותר מחויב לעיקרון הציוני, ושם לו למטרה להבטיח את קיומו. כפי שניתן ללמוד מפעולותיו בשנים הבאות, הדרך לפתרון הייתה לייצר קהל קוראים עברי מחודש ובו בזמן להעניק לו יצירה בעלת משמעות, כך שישאלת הקולטוראי תיפתר מאליה כאשר ערכים לאומיים ברורים יתוו את הדרך לעתיד הלאומי.

"סיני" והמעבר לברלין

בקונגרס הציוני השביעי בבאזל ב-1905 הציג הורוויץ יוזמה שנועדה לתת מענה למשבר הכפול, בין הסופרים העבריים לקוראיהם ובין הזרמים השונים בציונות: "סיני - מוסד לאומי קולטורי לעם ישראל".²³⁵ ל"סיני" היו שלוש מטרות עיקריות: ביסוס הספרות העברית בעיקר באמצעות יצירת בסיס כלכלי ראוי, כינוס הכוחות הפועלים בשדה התרבותי באמצעות הסתדרות מרובת סניפים המתאספת לכנסים שנתיים, ו"בירור" - הוצאה לאור של קבצים ספרותיים-אקטואליים שבהם ידונו אנשי רוח, מומחים וסופרים בשאלות שעל הפרק.²³⁶ "הספרות העברית תמצא לה מקלט בטוח", הבטיח הורוויץ.²³⁷ תכניות "סיני" בדבר הקמת קרן כספית, כינוס ועידות שנתיות ותשלום דמי חברות בתנועה מהדהדות את החלטות הקונגרסים הציוניים הראשונים, כלומר אותם

²³² שם, עמ' 28

²³³ המושג שהורוויץ נקט בו הוא "תורת הגזע".

²³⁴ מאין ולאין, עמ' 34

²³⁵ הצפירה, 30.8.1905, 5.9.1905

²³⁶ ר' מנשר רשמי, הזמן, 27.10.1907

²³⁷ הורוויץ לקלוזנר, כ"ב מנחם אב תרס"ה [אס"ל 154 3 1086 * 4 ARC]

קונגרסים עסקניים וחסרי תוחלת לכאורה מהם שאפו הורוויץ ועמיתיו להתרחק; למעשה, הורוויץ ניסה לייסד כאן תנועה ציונית מתחרה, כזו שלא תסתפק בהסתדרות וקונגרסים אלא תקדיש מקום נרחב להעמקה באידיאולוגיה ובמטרות הרוחניות של התנועה.²³⁸ הבסיס הכלכלי של "סיני" היה אמור להיות מכירת מניות לציבור הרחב, בדומה להוצאת "צעירים" של ברדיצ'בסקי ו"מוריה" של ביאליק, אך סביר שהונו של הורוויץ שיחק אף הוא תפקיד בהקמת הקרן ההתחלתית.

בהקשר של תודעת המשבר הכפול - המחסור בקוראי עברית והמחלוקת עם הזרם הציוני המרכזי - שימש "סיני" מעין מתווך. ברוח הרעיונות שהתווה אחד העם ב"תחיית הרוח", היה מוסכם כי התחייה הלאומית מחייבת יצירה ספרותית לאומית בשפה הלאומית, אך היות שלא היו לספרות זו קוראים, היה צורך קודם לכן לבסס קהל ליצירה זו. במילים אחרות, השפה העברית, שנועדה מלכתחילה לשמש מכשיר בתחייה הלאומית, הפכה מכורח הנסיבות למטרה בפני עצמה.

יומרנותו של הפרויקט ספגה ביקורת וזלזול מכיוון דמויות שהזדהו אמנם עם מטרותיו העקרוניות, אך הרגישו שהורוויץ מגזים בשאיפותיו; או בלשונו של ביאליק, הורוויץ הוא "יהודי עשיר, שאינו חסר, בלי עין הרע, אלא כאב ראש".²³⁹ ברדיצ'בסקי, שהזדהה עמוקות עם "לשאלת קיום היהדות", התאכזב עמוקות מכך שהורוויץ ממשיך להתעסק ב"חלוקות עליות וכבודים" כמו שאר הפעילים הציוניים, במקום להתמקד בייסוד הוצאת ספרים וכתב עת שידון לעומק בשאלות אותן עורר.²⁴⁰ ביוזמה העקרונית היו שותפים סופרים ופעילים עבריים נוספים, כדוגמת ראובן בריינין (Reuben Brainin 1862-1939), יהושע טהון (Abraham Osias Thon 1870-1936), שמעון ברנפלד (Simon Bernfeld 1860-1940), יוסף קלוזנר וחיים ויצמן, אך היה ברור כי הורוויץ, הגזבר שכתובתו התנוססה על נייר המכתבים הרשמי, הוא הדמות המרכזית - וכפי שיתברר עד מהרה, גם היחידה. בשנים הבאות יהווה "סיני" כותרת מעורפלת שתחתיה יופיעו בעיקר מוצרים ספרותיים של הורוויץ, כלומר מעין הוצאת ספרים; אולם כארגון גג "סיני" התחיל והסתיים כהצהרה בלבד, והורוויץ עצמו הכריז על הפרויקט כבר ב-1907 כחסר תקנה.²⁴¹ ככל הנראה, התגובות הפושרות לפרויקט הובילו את הורוויץ, מרצון או מכורח, לצמצם את "סיני"

²³⁸ הורוויץ התבטא ברוח זו בשיחה עם כתב הזמן, 22.8.1910 עמ' 2

²³⁹ ח"נ ביאליק למאניה ביאליק, 22.8.1907, אגרות חיים נחמן ביאליק, עמ' נז

²⁴⁰ ברדיצ'בסקי להורוויץ, 12.8.1905. אני מודה לפרופ' אבנר הולצמן שהעמיד לרשותי את מכתביו של הורוויץ לברדיצ'בסקי מתוך "גנזי מיכה יוסף" שטרם פורסמו רשמית, וכן את שחזורי מכתביו של ברדיצ'בסקי להורוויץ על פי הטיוטות שנתרו בעזבונו. כל ההפניות להתכתבות בין השניים הן לארכיון זה.

²⁴¹ "בטל המוסד הלאומי הקולטורי ונשארו רק קבצים ספרותיים", הורוויץ לברדיצ'בסקי, 24.9.1907, וכן במכתב לקלוזנר, 23.8.1908 [אס"ל 1086 3 154 * 4 ARC]

לפעילות מו"לית-ספרותית, ולעבור לשתף פעולה עם יוזמות של אחרים במאבק הציבורי על העברית.

עם זאת, בשלב היוזמה הראשונית, הובילה מחויבותו של הורוויץ ל"סיני" לשקול הגירה לברלין, צעד לא אופייני לתקופה ולא מתבקש מבחינה פרקטית, שמניעו יידונו בהמשך. "אפשר שגם מושבי אעתיק לברלין בשביל 'סיני'. חפץ אני לכוון איזה דבר שלם אשר לו כדאי להקדיש זמן - אבל עדיין לא החלטתי בזה, כי רב ענין ועסקים הרבה לי פה ולפי שעה איני יודע בכמה יעלה לי הקרבן הזה, הגדול עכ"פ".²⁴² חודשיים מאוחר יותר, בנובמבר 1905, עברה משפחתו של הורוויץ לברלין לאחר שמועה על פוגרום צפוי בהומל (שלא התרחש לבסוף).²⁴³ הורוויץ עצמו הצטרף בשנה שלאחר מכן, ונשאר להתגורר בעיר עד סוף ימיו, למעט גלותו הכפויה בזמן מלחמת העולם הראשונה. אולם על אף ההנמקה המעשית - פעילות "סיני", והמניע המידי - התגברות האנטישמיות ברוסיה בכלל ושמעות הפוגרום בפרט, נותרה הגירתו של הורוויץ ומשפחתו לברלין בנקודת זמן זו יוצאת דופן, הן מבחינת התזמון, הן מבחינת המניעים והן מבחינת היעד.

ההגירה היהודית ממזרח אירופה היא מן התופעות הבולטות בהיסטוריה היהודית של העת החדשה, והקיפה כ-2,700,000 איש, מתוכם כ-1,700,000 בשנים 1904-1914; שנת 1906 הייתה שנת שיא ביציאה ממזרח אירופה מערבה.²⁴⁴ רובם המוחלט של המהגרים היגרו מעבר לים, ואילו גרמניה הייתה בעיקר תחנת מעבר בהגירה הלאה.²⁴⁵ מצב זה השתנה עם מלחמת העולם הראשונה ומהפכת 1917 ברוסיה, שהגבירו את ההגירה וההשתקעות היהודית בגרמניה לממדים משמעותיים, והשפיעו על ה'רנסנס היהודי' הנודע של רפובליקת ויימאר.²⁴⁶ לשם השוואה, כאשר היגרה משפחת הורוויץ לברלין ב-1905, היה מספר היהודים המזרח אירופים בעיר כ-18,000, רק כשליש מהם יוצאי רוסיה;²⁴⁷ עשרים שנה מאוחר יותר היו בעיר כ-44,000 יהודים זרים, רבע מהאוכלוסייה היהודית.²⁴⁸

²⁴² הורוויץ לברדיצ'בסקי, 20.9.1905. ההדגשה במקור

²⁴³ Hurwicz, Shay Ish Hurvitz, p. 91. זו לא הייתה הפעם הראשונה שמשפחת הורוויץ שהתה בגרמניה: אליאס הורוויץ מספר (שם, עמ' 89) כי הוריו בילו את ירח הדבש שלהם בשנת 1883 בברסלאו, מקום מושבו של הסמינר לרבנים, וכי אביו אף פגש שם את היינריך גרץ.

²⁴⁴ אלרואי, המהפכה השקטה, עמ' 17. אלרואי מספק סקירה יסודית של המניעים, הדרכים וההיקפים של ההגירה המזרח אירופית, בעיקר לארצות שמעבר לים; ר' גם גרטנר, ההגירה ההמונית של יהודי אירופה.

²⁴⁵ לשיעור המהגרים מתחום המושב אל ארצות אחרות באירופה (אנגליה וגרמניה, בעיקר), ר' המהפכה השקטה, עמ' 77-78; על תפקידה של גרמניה כנקודת מעבר ר' שם, עמ' 181-182.

²⁴⁶ המספרים המדויקים: 78,746 יהודים זרים בגרמניה ב-1910 שהם 12.8% מהאוכלוסייה היהודית במדינה כולה; 107,747 יהודים זרים ב-1925, 19.1% מהאוכלוסייה היהודית. ר' Adler-Rudel, Ostjuden in Deutschland, pp. 164-165.

על הקשר בין ההגירה ממזרח אירופה לרנסנס היהודי ר' ברנר, פריחת התרבות היהודית, עמ' 186-198.

²⁴⁷ Wertheimer, Unwelcome Strangers, p. 187, Table Ie

²⁴⁸ Adler-Rudel, Ostjuden in Deutschland, p. 165, Table C

גורמי הדחיפה להגירה בקרב מרבית היהודים היו הגידול הדמוגרפי, הלחץ הכלכלי והאנטישמיות השלטונית והעממית, אותם קיוו להמיר בארצות בעלות כלכלה צומחת ושלטון דמוקרטי וליברלי. מדיניות השלטונות בגרמניה, שהעדיפה סוחרים על פני פועלים, מיעטה לאפשר התאזרחות ליהודים זרים וערכה מפעם לפעם גירושים של נתינים רוסים, עשו אותה ליעד לא מתאים עבור המהגר היהודי הטיפוסי.²⁴⁹ אלו מהמהגרים שהשתקעו בגרמניה בכל זאת, נטו לאמץ את דפוסי החינוך, התעסוקה והעיור של יהודים גרמנים ולא שימרו את המאפיינים התרבותיים של קהילות מוצאם.²⁵⁰ לצידם נכללה קבוצה גדלה והולכת של סטודנטים יהודים שהגיעו ללמוד באוניברסיטאות הגדולות של גרמניה - ברלין, ברסלאו, קניגסברג ועוד - כתוצאה ממדיניות ה-numerous clauses שהייתה נהוגה באוניברסיטאות ברוסיה, כלומר שהו בגרמניה לשם מטרה מוגדרת ולזמן מוגבל.²⁵¹

הורוויץ לא היה מהגר אופייני: עסקיו, בעיקר בתעשיית העץ, שגשגו,²⁵² והוא לא נצרך לחפש את פרנסתו מעבר לים; למעשה הוא חזר ונסע לרוסיה (בעיקר להומל) כדי לטפל בעסקים אלו.²⁵³ הוא אף לא הגיע לגרמניה כדי לרכוש השכלה אקדמית רשמית במדעי היהדות או במקצוע אחר. גם משהחליט הורוויץ לעזוב את גלוצ'וב כדי לקדם את מפעליו התרבותיים, היה ניתן לצפות כי יבכר לשבת באחד ממרכזי העיתונות והספרות העבריים בוויילנה, ורשה, אודסה או סנט-פטרבורג, כמו רבים מעמיתיו. אמנם, ברוסיה חלה צנזורה ממשלתית על הפרסומים העבריים, אך הפרקטיקה של הדפסת והפצת העיתונות הייתה פשוטה וזולה יותר בקרבה לקהל ההמונים היהודי; כך למשל הדפסת השלח בברלין גרמה הוצאות כספיות מיותרות בתנאים קשים ממילא, והועברה לקרקוב ב-1900,²⁵⁴ ואילו העולם הציוני הועבר מברלין לוויילנה ב-1908, פחות משנתיים מאז היווסדו, לאחר שתמיכת הציונים המקומיים לא הספיקה לקיומו.²⁵⁵ הורוויץ עצמו נוכח בשנים הבאות כי "המו"לים בברלין רואים בהשקעת כספים בספרים בעלי תוכן יהודי - עסק שיש

²⁴⁹ על מדיניות השלטונות בגרמניה כלפי ההגירה היהודית ממזרח ר' וייס, אתניות ואזרחות, עמ' 28-31. הורוויץ עצמו ציין ב-1911 שלא נתקל בשום צורה של מגבלה או ביקורת שלטונית מאז השתקעותו בגרמניה. ר' מכתבו לברדיצ'בסקי, 7.4.1911

²⁵⁰ Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, pp. 179-180

²⁵¹ על הסטודנטים היהודים הזרים באוניברסיטאות בגרמניה ר' Pickus, *Constructing Modern Identities*, pp. 63-65. תיאור מכלי ראשון של חוויית הלימודים באוניברסיטת היידלברג מספק למשל קלוזנר, דרכי לקראת התחיה והגאולה, עמ' 96-108

²⁵² Nash, *In Search of Hebraism*, p. 91

²⁵³ הורוויץ מציין את נסיעותיו אלו במפורש במכתב לקלוזנר, 2.4.1913 [אס"ל 154 3 1086 4* ARC], ואזכורים של שהיות מעין אלו חוזרים במכתביו בשנים 1906-1914.

²⁵⁴ Attia, *HaSchiloah*, p. 69

²⁵⁵ ר' מכתבו של נחום סוקולוב, העורך, אל העורך בפועל אהרן חרמוני: הנ"ל, בעקבות הבילויים, עמ' 159-160. חרמוני מציין את אחד ממאמריו מעוררי המחלוקת של הורוויץ בין הגורמים שהביאו את ציוני גרמניה למאוס בעיתון. ר' שם, עמ' 155-158

בו משום סיכון²⁵⁶ וכן כי "קשה להשיג פה מסדרים עבריים".²⁵⁷ מצב זה עומד בניגוד לפריחה העתידית והקצרה של הספרות העברית בברלין בשנות העשרים, שהתרחשה בין השאר עקב הסתמכותה על מטבע חוץ בתקופה של פיחות קשה בערכו של המטבע הגרמני.²⁵⁸ אף היותה של גרמניה מרכז הציונות הממוסדת לא הצדיק את בחירת "סיני" להתמקם בברלין דווקא, לאור כוונתו לפנות אל הקהל היהודי הרחב ולא דווקא אל המנהיגים הפוליטיים, שממילא נטו בשלב זה לייעד את הציונות להמונים במזרח אירופה.²⁵⁹

במחקרו על פריחת התרבות היהודית והעברית בגרמניה בתקופת רפובליקת ויימאר, מציין מיכאל ברנר את הורוויץ כאחד ממניחי היסודות לסצנה ההבראיסטית בברלין בתקופה שלפני מלחמת העולם הראשונה.²⁶⁰ סצנה זו התרכזה בבית הקפה "מונופול", שנודע בהיותו מוקד להתכנסויות הן של סופרים עבריים כדוגמת ראובן בריינין, איתמר בן אביי ושמעון ברנפלד, הן של סופרי יידיש כדוגמת שלום עליכם, והן של ציונים גרמניים כהיינריך לווה (Lowe) ומרטין בובר. על פי עדויות הנוכחים, נהגו יושבי בית הקפה להתווכח על סוגיות ספרותיות ואקטואליות, והורוויץ עמד לא פעם במרכז ההתרחשות.²⁶¹ עם זאת, נראה כי מדובר ב'סצנה' בלבד, תחנת מפגש ומעבר שככל הנראה הייתה לה חשיבות בהפריה הדדית ובדיון על פעולות אפשריות, אך אין בה כדי להקרין על תושביה היהודיים של ברלין כולה.

מדוע אם כן בחר הורוויץ להגר לברלין דווקא? האם באמת יכול היה "סיני" לצאת לפועל רק שם, והורוויץ נגרר בעקבות האילוצים המעשיים של הפרויקט שיזם, או שמא אותם מניעים שהובילו אותו אל "סיני" בשלב זה של פעילותו, הם אלה שהובילו אותו אל ברלין? נראה כי האפשרות השנייה מדויקת יותר. לטענתי, הורוויץ היגר לברלין כיוון שרעיונותיו בדבר הצורך בניסוח מחודש ורדיקלי של הערכים הלאומיים הנחו אותו אל מחוץ לחוג הסגור של כותבים ופעילים עבריים במזרח אירופה, אך בדיוק אותם רעיונות לא הניחו לו להשתלב בקרב יהודי גרמניה, אפילו הציונים שבהם. החופש היחסי של ברלין, כמו גם עצמאותו הכלכלית, אפשרו לו לפעול כרצונו, על התפר שבין העולמות.

ניתן להבין את הטענה הזו לאור דמות בולטת אחרת שישבה בגרמניה באותה עת - מ"י ברדיצ'בסקי, שהחל את לימודיו בגרמניה כבר בשלהי 1890, והמשיך להתגורר בברסלאו ובברלין

²⁵⁶ הורוויץ לד. פסמניק, 2.4.1909 [במקור ברוסית - מתרגם לא ידוע. גנזים 1696/31]

²⁵⁷ הורוויץ לפישל לחובר, 25.12.1913, [גנזים 14046/67]

²⁵⁸ Shavit, Hebrew Culture in Europe, pp. 374-375. באופן אירוני, הורוויץ ירד מנכסיו בזמן מלחמת העולם ונאלץ לעבוד למחייתו ב"יודישער פרלאג" בברלין.

²⁵⁹ Ascheim, Brothers and Strangers, p. 86

²⁶⁰ ברנר, תחיית התרבות היהודית, עמ' 196

²⁶¹ ר' למשל חרמוני, בעקבות הביל"ויים, עמ' 151-152; ברקוביץ, הראשונים כבני-אדם, עמ' תתקיח-תתקכ; בן אבי, עם שחר עצמאותנו, עמ' 146-152. לסיכום עדויות אלו ר' נש, תמונות מחוג שוחרי העברית בברלין, עמ' ב-ח.

לסירוגין אף לאחר שהשלים את תואר הדוקטור ונעשה לסופר עברי ידוע. לשיבתו בגרמניה היו מספר מניעים: ראשית, הדבר נבע משאיפתו להיעשות לסופר גרמני ומהמתח שבין ניסיונותיו (הכושלים לרוב) לפרסם בגרמנית, לבין יצירתו הרחבה והמצליחה בעברית.²⁶² שנית, ברדיצ'בסקי ערך מחקרים נרחבים בהיסטוריה ובספרות היהודית, ללא מסגרת אקדמית רשמית אך תוך שימוש תכוף בספריות האקדמיות שעמדו לרשותו בברלין ובברסלאו, שלא היו להן מקבילות הולמות במזרח אירופה. ושלישית, ברדיצ'בסקי נטש אמנם את העולם המזרח-אירופי המסורתי, אך למרות פעילותו המחקרית בתחום חכמת ישראל נמנע מהשתלבות באליטה האינטלקטואלית היהודית-גרמנית.²⁶³ מוקד התייחסותו נותר עולם הספרות והעיתונות העברית במזרח אירופה, בו היה מקור להערצה ולמחלוקת בו זמנית; לנוכח סגנונו הייחודי, היה הריחוק הפיזי מהמרכז התוסס במזרח אירופה נוח עבורו וסייע לו ליצור לעצמו תדמית חידתית ומרוחקת, של משקיף מן החוץ.²⁶⁴

בדומה לברדיצ'בסקי, היה גם הורוויץ מרוצה מזמינותם של המקורות הרלוונטיים למחקרים העצמאיים שערך: "פה בברלין אפשר לעבוד! כל המכשירין הלא הם בידוך".²⁶⁵ אולם עיקר הקרבה בין השניים מצויה ברובד עקרוני יותר. הורוויץ היה עד ראשית המאה מבוסס היטב בסביבתו כאדם מסורתי, משכיל וציוני במידה כזו או אחרת, ולא חווה ניתוק דרמטי מהעולם המסורתי וחיפוש דרך עצמאי באוניברסיטאות הגרמניות; אך עם השנים התקשה להסתפק ברעיונות שהציעה הציונות התרבותית המוקדמת, יורשתה של ההשכלה המתונה. "לשאלת קיום היהדות" סימן את קו פרשת המים ממנו החל לבדל את עצמו משכבת הציונים והכותבים העמיתים, בידול שנעשה תוך ביקורת חריפה וגרר תגובות בהתאם. בדומה לברדיצ'בסקי וה'צעירים', שכבר ב-1896 ישבו בברלין ומתחו ביקורת על גישתו המצמצמת של אחד העם בבמה שלו-עצמו, כך גם היה במאמר זה של הורוויץ הצהרה ברורה על רצון לפרוש מן הזרם המרכזי, ומאמריו בשנים הבאות רק חיזקו עמדה זו.²⁶⁶ יחסיו עם ברדיצ'בסקי ידעו עליות ומורדות,²⁶⁷ אך

²⁶² הולצמן, אל הקרע שבלב, עמ' 117-120. בשלב מוקדם אף זיהה ברדיצ'בסקי את הכתיבה בעברית עם מפעליו הספרותיים דאז של הורוויץ, ר' שם, עמ' 95.

²⁶³ האושנר, יחסו של ברדיצ'בסקי ליהדות גרמניה

²⁶⁴ הולצמן, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, עמ' 164-165; דברים אלו מתחברים לתפיסתו של ברדיצ'בסקי את הגרמנית כאמצעי כתיבה היוצר אוניברסיטיות והזרה, ר' הולצמן, אל הקרע שבלב, עמ' 108-107.

²⁶⁵ הורוויץ לקלוזנר, 8.3.1907 [אס"ל 154 3 1086 4* ARC]. סימן הקריאה במקור

²⁶⁶ הורוויץ הביע בשלב מאוחר יותר עמדה המזדהה עם ברדיצ'בסקי, וכמוהו לא יישם אותה בפועל ולא עסק מעולם בנושאים חוץ-יהודיים. ר' עמדת הורוויץ בהעתיד א', עמ' 182. על ברדיצ'בסקי ר' הולצמן, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, עמ' 357

²⁶⁷ הקשר בין הורוויץ לברדיצ'בסקי ראוי לבחינה מעמיקה שאין לה מקום כאן, וודאי לא תתאפשר לפני פרסומם המלא של המסמכים הרלוונטיים מעזבונו של ברדיצ'בסקי, אך בכל זאת ניתן לסמן כמה קווי מתאר. ככלל, הורוויץ העריך ואף העריך את ברדיצ'בסקי והיה נכון לסייע לו כספית ומו"לית, בעוד מי"ב, שהרבה לשנות את טעמו מתקופה לתקופה, נע בין הערכה כנה לזלזול מוחלט. ניתן לתחום שינויים אלה כרונולוגית: סטנלי נש, ב"בין פיוט למחשבה", עמד על הקשר הרציף שהיה בין השניים עוד משנות ה-80 של המאה ה-19, על שיתוף הפעולה ההדדי בהוצאת כתבי ברדיצ'בסקי בשנים 4-1913 ועל ההערכה ההדדית, ששיאה התבטא בדברים שכתב מי"ב להורוויץ "הנך עברי ברוחך ובנפשך יותר מכולם [כולנו?] היום" (כך ציטט הורוויץ במכתבו לפישל לחובר, 1.8.1912 [גנזים 14024/45]). מנגד,

בשלב זה הביע ברדיצ'בסקי תמיכה חד-משמעית בביקורת של הורוויץ: "לי בתור קורא היה מאמרו של ש"י הורוויץ בהשלח מאורע, ויודע אני שאינני יחיד בין הקוראים" כתב בתגובה לסערה הציבורית סביב "לשאלת קיום היהדות".²⁶⁸ לאור העובדה שהורוויץ תפס את עצמו ואת ברדיצ'בסקי כמיעוט הנאבק למען האמת על אף המתקפות כנגדו,²⁶⁹ לא מפתיע שבחר לצאת אף הוא אל ה'גלות' הגרמנית, ולנהל את דיוניו עם קוראי וכותבי העברית מרחוק ומתוך התבדלות ברורה.

אין משמעות הדבר שהורוויץ בחר להתבודד, להפך. נוסף על היותו חלק מיושבי בית הקפה "מונופולי", התארחו בביתו לעיתים קרובות משוררים כדוגמת זלמן שניאור ויעקב כהן, חוקר החסידות ש"א הורודצקי ואחרים, ומפעם לפעם ביקרו בו אחד העם, שלום אש ועוד.²⁷⁰ אולם על אף שהתיאורים הססגוניים של בני התקופה נוטים לצייר את הורוויץ וידידיו כמי שמנהלים דיונים תיאורטיים בלבד, הורוויץ היה גם איש מעשה, ובעניין זה עמדה לו יציבותו הכלכלית. בשונה ממרבית הסופרים העבריים של התקופה, שנאלצו לחיות בדוחק ממשכורות נמוכות תחת מוסר תשלומים רעוע של העורכים והמו"לים, ואף לכלות את זמנם על מקורות פרנסה אחרים, היה הורוויץ פנוי באופן יחסי לפעילות ספרותית וציבורית.²⁷¹ בנוסף, הורוויץ לא היה צריך להסתמך על רצונו הטוב ודרישותיו של פטרו (כדוגמת קלונימוס ויסוצקי של אחד העם) ואף לא היה חלק ממערכת מסודרת של עיתון או מוסד ציבורי, ולפיכך חופשי להביע את דעותיו בכתב ובמעשה. באופן פרוזאי יותר, היה הורוויץ ידוע כמי שתמך כלכלית בסופרים וחוקרים עבריים, ביניהם ידידיו קלוזנר²⁷² וברדיצ'בסקי,²⁷³ ומהם זרים לו, מתוך תחושת חובה,²⁷⁴ אף שמתנגדיו של הורוויץ ראו נדבנות זו כניסיון להשפיע על סופרים צעירים עם רעיונותיו החשודים.²⁷⁵

אם כן, רעיונותיו של הורוויץ הם אלו שדחפו אותו מערבה, אך אמצעיו הכלכליים הם אלה שאפשרו לו לנסות ולהגשים אותם; הבחירה בברלין סיפקה מרחק וחופש יחסי, אך לא ניתקה אותו

ההתכתבות בין השניים בשנים 1908-1910 לא הייתה ידידותית דווקא, וביומנו משנת 1908 הזכיר ברדיצ'בסקי את הורוויץ לשלילה בלבד. ככל הנראה הייתה ההתנגשות בין שני אנשים בעלי מזג ודעות כה נחרצות מועדת לפורענות לא פחות מאשר להפריה הדדית. על תגובתו של מ"יב ל"העתיד" ר' בפרק הבא.

²⁶⁸ "על ש"י איש הורוויץ - מכתב אל עורך הזמן", הזמן, 7.2.1905. ההדגשה במקור

²⁶⁹ הורוויץ לברדיצ'בסקי, 22.7.1904

²⁷⁰ Hurwicz, Shay Ish Hurvitz, p. 98

²⁷¹ ר' למשל את תיאורו של עמנואל בן-גוריון את קשיי הפרנסה של אביו, מ"י ברדיצ'בסקי: בן גוריון, רשות היחיד, עמ' 125-129

²⁷² הורוויץ לקלוזנר, 16.12.1908 [אס"ל 1086 3 154 *4 ARC]

²⁷³ הורוויץ לברדיצ'בסקי 20.1.1908, 31.8.1908, 7.4.1911; בנוסף הרבו השניים להתכתב בעניין שכר הסופרים של "העתיד" ובעניין פרסום כתבי ברדיצ'בסקי בהוצאת "אחיספר" של הורוויץ ובן-אביגדור. בסופו של דבר התפרסמו רק שני קבצי אגדה, תוך שרשרת של עגמות נפש הדדיות. ר' בן גוריון, רשות היחיד, עמ' 38-40.

²⁷⁴ כך למשל כאשר פנה אליו אחד העם בבקשה לסייע לסופר שהושפע מדעותיו של הורוויץ, נענה הורוויץ מיידית והצטרף לגלות שהסופר הצעיר כבר איבד עצמו לדעת. ר' אחד העם להורוויץ, 24.3.1912, אגרות אחד העם הי' עמ' 18-19, ותשובות הורוויץ 17-30.4.1912 [אס"ל 791/2/1207 *4 ARC]

²⁷⁵ המייצג המובהק ביותר של עמדה זו היה שמעון לזר, עורך "המצפה". הפולמוס בינו לבין הורוויץ יתואר בפרק הבא.

כליל ממי שהיו המצע ההכרחי להצלחתם. עם זאת, האופי האקראי של הריכוז העברי בברלין, שאנשים כגון שלום עליכם וחתנו י"ד ברקוביץ או איתמר בן אב"י הגיעו אליו לתקופות קצרות, אינו מאפשר להגדיר את ברלין של ערב מלחמת העולם הראשונה כ'מרכז' הבראיסטי; ודאי שלא ניתן לעשות זאת לנוכח העניין האפסי של יהודי העיר בציונות תרבותית בכלל ובשפה העברית בפרט, כפי שיתברר להלן.

במקום זאת, אני מבקשת לכנות את פעילותו של הורוויץ, יחד עם הקבוצה הקטנה של סופרים וחוקרים ששיתפו איתו פעולה לסירוגין, בשם 'מרכז נגד' - מנוגד הן לחיים העבריים התוססים במזרח אירופה והן ליהודי גרמניה שהתרבתו (acculturated) אל סביבתם, אף אם היו ציונים. הורוויץ, כמי שהטיל ספק בהמשך קיומה של היהדות וכונה בתגובה כופר ומיסיונר, התקשה ככל הנראה לראות לעצמו עתיד כסופר ופעיל ציבורי בוורשה או באודסה, ודאי אם תכנן להמשיך ולבטא את אותם רעיונות שהרחיקו אותו זה כבר; אך כמי שהיה מחויב עמוקות לרעיון היהודי-לאומי ולתרבות העברית, ברור כי לא היה ביכולתו להשתלב בקרב ציוני גרמניה לחלוטין. ברלין הייתה לכאורה אפשרות ליהנות מכל העולמות, כלומר להתבדל מהזרם המרכזי סמלית ומעשית בלא התנתקות מוחלטת, בזכות עצמאות כלכלית ושלטונית שחיפתה על אובדן חלקי של הקהל. בסופו של דבר אמנם התברר כי ניסיון זה להתמקם בין מרכז אחד לשני ובכל זאת לפנות לשניהם נכשל, לכל הפחות בהיבט הציבורי בו עוסק פרק זה.

ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית

ערב הקונגרס הציוני השמיני בהאג, באוגוסט 1907, התכנסה קבוצה של צירי הקונגרס בהובלת המשורר והפעיל הציוני יעקב כֶּהן (1881-1960) וייסדה את אגודת "עבריה", כאגודה להפצת השפה העברית.²⁷⁶ "עבריה" נוסדה כאגודה לאחר הקמת סניפים מקומיים של אוהדי העברית וטענה לקיומם של 52 כאלו, לא רק ברוסיה אלא אף באוסטריה, שוויץ, צרפת, טוניס וקנדה.²⁷⁷ הקבוצה המייסדת נחלקה בדעתה אם לשים את הדגש על הדיבור העברי או על הספרות העברית והאם ראוי לרכז את הפעילות בארץ ישראל או בגולה, והתפשרה על העלאת המודעות למאבק ההבראיסטי כמטרה מרכזית.²⁷⁸ הקרבה המתבקשת בין "עבריה" ל"סיני" במטרות ובנפשות הפועלות הובילה להחלטה כי הקונגרס ישמש "במה לתעמולה" של שני ארגונים אלו, אך לא מול התנועה הציונית

²⁷⁶ לוינסון, התנועה העברית בגולה, עמ' 19-14

²⁷⁷ הזמן, 20.8.1907, עמ' 2. מעניין לציין שהורוויץ מונה לאחד מצירי גליציה, ר' הזמן, 20.8.1907 עמ' 2

²⁷⁸ הזמן, 5.11.1907 עמ' 3, ור' גם אפרתי, תחיית הלשון העברית והתנועה הציונית, עמ' 106-103

עצמה אלא מול הקהל היהודי שנכח בה.²⁷⁹ מכל מקום, השתדלותו של נחום סוקולוב הובילה לישיבה בקונגרס הציוני בה הוחלט כי עברית היא השפה הרשמית של התנועה הציונית.²⁸⁰ אולם הדיון בקונגרס נסב ברובו על היעילות הפרקטית של החלטה מעין זו, ולא על משמעותה העקרונית לתנועה הציונית. הפרוטוקול הרשמי נותר בגרמנית וכך גם הדיונים בשנים הבאות.

את אכזבתו מהקונגרס וממה שנראה כמו החלטה מן השפה ולחוץ, ביטא הורוויץ במאמר "משעת נעילה", שהתפרסם רק ב-1913, ובו עמד על המעגל חסר המוצא, לטענתו, של הציונות. "אין כל ביטחון ויסוד לעבודתנו שם [בארץ ישראל] בלי ערובה מדינית מצד הממשלות האדירות, ואי אפשר לו לבא לידי ערובה מדינית כזו, כל זמן שאין שם משלנו כל בסיס חברתי-קולטורי".²⁸¹ הורוויץ הפנה כאן כלפי התקווה למרכז רוחני בא"י את הטענה שהפנה כלפי האוטונומיסטים ברוסיה, לפיה ליהדות היו מרכזים רוחניים רבים לאורך הדורות, אך בינם לבין תחייה לאומית של ממש ישנו מרחק רב. למרות תחושת הייאוש שביטא במאמר באשר לסיכוייה של תחייה רוחנית ותרבותית להתרחש, הייתה זו הנקודה בה החלו שני מפעלים שיזם עם הפנים לקהל היהודי הרחב: **העתיד**, כתב העת של הורוויץ שגיליונו הראשון נערך באותם ימים, וכן "ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית", שצמחה מתוך "סיני" (כלומר מהורוויץ) ו"עבריה".

ברקע המאמצים לשנות את אופייה של התנועה הציונית הרשמית לכיוון תרבותי יותר, התרחשו שינויים פנימיים בציונות הגרמנית, כאשר דור חדש של יהודים גרמנים דחפו לכיוון המדגיש את המחויבות האישית של ציוני גרמניה עצמם לזהותם היהודית-לאומית, לעומת הנטייה לראות את הציונות כפתרון למצוקת יהודי המזרח.²⁸² מפנה זה הושפע מהמאבק עם ציוני מזרח אירופה מתחילת העשור, אך גם מנטייה כלל-גרמנית אל רומנטיקה ופולקזים, והוביל לתחילתו של חיפוש אחר תרבות יהודית מקורית במזרח אירופה.²⁸³ ביטוי לראשיתה של תנועה זו (כמו גם להיבטים אחרים של פיתוח זהות לאומית באירופה שתוארו בפרק המבוא) היו שני אירועים בעלי אופי לאומי ולשוני, שהיו בבחינת תמונת מראה האחד של השני: הראשון, כנס היידיש בצ'רנובץ' בספטמבר 1908, בהובלתו של נתן בירנבאום (Nathan Birnbaum 1864-1937), יהודי גרמני, והשני, הוועידה לשפה ולתרבות העברית בברלין בדצמבר 1909, ביוזמתם של "סיני" והורוויץ. סמיכותה החשודה של יוזמת הוועידה העברית לכנס היידיש הייתה ברורה גם ליוזמיו, שטענו הן

²⁷⁹ הזמן, 20.8.1907 עמ' 2

²⁸⁰ Stenographisches Protokoll Der Verhandlungen Des VIII. Zionisten-Kongresses, pp. 335-340

²⁸¹ מאין ולאין, עמ' 49

²⁸² על מפנה זה בהקשרו הרחב ר' בורוט, רוח חדשה בקרב אחינו באשכנז. על התפנית בציונות הגרמנית ר' Reinharz,

Fatherland or promised land, pp. 144-170; מירון, ציונית ולאומיות יהודית בגרמניה, בפרט עמ' 282-285.

²⁸³ Ascheim, Brothers and Strangers, pp. 100-101. תהליך זה יועצם משמעותית לאחר מלחמת העולם הראשונה, עם הגידול הדרמטי בהגירה ממזרח אירופה לגרמניה. ר' שם, עמ' 139-185

בהתכתבות ביניהם²⁸⁴ והן מעל בימת הוועידה²⁸⁵ כי אין מדובר בתגובת נגד לכנס היידישיסטי אלא ביוזמה עצמאית שאין בה שלילה כלשהי. אך מלבד סמיכות התאריכים ניכרת השפעת כנס צ'רנוביץ' גם במטרות הוועידה ובהנחות היסוד שלה, ולפיכך רצוי לסקור כמה נקודות בולטות להשוואה.

כנס צ'רנוביץ' נולד מתוך האכזבה ממהפכת 1905 ככזו שתעניק ליהודים מעמד אזרחי שווה, והפנייה אל היידיש נועדה להיות מקור חלופי להשגת זכויות לאומיות.²⁸⁶ הקול הקורא לכנס שהתפרסם בעיתונות²⁸⁷ הצביע על כך שנחיתותה הלשונית של היידיש גורמת לנחיתותה הסמבולית של תרבות היידיש באופן כללי, וזאת על אף ההישגים הספרותיים והלשוניים שהשיגה היידיש לאחרונה. לפיכך ביקש הכנס להיות במה לדיון בסוגיות לשוניות, בשימושים הפורחים ביידיש בעיתונות ובספרות וכן במאבק להכרה של ממש בשפה. הבחירה לערוך את הכנס בצ'רנוביץ' (Czernowitz) - אז בוקובינה וכיום באוקראינה - נבעה ממיקומה הנוח בין מרכזי היידיש השונים במזרח אירופה, ממעמדם היציב של היהודים כקבוצה לצד קבוצות אתניות אחרות בעיר וכן מהמדיניות הסובלנית של האימפריה האוסטרו-הונגרית כלפי יוזמות לאומיות שונות.²⁸⁸ הכנס נערך ב-30 באוגוסט עד 3 בספטמבר 1908, ולא תועד בזמן אמת.²⁸⁹

הדמות הבולטת מאחורי יוזמת הכנס היה נתן בירנבאום, שהיה בין ראשוני היהודים הגרמנים שפנו אל יהודי מזרח אירופה והיידיש כמקור לתחייה רוחנית תרבותית, ופעל רבות כדי שתרבות זו תהיה אהודה ומוכרת בקרב יהודי מערב אירופה.²⁹⁰ את נאום הפתיחה נשא בירנבאום ביידיש מגורמנת שספגה ביקורת, אך את מרבית תשומת הלב קיבל נאומו של סופר היידיש י"ל פרץ, שבעברו היה תומך של הגישה התלת-לשונית מבית מדרשו של שמעון דובנוב²⁹¹ - עברית, יידיש ושפת המדינה - דיבר בכנס בהתלהבות חד משמעית על היידיש כשפת העם היהודי. בנאומו הדגיש את אחדותו של העם היהודי המתבטאת ביידיש, את היצירה והתרבות ארוכת השנים בשפה זו ואת זכותם המתבקשת של היהודים לנהל את חייהם בשפתם-שלהם, ולא בשפת המדינה הזרה.

²⁸⁴ הרוויץ לקלוזנר, 29.1.1909 [אס"ל 154 3 1086 4* ARC]

²⁸⁵ דוח ועידת ברלין, עמ' 10

²⁸⁶ נוברשטרן, צמיחתן של ספרות ותרבות יידיש המודרנית, עמ' 360

²⁸⁷ Goldsmith, Modern Yiddish Culture, pp. 183-184

²⁸⁸ Weiser, Kalman. "Introduction", Czernowitz at 100, pp. 2-3; Goldsmith, Modern Yiddish culture, p.

²⁸⁵ 185. על מעמדה הייחודי של צ'רנוביץ' לקהילה היהודית ר' 207-220 Rechter, A Jewish El Dorado, pp.

²⁸⁹ אוסף של הנאומים שנישאו בכנס כפי שהתפרסמו בעיתונות וכן תרגום של חלקם לאנגלית נמצא באתר

<http://czernowitz.org>. לדיווח בעיתונות העברית ר' הזמן, 3.9.1908, 6.9.1908

²⁹⁰ על בירנבאום והכנס ר' Olson, Nathan Birnbaum and Jewish Modernity, ch. 4

²⁹¹ Schumacher-BrunhesPeretz's Commitment to, pp. 46

על פי פרץ, היהודים הם עם אחד ששפתו היא יידיש;²⁹² מכאן משתמע ששאר יהודי העולם שאינם מרוכזים בתחום המושב (ובשלוחותיו במרכזי ההגירה מעבר לים) אינם רלוונטיים לזהות היהודית הלאומית ולמאבק על ההכרה בה.

פרץ הצביע על ארבעת הגורמים שאפשרו ליידיש להגיע למצבה הנוכחי, עם הספרות והתרבות העשירה הנוצרת בה: הספרות החסידית ובראשה "שבחי הבעש"ט"; ספרות הנשים הפופולארית ביידיש; התנועה הסוציאליסטית ותרבות הפועלים ביידיש; וההכרה ההולכת ומתגברת בזכויות לאומיות ותרבותיות של לאומים על ידי המשטרים האימפריאליים.²⁹³ היידיש, על פי פרץ, נמצאת בנקודה בה הישגיה העצמיים והתנאים החיצוניים מתאימים מאין כמותם לעלייתה מדרגת ז'רגון ופולקלור לדרגת שפה לאומית. לצורך כך הציע פרץ לתרגם את ספרות הקודש היהודית בעברית ובארמית ליידיש, כך שתהיה ברורה שייכותו של הקאנון היהודי לשפה המבקשת לעצמה מעמד של שפה לאומית; הצעה דומה הציע בכנס הסופר והמהפכן חיים זייטלובסקי (Chaim Zhitlowsky 1865-1943).²⁹⁴ במקביל, הציע פרץ לתעתק את מיטב ספרות היידיש לכתב לטיני בכדי להנגיש אותו לקהל הלא-יהודי, וכך להפוך את היצירה ביידיש לחברה שוות זכויות בתרבות העולמית.

בדברים אלו ביטא פרץ באופן מובהק את טענתו של ההיסטוריון הייסטינגס, לפיה שפה לאומית הופכת לכזו מרגע ששפה מדוברת משמשת ליצירת ספרות עשירה ורחבה, תופעה שמופיעה לרוב קודם כל על ידי תרגום התנ"ך.²⁹⁵ כמובן שעמדה זו ביטאה את רצונם של היידישיסטים בהמשכיות עם המסורת היהודית, אך בניגוד לשאיפה ההבראיסטית לחזור לעבר המפואר של המקרא או של ימי בית שני, נותר הדגש של היידישיסטים על החיבור להווה (או לעבר הקרוב) של החברה המזרח אירופית. באופן דומה, פרץ אמנם החשיב את ידיעת ההיסטוריה היהודית אך ההמשכיות הייתה עבורו קשורה בהווה ובפולקלור יותר מאשר עם העבר הרחוק.²⁹⁶ יתכן כי מורכבות זו בתפיסתו של פרץ הביאה אותו להימנע מלהתייחס לסוגית העברית הן בנאומו והן

²⁹² המשפט שאמר פרץ, ע"פ התעתיק בדיעבד בעיתונות, היה "איין פאלק יידן. זיין שפראך איז - יידיש". דער - ליטערארישע בלעטער, 31.08.1928

²⁹³ לסקירה של תהליך זה באירופה עד מלחמת העולם הראשונה ר' Myhill, Language, Religion and National Identity, pp. 71-118 וכן, באופן כללי יותר, Anderson, Imagined communities, pp. 72-76; Hobsbawm, Nations and Nationalism, pp. 52-62. על הקשר שבין שפה, לאום ודת במרכז ומערב אירופה ר' Perkins, Nation and Word, pp. 55-58

יש לציין שפרץ הביע כאן התנגדות להאדרת מדינת הלאום כשלעצמה, והדגיש את חשיבותו של העם על פני המדינה.²⁹⁴ Goldsmith, Modern Yiddish Culture, p. 210. באופן מעניין, היה זייטלובסקי עצמו בין חותמי הקול הקורא לוועידה העברית; ר' דוח ועידת ברלין, עמ' 5.

²⁹⁵ הייסטינגס, בנייתן של אומות, עמ' 14. על הדרך שבה תנ"ך בוורנקולר השפיע על גיבוש זהות לאומית באירופה, ר' בפרט עמ' 219-221.

²⁹⁶ פרץ, ייצחק לייבוש. "בעניין היסטוריה". בתוך: הנ"ל, כל כתבי י. ל. פרץ- אבני פינה (ח), תל אביב: דביר, תש"י-תשכ"ו, עמ' ו-ט"ו, ור' גם רוס, מסורת אהובה ושנואה, עמ' 478.

בדיונים המוקדמים לקראת הכנס,²⁹⁷ ובכך לא היה יחיד: ההכרה בכך שרבים ממשנתפי הכנס התנגדו לתנועה ההבראיסטית מצד אחד, והחשש להרחיק את הקהל היהודי הרחב מצד שני, הביאו להכרזה על היידיש כ"שפה לאומית" של העם היהודי, ולא כ"השפה הלאומית" בה"א הידיעה, על אף שדרישה כזו עלתה.²⁹⁸ פרץ התנגד להחלטה, בטענה שהעברית היא אמנם שפה מתה, אך כל עוד נכסי התרבות היהודיים נותרים בעברית, היידיש לא תזכה לעלות למדרגת שפה לאומית של ממש,²⁹⁹ כלומר ששימור מעמדה הייחודי של העברית סותר את המטרה היסודית של היידישיסטים.

נאום בולט אחר בכנס היה נאומו של מתתיהו מיזיש (Mates Mieses 1885-1945), חוקר צעיר של היידיש, שהעניק בסיס מחקרי-מדעי לטענה שהיידיש היא שפה לאומית לגיטימית של העם היהודי, בטענה כי כל שפה אירופית הייתה בשלב זה או אחר 'ז'רגון' מעורבב בהשפעות חיצוניות, וכי מדובר בשפה לאומית ומקורית.³⁰⁰ אל ליהודים להתבייש באירועים הקשים של ימי הביניים, אמר מיזיש, שכן היידיש מוכיחה כיצד למרות הרדיפות הקשות הצליחו היהודים ליצור תרבות עצמית ומתפתחת. אך בשעה שבה ליהדות המסורתית המתקיימת כיום - ליידישקייט - אין עתיד, היידיש איננה הוורנקולר שיגווע איתה אלא שפה לאומית תקפה. היידיש היא שפת ההווה ושפת החיים ואילו העברית היא שפת הספרים ושפת העבר, ושם עליה להישאר.³⁰¹ עם זאת, אין לראות את היידיש כשפה המנותקת מן העבר היהודי אלא להפך - מדובר בשפה שליוותה את היהודים לאורך מאות שנים והיא המשך חי של עברם, ואף שימרה את צורת העברית ורבות ממילותיה. בעתיד הרצוי של מיזיש יש מקום חשוב לשימור העבר ולשימור תחומיה המסורתיים של העברית - הדת, האמונה, הלימוד - אך המצב הרצוי הוא של מעין דיגלוסיה, בה החיים עצמם מתנהלים ביידיש.³⁰² נאום זה זכה לתגובה חריפה של אחד העם, שטען כי העמדת הלאומיות היהודית על היידיש מנתקת אותה מכל נכס תרבותי אחר, ולפיכך מובטח כי "הלאומיות הז'רגונית" לא תצלח.³⁰³

הישגיו הישירים של הכנס לא היו משמעותיים במיוחד. הארגון המיידי שנוצר לאחר הכנס הציג בעיקר תוצאות הצהרתיות³⁰⁴ וכנס נוסף לא נערך עד שנת 1937. הדיונים הלשוניים שנערכו

²⁹⁷ הזמן, 6.9.1908

²⁹⁸ Weiser, Mother-tongue, Mame-loshn and Kulturshprakh, pp. 60-61

²⁹⁹ Goldsmith, Modern Yiddish Culture, pp.198-199

³⁰⁰ Schaechter, Mates Mieses's Defense of Yiddish Language, p. 189

³⁰¹ Ibid, p. 194

³⁰² Goldsmith, Modern Yiddish culture, p. 206

³⁰³ אחד העם, "ריב לשונות", על פרשת דרכים (ג), עמ' קטז-קכג. על תגובתו של מיזיש ר' בפרק הבא.

³⁰⁴ Goldsmith, Modern Yiddish Culture, p. 217

בכנס, מן ההיבט של תכנון לשוני (language planning)³⁰⁵ והקריאה להקמת גוף סמכותי בענייני לשון לא הביאו לתוצאות מיידיות, אף שמטרותיו המוצהרות של הכנס השפיעו על הפעילות בתחום זה בשנים שלאחר מכן.³⁰⁶

בכנס בצ'רנוביץ' הוכרז אפוא כי היידיש היא שפה לאומית של העם היהודי, גם אם לא השפה הלאומית בה"א הידיעה; לפיכך בקול הקורא לוועידה העברית הוזמן כל מי "המודה שהשפה העברית היא לשוננו הלאומית"³⁰⁷ והגדרה בלעדית זו הוסכמה בהכרעת רוב בסיכום הכנס, בהתנגדות מעטה.³⁰⁸ יוזמי הוועידה לא העמידו פנים כאילו התחייבה הלשונית והתרבותית היא מטרה נפרדת מזו הלאומית אלא להפך - חזרו וחיברו בין ההתעוררות הלאומית לבין ההתעוררות התרבותית, והצהירו כי

"עלינו להקדיש את כל כוחותינו לא רק לקיומה המדיני והחומרי של אומתנו, כי אם גם לקיום נשמתה במקוריותה ושלמותה. אי אפשר לאומה העברית בלי קולטורה עברית [...] ובלי הסתדרות קולטורית לאומית".³⁰⁹

לאחר שבכנס צ'רנוביץ' חזרו והצהירו הדוברים כי העברית היא שפת העבר והיידיש היא שפת ההווה (אף כי נחלקו ביניהם בשאלת המקום שישמר לעברית בעתיד),³¹⁰ מאיר עיניים נאווה של מרטיין בובר (Martin Buber 1878-1965) בפתיחת הוועידה העברית, שבו לא דחה את זיהויה של העברית עם העבר אלא להפך, אימץ אותו כמוטיב בולט. נאום זה, שנישא בגרמנית,³¹¹ היה יוצא דופן בוועידה בהיותו נאום תיאורטי בעיקרו, מעין הצהרת כוונות עקרונית של יוזמי הוועידה, ולפיכך חשיבותו רבה עוד יותר. בובר הדגיש את חשיבותה של השפה הלאומית כצורה - כלומר ככלי - המשמרת את אחדות העם ושלתוכה ניתן יהיה לצקת תוכן חדש במקום זה שאבד בשנות הגלות. התחייבה הלאומית, לטענתו, משמעותה חזרה אל העבר כמקור הגדול והבלעדי להתחדשותה של האומה, בדומה למה שעשו האיטלקים בתקופת הרנסנס.

³⁰⁵ על תכנון לשוני ותכנון קורפוס בהקשר לאומי ר' Fishman, In Praise of our Beloved Language, pp. 96-99; בהקשר העברי ר' אור, בוראים סגנון לדור, וכן אלדר, תכנון לשון בישראל.

³⁰⁶ Pletz, The Success of the Czernowitz Yiddish Conference, Czernowitz at 100, pp. 143

³⁰⁷ דוח ועידת ברלין, עמ' 4

³⁰⁸ שם, עמ' 68

³⁰⁹ שם, עמ' 4

³¹⁰ Niger, Bilingualism in the history of Jewish literature, p. 92 חוקר היידיש שמואל ניגר, שנכח בכנס, ביטא אף הוא את הרעיון הזה, ר'

³¹¹ בובר נימק זאת בכך שלא יצליח להעביר בעברית את מחשבותיו באופן מדויק דיו. ר' דוח ועידת ברלין, עמ' 12. במסמך זה הופיעו כל הנאומים בתרגום לעברית, ללא ציון שם המתרגם.

"הננו רוצים להציל את היהדות מכיליון ואין אנו רואים לפנינו אלא דרך אחת; רק מושיע אחד גדול יש לנו בעת צרה זו, מושיע שאליו נוכל לפנות לעזרה, והוא: העבר העתיק של אומתנו. [...] מתוך מיליה, צורותיה ונטיותיה [של העברית] מדבר אלינו הרוח החזק של עברנו הנהדר, עבר כביר העלילה. על ידה ובאמצעותה מכירים ומשיגים אנו בפנימיות נפשנו מה היא יהדות".³¹²

בובר, שבאותה שנה הציג אף הוא את השאלה בדבר משמעות קיומה של היהדות עבור היהודים המחזיקים בה,³¹³ ביטא כאן באופן מובהק את העיקרון אותו אימץ הורוויץ, לפיו העברית היא הכלי היחיד בו ניתן לברר את המהות היהודית ההיסטורית, ורק באמצעות בירור מעין זה תיחלץ היהדות מהמשבר הנוכחי ותצליח לבסס לעצמה קיום לאומי.³¹⁴ עמדה זו מזכירה את הצהרת הכוונות העקרונית של "עבריה", לפיה "גם 'עבריה' גם הציונות אינן יכולות להסתפק בשאיפה להטבת תנאי הקיום של היהודים [...] שתיהן יחד נובעות מן הרגש הלאומי ההיסטורי המרחיב את אפקי ההווה למקצה העבר עד קצה העתיד".³¹⁵ זיהוי העברית עם העבר היה מוסכם אפוא הן על ההבראיסטים והן על מתנגדיהם. ההבדל היה נעוץ בשאלה האם יש להחיות את העבר, כלומר לשאוף למדינה יהודית בארץ ישראל ששפתה היא עברית, או שעל העבר להישאר במקומו, ויש לשאוף לרצף עם ההווה, כלומר ללאומיות יידישיסטית אוטונומית במזרח אירופה.

בנוסף העלה בובר את שאלת הפיצול התרבותי והגיאוגרפי, וליתר דיוק הפער בין מזרח אירופה (מקום מושבם של ה-Ostjuden) למערב (מקום מושבם של ה-Westjuden), כלומר היהודים הגרמנים).³¹⁶ במזרח אירופה, לדבריו, קיימות קהילות יהודיות רבות שניתן להקים בתוכן מרכזים של חינוך עברי ודיבור עברי, שיתפתחו לכדי קהל גדול ומשמעותי. במערב אירופה, לעומת זאת, "צורת החיים", כלומר הקהילות היהודיות, אינה קיימת, והתפתחות העברית תתאפשר רק ברמת היחיד ובקבוצות קטנות, על אף שגם לדרך זו יש ערך בפני עצמה.³¹⁷ לחלוקה דיכוטומית זו הוסיף בובר את העולים לא"י, שם תנאי החיים מקדמים את השפה בעצמם ואינם זקוקים אלא

³¹² דוח ועידת ברלין, עמ' 16

³¹³ כך בנאום הראשון מתוך "נאומים על היהדות", ר' בובר, מרטין. תעודה ויעוד. ירושלים: הספריה הציונית, תשמ"ד 1984, עמ' 21

³¹⁴ מאוחר יותר אימץ בובר עמדה מהותנית כלפי העברית והשימוש בה לכתחילה. ר' Schäfer, Buber's Hebrew Self, pp. 157-159

³¹⁵ מתוך הכרוז "אל העבריים" שפרסם מרכז "עבריה", מצוטט אצל לוינסון, התנועה העברית בגולה, עמ' 15

³¹⁶ המונח "מערב אירופה" אינו שימוש מקובל כיום בבואנו להתייחס לגרמניה ואוסטריה, אולם שכיחותו של המונח "מערב" בדיון זה ביחס ליהודי מרכז אירופה רבה מכדי שיהיה אפשר לוותר עליו ולהמיר אותו במונח המודרני; יתרה מזאת, הוא מאפשר ללמוד על התפיסה העצמית של המשתתפים בדיון, בין אם הם יושבים ברוסיה ורואים את גרמניה כמערב הנחשק ושיאו של העולם התרבותי ובין אם להפך.

³¹⁷ דוח ועידת ברלין, עמ' 20

לתמיכה כספית בבתי הספר, וכן את מרכזי ההגירה השונים בעולם המקיימים לדעתו את צורת החיים המזרח אירופית מבחינת האפשרות ליצירת קהל המונים קורא ודובר עברית.

בובר לא הזכיר ריכוזים לא אשכנזים (באירופה או מחוצה לה), ובכך היה קרוב דווקא לעמדה היידישיסטית. היידישיסטים זיהו הלא את הלאומיות היהודית עם דוברי היידיש, כלומר עם יהודי מזרח אירופה בלבד, וניתקו ממנה מלכתחילה את היהודים שהשתלבו זה מכבר בתרבויות האירופיות ובשפותיהן, וכמובן הוציאו מהלאום היהודי את יהודי ארצות האסלאם. לעומת זאת בוועידה העברית הייתה נוכחות (סמלית, אמנם) לנציגים מטורקיה ולסקירת מצב השפה העברי בקהילה המקומית; שכן היותה של העברית נכס משותף ליהודים באשר הם מחד והיעדרותה מחיי היום יום של מרביתם מאידך חייבה את שיתופן של קהילות יהודיות רבות ככל האפשר במאבק לתחייתה. ניתן אף לומר שזהו מאפיין נוסף של מיצוב השפות בין עבר להווה - העבר המפואר של העברית הוא לא רק מציאות של עצמאות וריבונות יהודית אלא אף של ריכוז דמוגרפי במקום אחד, בעוד היידיש מבטאת היטב את הקיום היהודי המפוצל, שבו עשויה קבוצה אחת, גדולה ככל שתהיה, להכריז על עצמה כעם נפרד - בכוח או בפועל - מריכוזי האחרים של העם.

הוועידה בברלין הייתה בעיקרה אירוע ייסוד של ההסתדרות העברית, ובמהלכה נערך דיון סוער בשאלה היכן יש לקיים את הכנס המלא הראשון.³¹⁸ הדיון ביטא הסכמה בנוגע ליתרונותיהם וחסרונותיהם של האתרים המוצעים, והדעות היו חלוקות בעיקר בשאלת הדגש שיש לתת ליתרון כזה או אחר: ברוסיה אמנם ישנו קהל נרחב לכנס ולהסתדרות איך ישנו סיכון פוליטי לפעילות עברית-ציונית; בגליציה קיימת התנגדות הן מצד הלאומנים הפולניים והן מצד האורתודוקסים; לארץ ישראל ערך תדמיתי ורגשי רב חשיבות, אך המרחק ימנע ממשתתפים רבים להגיע, כמו גם ממשתתפים לאומיים אך לא ציוניים, וממילא היהודים שכבר נמצאים בא"י אינם זקוקים לכנס. לעומת זאת הצביעו נציגים מקומיים על הצורך בקיום הכנס בקהילתם למניעת סכנת הטמיעה בטורקיה או השתלטות היידיש ("ז'רגון", בלשון הדובר) על יהודי וינה.

באשר לברלין, בה התקיימה הוועידה ובה התגוררו רוב חברי הוועד המכין, טענו רוב הדוברים כי אמנם זהו "מקום מסוגל לעבודה ציבורית גדולה. יש כאן מספר רב של חכמים וסופרים. אפשר גם לאסוף כסף רב לטובת ענייננו" אך "ברלין - גדולה, אבל לא בשבילנו. והראיה, שמעטים היו מיהודי ברלין שבאו לשמוע את נאומו של סוקולוב, ובכלל תעשה הכנסיה הזאת בעיר

³¹⁸ לדברי המצדדים במקומות השונים ר' דוח ועידת ברלין, עמ' 32-44

גדולה כברלין רושם אך בחוג קטן מאוד".³¹⁹ ברוח זו נשמעה תרעומת על היעדרם של נציגים ציוניים רשמיים מן האירוע, על אף שזה הגיע לפתח דלתם. התמיכה בברלין הייתה אפוא כדי "לצאת מן הערבוביה" (בלשון הדובר) של האידיאולוגיות המתחרות והשיקולים הפוליטיים, ולא כיוון שהייתה ציפייה שקבוצה כזו או אחרת מתושביה תגלה עניין בכנס ובפעילות ההסתדרות. בסופו של דבר הוחלט כי מקום הכנס הרצוי הוא ארץ ישראל, אך אם לא יבשילו לכך התנאים הרי שזה ייערך בברלין.³²⁰ ברלין של שלהי 1909 נותרה אפוא 'מרכז נגד' הבראיסטי, אקס-טריטוריה הן לפעילות התוססת במזרח אירופה והן לאדישות במערבה, אך דווקא בשל כך מרכז המאפשר לנסות ולפעול מחוץ למערכת המורכבת של אינטרסים ולחצים, פנים-יהודיים וחץ-יהודיים.

על פי דיווחי המארגנים, בוועידה בברלין נכחו כמאה וחמישים איש, כמחציתם אורחים ועיתונאים; העיתונות דיווחה על 58 חברי ועידה וכשישים אורחים.³²¹ דיווחי העיתונות מלמדים עוד על הרושם שעשתה הוועידה על הנוכחים באירוע בפרט ועל הרחוב היהודי ככלל. עדותו של נציג העיתון הוילנאי **הזמן**, שנכח בוועידה ודיווח עליה בפרוטרוט, מצטיירת כאמינה במיוחד. על פי הדיווח, הרוחות אמנם היו מרוממות והכל דיברו עברית, אך הוויכוחים כילו זמן רב ומסקנות מעשיות לא הושגו. את תכנית ההסתדרות סיכם הכתב "תוהו ובוהו", שנגרם לדעתו בעיקר מכך שאין להסתדרות יושב ראש מוסכם - אחד העם שנראה כנציג המתבקש לעמוד בראש ההסתדרות, סירב.³²² למעשה, על פי דיווחו כמה מחברי הוועד המכין לא נכחו בוועידה, ובכלל זה הורוויץ, שהיה חולה מאוד.³²³ לאור דברים מנומקים אלה נראית התלהבותו של כתב **המצפה** מהאווירה ששררה באירוע מוגזמת משהו.³²⁴ כך גם סקירתו של קלוזנר, מהבולטים שבמשתתפי הוועידה, שהשווה את הקונגרס הציוני והוועידה העברית מתוך כוונה ברורה להצביע על חוסר המעש של דיוני הציונות המדינית למול הענייניות של הוועידה העברית, שהייתה לדעתו מכוונת פעולה לחלוטין. כפי שאראה מיד, להשוואה זו היה יסוד לא מבוטל של שכנוע עצמי.

אל מול הדיווחים המפורטים של העיתונות העברית במזרח אירופה, היו דיווחי העיתונות היהודית-גרמנית מתונים, אם בכלל. אמנם **יודישע רונדשאו** (Juedische Rundschau) הציוני סיכם את הסקירה הקצרה שלו בכך ש"הרעיון הלאומי בלי ספק יצא מהוועידה עשיר ועמוק

³¹⁹ כך דברי אוסישקין, שם, עמ' 34 ודוברים אחרים אמרו דברים דומים. ערב פתיחת הוועידה נשא נחום סוקולוב הרצאה פתוחה לקהל בעניין תחיית העברית.

³²⁰ דוח ועידת ברלין, עמ' 47

³²¹ הזמן, 22-28.12.1909, עמ' 1-3. הדיווח ב-23.12.1909 עמ' 1 כולל את רשימת חברי ההסתדרות שנכחו באירוע.

³²² הזמן, 22.12.1909, עמ' 2.

³²³ "ש"י איש הורביץ [כך] חולה מחלה מסוכנה והוא שוכב עד היום על ערש דו"י". הזמן, 22.12.1909, עמ' 2. וכך מדווח הורוויץ עצמו במכתבו לאחד העם, 21.4.1910 [אס"ל 791/2/1207*ARC.4]

³²⁴ המצפה, 31.12.1909, עמ' 2-4. לטובת העיתון במקרה זה עומדת העובדה שרק שנה קודם לכן ניהל סכסוך מתקשר עם הורוויץ שהגיע עד לימשפט כבודי, ר' בפרק הבא.

יותר",³²⁵ אך אופטימיות זו עומדת בצל העובדה שעורך העיתון הראשי היה היינריך לוה, מחברי הוועד המרכזי של ההסתדרות העברית.³²⁶ עיתונים אחרים נתנו ככל הנראה ביטוי מדויק יותר להלך הרוח בקרב הקהל היהודי בגרמניה, ציוני ולא ציוני: **די וולט** (die Welt), הביטאון הציוני הרשמי, היה טרוד בדיווח על הקונגרס הציוני בהמבורג והסתפק בסקירה תמציתית של הנאומים והשיבות בוועידה העברית;³²⁷ עיתונה של "האגודה המרכזית של יהודי גרמניה" (Centralverein),³²⁸ שהייתה ארגון לא ציוני במופגן, התעלם מהאירוע כליל.

בנאומו בוועידה הברלינאית הדגיש בובר את היותו של הרגע הנוכחי רגע היסטורי הרה גורל, שבו על היהודים להידרש למשימה ההבראסיטית במלוא כוחותיהם כדי להצליח להשיג את העתיד הלאומי המבוקש. למרות הפיתוי להתיימשך לנוכח העתיד העגום הצפון לעברית, אמר, יש לזכור כי ההבדל בין התפתחות ומהפכה הוא רק עניין של פרספקטיבה היסטורית שונה, ולכן אין אלא לנסות ולעשות בהווה ולחכות ולראות כיצד תתפתח ההיסטוריה והאם אותו ניסיון מהפכני של ההווה לא ייעשה להתפתחות היסטורית טבעית ומתבקשת.³²⁹ חשיבותו של חלק זה של הנאום לקהל ההבראסטים עולה מתוך סקירתו של קלוזנר את הוועידה, שכל שבחיה לא מצליחים להסתיר את הספקנות הטבעית באשר לסיכויי המאבק למען העברית: "המציאות - לכל הפחות המציאות הגלותית - היא נגד תחית הלשון"³³⁰ ואין ברירה אלא ללכת בדרך שהתווה בובר, כלומר לפעול בתקווה להפנות את האירועים לכיוון אחר מזה של ה'הכרח ההיסטורי', לכאורה. דברים אלו עומדים בניגוד לאופטימיות המובהקת של אנשי צ'רנוביץ, שראו את פריחת ספרות היידיש מחד ואת המודעות לזכויות לאומיות-תרבותיות מאידך לא רק כהוכחות לצדקת דרכם אלא גם כעדויות ברורות לסיכויי הצלחת המאבק שלהם. ובנוגע לעברית - מלבד הסיכויים הקלושים שהציבה המציאות, נמצא מי שהטיל ספק בהשפעת ההתערבות המעשית של מי שהחליטו ללכת כנגד הכיוון

³²⁵ Juedische Rundschau, 24.12.1909, p. 2 [כרך 52 עמ' 532-533]

³²⁶ לסקירה של התפתחות העיתונות הלאומית והציונית בגרמניה ר' טורי, יעקב. "העיתונות היהודית-לאומית בגרמניה מראשיתה ועד מלחמת העולם הראשונה", הציונות (1990): עמ' 33-9 וכן Gelber, Die Begriff der Jüdischen und der Deutschen, pp. 217-232, בפרט עמ' 227-224 על יחסה של עיתונות זו לעברית בשלהי המאה ה-19.

לסקירה תמציתית של פועלו ההבראסיטי של לוה ר' שפר, היינריך לוה, עמ' 119-123.

³²⁷ Die Welt, 24.12.1909, p. 7 [כרך 52 עמ' 1156-1155]. הקונגרס עצמו לא דן בסוגיה עברית כלשהי, ושפתו נותרה כמובן גרמנית, כפי שדיווח קלוזנר, "הקונגרס הציוני התשיעי והקונפירנציה העברית", השלח כב (תר"ע), עמ' 75

³²⁸ על האגודה המרכזית ר' בורוט, רוח חדשה בקרב אחינו באשכנז, עמ' 204-248; ברקאי, לבטי זהות על סף החידלון. ברקאי מציין כי ההקצנה בעמדות הציונות הגרמנית (כלומר התגברותה של המחויבות האישית לציונות במקום לראותה כפתרון ליהודי מזרח אירופה) היא שחידדה את הפער בין האגודה המרכזית לבין התאחדות ציוני גרמניה. ר' שם, עמ' 48-49

³²⁹ דוח ועידת ברלין, עמ' 22

³³⁰ קלוזנר, הקונגרס הציוני (לעיל הערה 328), עמ' 75-88

הצפוי: אחד העם אמנם הצהיר כי "אין פחד הזיגון לנגד עיני" ³³¹ אך פקפק ביעילותה ובסיכויה של ההסתדרות העברית במגוון הזדמנויות, בכלל זה בוועידה עצמה. ³³²

מבטו הפסימי של אחד העם התגלה כמדויק, שכן בדומה ל"סיני", גם ההסתדרות העברית קרטעה למדי. חברי הוועד המרכזי הצהירו על ארבע מטרות של ההסתדרות, בעקבות הוועידה בברלין: יסוד אגודות של ההסתדרות, הכנה של כנס נרחב, הכנת תכניות מפורטות לקידום הפעילות העברית בתחומים השונים וייסוד קרן כספית. ³³³ אך אף אחת ממטרות אלו לא התממשה לחלוטין: האגודות, כפי שהצהיר הוועד עצמו, התבססו על האגודות הקיימות זה כבר של עבריה; הכנס הבינלאומי הגדול מעולם לא יצא לפועל; התכניות בדבר החינוך העברי, האקדמיה הלשונית, שיתוף הפעולה עם המרכז הארצישראלי והוצאת הספרים מצאו את עצמן נדונות גם בוועידה שנערכה בווינה ארבע שנים מאוחר יותר; גיוס הכספים התקשה להתרומם. ³³⁴ ההישג היחיד שיכלה ההסתדרות להציג באופן כלשהו הייתה הוצאת הספרים "התחיה", שנוסדה לבסוף על בסיס כספי לא מספק ב-1913. ³³⁵

בנובמבר 1910 נערכה בקייב, ביוזמת הוועד המקומי, ועידה מצומצמת (כ-30 משתתפים, ע"פ הדיווח בעיתונות) שלא זכתה לתיעוד רשמי של ההסתדרות אך נכחו בה כמה מהדמויות הבולטות בפעילות העברית במזרח אירופה - מנחם אוסישקין, המו"לים בן-אביגדור והלל זלטופולסקי, חיים נחמן ביאליק (1873-1934) ורב צעיר (חיים טשרנוביץ 1870-1949). ³³⁶ נאמו של רב צעיר צוטט כשהוא מחזק שוב את הקשר העקרוני בין העבר והעתיד, בדגש על שימור הקשר ליצירה הספרותית היהודית מדורי דורות:

"אומה שאינה יודעת את העבר שלה - אינה מוכשרת כלל וכלל לבניין העתיד שלה. נחוץ להשכיל את העם, ללמדו לדעת את עתיקותיו, את היצירות הרוחניות הגדולות שנלקטו בהיהדות, ונחוץ גם כן לגדל תלמידי-חכמים עבריים. שזירת החוט ההיסטורי צריכה להיות בלי הפסק, היניקה מן העבר הוא תנאי הכרח ליצירת העתיד. אלמלא היה לנו ר' יהודה הלוי - לא היה לנו ביאליק, אלמלא היה לנו הרמב"ם - לא היה לנו אחד-העם". ³³⁷

³³¹ התפרסם כ"ילקוט קטן - ריב לשונות", השלח כב (תר"ע) עמ' 159-164
³³² דוח ועידת ברלין, עמ' 25 ור' גם מכתביו לוועד המרכזי של ההסתדרות, 8.6.1910, 1.1.1911, 5.3.1913 (אגרות אחד העם, בהתאמה: כרך ד', עמ' 274, עמ' 330; כרך ה', עמ' 94)
³³³ "תכנית העבודה מאת ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית", עמ' 1 [אס"ל 791/2/1213*ARC.4]

³³⁴ הורוויץ אמנם הביע שביעות רצון מההיענות ומגיוס הכספים עבור הוצאת הספרים, אך לא כך עולה משאר התעודות. ר' דבריו האופטימיים בהזמן, 22.8.1910 עמ' 2, והשווה מכתב הוועד המרכזי אל כלל חברי ועד ההסתדרות, כ"ב חשוון תרע"ב [אס"ל 28 3.4 1765*ARC.4], ו"גילוי דעת על דבר ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית", השלח כה (תרע"ב), עמ' 660-662, שחזרו וביקשו תרומות עבור ההסתדרות בכלל וההוצאה בפרט.
³³⁵ דוח ועידת וינה, עמ' 5

³³⁶ הצפירה, 8-16.11.1910 וכן מלאכי, רב צעיר בוועידה לשפה ולתרבות עברית בקיוב
³³⁷ הצפירה, 8.11.1910

בוועידה זו היה נאומו של ביאליק מעשי בעיקרו, בקריאה לפעילות למען הנחלת העברית כשפת דיבור, חינוך, עיתונות, אמנות ועוד, וכן ליצירת סדרת ספרי יסוד מתוך הספרות הקיימת, שתהווה את 'הספר העברי'.³³⁸ הרחבה עקרונית ומעשית של הרעיון הזה, ברוח דבריו של רב צעיר, הביע ביאליק בנאומו "הספר העברי" בוועידת ההסתדרות העברית בווינה באוגוסט 1913. בנאום זה קרא ביאליק ליצירתו של קאנון ספרותי חדש, בהשראת מפעלי ה'חתימה' של הספרות המסורתית, כדי לאפשר לקוראי העברית החדשים היכרות רחבה עם היצירה העברית לדורותיה. קאנון זה היה אמור לכלול לא רק את המקרא והספרות הרבנית מחד ואת הספרות העברית החדשה מאידך, אלא גם את הספרות היהודית ש"מושכנה" בשפות זרות אבל מבטאת את "רוח היצירה העברית".³³⁹ בהקשר זה מתח ביאליק ביקורת על חכמת ישראל בשפות הלועזיות, שמטרתה, לטענתו, להתחבב על הגויים ובכך הופכת את נכסי העבר היהודיים למוצגים ריקים מתוכן. השגת הזכויות הלאומיות לא תבוא ממחקר אפולוגטי אלא להפך, מתוך יצירה עצמאית וחיונית. יש לשלב בין הישגיהם ויכולותיהם של יהודי המערב לבין העברית החיה והרוח הלאומית של יהודי המזרח ובכך להשיג את מטרת העל - יצירת תרבות לאומית בעלת משמעות, הן בשדה המדעי והן בשדה הספרותי:

"חכמת ישראל תשתחרר מכל אותם היסודות, הזרים לחכמה גמורה [...] מגרירת עצמות של ה'עבר' מן היבשת הסריסית, מחוסר הדם והעדר הכח. בהתחברה אל הלשון העברית - תחובר שוב אל החיים, אל האומה כולה, וצרכיה הממשים בהווה ומשאות נפשה לעתיד, והיתה גם היא לדבר מן החי. [...] והספרות העברית תתמלא תוכן [...] לא תהא לנו ספרות לאומית ושאינה לאומית. השפה 'תלאים' את כל הנתון בה".³⁴⁰

אם בצ'רנוביץ' ביקשו היידישיסטים לתרגם את התנ"ך ובכך לנכס את ארון הספרים היהודי ההיסטורי אל תביעתם הלאומית, כאן חזר והתבסס הקשר האלמנטרי שבין העברית לבין הקאנון היהודי, שהורחב לכדי רצף היסטורי שלם. למעשה, עזיבתו של ביאליק את הכתיבה ביידיש (במקביל לכתיבה בעברית) החלה בעקבות כנס צ'רנוביץ', שלתפיסת ביאליק ניכס את היידיש לצד הא-ציוני.³⁴¹ עם זאת, גם בנאום זה יחסו של ביאליק אל היידיש נותר סבלני: הוא השווה בין

³³⁸ ביאליק, חיים נחמן. "על תעודת הכנסיה התרבותית", בתוך: הנ"ל, דברים שבעל-פה (א), תל-אביב: "דביר", תרצ"ה 1935

³³⁹ דוח ועידת וינה, עמ' 32

³⁴⁰ שם, עמ' 35. ההדגשות במקור

³⁴¹ שמיר, ביאליק בין עברית ליידיש, עמ' 24-25

הידיש לארמית כשפות אחיות של העברית שנוצרו מתוך תנאי הגולה, תרמו לה והעשירו אותה, וחזה שסופה של הידיש להיבלע בתוך העברית כליל.³⁴²

בנאום זה הפך הרעיון המופשט שהציג בובר ארבע שנים קודם לכן, לפיו השפה אוצרת בתוכה את נכסי התרבות והרוח של העם, לתכנית מוסדרת להחייאת ושימור הנכסים הללו, ולא בכדי. בדומה להורוויץ, היה ביאליק אף הוא איש מעשה, שכבר ב-1902 הקים את הוצאת הספרים "מוריה", שהחלה כהוצאה קטנה לספרי לימוד עבריים והתפתחה ערב מלחמת העולם הראשונה למוסד מצליח, ערך את המדור הספרותי של השלח בשנים 1903-1909 וב-1908 החל לפרסם, יחד עם רבינצקי, את ספר האגדה - ביטוי מובהק של עיקרון ה'כינוס'. את חזונו בדבר "איחוד חכמת ישראל עם שפת ישראל" ניסה להגשים לאחר הגירתו לברלין ב-1921 בכתב העת דביר,³⁴³ שנועד לשמש במה ל"מדע עברי - בעברית", מתוך הכרה בפער שנוצר בעניין זה בין יהודי המזרח ליהודי המערב.³⁴⁴

הוועידה בווינה נערכה מתוך הודאה באי העמידה ביעדים שהוצבו בוועידה הברלינאית ומתוך תקווה להחיותם בהזדמנות זו.³⁴⁵ בוועידה נכחו כמאתיים איש³⁴⁶ וגם הפעם הייתה נוכחות יהודי העיר דלה אם בכלל.³⁴⁷ עם זאת, נישאו בוועידה הווינאית נאומים רחבים ומפורטים יותר מאלו שנישאו בברלין: דוד פרישמן הרצה על מצב הספרות והביקורת, קלוזנר על הדיבור העברי, נציגי הקהילות דיברו על מצב החינוך ומו"לים שונים סקרו את שוק הספרים העברי. כמו כן הוחלט על תמיכה בוועד הלשון הארצישראלי, ואף הועלתה יוזמה להוצאת ביטאון משותף, שהייתה לפעולה האחרונה של ההסתדרות העברית, שנקטעה עם מלחמת העולם הראשונה.³⁴⁸

בשלב זה לא היה הורוויץ שותף עוד לפעילות ההסתדרות. בראשית 1912, בעקבות התגובות החריפות למאמר קצר שפרסם בהשלח, התפטר מתפקיד גזבר ההסתדרות, במטרה שזו לא תהיה מזוהה עם רעיונותיו מעוררי המחלוקת.³⁴⁹ חברי ועד ההסתדרות דאגו להבהיר שלמרות השמועות, לפיהן הורוויץ התבקש כביכול על ידי חברי הוועד לפרוש מתפקידו, התפטרותו של

³⁴² דוח ועידת וינה, עמ' 29-30

³⁴³ אלבוגן, יצחק משה, אפשטיין יעקב נחום וטור-סיני, נפתלי הרץ (עורכים), דביר: מאסף עתי לחכמת ישראל: יוצא לאור אחת לשלשה חדשים (א-ב), ברלין: דביר, תרפ"ג-תרפ"ד.

³⁴⁴ על פעילותו של ביאליק בגרמניה במסגרת הוצאת "דביר" ר' שועלי, נפתוליה של הוצאת ספרים עברית "מכתב אל העורכים" דביר א', עמ' XIII-IX

³⁴⁵ דוח ועידת וינה עמ' 3-6, 55-59, וכן מכתב חברי הוועד המרכזי של ההסתדרות אל אחד העם, י"א אדר תרע"ג [אס"ל 4*791/2/1213 ARC].

³⁴⁶ החרות, 10.9.1913

³⁴⁷ הזמן, 31.8.1913. בין הנוכחים בוועידה היה גם המשורר העברי דוד פוגל, שהיה אז צעיר אלמוני וחסר כל שהיגר מווילנה לווינה רק זמן קצר קודם לכן. ר' פוגל, תחנות כבות, עמ' 302

³⁴⁸ הוועד המרכזי אל אחד העם, כ"ב אדר תרע"ד [אס"ל 4*791/2/1213 ARC], ור' גם אור, בוראים סגנון לדור, עמ' 72-73

³⁴⁹ הורוויץ להורודצקי, 5.2.1912 [גנזים 1141/35], וכך גם לברדיצ'בסקי, 1.2.1912. על המחלוקת עצמה ר' בפרק הבא.

הורוויץ הייתה ביוזמתו ולמורת רוח חברי הוועד.³⁵⁰ אולם הורוויץ עצמו טען כבר ב-1912 כי ההסתדרות מושבתת ללא תקנה: "פה [ברלין] שבתה עבודת ההסתדרות לגמרי. וכנראה, אין גם תקווה לקומם הריסותיה".³⁵¹ עדותו של הורוויץ, כגזבר ההסתדרות ומי שהיה לא רק ממייסדיה אלא גם ממי שהאמין בכל ליבו במטרות שהציבה לעצמה, נראית מהימנה. אולם כדי להבין את ההקשר המדויק של התפטרותו ושל פעילותו הציבורית בכלל, יש לעבור ולבחון את כתב העת **העתיד**, שם ביטא הורוויץ בהרחבה את הרעיונות שמאחורי המטרות והשאיפות שעמדו ברקע ההסתדרות העברית.

סיכום

המשבר הכפול שחוותה הציונות התרבותית בראשית המאה הוביל את ש"י הורוויץ להצביע על הצורך היסודי באיתור תכנים לאומיים חדשים ליהדות, תכנים שאין לבטאם אלא בשפה העברית. דבריו של הורוויץ מלמדים על הפערים התרבותיים העמוקים שנולדו מתוך המרחק הגיאוגרפי והפוליטי בין מזרח אירופה למרכזה: מצד אחד, תפיסת יהודי גרמניה כמי שמקדימים את התהליכים ההרסניים שיעברו על יהודי המזרח, ומצד שני אדישותם בפועל של היהודים בגרמניה לשאלות הבערות של היהודים ברוסיה. ואכן, לאחר שהתמקם בעמדת המתריע בשער של הציונות המזרח אירופית, הפנה הורוויץ את תשומת ליבו לכיוון האחר וניסה לייצר משקל נגד לציונות הממוסדת שמרכזה בגרמניה. מחוץ לתחום הגיאוגרפי של הזרם הראשון וכשהוא יושב בקרב הזרם השני בלי להתערות בו, היווה הורוויץ בברלין מעין 'מרכז נגד', מוקד של פעילות אינטנסיבית וביקורתית הן במימד הציבורי-פוליטי והן במימד הספרותי-תקשורתי.

הפעילות במימד הציבורי, אף שנחלה הצלחה מועטה, מלמדת על המניעים לבחירה בעברית כיעד קריטי לתחייה הלאומית. עבור הורוויץ ושותפיו היה ברור כי תחייה לאומית מותנית בתחייה תרבותית, וכי תרבות יהודית-לאומית אפשרית רק בשפה העברית, המשמרת בתוכה את העבר המפואר של העם כמו את נכסי התרבות שלו. אך תובנה זו טרם חלחלה אל כל שכבות הלאומיות היהודית, ונוצר צורך לעשות אותה לחלק מהותי מן השאיפה הלאומית הן בקרב ההנהגה הציונית והן בקרב תומכיה בעם. פעילותם של ההבראיסטים אמנם הביאה את התנועה הציונית לאמץ את התובנה הזו כמדיניות רשמית, אולם בשלב זה רק מן השפה ולחוץ. הפנייה אל הקהל היהודי, על אף הפוטנציאל הרחב, נותרה כשורה של הצהרות, עקב אי ההסכמה בין העוסקים במלאכה,

³⁵⁰ הזמן, 19.2.1912, עמ' 3

³⁵¹ הורוויץ להורודצקי, 11.3.1912 [גנוים 1142/26]

התנאים הפוליטיים והקהילתיים המגוונים והקושי במציאת בסיס כלכלי מספק. עם זאת, הניסיונות כשלעצמם ראויים לבחינה מעמיקה, ואחד מן הניסיונות הבולטים ביותר לחיזוק הקשר שבין תרבות לאומית, היסטוריה יהודית והשפה העברית בקרב הקהל היהודי התבצע במפעל הבולט ביותר של הורוויץ: כתב העת **העתיד**.

פרק שלישי: עברית והיסטוריה בכתב העת "העתיד"

מבוא

"בירורי היהדות למה? [...] כלום בשביל זה תשתנה הפסיכיקה [כנראה: הפסיכולוגיה] הלאומית שלי ותשתנה השפעתה של היהדות עלי ועל הלך רוחי ונפשי ולבבי? כלום יודע אני מפני מה אוהב אני את הטשאלאנט ומשום מה אני מפחד מפני הכלב - זוהי יהדותי, וגם אם ק"ן טעמים תמצאו לי נגד אהבתי זו ופחדתי זה - ללא הועיל כל אלה!"³⁵²

במילים מלגלגות אלו חיקה הורוויץ את מבקריו ומבקרי כתב העת שלו **העתיד - מאסף ספרותי-מדעי לברור עניני היהדות והיהודים**. שכן במקביל לניסיונות לבסס את היצירה העברית מבחינה כלכלית ולהשיג לה מעמד רשמי, ייסד הורוויץ במה משל עצמו שתעסוק בסוגיית היסוד שלו, זו שהוצגה ב"לשאלת קיום היהדות". בפרק הקודם תוארה הפעילות המוסדית-ציבורית שעשה הורוויץ בניסיון לפתור את הבעיה שהציג, ואילו פרק זה מוקדש לחלק הספרותי של פעילותו, שהיה ללא ספק עיקר תרומתו לשיח הלאומי-תרבותי. המשותף לשני הפרקים הוא התפיסה העקרונית של הורוויץ ואחרים כי העברית מגלמת בתוכה את ההיסטוריה היהודית ואת נכסי התרבות של הלאום היהודי, הנחוצים לטובת תחיית הלאום והבטחת קיומו בעתיד. הפרק הנוכחי יסקור את מרביתם של המאמרים שפורסמו ב**העתיד** ויבחן את האופן שבו בחרו, ניתחו והסיקו מתוך חלקים שונים של ההיסטוריה היהודית, לטוב ולרע, במטרה לענות על השאלה אילו דגמים אפשריים מצא הורוויץ בעבר היהודי עבור העתיד, ועד כמה היו דגמים אלו קשורים בשפה העברית ובספרותה.

כזכור, הורוויץ ביקש למצוא ייעוד ליהדות שייתן טעם למאבק על תחייתה הלאומית, ולאחר שפסל את ההצעות שניתנו בהווה, החליט לפנות אל העבר: "דור יתום זה, שעברו מת מוטל לפניו, כשהוא בא מתוך הכרח-נפשי לבקש פתרון לחדת חייו המוזרים בהווה, ביעודי עתיד לאומי מזהיר, הרי אנוס הוא לדרוש אל המתים"³⁵³. על פי הורוויץ, דווקא מכיוון שחלק ניכר מן המורשת היהודית ההיסטורית נדחה על ידי בני ההווה - כלומר נטישת הדת היהודית על חוקיה ומנהגיה - יש צורך לחזור אל אותה מורשת היסטורית ולמצוא בה תכנים וערכים רלוונטיים שיצדיקו את קיומה לעתיד. לפיכך הצהיר **העתיד** כי יקבל מאמרים מכל זרם שהוא ובתנאי שאלה

³⁵² העתיד ג', עמ' 219. ההדגשות במקור
³⁵³ העתיד א', עמ' 3

יערכו בירור היסטורי בעל מסקנות אקטואליות, שכן לא מדובר בשעשוע אקדמי אלא בנושא בעל חשיבות עליונה.

בפנייתו אל ההיסטוריה היהודית לחיפוש אחר עקרונות הלאום, הושפע הורוויץ מנחמן קרוכמל, אודותיו חיבר ביוגרפיה עשרים שנה קודם לכן. רנ"ק, שהושפע מהפילוסופיה ההיסטוריוסופית של הגל (Hegel), קרא להתבוננות בהיסטוריה כדי להבין את חכמת האל, בדומה לדרך בה התבוננו קודמיו בטבע. רנ"ק טען כי ההיסטוריה האנושית מלמדת שלכל עם ישנה תרומה רוחנית ייחודית, 'רוח האומה', שממשיכה להתקיים גם לאחר שהעם כלה, בהתאם לחוק ההיסטורי האלוהי. העם היהודי אינו אמור להיעלם כיוון שהרעיון שלו הוא נצחי, אלא שרנ"ק חש כי תקופתו - מפנה המאות ה-18 וה-19 - היא תקופת משבר עקב אמונות תפלות מחד והחמרת יתר הלכתית מאידך, המסכנות את קיומו. לפיכך קרא רנ"ק במפורש לחזור ולהתבונן בהיסטוריה, ובמובלע - לגזור מהכרת העבר את דרכי הפעולה לעתיד.³⁵⁴ הורוויץ נענה לקריאה הזו, וכאשר הואשם שהוא מתווכח ישירות עם מושאי המחקר ההיסטורי שלו³⁵⁵ טען כי יש הבדל בין חקר האירועים ההיסטוריים כשלעצמו ובין שיפוטם העכשווי (ובמשתמע, גזירת מסקנות מאירועים אלו). לטענתו, שיפוט סובייקטיבי של העבר לטובת ההווה הוא כמעט הכרחי ואינו גורע מהתרחשויות העבר עצמן.³⁵⁶

כפי שהראה מחקר ההיסטוריוגרפיה המודרני, עמדות היסטוריוגרפיות בעלות תפיסות שונות לחלוטין של זמן, זיכרון והמשכיות, ממשיות לעשות שימוש באירועי העבר כדי להתוות את הזהות של אנשי ההווה, אף אם סוג המסקנות הנגזר מהם משתנה.³⁵⁷ מחקר ההיסטוריוגרפיה היהודית נחלק בשאלה האם כתיבה היסטורית יהודית מייצגת נתק מהתודעה היהודית ההיסטורית, "הזיכרון היהודי", כפי שטען ירושלמי,³⁵⁸ או שמא מדובר בשלב נוסף באותה תודעה היסטורית, הנבדל ב"דרגת החופש היצירתי בשימוש ובפירוש תכני הזיכרון הקיבוצי", כפי שטען לעומתו פונקנשטיין.³⁵⁹ הורוויץ לא ראה את עיסוקו ההיסטורי כמשמר רצף של תודעה היסטורית

³⁵⁴ גודמן, עיון מחודש בתפיסת ההיסטוריה של רנ"ק

³⁵⁵ כך מנחם מנדל פייטלזון בביקורתו (העניינית) על העתיד א' ובפרט על המאמר אודות ריה"ל (להלן). העתיד, השלח יט (תרס"ח-ט), עמ' 360-368

³⁵⁶ "מכתב אל המערכת", השלח יט (תרס"ח-ט) עמ' 478-480, וכן במכתב ישיר לקלוזנר, 27.3.1908 [אס"ל * 4 ARC. 1086 3 154]

³⁵⁷ Rüsen, History: Narration, Interpretation, Orientation, pp. 1-2. הטיפוס יוצא הדופן על פי רוסן הוא הנרטיב הביקורתי, הדוחה את הרעיון של המשכיות וזהות נתונה. ר' שם, עמ' 12-14. לדיון במושגים "נרטיב" ו"תודעה היסטורית" בהקשר פסיכולוגי, ר' Polkinghorne, Narrative Psychology and Historical Consciousness.

³⁵⁸ ירושלמי, זכור, עמ' 116-121

³⁵⁹ פונקנשטיין, זיכרון קיבוצי ותודעה היסטורית, עמ' 19. דוגמה אחרת לשימוש יהודי בהיסטוריה כמענה לאתגרי ההווה במרחב האירופי תיאר גיא מירון, שניתח את התודעה ההיסטורית היהודית ערב מלחמת העולם השנייה. ר' מירון, בסתיו ימי האמנציפציה.

מסוג כלשהו, אך בהחלט ראה לעצמו חובה לפרש ולשפוט מחדש את ההיסטוריה היהודית בהתאם לאירועי ההווה ולתועלת האפשרית לעתיד.

השימוש בהיסטוריה ככלי לאיתור והחייאת תכנים לאומיים מובן אפוא, ואין להתפלא כי השפה העברית אינה מוזכרת כלל בהצהרת הכוונות הראשונית של **העתיד**. הורוויץ, שכתב עברית קרוב לארבעים שנה, לא הרגיש צורך לנמק את הבחירה שהייתה מובנת מאליה עבורו ועבור חוג הסופרים והפעילים שסביבו. יתרה מזאת, העברית הייתה עבור הורוויץ רק אמצעי בהשגת המטרה של תחיית הלאום. על אף חלקו המרכזי ב"סיני" ובהסתדרות העברית והכורח לעשות את העברית למטרה בפני עצמה, היא הייתה משנית למשימה העיקרית. עם זאת, ביטא הורוויץ את תפיסתו לגבי הקשר בין העברית לבין העתיד הלאומי במאמר המערכת ב**העתיד** הראשון.

במאמר זה הביע הורוויץ פקפוק באשר לסיכוייה המעשיים של הציונות ש"הקדימה לבוא" לייסד מרכז בעל חשיבות בארץ ישראל, ואף טען כי הציונות רוקנה את מאגרי התרבות והספרות העברית הקיימת, בלי ליצור תרבות או רעיון אידיאולוגי משפיע משל עצמה.³⁶⁰ הורוויץ היה מעודד אמנם מהחלטת הקונגרס הציוני השמיני לפיה העברית היא השפה הרשמית של התנועה הציונית³⁶¹ ומהנטייה המחודשת אל הפעילות התרבותית, לטענתו בזכות "סיני",³⁶² אך קרא להמשיך ולפעול בקרב היהודים בגולה, כדי שהתרבות הלאומית לא תיהרס על ידי השפעות חיצוניות אלא להפך - תיבנה מהן לטובה.

"השפה העברית, שהיא שפתנו ההיסטורית והנצחית, עוד לא הפסידה את כוחה הנפלא בהתמדת חייו הלאומיים. החיים הלאומיים בעמנו קשורים בהמשכת הקולטורא העברית, ואי אפשר לנו לצייר במוחנו מציאות קולטורא לאומית עברית בלי כלי קיבולה - השפה העברית".³⁶³

הורוויץ צייר כאן מודל מן הסוף להתחלה: כדי שיהיו חיים יהודיים לאומיים בני קיימא, יש צורך בתרבות לאומית, ותרבות לאומית זו לא תוכל להיווצר אלא על ידי השפה העברית. לפיכך יבצע **העתיד** את מלאכת הקודש של שימוש בשפה העברית כדי לאתר ולהחיות תוכן לאומי, שיבטיח שמאמצי התחייה הלאומית לא יהיו לשווא.

הגיליון הראשון של **העתיד** היה מוכן כבר לדפוס בשלהי 1907, אלא ששביתת פועלי הדפוס עיכבה את הופעתו עד למרס 1908;³⁶⁴ ארבעה גיליונות נוספים יצאו עד 1913, כאשר הגיליון השישי,

³⁶⁰ העתיד א', עמ' 180

³⁶¹ Stenographisches Protokoll Der Verhandlungen Des VIII. Zionisten-Kongresses, pp. 335-340

³⁶² הורוויץ מתכוון כנראה ליוזמה שהעלה היינריך לוה, שהיה בין חברי הקבוצה המייסדת של ההסתדרות העברית

לצד הורוויץ, להקמת ספרייה לאומית (Nationalbibliothek) בירושלים, Ibid, p. 435

³⁶³ העתיד א', עמ' 187. ההדגשות במקור

שהיה מוכן לדפוס ערב מלחמת העולם הראשונה, התעכב עד 1926 ויצא למעשה רק לאחר מותו של הורוויץ. **בהעתיד** השתתפו סופרים עבריים מחוגו של הורוויץ כדוגמת יוסף קלוזנר ומ"י ברדיצ'בסקי, חוקרי היסטוריה יהודית בולטים כדוגמת שמואל אבא הורודצקי (1871-1957), שמעון דובנוב, שמואל קרויס (1866-1948) ויעקב נפתלי שמחוני (1884-1926), הוגים דתיים כדוגמת לדוויג שטיין (Ludwig Stein 1859-1930), לדוויג גייגר (Ludwig Geiger 1848-1919) ודוד ניימרק (David Neumark 1866-1924) ועוד.³⁶⁵ מרבית הכותבים היו ילידי מזרח אירופה, מיעוטם עברו בשלב זה לפעול במרכז אירופה, ורק בודדים היגרו לארצות הברית; רובם כבר השתתפו בכתבי עת כדוגמת **השלח ואחיאסף**, כך שלא היו זרים לבמה מעין זו.³⁶⁶

הורוויץ נכשל בניסיונותיו להשיג כמה מהמשתתפים בהם היה מעוניין: הסופר והמבקר יוסף חיים ברנר (1881-1921) התבקש לכתוב "סיני" (ככל הנראה לפני שהתבסס אופיו של **העתיד**) על אופייה של היהדות באנגליה, ולא נענה.³⁶⁷ ביאליק ואחד העם שהתבקשו להשתתף בגיליון מיוחד סירבו גם הם, כפי שיתואר בהמשך. שמעון ברנפלד, שהשתתף בגיליון הראשון, הפסיק את השתתפותו לאחר שבמשפט לזר-הורוויץ ב-1908 (להלן) מצא עצמו בצד השני של הסכסוך המתקשר. יחסיו המורכבים של הורוויץ עם ברדיצ'בסקי באו אף הם לידי ביטוי כאן בהתכתבות אינטנסיבית ולא פעם טעונה, בנוגע לעריכה ולשכר סופרים, למשל כאשר הורוויץ סירב לפרסם טקסט ספרותי של ברדיצ'בסקי בטענה שזה אינו הולם את הבמה, והאחרון נפגע מכך.³⁶⁸

אל הקאנון העברי

בקריאת הכיוון **להעתיד** ביקש הורוויץ לחזור אל "תכני היהדות שלנו בעבר ובהווה בשביל שנדע אנה פנינו מועדות לעתיד".³⁶⁹ תכני היהדות רוכזו באופן המובהק ביותר בארון הספרים המסורתי, אותו קורפוס כתבים ששימר את העברית לאורך הדורות בהצלחה כה רבה עד שעשה אותה למזוהה לחלוטין עם הספרים העתיקים והמתים לכאורה. הורוויץ, ברצונו להחיות מחדש חלקים מאותו עבר מת כביכול, הקדיש **בהעתיד** מקום נרחב למאמרים שעסקו בחלקים שונים של הספרות

³⁶⁴ הורוויץ לברדיצ'בסקי, 10.2.1908

³⁶⁵ סדרת מאמרים ראווה לציון, שלא אדון בה בפרק זה, היא "על היהודים ועל היהדות" של בר-טוביה (שרגא פייבל פרנקל 1875-1933), שעיקרה אפולוגטיקה היסטורית כנגד טענות אנטישמיות מכיוון תיאוריות מרקסיסטיות וגזעניות בנות הזמן.

³⁶⁶ רשימת המאמרים שהתפרסמו בהעתיד, יחד עם שמות מחבריהם והפניות מדויקות לפי סדר הגיליונות, מצויה בנספח.

³⁶⁷ הורוויץ לברנר, 16.1.1907 [גנזים 20/18147]. אין תיעוד כי ברנר השיב להורוויץ, וגם מאמר כלשהו מאת ברנר לא התפרסם בהעתיד. כמובן, יתכן שהתרחש עיכוב טכני כזה או אחר ולא דחייה עקרונית. ברנר עצמו קרא את העתיד וביקר אותו, כפי שיתואר להלן.

³⁶⁸ הורוויץ לברדיצ'בסקי, 10.2.1907

³⁶⁹ תעודתנו, העתיד א'

היהודית המסורתית - המקרא, התלמוד ובמידה מועטה אף בספרות ימי הביניים.³⁷⁰ מאמרים אלו לא היו מהפכניים במיוחד, אך הם ביטאו באופן המובהק ביותר את תפיסת העתיד הלאומי כמבוסס על אוצרות תרבות היסטוריים, על עבר המגולם בטקסט, כלומר על הסגולה המיוחדת של השפה העברית. להלן אבחן כמה מהמאמרים שפורסמו בהעתיד ואת האופן שבו עשו שימוש בספרות העברית המסורתית כמקור להשראה רלוונטית עבור חיים לאומיים בעתיד הקרוב. ואף שבתחום זה של העתיד היו המסקנות האקטואליות במאמרים זהירות וכלליות למדי, מסייעים המאמרים הללו לתחום את מה שנתפס כנכסי תרבות לגיטימיים להשראה ואף להחייאה עבור העתיד.

כדי להבין את החשיבות שבפרסום מאמרים שעסקו במקרא בהעתיד יש לבחון את הרקע של מחקר המקרא היהודי והלא יהודי, וכן את מעמד התנ"ך כסמל לזרמי התחייה העבריים השונים. חקר המקרא הנוצרי הענף מאז המאה ה-17 הוביל את ראשוני המשכילים היהודיים להתעניינות מחודשת בתנ"ך, לאחר שבמשך דורות ארוכים נשמרה הבכורה לתלמוד דווקא. הניסיון הכושל של המשכילים לחזרה אל הלשון המקראית (שתואר בפרק הראשון), התגלגל במהלך המאה ה-19 אל מחקר מקראי של משכילים, רבנים רפורמים ואף רבנים ניאו-אורתודוקסים, לרוב כהתגוננות מפי ביקורת המקרא הנוצרית.³⁷¹ מחקר זה היה מצומצם באופן יחסי, משתי סיבות: ראשית, מעמדו המכובד של מחקר המקרא באקדמיה הגרמנית חסך מאנשי חכמת ישראל את הצורך לנסות ולהעניק לו לגיטימציה כמו שעשו ביחס למחקר סוגות אחרות בהיסטוריה ובספרות היהודית; שנית, התקיימה זיקה מובהקת בין מחקר המקרא לאנטישמיות.³⁷² בוועידת צ'רנוביץ', כפי שתואר בפרק הקודם, ביקשו היידישיסטים לתרגם את התנ"ך לשפתם כדי לחזק את מעמדה כשפה לאומית, תהליך שהיו לו תקדימים רבים במרחב האירופי. ההבראיסטים לא נזקקו כמובן לתרגום מעין זה, בהיות התנ"ך הספר העברי בה"א הידיעה, אך דווקא לאור מצב זה נתפס מחקר המקרא העברי בקלקלתו, כפי שציין אחד העם: "הכל מודים כי שורש רוחנו הלאומי מונח בכתבי הקודש [...] הבנת כתבי הקודש על בורים צריכה היתה אפוא, לכל הדעות, לתפוס מקום בראש בין המטרות היותר נכבדות לעבודת הספרות החדשה המקשקשת בזוג

³⁷⁰ המאמרים שעסקו בספרות ימי הביניים - "קרשקש ושפינוזה" של נימרק ו"חובת הלבבות במקורו הערבי" של שמחוני לא ידונו כאן שכן הרלוונטיות שלהם לרציונל של העתיד מועטה למדי.

³⁷¹ על מחקר המקרא בגרמניה בזיקה ליהודים ר' אילני, החיפוש אחר העם העברי. על מחקר המקרא היהודי בתקופה זו ר' הרן, מחקר המקרא בלשון העברית, וכן שביט וערן, מלחמת הלוחות, עמ' 61-71.

³⁷² הרן, מחקר המקרא בלשון העברית, עמ' 555-556, ור' גם אילני, החיפוש אחר העם העברי, עמ' 198-200.

התחיה הלאומית³⁷³ אך למעשה, הודה אחד העם, מאז היבאורי של מנדלסון לא נכתב בנושא דבר בשפה העברית, בעוד המחקר הלועזי משגשג.

המאמר הנ"ל התפרסם ב-1898; 12 שנה מאוחר יותר הסעיר את העיתונות העברית מאמר של י"ח ברנר,³⁷⁴ בו לגלג על חרדת ה'שמד' שפשטה בעיתונות וציין, בין השאר, כי "מן ההיפנוז של עשרים וארבעה ספרי הביבליה נשתחררתי זה כבר".³⁷⁵ ברנר היה מחשובי הסופרים העבריים של התקופה ותושב ארץ ישראל זה מכבר, כך שלא ניתן היה להאשים אותו בהתכחשות לעבר הלאומי - הייתה זו עמדתו החילונית הנחרצת שהרחיקה אותו מן התנ"ך. אמנם, עבור אחד העם התנ"ך לא נתפס כסמל דתי אלא כסמל היסטורי, מופת קאנוני של העם היהודי, אך בעיני ברנר דווקא הקונויזציה של ספרים עתיקים מסוימים על פני אחרים הפכה את קידוש התנ"ך למגוחכת. אם ברנר ביקש לייסד חברה לאומית יהודית בארץ ישראל שתהיה מנותקת מן המקרא ועולמו, הרי שהיו מי שביקשו להיעזר בתנ"ך עבור החייאת תרבות לאומית עברית בגולה דווקא: דוד פרישמן - הסופר, המתרגם והמבקר העברי שהיה ידוע בעמדתו הלא-ציונית, ביקש להשתמש בחלקים ה'מדבריים' של המקרא כדוגמה לבנייה מחודשת של החברה היהודית במרחב בלתי פוליטי ולכאורה גם בלתי דתי.³⁷⁶ מול עמדות אלו נאלץ אחד העם לחזור על ה"אלפא-ביתא" לפיה יסודות הזהות הלאומית "טמונים עמוק בקרקע העבר הלאומי"³⁷⁷ וכי בלא מידה כלשהי של מחויבות רגשית לעבר - לתנ"ך, ללשון העברית או לארץ ישראל, אין תוחלת לשאיפה הלאומית.³⁷⁸ מכל מקום הסתבר כי העובדה שהלאומיות העברית אינה זקוקה לתרגום התנ"ך לא פטרה אותה מהצורך לעסוק בו, שכן חיזוק הלגיטימציה הציונית על בסיס של זכויות העבר, שבראשן התנ"ך, חייב את הנגשתו לציבור היהודי הרחב מתוך תפיסה ציונית.³⁷⁹

אחד העם לא קיים את מה שהטיף לו - מספר המאמרים בהשלח שהוקדשו למקרא היה נמוך למדי, ומרביתם פורסמו רק לאחר שיוסף קלוזנר החליף את אחד העם כעורך, שכן האחרון חשש שביטויים מפורשים מדי של ביקורת המקרא יפגעו בקוראים, ובכלל זה בצנזורה

³⁷³ אחד העם. "הצעות ספרותיות" בתוך: אחד העם, על פרשת דרכים (ג), עמ' פג

³⁷⁴ המאמר הופיע בעיתונו של ברנר "הפועל הצעיר" ב-11.11.1910. 24. ההפניות כאן מתוך גוברין, מאורע ברנר, עמ' 133-139.

³⁷⁵ שם, עמ' 136, ההדגשה במקור. דיון נרחב יותר בפולמוס יבוא בחלק הבא.

³⁷⁶ Peleg, Orientalism and the Hebrew Imagination, pp. 44-49

³⁷⁷ אחד העם, "תורה מציון", על פרשת דרכים (ד), עמ' קכו. והשווה מאמר אחר משנת 1898, אחד העם. "תחיה ובריאה", על פרשת דרכים (ג), עמ' צא-צד, בו מבוטאים עקרונות דומים.

³⁷⁸ אחד העם, תורה מציון (לעיל הערה 378), עמ' קכט

³⁷⁹ על מעמד התנ"ך בזרמים נוספים (ומאוחרים) בציונות ר' למשל שפירא, התנ"ך והזהות היהודית; רצבי, התנ"ך כהיסטוריה וכמיתוס

הממשלתית.³⁸⁰ לעומת עורכי השלח, לא הצטרך הורוויץ, שישב בברלין, להישמר מפני הצנזורה, והרעיון של הרגזת הקוראים ודאי לא הטריד אותו. הוא אף לא נמנע מלציין כבדרך אגב כי אם חתימת התנ"ך הייתה נעשית במציאות פוליטית עצמאית ושלווה מזו שהתקיימה בפועל הרי שחלקים "מיתולוגיים" כדוגמת סיפורי השופטים או אגדות אליהו הנביא היו מוצאים מהקאנון הסופי, מתוך התקדמות רוחנית ומוסרית של העם שלא היה נזקק להם יותר.³⁸¹ עם זאת, בצורה אופיינית הן למאמרים שפורסמו בהשלח והן למחקר חכמת ישראל בגרמניה, הוקדשו מאמרי המקרא בהעתיך לספרי הנבואה, בעלי האופי ההיסטורי-חברתי, ולא לחומש המיתולוגי והחוקתי. זאת מכיוון שניתוח מדעי ומחקרי של סיפורי בריאת העולם, האבות, יציאת מצרים והחוק היהודי היה נפיץ למדי מבחינת קהל הקוראים היהודי.³⁸²

בגיליונות ד' ו-ה' של העתיך התפרסמו שני חלקיו של המאמר "יחזקאל הנביא", מאת י"נ שמחוני, חוקר צעיר יליד רוסיה ותושב ברלין שזה היה אחד ממאמריו הראשונים בעברית.³⁸³ מטרתו העיקרית של שמחוני הייתה לגאול את הנביא המקראי מהיחס המזלזל לו זכה בספרות המחקר עד כה, תוך דגש על הזהות הלאומית שביטא בנבואותיו. שמחוני סקר את ההערכה של ספר יחזקאל לאורך הדורות, כאשר עוד חז"ל התלבטו האם לגנוז את הספר (במקום להכניסו לקובץ החתום והסופי של התנ"ך) ומלומדים נוצרים של המאות ה-18 וה-19 זלזלו בו כבלתי מקורי, עד ש"ברדיקליות המיוחדת לעם הנבחר בא צונץ לידי החלטה כי ספר יחזקאל כולו מזויף"³⁸⁴ וכך גם אברהם גייגר במחקרו המקראי (Urschrift)³⁸⁵. פקפוק זה נבע משיטת העריכה של הנבואות בספר, אך שמחוני היה בקיא בספרות המחקר של זמנו והראה כי היחס למהימנות הספר השתנה לטובה בשנים האחרונות.

באמצעות שימוש בספר עצמו וכן במידה מסוימת של הפניות לחוקרי המקרא הלועזיים, ניתח שמחוני את התכנים והעקרונות שבנבואות יחזקאל ואת סגנונו כנביא, וטען כי "אם הנביאים הקודמים כבר היו לאומיים במדה מרובה, הנה הנביא יחזקאל היה לאומי קצוני".³⁸⁶ זאת מכיוון שיחזקאל הקצין את התפיסה לפיה מוקד הפעילות האלוהית בעולם הוא עם ישראל, גם כאשר הדבר מתבטא, למשל, בהענשה של עם אחר. "הצופה לבית ישראל" אמנם הזהיר גם את היחיד

³⁸⁰ 36 מאמרים בתקופת קלוזנר מתוך 45 בסך הכל. לשם השוואה, מספר המאמרים שהוקדשו לפילוסופיה יהודית וכללית היה כפול ואף מספר המאמרים שעסקו בתלמוד ובהלכה היה גבוה יותר. למניין המאמרים ר' ברזילי, ביבליוגרפיה, עמ' 133. ר' גם שביט וערן, מלחמת הלוחות, עמ' 76-75.

³⁸¹ העתיד א', עמ' 53

³⁸² הרן, חקר המקרא בלשון העברית, עמ' 556

³⁸³ מאיר בלבן, "יעקב נפתלי הירץ שמחוביץ (שמחוני) ז"ל (למלאת שנה לפטירתו)", הצפירה, 10 ביוני 1927

³⁸⁴ העתיד ד', עמ' 210

³⁸⁵ Geiger, Abraham. Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in Ihrer Abhängigkeit von der Innern

Entwicklung des Judenthums. 1857

³⁸⁶ העתיד ד', עמ' 228

מחטא, אבל מתוך תפיסת היחיד כחלק מהתיקון הלאומי כולו. יחזקאל, שהתנבא לגולי בבל, העלה את הרעיון של "מקדש מעט", כלומר את האפשרות של קיום יהודי בגולה תוך שמירה על הזהות הלאומית המשותפת ועל תקוות העתיד. על פי שמחוני רעיון זה אף הוביל לביטויים של אחדות לאומית אצל עמים אחרים.³⁸⁷ כנביא לאומי התנבא יחזקאל לא רק נבואות פורענות אלא גם נבואות נחמה, שכן הגאולה העתידית היא בבחינת הכרח היסטורי, וזו נפרשה לפרטי פרטים. דברי הסיכום של שמחוני מבהירים את הרלוונטיות שהייתה עבורו - ועבור הקוראים - בעיסוק בנביא הנזנח:

"נגד ההווה הגרוע העמידה אמונת הנביא את העתיד הבהיר [...] 'מקדש מעט' אפילו בגלות, תקוות התחיה [...] אלה היו כלי גולה אידאליים, שנעשו לכחות פועלים במשך ההיסטוריה היהודית בגלות [...] ועוד היא נותנת עוז ותקווה לעיפי הגלות גם להבא".³⁸⁸

רעיון דומה הביע באותו גיליון גם י.מ. גוטמן (יחיאל מיכל הכהן גוטמן 1872-1942) במאמרו "אליהו הנביא באגדות ישראל". על פי המסורת, הנביא המקראי נחלץ בכל עת לטובת יהודים במצוקה, והוא עתיד להקדים ולבשר את הגאולה; גוטמן סקר את דמותו של הנביא כפי שהופיעה בספרות חז"ל, וסיכם כי אליהו היה ונשאר "סמל דמות אוהב קרוב המתאמץ להחיש ישועה ולבשר טוב".³⁸⁹ ריבוי האגדות עליו, שהתמשכו מספרות חז"ל אל ספרות ימי הביניים הן עבור גוטמן מעין מעשיות עם, המבטאות את הצורך הדחוף שהיה באותה עת למקור של נחמה ואמונה בגאולה, ליחידים ולעם כולו.

היבט אחר של הנבואה המקראית כמבטאת תקווה לאומית תיאר יחזקאל קויפמן (-1889 1889) במאמרו "הנבואה הספרותית", בגיליון השישי והאחרון של **העתיד**. קויפמן, שהיה עתיד להיות אחד החוקרים החשובים ביותר של המקרא, התנגד לתפיסת אחד העם כאילו ישנו רגש לאומי אימננטי יהודי שמונע את היעלמות היהדות בגולה, וטען כי הדת היא הגבול שמנע את הטמיעה; אך בניגוד לטענה של חוקר המקרא הגרמני ולהאוזן (Wellhausen) כאילו אמונת הייחוד היהודית נולדה רק לאחר החורבן, טען קויפמן כי כבר בימי בית ראשון אחזו היהודים בדת מונותיאיסטית ואוניברסאלית.³⁹⁰ במאמר זה התמקד בנביא עמוס, המוקדם מבין הנביאים האחרונים, והסביר כיצד בניגוד לטענה של מבקרי המקרא הלא-יהודיים, הנביאים לא יצרו דת

³⁸⁷ העתיד ה', עמ' 54-55

³⁸⁸ העתיד ה', עמ' 74

³⁸⁹ העתיד ה', עמ' 46. הציטוט הוא פרפרזה על הפסוק "מה נאוו על ההרים רגלי מבשר; משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה" מתוך נבואת הגאולה בישעיהו נב ז

³⁹⁰ הרן, יהדות ומקרא בתפיסתו של יחזקאל קאופמן, עמ' 602-606

חדשה, אוניברסאלית ומונותאיסטית, המנוגדת לאמונה העממית הפגאנית, אלא "בנבואה נתגשם הרוח הלאומי הישראלי בעצם טהרו".³⁹¹ קויפמן הראה כי נבואת עמוס על החורבן הקרב של ממלכת ישראל לא נתפסה ע"י שומעיה (בדורו של הנביא ובדרות הבאים) כביטוי של כשלון האלוהים הפרטיקולרי אלא כאזהרה מראש של האל האוניברסאלי, מתוכה נולד הרעיון המשיחי והאמונה בגאולה עתידית. לפיכך, על אף נבואות החורבן והחורבן הממשי שהתרחש כמה דורות לאחר מכן, השתמר הספר בקאנון המקראי, כיוון שביטא את האמונה בגאולה עתידית.³⁹²

פן נוסף של התנ"ך כספר היסוד של השפה העברית נפרש במאמרו של אברהם זרובסקי (1878-1914) "מעשה בראשית מבחינת הפסיכולוגיה של הלשון העברית", שעשה שימוש בניתוח פילולוגי של העברית המקראית כדי לאפיין את תפיסת האלוהות ההיסטורית של היהדות, שהרי "הפסיכולוגיה הלשונית נותנת לנו את היכולת לחדור לתוך תוכה של יצירת רוחו של כל עם ועם".³⁹³ באותו גיליון התפרסם גם "הנגינה העברית - לחקר נפש האומה" של אברהם אידלסון (1865-1921), שעשה אף הוא שימוש רומנטי-מהותני ביצירה היסטורית כדי לאפיין את "רוח האומה" - הפעם בלחנים היהודיים, שביטאו לטענתו את ערכיו הייחודיים לכאורה של הלאום כדוגמת מונותאיזם ושאיפה לגאולה.³⁹⁴

לעומת העיסוק במקרא שהכיל בתוכו רובד אקטואלי, היו מאמרי העתיד שעסקו בתלמוד, אף הוא חלק יסודי של הקאנון העברי, מדעיים במובהק: ב"הכרך, העיר והכפר בתלמוד" ערך שמואל קרויס דיון פילולוגי במקור המונחים התלמודיים ובמשמעותם, ואילו בסדרה של שלושה מאמרים בגיליונות ד'-ו' הציגו וניתחו קרויס וא"ש הרשברג (1858-1943) את דיני התלמוד ביחס למעמד הנשים: "יפיה והתיפותה של האשה בזמן התלמוד", "מנהגי האירוסין והנישואים בזמן התלמוד" ו"תורת האלמנה בישראל". פרסומה של סדרה זו מהדהד את חיבורו המוקדם של הורוויץ "העבריה והיהודיה",³⁹⁵ בו השווה את דיני האישות במקרא לאלו של התלמוד וניסה להראות כי ההלכה היהודית שאפה להביא ל"שווי זכויות ויחוס" בין הגברים לנשים והתפתחה עם הדורות ורוח הזמן.³⁹⁶ חיבור זה החל להיכתב כבר בתחילת שנות השמונים של המאה ה-19³⁹⁷ וראה

³⁹¹ העתיד ו', עמ' 51

³⁹² שם, עמ' 62

³⁹³ שם, עמ' 17

³⁹⁴ שם, עמ' 139. בניגוד לשאר הגיליון, שהתפרסם ב-1926 והתבסס על מאמרים שהוכנו לדפוס כבר ב-1914, נראה כי מאמר זה עבר עריכה ועדכון על ידי מחברו, ור' ההערות בעמ' 136 ו-140.

³⁹⁵ העבריה והיהודיה: משפטי הנשים בישראל בחיי משפחה ובחיי החברה בתקופת כה"ק והתלמוד בשני חלקים: בקרת לסדר השתלשלות ההלכות בחלק "אבן העזר", ברידטשוב תרנ"א 1891

³⁹⁶ שם, עמ' 37-38

³⁹⁷ ההקדמה לתומה "ראגאטשוב תרמ"ג", כלומר 1883. נש טוען שברקע כתיבת המאמר עמדה ההתגוננות היהודית-משכילית מפני הרפורמה בדיני הנישואים באימפריה הרוסית וכן הקשר של הורוויץ עם אשתו לעתיד שרה תומרקין,

אור ב-1891, במטרה להכיר לקוראי העברית את המוסר היהודי בנוגע למשפחה, שהורוויץ ראה אז כליבה של הרוח הלאומית היהודית.³⁹⁸ גם אם מאז שינה הורוויץ את טעמו בנושאים מסוימים הרי שעדיין החשיב את הכתיבה העברית בנושא הזה: בהערת המערכת של **העתיד** למאמר הראשון בסדרה, חזר הורוויץ על החשיבות בעריכת מחקר מקיף בנושא, לטובת ההבנה של המוסר הלאומי הייחודי.³⁹⁹

ביטוי דומה לטענה של הורוויץ ב"העבריה והיהודיה" נמצא במאמרו של שמואל איזנשטט (1886-1970) "לקורות המשפט העברי", לפיו לעם היהודי - או ליתר דיוק, לעם העברי - היה גרעין של חוקים והנהגות ליחיד ולחברה עוד מראשית ימיו, ואלו הלכו והתפתחו בהתאם למצבו של העם ולתנאי חייו, בלי לאבד את הגרעין המקורי. שיאה של ההתפתחות הזו, לפי איזנשטט, הוא התלמוד הבבלי, אותו כינה "יצירה מזרחית אמיתית",⁴⁰⁰ שיאו של המשפט העברי עד כה. עיסוק מודרני ומחודש בתלמוד ועיצוב השלב הבא של המשפט העברי הוא עבור איזנשטט גרעין התחייה הלאומית היהודית כחברת מופת: "השפה והספרות העברית תשיבנה ליחיד העברי את אינדיבידואליותו הלאומית, שאבדה לו בגלות; המשפט העברי יחיה את סדרי החברה העברית הלאומית".⁴⁰¹ בעמדה חיובית זו כלפי הדרשנות והפלפלות של התלמוד הבבלי, כמו גם לגבי אופיו ה'מזרחי', עמד איזנשטט בניגוד לגישה המשכילית מן המאה ה-19 שראתה את התלמוד הבבלי כיצירה מפקפקת שהושפעה מהאמונות התפלות שסביבה, גישה שהיה בה כמובן יותר מרמז אל התרבות התלמודית של ההווה.⁴⁰² איזנשטט, כמו חוקרים עבריים אחרים בתקופתו, ראה את ספרות חז"ל כיצירה לאומית בעלת מהות נצחית, שראויה לכינוי 'עברי' המלמד על מקוריותה וקדמוניותה.⁴⁰³

בכל הנוגע לקאנון העברי היה אפוא **העתיד** ביטוי לגישה הציונית תרבותית שראתה בחיוב את הספרות המקראית והתלמודית ואת העיסוק בה, גישה שעמדה בניגוד לא רק לעיסוק הזהיר

שהייתה גרושה וכן משכילה בפני עצמה. Nash, In Search of Hebraism, pp. 45-46. על התמורות בחיי הנישואים היהודיים בשלהי המאה ה-19 ברוסיה ר' פריז, המשפחה היהודית ברוסיה, עמ' 181-190.

³⁹⁸ העבריה והיהודיה, עמ' XIII-XI

³⁹⁹ העתיד ד', עמ' 53

⁴⁰⁰ העתיד ג', עמ' 207. איזנשטט מוסיף עוד כי ראוי ליהודים להיות "ראש וראשון להעמים הנאורים של אסיה המערבית" שכן "נשמנו קרובה לנשמתם ורגשותינו לרגשותיהם" ר' שם, עמ' 208.

היסטוריוגרפיה אוריינטליסטית של היהודים במרחב הגרמני (אייזנשטט היה תלמיד אוניברסיטת ברן) הייתה תופעה נפוצה; ר' על כך Librett, Orientalism and the Figure of the Jew ועל ביטויים יהודיים של תופעה זו ר' למשל Efron Orientalism and the Jewish Historical Gaze, pp. 80-93. ברמה הלשונית, הוביל הזיהוי האוריינטלי של היהודים לא רק אל העברית העתיקה אלא אף אל היידיש; ר' Elyada, A Goy Who Speaks Yiddish, pp. 186.

189

⁴⁰¹ העתיד ג', עמ' 208

⁴⁰² גפני, בין בבל לארץ ישראל, עמ' 229-231. בנוסף, לעומת היחס החיובי למדי של חוקרים אלו לתלמוד הירושלמי, מכנה אותו איזנשטט "עלוב" (מכורח הנסיבות ההיסטוריות שאכן עשו אותו לחלקי ובלתי סדיר לעומת הבבלי).

⁴⁰³ טיעון דומה, המגיב במידת מה לאיזנשטט, השמיע מרדכי זאב רפפורט במאמרו "המשפט העברי בספרות ישראל", השלח כט עמ' 293-305

והמרוחק של המאה ה-19 אלא גם לתתי זרמים בלאומיות העברית עצמה, כדוגמת הציונות החילונית של ברנר. במאמרים שאותם בחר הורוויץ לפרסם היה משום שרטוט גבולותיו של קורפוס ה"ספר העברי", אודותיו דיבר ביאליק, והצעות, ראשוניות אמנם, להבנה של יסודות הזהות הלאומית ההיסטורית כפי שהתבטאו בקורפוס זה.

קווים לעתיד היהודי

עתיד לאומי יציב לעם היהודי היה המטרה המרכזית של הורוויץ בפעילותו ובכתיבתו, ובפנייתו אל העבר בחן דגמים היסטוריים שונים לפי השאלה עד כמה הביאו שינוי לחיי היהודים בתקופתם - האם הצליחו להביא אותם למאוס בגלותם הסמלית או הממשית ולנוע אל כיוון חדש, שנתן טעם לקיומם כיהודים. אבן בוחן מחמירה זו הביאה למסקנות שהיו לא פעם יוצאות דופן באשר לתפיסה המקובלת של דמויות ותנועות היסטוריות שונות, ולא ויתרה על שיפוט קפדני גם לגבי מי שנודע בתרומתו לעברית ולספרותה. להלן אבחן את שלושת מאמריו ההיסטוריים המרכזיים של הורוויץ **בהעתיד**, ואראה כיצד הובילה אותו גישה זו לשפוט את הדמויות ההיסטוריות אותן בחן, על רקע שיפוטם מקבילים בתקופתו. בסיום, ניתן יהיה לאפיין כמה תכונות מרכזיות של דגמים היסטוריים רצויים וראויים להתחקות אחריהם בהווה ובעתיד, על פי הורוויץ, ולהציע את הקשר שבין קווים אלו לבין המאבק למען העברית.

מאמרו של הורוויץ על רבי יהודה הלוי, מהגיליון הראשון של **העתיד**, הוא דוגמה מובהקת לגישה זו. הורוויץ החל לעבוד עליו בראשית ימיו בברלין⁴⁰⁴ וביטא בו שיפוט מחמיר לא רק של המושא ההיסטורי – רבי יהודה הלוי – אלא גם של ההערכה המקובלת של אותו מושא היסטורי בהווה. דמותו של ריה"ל התבססה עוד מראשית ימי ההשכלה העברית כדמות מופת של משורר עברי, ושירי ציון שלו, יחד עם האגדה על מותו בשערי ירושלים, עשו אותו סמל נערץ של משוררי ההשכלה, חיבת ציון והספרות העברית החדשה ממנדלסון ועד ביאליק.⁴⁰⁵ לעומתם עמד הורוויץ יחיד ביחסו השלילי לריה"ל, שאותו ניתן לתמצת בכינוי "פילוסוף הגלות" שהעניק לו.⁴⁰⁶ במקביל לקורא הסביר הורוויץ כי "יהודה הלוי היה משורר העבר ולא העתיד, הגלות ולא החרות. הציונות שלו [...] איננה הציונות שלנו".⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ הורוויץ לקלוזנר, 8.3.1907 [אס"ל 1086 3 154 * ARC. 4]

⁴⁰⁵ ורסס, המשורר רבי יהודה הלוי בעולמה של הספרות העברית החדשה, עמ' 25. ורסס מציין את הורוויץ כיוצא מן הכלל המעיד על הכלל, שם עמ' 28

⁴⁰⁶ העתיד א', עמוד 91

⁴⁰⁷ הורוויץ לד. פסמניק, 2.4.09 [גנזים 80483/1]. במקור ברוסית, מתרגם לא ידוע]

על פי הורוויץ, היהדות כפי שריה"ל הציג אותה איננה דת המתפתחת עם ההיסטוריה, והמודל שלו, המבוסס על אמונה מסורתית מדור לדור ('קבלה') מעמיד אותה בסכנת כליון. הרגש הלאומי של ריה"ל, ממנו הרבו כל כך להתרשם, אינו משכנע כיוון שהוא הותנה בהתעוררות היחיד לגאולה; יתרה מזאת, התקבלותה של האגדה על סופו המר רק קיבעה בזיכרון ההיסטורי את הגאולה הלאומית כשאיפה מסוכנת שאין לנסות ולהגשימה בפועל.⁴⁰⁸ את ההתחבטות של ריה"ל בין העולם היהודי הקפוא לעולם הנוכרי החי תיאר הורוויץ בנימה שאפשר לזהות בה הזדהות אישית, אך פסל את הפתרון של קבלת הגלות באהבה, פתרון שהתבטא, לפי הניתוח של הורוויץ, בשורה הידועה של ריה"ל "עבד ה' הוא לבדו חופשי". היות שהשירה העברית של ריה"ל הייתה רק כלי בהצדקת הגלות, היא אינה עומדת לזכותו, שהרי היא סותרת את המודל של הורוויץ באשר לתפקידה של העברית בהחייאת החיים היהודיים ובהבטחת עתידם. המאמר, שהתחיל בהערכה ואף בהזדהות עם דמותו של ריה"ל ולבטיו, הסתיים בנימה כואבת ומתוסכלת מממשיכיו של ריה"ל, הפילוסופים של הגלות לדורותיהם, כל אלו המצדיקים את ההווה:

"עוד הפעם הפילוסופיה של עם סגולה, של ייעוד לאומי, של סוד גרגיר הזרע, של קיום 'בין הכרח ורצון', של חירות בתוך עבדות, של שורש חיות ומרכז רוחני בא"י, של תשועת ישראל ע"י נס [...]. אין כל חידוש בבית מדרשנו ואין כל התקדמות בחיינו!"⁴⁰⁹

במילים אלה ישנה הפניית אצבע מאשימה כלפי מצדיקי הגלות שבדורו של הורוויץ - הרפורמים הדוגלים בתעודה היהודית בתפוצה, המתבוללים בארצות האמנסיפציה נגדם יצא אחד העם במאמרו "עבדות בתוך חירות", האורתודוקסים הממתיינים לגאולה ניסית ואפילו אנשי הציונות התרבותית התולים את תקוותם במרכז רוחני ערטילאי שתרומתו מוטלת בספק - כולם, עבור הורוויץ, מתגוררים ב"תחום מושב" תודעתי חסר תוחלת.

"תחום מושב" תודעתי אחר (אליבא דהורוויץ) התפשט גם אל תוך העתיד, שבשלושת הגליונות הראשונים שלו התפרסמו ארבעה מאמרים שעסקו בחסידות ובמחוללה הבעל שם טוב. שכיחותו של העיסוק בחסידות בגליונות העתיד לא הייתה יוצאת דופן: מפנה המאות ה-19 וה-20 היה התקופה בה נגאלה החסידות והמיסטיקה היהודית מהיחס המזלזל לו זכתה על פי רוב מחוקרי ההשכלה וחכמת ישראל, וזכתה להערכה מחודשת במסגרת מה שכונה "ניאו-חסידות".⁴¹⁰ לתופעה זו ניתנו סיבות שונות, המקשרות בין תנועות רעיוניות כדוגמת הפנייה אל העממיות

⁴⁰⁸ העתיד א', עמ' 99

⁴⁰⁹ העתיד א', עמ' 97. סימן הקריאה במקור

⁴¹⁰ לניתוח אופיו של מחקר החסידות המשכילי ר' ברטל, מבבואה מעוותת לעובדה היסטורית

שרווחה באימפריה הרוסית והאוריינטליזם והניאו-רומנטיקה לסוגיהם בגרמניה, לבין תהליכים פנים-יהודים שביטאו אותם ובהם ההגירה ממזרח אירופה לגרמניה ועלייתה של הציונות.⁴¹¹

לכתיבה הניאו-חסידית היו מניעים שונים, שהתבטאו גם בשפת הכתיבה של החיבורים. מרטין בובר פרסם את **מעשיות רבי נחמן** (Die Geschichten des Rabbi Nachman, 1906), **אגדת בעל שם** (Die Legende des Baalschem, 1908) וחיבורים נוספים בגרמנית, מתוך מטרה להכיר את החסידות ועולמה לא רק לקורא היהודי-גרמני המשכיל אלא גם לקורא הגרמני בכלל.⁴¹²

הכתיבה הניאו-חסידית של י"ל פרץ ביידיש הייתה ביטוי של חיפוש אחר המשכיות מסורתית עם ההווה המזרח-אירופי, על היבטיו החילוניים והדתיים, מתוך אי-שלילת הגלות דווקא.⁴¹³ כזכור, בוועידת צ'רנוביץ' דיבר פרץ בזכותה של ספרות החסידים ביידיש, שסייעה לביסוס מעמדה של השפה, כך שהכתיבה הניאו-חסידית ביידיש הייתה מהלך מתבקש אידיאולוגי. לעומתם, הסופר הניאו-חסידי השלישי עשה חלק ניכר מכתבתו זו בעברית: ברדיצ'בסקי ה'מוקדם', של שלהי המאה ה-19, החל בחיבור הספר **נשמת חסידים** (1900) כחלק מ"שינוי הערכין" של היהדות, אליו הטיף. תפיסתו את ההיסטוריה היהודית באותה עת ראתה את החסידות כמי ש"שימרה את החבית והחליפה את היין", כלומר שימרה את הרצף המסורתי תוך שינוי תכני המסורת.⁴¹⁴ מאוחר יותר חזר בו במידת מה, אף שהמשיך לבטא עניין מסויג בחסידות, כפי שעשה במאמרו **בהעתיד החמישי**.⁴¹⁵ כפי שאראה מיד, הכתיבה בעברית אמנם הייתה תנאי יסוד עבור **העתיד**, אך לא הכשירה בעיני הורוויץ את הערצת החסידות המחודשת.

העתיד, כבמה היסטוריוגרפית, לא פרסם מקבצי האגדות החסידיות של ברדיצ'בסקי וודאי שלא מכתבתם הלועזית של בובר או היידישאית של פרץ, אלא מאמרים עבריים של חוקרים בעלי הכשרה אקדמית: הקדמה לספרו של שמעון דובנוב על תולדות החסידות ומאמר בשני חלקים על הבעל שם-טוב מאת הורודצקי. מאמרו של הורודצקי הוא למעשה עיבוד היסטורי של הספר **שבחי הבעש"ט**, אותו ספר נפלאות חסידי שיצא כמה עשרות שנים לאחר פטירתו של הבעש"ט עצמו ומשמש מקור היסטורי חשוב - ובעייתי - לחקר החסידות עד היום.⁴¹⁶ אף להורודצקי עצמו

⁴¹¹ בר-יוסף, הריהביליטציה של המיסטיקה היהודית; מנדס-פלור, אוריינטליות ומיסטיקה; רוס, מסורת אהובה ושנואה, עמ' 486-514

⁴¹² רוס, מסורת אהובה ושנואה, עמ' 79-81

⁴¹³ שם, עמ' 478-479

⁴¹⁴ דין, תודעה היסטורית, עמ' 281; רוס, מסורת אהובה ושנואה, עמ' 67-68

⁴¹⁵ דין, תודעה היסטורית, עמ' 291-294. מאמרו הנדון של ברדיצ'בסקי הוא "לתורת ההרחב והצמצום" בהעתיד ה', ור' גם מכתבו של הורוויץ אליו, [14.19.1913] בו העיר כי קובץ אגדות החסידים שהורוויץ ובן-אביגדור מוציאים לאור (כחלק מסדרת כתביו של מי"ב) עומד בניגוד לביקורת על החסידות שהביע מי"ב במאמר הנ"ל.

⁴¹⁶ על ההיבטים השונים של מקור זה ר' רוסמן, לתולדותיו של מקור היסטורי

היה ברור כי אמינותו של הספר מוטלת בספק,⁴¹⁷ ועם זאת הוא לא נמנע מלהשתמש בו כמקור כמעט בלעדי לאותה סקירה היסטורית של חיי הבעש"ט, תוך הסתייגויות מועטות ושימוש מתמיד בביטויי הערכה והערצה. סגנון כתיבה זה היה אופייני לכתיבתו של הורודצקי על החסידות, והיה קשור גם בהיסטוריה האישית שלו כבן למשפחה חסידית מיוחסת.⁴¹⁸ התובנה העיקרית שסיפק המאמר היא יסוד ה"מסתורין", הנטוע בלב החסידות ומושך אחריו את ההמונים. תובנה זו קיבלה ביסוס במאמר אחר של הורודצקי **בהעתיד**, שעסק בהשפעה המוקדמת של הקבלה על יהדות פולין.⁴¹⁹ לעומתו, במאמרו של דובנוב נטוע המבוא להופעת החסידות בניתוח היסטורי-סוציולוגי של חיי היהודים כלפי פנים וכלפי חוץ, לצד שורשיה במסורת הקבלית ובתורות המוסר הנוקשות של התקופה. את מאמרו סיכם דובנוב בטענה כי היהדות המערבית זכתה לצאת מן הגטו אל האור, בעוד יהדות המזרח שרויה בימי הביניים והחסידות משמרת ומחזקת אותה במצבה העגום.⁴²⁰

לכאורה, היו גם מאמרים אלה חיבורים אקדמיים כדוגמת אלו שחקרו את ההיסטוריה והתנאים חברתיים של יהדות התלמוד, אך לקוראים בני התקופה היה ברור כי הם חלק מהנטייה המעשית אחרי החסידות, דבר שהורוויץ התנגד לו מכל וכל. עוד טרם התפרסם הגיליון השני של **העתיד**, פרסם הורוויץ **בהעולם** את שני חלקיו הראשונים של מאמר בשם "החסידות וההשכלה",⁴²¹ שעורר תגובות נסערות, אותן אסקור בהמשך.

המאמר המלא התפרסם **בהעתיד** ב' והיה טיעון ארוך וחרוף לא רק נגד "החסידות הבעש"טנית", בלשונו של הורוויץ, אלא גם כנגד בני דורו המאמצים אותה בהתלהבות. לפי המאמר, אין יסוד לטענה כי הבעל שם טוב היה מהפכן חברתי אלא להפך - אישיות מפוקפקת, שלקחה מהמוני העם את ערכה של שמירת תורה ומצוות ולא העניקה להם דבר בתמורה. את **שבחי הבעש"ט** ודומיו פסל הורוויץ כמקור לגיטימי, תוך עקיצה מפורשת להורודצקי ודובנוב "שהשתמשו בחומר נרפש זה למטרתם";⁴²² את הליכותיו של הבעש"ט כפי שתוארו בספר זה הציג כביטוי מפוקפק של השפעת האיכרים הגויים שבסביבה, ואת השבחים שגזרו מכך חסידי הבעש"ט כהוכחה לכסילותם של המאמינים. הרפורמטור האמיתי של התקופה ומי שהיה אנטי-תזה

⁴¹⁷ העתיד א', עמ' 129

⁴¹⁸ רוס, מסורת אהובה ושנואה, עמ' 75

⁴¹⁹ "הזרמים המסתוריים בקרב יהדות פולין", העתיד ה'

⁴²⁰ העתיד ג', עמ' 100

⁴²¹ העולם ד-ה, 1908

⁴²² העתיד ב', עמ' 34

מובהקת לבעש"ט, על פי הורוויץ, היה הגאון מווילנא, בין השאר בזכות שליטתו בעברית, גישתו הביקורתית לתלמוד ופתיחותו לחכמות זרות.⁴²³

על פי הניתוח של הורוויץ, לא רק שהחסידות השלימה עם המציאות בתקופתה, אלא שהתורה שלה אף לא פיתחה את היהדות ולא קידמה אותה, שכן לא ניתן לייסד השקפת עולם ואורח חיים על רגשות בלבד. הבעש"ט וחסידיו נשארו בתוך הגטו היהודי והחליפו אליטה למדנית, שככלות הכל העניקה משמעות לחיים, באליטה של עושי נפלאות הדורשים מההמון אמונה נבערת. החסידות אף פגעה ביסוד הלאומי היהודי שכן הגלות והגאולה הפכו לרעיונות סמליים, המבטלים את הצורך להיאבק למען התחייה הלאומית הממשית. "החסידות השלימה עם המצב השורר!"⁴²⁴ וזהו חטאה הגדול. ההשכלה, לעומת זאת, לא רק שהכירה את טבעה האמיתי כביכול של החסידות אלא אף החלה בתהליך חילוצם של היהודים מהגטו: נטעה בהם את חוש הביקורת, חיברה יצירות מופת עבריות, ושאפה לתיקון ממשי, גם אם לא העניקה להם פתרון מלא לשאלת הקיום היהודי המודרני.⁴²⁵ ביטול הקולקטיביות לטובת גאולת היחיד וביטול היסוד החוקתי לטובת רגש ומיסטיקה הם אלו שעשו את החסידות לתנועה גלותית מובהקת, ולפיכך חסרת ערך לעתיד היהודי. את השיבה לחסידות של בני דורו הציג הורוויץ כתגובה למשבר היהדות, אותה ישאלת קיום היהדות' הידועה, שגרמה לאנשים שלא הכירו את החסידות ממקור ראשון לפנות אליה כמענה קיומי נטול דרישות: "יהדות של בְּמַבּוּס",⁴²⁶ כינה הורוויץ את התנועה הזאת, המסתפקת בהרגשה כללית ואינה מודעת לבסיס הרעוע עליו היא נשענת ולחוסר התוחלת של דרכם. מבחינתו של הורוויץ, עמדה היהדות כעת בצומת שבין החסידות וההשכלה, כלומר בבחירה בין רגש עממי לבין חקירה רציונלית, בין השלמה עם הגלות לבין שלילתה עבור יצירת חיים חדשים.⁴²⁷

המאמר "החסידות וההשכלה" קרוב בטענותיו למאמרו של סופר ההשכלה הבולט משה לייב ליליינבלום (1843-1910) "על הרבנות והחסידות", שפורסם ב**העתיד** ג' לאחר פטירתו של המחבר (תוך התנצלות על העיסוק המרובה בחסידות בגיליונות האחרונים) ופסל אף הוא את הטענה שהחסידות שיפרה את מצב היהודים.⁴²⁸ בנוסף, כפי שטוען הביוגרף של הורוויץ, נש, הורוויץ הושפע מהטון החריף והלעגני שנקט מקס נורדאו בכתיבתו נגד הסופרים ה"דקדנטיים" של תקופת מפנה המאות ביחס לאלמנטים המיסטיים והיצריים של כתיבתם, והפנה את אותה ביקורת

⁴²³ שם, עמ' 31-33. מקורה של ההשוואה בין הגר"א לבעש"ט במאמר של הורודצקי בהשלח, שגרר כמה מאמרי תגובה לבד מזה של הורוויץ, ור' הורודצקי, זכרונות, עמ' 84-85. על הגר"א כמוביל שינוי בחברה יהודית בתקופתו ר' כהנא, מהנודע ביהודה לחתם סופר, עמ' 153-161

⁴²⁴ העתיד ב', עמ' 76. סימן הקריאה במקור

⁴²⁵ העתיד ב', עמ' 76-80

⁴²⁶ שם, עמ' 48

⁴²⁷ שם, עמ' 82

⁴²⁸ העתיד ג', עמ' 108

כלפי ההתלהבות של הסופרים הניאו-חסידיים מתכונות אלו של התרבות החסידית, כפי שמתקפת בשבחי הבעש"ט ובמעשיות חסידיות אחרות.⁴²⁹ חוקר מחשבת ישראל ניחם רוס, שניתח את הכתיבה הניאו-חסידית כחיפוש אחר 'ניאו-מסורת', טען שהורוויץ תפס את הרעיון של יהדות ללא כללים מחייבים כפרדוכסלי, שהרי מה היא יהדות ללא מסגרת חוקית-הלכתית?⁴³⁰ פרשנויות אלו מעידות על העניין הרב שניתן למצוא במאמרו של הורוויץ מזווית ספרותית או פילוסופית, אולם לעניינו, בציר שבין ההיסטוריה היהודית לאקטואליה התקופתית שלה, יש לבחון ראשית את התגובות שחולל המאמר על החסידות ואת ההשפעה שהייתה לתגובות אלו על המאמרים שהתפרסמו בגיליון הבא של **העתיד**. לאחר מכן, יש לגשת אל המאמר השלישי בסדרה זו של כתיבתו ההיסטוריוגרפית של הורוויץ ולבדוק את הקשר שבין ריה"ל, הבעש"ט ושבתאי צבי.

ב"החסידות וההשכלה" השווה הורוויץ מספר פעמים את הבעש"ט והחסידות לשתיהן תנועות מוקצות שצמחו מהיהדות: הנצרות של ימי ישו והשבתאות של שבתאי צבי וכמה מממשיכיו.⁴³¹ ההשוואה לנצרות הייתה אגבית למדי, אך באופן טבעי עוררה תגובות קשות, שהדיהן התפשטו הרבה מעבר ל**העתיד** אל הורוויץ עצמו. המבטא הבולט ביותר של הביקורת היה שמעון לזר (1864-1932), עורך **המצפה**, שהאשים את הורוויץ שהוא מיסיונר המושך אחריו את הקוראים אל הנצרות. להאשמה זו היו מקורות עוד ב"לשאלת קיום היהדות" (שהובנה על ידי קוראים שונים כאילו על היהודים להמיר את דתם ובכך לפתור את הדילמה), ושמעון ברנפלד, שהשתתף ב**העתיד** הראשון, טען תחילה כאילו יש בידיו הוכחות לקשריו של הורוויץ עם מיסיונרים, מה שהוביל באופן טבעי לניתוק בין השניים.⁴³² הצדדים החליפו מאמרי תגובה שהלכו והחריפו, והסכסוך הדרדר עד למשפט כבוד שנערך במאי 1908, שבו הואשם הורוויץ הן במיסיונריות והן בהלוואה בריבית, ברמיזה לאמידותו הידועה של הורוויץ ולתמיכתו הכספית בסופרים צעירים. הוכחות מעין אלה שלזר וברנפלד טענו להן לא היו בנמצא, כמובן, ולזר הפסיד במשפט, נאלץ לפרסם את פסק הדין בעיתונו ולשלם להורוויץ את עלויות המשפט.⁴³³ הפרשה גרמה נזק גם ל**העולם** עצמו, שמעמדו הכלכלי בגרמניה היה רעוע ועבר מעט לאחר מכן לוולנה.⁴³⁴

⁴²⁹ נש, תמונות מחוג שוחרי העברית בברלין, עמ' יא-יב

⁴³⁰ רוס, מסורת אהובה ושנואה, עמ' 453-455 ו' ר' גם Hurwicz, Shai Ish Hurwitz, p. 93 על הקרבה לעמדתו של ביאליק בעניין זה. רוס מנתח את כתיבתם הניאו-חסידית של פרץ, ברדיצ'בסקי, הורודצקי ובובר בכליו של מחקר מחשבת ישראל ומשתמש במקומות שונים במאמר זה של הורוויץ להדגמת טיעוני הנגד התקופתיים.

⁴³¹ העתיד ב', עמ' 40, עמ' 52, עמ' 67-68 ובמקומות נוספים לאורך המאמר.

⁴³² הורוויץ לקלוזנר, 27.3.1908 [אס"ל 154 3 1086 4* ARC].

⁴³³ על המשפט ר' קרסל. על המצפה, עמ' 58-59, 191-210. Nash, In Search of Hebraism, pp. על תגובותיו הקשות של הורוויץ ר' מכתביו לאחד העם 2.4.1908, 2.7.1908 [אס"ל 791/2/1207 4* ARC].

⁴³⁴ חרמוני, בעקבות הביל"ויים, עמ' 155-161. על פי חרמוני והמכתב שהוא מביא מסוקולוב, התנגדות הציונים בגרמניה לא הייתה לתוכן המאמרים כמו לרתיעה מהשערורייה הציבורית.

פולמוס זה, מציינת חוקרת הספרות נורית גוברין, היה מעין 'חזרה כללית' לפולמוס אחר בשאלת היהדות והנצרות, שראשיתו בספר של התיאולוג היהודי-אנגלי ס"ג מונטיפיורי.⁴³⁵ חיבורו של מונטיפיורי על האוונגליונים התפרש על ידי אחד העם, ששהה באותה עת בלונדון, כקריאה לפשר בין היהדות לנצרות, ולפיכך פרסם באמצע 1910 מאמר תגובה בשם "על שתי הסעיפים",⁴³⁶ בו ביקש להצביע על התהום העמוקה שבין שתי הדתות.⁴³⁷ מאמר זה, שהושפע ללא ספק מהחרדה עקב העלייה בהמרות דת ונישואי תערובת בקרב יהודי רוסיה,⁴³⁸ גרר מאמר תגובה חריף ולגלגני מאת ברנר, והתפשט משם לפולמוס בעל ממדים עצומים.⁴³⁹ הורוויץ והעתידי לקחו אף הם חלק בפולמוס, שכן גם לאחר משפט לזר לא נמנע הורוויץ מפרסום מאמרים העוסקים בנצרות, ובגיליון השלישי של העתידי התפרסמו שלושה מאמרים שונים בעניין, נוסף על הפרק הקבוע של "ישו הנוצרי" לקלוזנר.⁴⁴⁰

לפני שאתיחס לתגובתו של הורוויץ לפולמוס ולאהדתו כביכול לנצרות, אסקור בקצרה את המאמרים ההיסטוריים שעסקו בסוגיה בגיליון זה של העתידי. הורודצקי במאמרו "היהדות והנצרות - השקפה היסטורית" תיאר את התפשטותה הנרחבת של היהדות בקרב האימפריה הרומית עוד קודם הופעת הנצרות, וטען שתורתו של ישו עצמו לא הייתה קריאת תיגר על התורה היהודית אלא וואריאציה עליה, ואף ציטט כסימוכין חוקרים לא-יהודיים בני זמנו. על פי הורודצקי, הנהירה היהודית אחרי ישו הייתה ביטוי של אמונה משיחית ושל התקווה להיגאל מקשיי השעבוד לרומאים.⁴⁴¹ "בשעה שאנו שומעים צעירי ישראל מתלהבים מן המוסר של הנצרות [...] עלינו להראות להם על מקורם העברי: על התנ"ך ועל מוסר היהדות העתיקה".⁴⁴² לפי מאמר זה, לא רק שהנהירה אחר הנצרות בתקופות של משבר חיצוני אינה חידוש, גם הנצרות ה'מקורית' אינה חידוש, ומכאן שקשה להציב גבולות חד משמעיים בינה לבין היהדות, בעת שבאים לברר את מקורותיה. בדומה לכך, טען המחנך הציוני שלמה שילר (1863-1925), במאמר "מחשבות על הנצרות" כי האמונה בנצרות הייתה תוצאה של משבר פוליטי-חברתי אצל היהודים ומשבר כלכלי אצל הרומאים⁴⁴³ וכי בעת החדשה הפכה הנצרות לבלתי רלוונטית.

⁴³⁵ גוברין, מאורע ברנר, עמ' 15

⁴³⁶ התפרסם לראשונה בהשלח כג (תר"ע)

⁴³⁷ זיפרשטיין, נביא חמקמק, עמ' 296-298

⁴³⁸ לאחר 1907 חלה עלייה משמעותית בהמרות הדת ברוסיה, שהתמעטו בשנות המהפכה, Stanislawski, Jewish

apostasy in Russia, p. 191. לכך נוספה כמובן העלייה העקבית בהמרות הדת בגרמניה, ר' ריכרץ, התפתחות

האוכלוסייה היהודית, עמ' 19

⁴³⁹ סקירה מפורטת של הפולמוס והסתעפויותיו בעיתונות נמצאת אצל גוברין, מאורע ברנר.

⁴⁴⁰ על חיבור זה של קלוזנר ר' סדן, בשר מבשרנו, פרק רביעי. על טיעונו של סדן ביחס להורוויץ ר' להלן.

⁴⁴¹ העתידי ג' עמ' 161-162

⁴⁴² שם, עמ' 168

⁴⁴³ שם, עמ' 176

הורוויץ מצידו פרסם שני מאמרים בתגובה לאחד העם - "להרחבת הגבולים", ומאמר השלמה והבהרה שנכתב מאוחר יותר בשם "דברים אחדים". במאמר הראשון עשה הורוויץ מהלך כפול, קודם כל כנגד הטיעון של אחד העם לגבי התהום שבין היהדות לנצרות ואחר כך כדי להוביל את הדיון חזרה אל חיפוש עקרונות מנחים חדשים ליהדות. הורוויץ הראה כיצד ניתן למצוא את היסודות הזרים לכאורה של האמונה הנוצרית במחשבה היהודית של אותה תקופה, ומכאן שהגדרה זו על דרך השלילה של היהדות היא שגויה. במקום זאת, יש להרחיב את גבולות היהדות כך שתכלול כיוונים רבים ככל האפשר של חיים יהודיים, ובכלל זה גם את המתקרבים אל הנצרות. הורוויץ הזכיר במפורש את המחלוקת בין אחד העם ל'צעירים' על גבולות היהדות, כפי שהתבטאה בעריכת השלח, ורמז שהוא ייתן פתרון פה לטווח רחב ככל האפשר של עיסוק ביהדות.⁴⁴⁴

לעניות דעתי, אין לצרף את התייחסויותיו של הורוויץ לישו כאן וב"החסידות וההשכלה" לכדי תורה שלמה, כפי שעשה צבי סדן.⁴⁴⁵ אמנם, קריאה רציפה בכתביו של הורוויץ מבהירה כי במסגרת פתיחת ההיסטוריה היהודית לדיון מחודש ביקש הורוויץ להזכיר גם את שורשיה היהודיים של הנצרות, אך קריאה כזו מבהירה גם כי הורוויץ ייחס לנצרות ולישו חשיבות מועטה בהרבה מאשר לדמויות אחרות. דווקא משום נטייתו הפרובוקטיבית של הורוויץ וניסוחיו הדרמטיים בזכות ובגנות דמויות היסטוריות שונות, קשה להניח שאם הייתה דמותו של ישו כה נערצת ורלוונטית מבחינתו, היה נמנע מכתובת חיבור מקיף אודותיה.⁴⁴⁶ "להרחבת הגבולים" הוא בעיקרו התנגדות עקרונית להצבת קווים מבחינים בין מי שנחשב יהודי לבין מי שאיננו, התנגדות לבדלנות שגילומה האקטואלי הוא אחד העם המרחיק מהעם היהודי את הנוטים אחרי הנצרות ובעבר התבטאה בניתוק הפרנקיסטים, השומרונים והקראים.⁴⁴⁷ הנצרות המוקדמת היא רק דוגמה אחת של ניסיון ("ישלח עלה יפה אמנם!"⁴⁴⁸) לשינוי המרכזי של ההיסטוריה היהודית ואת ההווה שלה לטובת עתיד חדש. דוגמה מרתקת ורלוונטית בהרבה עבור הורוויץ הייתה השבתאות.

בעוד ששימר תפיסות משכיליות מיושנות ביחס למחקר החסידות, היה הורוויץ חלוץ למעשה בכתובה היסטוריוגרפית אוהדת על קודמתה החשודה של החסידות - התנועה

⁴⁴⁴ העובדה שאחד העם החליט להפסיק את התמיכה הכספית ב"הפעול הצעיר", עיתונו של ברנר, בעקבות המאמר הנ"ל, הדגישה עוד יותר את הפער בין הגישה האקסקלוסיבית של אחד העם לזו האינקלוסיבית של הורוויץ, כפי שבאה לידי ביטוי ב"דברים אחדים", באותו גיליון. העתיד ג', עמ' 217

⁴⁴⁵ סדן, ש"י איש הורוויץ וסוד גדולת האדם
⁴⁴⁶ אמנם, במאמר בן 70 עמ' הזכיר הורוויץ את ישו והנצרות פעמים בודדות, אך כאמור כך היה גם לגבי שבתאי צבי, ודווקא לאחרון הקדיש הורוויץ נספח בן חמישה עמודים להבהרת חשיבותו, נוסף על מאמר מאוחר יותר, ור' להלן.

⁴⁴⁷ העתיד ג', עמ' 146-147 וכן במאמר ההבהרה שנכתב מאוחר יותר, שם עמ' 217-218. מעניין לציין שכאן מתח הורוויץ ביקורת חריפה על הגר"א, אותו שיבח ב"החסידות וההשכלה", בטענה שקפדנותו היתרה הובילה לניתוק קבוצות מהעם היהודי, כפי שעושה אחד העם כעת.
⁴⁴⁸ העתיד ב', עמ' 68. סימן הקריאה במקור

השבתאית.⁴⁴⁹ לעומת התפנית ביחס אל החסידות, מחקר השבתאות זכה לעדנה רק בשלב מאוחר יותר. אחת מהסיבות המרכזיות להתנגדות המשכילית לחסידות הייתה קשורה בחשש מפני שורשיה בשבתאות,⁴⁵⁰ ולפיכך מחקר היסטורי על התנועה השבתאית כמעט שלא התקיים, וגם כאשר פורסם מאמר בעניין, ננקטה בו נימה שלילית.⁴⁵¹ גישה זו השתמרה אף בחקר חכמת ישראל עד למחקרו פורצי הדרך של גרשם שלום במחצית המאה ה-20.⁴⁵² עמדתו של הורוויץ הייתה שונה בתכלית: נוסף על פרסומם בהעתידי של שני מאמרים שעסקו בתנועה הפרנקית, ממשיכתה של השבתאות,⁴⁵³ פרסם הורוויץ עצמו שני מאמרים אודות שבתאי צבי עצמו, בניסיון לפתוח בשיח היסטורי אוהד כלפי האיש, תנועתו ורעיונותיו.

לאחר שבחלקו הראשון של "החסידות וההשכלה" השווה בין הרצל לשבתאי צבי, בטענה ששניהם, בניגוד לבעש"ט, הציעו לעם היהודי אפשרות קיום חדשה,⁴⁵⁴ הוסיף הורוויץ למאמר נספח בשם "קטעים לתולדות שבתאי צבי" ובו ציין כי בהשוואה זו דווקא האחרון צריך להיעלב. יש לציין, כי למרות שרבים דרשו את ההשוואה בין הרצל לשבתאי צבי לשלילה, בעיקר עקב החשש מהתוצאות ההרסניות שתהיינה לנהייה אחר משיח שקר נוסף, הרצל עצמו השתמש בה, גם בפני עצמו.⁴⁵⁵ אף מבחינת הורוויץ לא היה בה משום הזלזול: "באמת ובתמים הבטתי עליו [הרצל] תמיד כעל כוכב שדרך מיעקב וחבל שקדם לבוא או שאחר לבוא ודורו לא היה ראוי לו".⁴⁵⁶ כלומר לא רק שהרצל כמוהו כבר כוכבא (עליו דרש רבי עקיבא את הפסוק "דרך כוכב מיעקב" וכינה אותו "מלך המשיח"), אלא שבר כוכבא, הרצל ושבתאי צבי היו כולם אנשים שמהפכתם הייתה כנה, משיחי אמת, אלא שאי-מוכנותו של העם (שהורוויץ לא מסביר את טבעה) היא שהפכה אותם לכוזבים.

⁴⁴⁹ על השבתאות כתופעה היסטורית ר' ברנאי, שבתאות: היבטים חברתיים

⁴⁵⁰ ורסס, השכלה ושבתאות, עמ' 99

⁴⁵¹ כך למשל בכל שנותיו של השלח התפרסמו בו רק שני מאמרים בנושא, מאת דוד כהנא, ושניהם הסתיימו בנימה שלילית, לעומת המספר הרב של מאמרים אוהדים לחסידות. ר' ברזילי, ביבליוגרפיה, עמ' 135

⁴⁵² מקובל להתייחס למחקרו של גרשם שלום כנקודת המפנה במחקר השבתאות, אך יש לציין ששלום עצמו הכיר בראשוניות של הורוויץ, ר' הנ"ל, מצוה הבאה בעבירה, עמ' 15.

מקרים מוקדמים נוספים, אף אם מאוחרים להורוויץ, היו מחקריהם של זלמן שז"ר ויצחק בן-צבי, ור' ברנאי, יצחק בן-צבי וזלמן שזר בחקר השבתאות, עמ' 240-269 (שאינו מזכיר את הורוויץ). אני מודה לדור סער על ההפניה למאמר זה.

הורוויץ עצמו הביע סיפוק ממאמרו הראשוני של שז"ר בנושא, אותו לא הכיר אך תפס כמי שהמשיך את דרכו בעיסוק בשבתאי צבי כדוגמה "לשלילת הגלות וערכי הגטו". הורוויץ לקלוזנר, 25.7.1913 [גנזים 7698/1]

⁴⁵³ הורודצקי, "הזרמים המסתוריים בקרב יהודי פולין"; מאיר בלבן, "לתולדות התנועה הפרנקית".

על פי הערת המערכת, המאמר האחרון "נכתב בשביל 'העתידי' ומתורגם מכ"י" ואכן בלבן מציין בהקדמה לספרו (השושלת ב-1930) כי "דעתי זו [בעניין אי-השתתפות הבעש"ט בפולמוס לבוב על הפרנקיסטים] העירה עלי את חמת כל מעריצי הבעש"ט, שרבו אז בספרותנו, וקרבתני לעומת זאת אל שאול (ש"י איש) הורביץ [כך] ז"ל, עורכו ומוציאו של העתיד, שונאה המובהק של החסידות, שעורר אותי לחקירה מדעית ויסודית של התנועה הפרנקית והחסידות הכרוכה בה" ומוסיף כי המשך כתב היד שנשלח להעתידי אבד עקב המלחמה ומות הורוויץ. בלבן, לתולדות התנועה הפרנקית, עמ' 1-2.

לדיון עדכני בתנועה הפרנקית ר' מצייקו, ערב רב.

⁴⁵⁴ העתידי ב', עמ' 40

⁴⁵⁵ ורסס, השכלה ושבתאות, עמ' 156-254 וכן ויסטריך, הרצל בעקבות המשיח.

⁴⁵⁶ העתידי ב', עמ' 95. ההדגשה במקור

"כל בר כוכבא סופו שיהיה לבן כוזיבא בישראל. כשהאומה אינה יכולה להגאל הרי בהכרח שכל משיח שיעמוד לה סופו שיהיה משיח שקר".⁴⁵⁷

יהודי ההווה של הורוויץ לא היו מוכנים אפוא לגאולה יותר משהיו מוכנים יהודי המאה השנייה או המאה השבע עשרה; אלא שאחרי הכל הייתה השפעתו של שבתאי צבי על העולם היהודי עצומה ונמשכה אף לאחר מותו, דבר שה"הרצליזמוס", בלשונו של הורוויץ, לא התקרב אליו.⁴⁵⁸ הורוויץ מנה יתרונות נוספים שעמדו לזכות שבתאי צבי, ובכללן הטענה שהשימוש התכוף של האחרון בקבלה היה דרך פעולה אופיינית לתקופה, שאינה שונה מ"לחשיו" הדיפלומטיים של הרצל, ההולמים את תקופת פעילותו. יתרון נוסף שראה הורוויץ לשבתאי צבי על פני הרצל הוא היכרותו הבלתי-אמצעית של שבתאי צבי עם היהדות, שבה היה הרצל בור למדי. בייחוד ציין הורוויץ את הכרתו של שבתאי צבי בעברית כשפה יהודית לאומית שיש להחזיר אותה למדרגת שפה מדוברת.⁴⁵⁹ במאמר ההמשך, שהתפרסם בגיליון האחרון של **העתיד**, חזר הורוויץ על קביעה זו ואף טען שבכך השפיע שבתאי צבי על הרמח"ל, המקובל והמשורר, אבי הספרות העברית החדשה, לפי תפיסתו של הורוויץ ואחרים.⁴⁶⁰ לבסוף, הצר על כך שמחקר השבתאות עדיין בגדר מוקצה שלכל היותר ניזון ממקורות המתנגדים אליו, במקום למצוא בו מופת אפשרי. לדעתו, הצגת השבתאות בזיכרון ההיסטורי היהודי לשלילה בלבד הייתה טעות חמורה, שאותה ניסה לתקן לא רק במאמר עצמו אלא אף בנספח בו הביא קטעים שונים המציגים את שבתאי צבי, תורתו ותלמידיו באור חיובי - בעיקר עדויות רבניות על מידת השפעתה של התנועה, חלקן מתוך כתב יד שפרסם יחזקאל קויפמן מספר שנים קודם לכן.

לסוגית הכופרים היהודיים לדורותיהם היה עוד פרק פולמוסי, מחוץ לגבולות **העתיד**. בחוברת החגיגית של **השלח** במלאת 15 שנה להיווסדו, פרסם הורוויץ מאמר קצר ופסימי במיוחד על עתיד היהדות בשם "שברים - מילקוטו של בן אבויה".⁴⁶¹ הורוויץ המסיל את הציונות להתעוררות אחרונה של אש היהדות בנר שכמעט ונכבה לחלוטין, בלי להבהיר האם כוונתו בכך היא שהציונות היא תקווה האחרונה המזומנת ליהדות, כמו שטען סדן⁴⁶² או להפך - האש הציונית

⁴⁵⁷ העתיד ב', עמ' 98, ההדגשה במקור. וראוי לציין שישו לא נזכר במאמר זה כלל.

⁴⁵⁸ שם, עמ' 99

⁴⁵⁹ הורוויץ לכל הפחות הגזים בכך. ר' ורסס, השכלה ושבתאות, עמ' 25

⁴⁶⁰ בעמדה זו החזיק גם ביאליק, שראה את רמח"ל כמי שחיבר בין השורש העברי הקדום לבין השירה האירופית של זמנו. ר' ביאליק, חיים נחמן. "ר' משה חיים לוצאטו" בתוך: הנ"ל, כתבים גנוזים, תל אביב: בית ביאליק-דביר, 1971, עמ' 322-326

⁴⁶¹ השלח כה, עמ' 533-535. התפרסם גם בקובץ "מאין ולאין".

דמותו של התנא הכופר אלישע בן-אבויה, כמו כופרים ידועים אחרים, שימשה דגם ספרותי למשכילי המאה ה-19, ר' נטקוביץ, בן אבויה, שפינוזה ואקוסטה, עמ' 66-71. בהעתידי ב' התפרסם "קישקש ושפינוצה" [כך], מאמר מאת דוד ניימרק שעסק בהשפעות הפילוסופיות על האחרון.

⁴⁶² סדן, הוד גדולת האדם, עמ' 86

מכלה את הנר היהודי ההולך וכלה ממילא, שהרי "כשאתה מדליקו [את הנר] - הכרח הוא, שכחות החיים יבואו לידי גלוי, אבל הכרח הוא גם התוך והכליון שלהם".⁴⁶³ מטון המאמר ברור שאף שהורוויץ המשיך להאמין בצדקתו של העיקרון הציוני הבסיסי, הרי שבאותה עת, לנוכח כישלונה של הציונות להעניק סיבה ותוכן להמשך קיומה של היהדות, לא ראה בה אלא תקוות שווא ובזבוז של כוחות ושאיפות. לפי הורוויץ, סיכויי התחייה, אם בכלל, טמונים רק ב"אחרים" ומשיחים" - ביטוי חידתי שהורוויץ לא טרח לפרש; אך לאור כתיבתו הנלהבת על שבתאי צבי, כיוון ככל הנראה לגישה מהפכנית ורדיקלית מזו שהציעו ציוני זמנו. בין אם הייתה להורוויץ כוונה קונקרטיה ובין אם לא, הערפול בניסוח לא פעל לטובתו. מערכת השלח הסתייגה מהמאמר בהערות שוליים כבר בפרסום המקורי, ואילו חלק מהקוראים הבינו אותו שוב כתמיכה בהתנצרות, מה שהוביל להתפטרותו של הורוויץ מההסתדרות לשפה ולתרבות העברית בברלין, שהיה בין מקימיה ופעיליה הבולטים.⁴⁶⁴ בנוסף הודיע הורוויץ שבכוונתו לפרוש מפובליציסטיקה לטובת כתיבה היסטורית, ובכלל זה על אותם "אחרים" ו"משיחים" שהעלו עליו את חמת קוראיו.⁴⁶⁵ יציבותו הכלכלית של הורוויץ אפשרה לו להמשיך את הכתיבה הזו על אף התנגדות הזרם המרכזי של החוקרים העבריים בני התקופה, ואף סיפקה במה לחוקרים אחרים שהיו קרובים לעמדות אלו ולשינוי פוטנציאלי בהערכה של השבתאות, הפרנקיסטים ואחרים. אולי קיווה הורוויץ כי בדומה למהפך התודעתי שחל בנוגע לחסידות, תוכל כתיבה היסטורית אוהדת על תנועות משיחיות ומורדות בעבר היהודי לשנות את התפיסה בנוגע אליהן.

באוסף כתביו של הורוויץ **מאין ולאין** משנת 1914 קובצו המאמרים אודות ריה"ל, החסידות וההשכלה ושבתאי צבי תחת הכותרת "מספר מלחמות - פרקים בתולדות היהדות". הורוויץ הבהיר כבר בתחילת הדרך כי "כל מה שהלב העברי נטה אליו והאמין בו הרי זה יהדות",⁴⁶⁶ אך מתוך הבחירה שעשה בדמויות ובתנועות היסטוריות מסוימות, ומתוך השיפוט שמתח עליהן על רקע השיח המקביל בתקופתו, עולים ארבעה עקרונות, המהווים לדעתו של הורוויץ תנאי הכרחי להתקדמות היהדות להבא.

ראשית, שלילת ההווה הגלותי: לא הצדקתו הרומנטית כפי שעשה ריה"ל ולא העברתו למישור רוחני ומיסטי כפי שעשתה החסידות, אלא יציאה מגבולות הגטו, ממשי או רעיוני - כתנועה

⁴⁶³ מאין ולאין, עמ' 115

⁴⁶⁴ "איני חפץ לעשות אותה [את ההסתדרות] אחראית בעד דעותי אני ולא את עצמי אחראי בעד עבודתה היא" הורוויץ להורודצקי, 5.2.1912 [גנזים 1141/35]. חברי ועד ההסתדרות דאגו להבהיר שלמרות השמועות, התפטרותו של הורוויץ הייתה ביוזמתו ולמורת רוח חברי הוועד. ר' הזמן, 19.2.1912, עמ' 3

⁴⁶⁵ הורוויץ לברדיצ'בסקי, 6.3.1912. ברדיצ'בסקי חלק עם הורוויץ את האהדה לדמויות הכופרים היהודיים, למשל במאמרו הקצר בהעתיד ד', אותו הכתיר בשם "מעין מכתב (לבן אבויה)" ובו הביע הזדהות ואהדה לתחושותיו של הורוויץ; העתיד ד' עמ' 89-90

⁴⁶⁶ העתיד א', עמ' 52

לאומית-משיחית בנוסח שבתאי צבי או אף בפתיחות אל עולם מודרני ומדעי כפי שעשתה ההשכלה ובמידה מסוימת אף היהדות הרבנית-אורתודוקסית של הגר"א. שנית, שינוי המכוון אל הקולקטיב: בניגוד לגאולת היחיד הממשית או המיסטית של ריה"ל והחסידות, תנועת המונים לאומית כמו של השבתאות או דמוקרטיזציה אמיתית כדוגמת זו שאפשרה ההשכלה. שלישית, בניית מערכת חוקים כזו או אחרת ולא התמקדות ברגש הדתי, כפי שניסתה לעשות החסידות וכפי שנטו לעשות הציונים התרבותיים מבית מדרשו של אחד העם, שהאמין ב"חפץ הקיום הלאומי" האימננטי לכל יהודי, בלי להגדירו במדויק. לבסוף, העמיד הורוויץ כמדד לתנועת שינוי יהודית אמיתית את תחיית העברית ואת היצירה בה מתוך זיקה לאומית. לא כל יצירה בעברית היא סממן חיובי - השירים הקדם-לאומיים של המשכילים והלאמתה כביכול של העברית בשבתאות הם אלה שנדרשו לחיוב, ולא שירי ציון של ריה"ל ששימרו את עמדתו הפסיבית ביחס לגאולה. מדד זה אמנם לא הופעל על החסידות במפורש על ידי הורוויץ, אך כפי שתואר בפרק המבוא, אחד מביטויי הצדקת הגלות של החסידות היה המעמד המיסטי כמעט שהיא העניקה לידיש, שייתר לכאורה את העברית ואת תפקידה בתחייה הרוחנית היהודית.

בנאומו בוועידת ההסתדרות העברית בברלין ב-1909, הגדיר מרטין בובר את המאבק למען החייאת העברית כשפה לאומית כמהלך שיש בו משום המהפכות, המבטא התנגדות לתהליך ההיסטורי הצפוי. מעבר לסיכוייה הקלושים לכאורה של העברית עצמה, ברטל כבר הצביע על כך כי עצם המאבק לשפה לאומית יחידה היה מאבק מהפכני: "עובדת היותה של הדו-לשוניות המצב הנדמלי בחברה היהודית ועל כן עקירתו היא מהפכה של ממש".⁴⁶⁷ היידישיסטים נזהרו כזכור מביטול מוחלט של הדו-לשוניות, כך שההבראיסטים נותרו יחידים בניסיונם ליצור מפנה רדיקלי מעין זה. לאחר שהתברר עד כמה הייתה תנועה מתריסה, מהפכנית, משיחית אפילו, תופעה רצויה ומוערכת על ידי הורוויץ, מתבהר רובד נוסף בבחירה שעשה להשקיע משאבים רוחניים וחומריים כה רבים במאבק ההבראיסטי. לא רק שהעברית מכילה ומבטאת עבורו את ההיסטוריה היהודית העשירה ממנה ניתן לשאוב עבור העתיד, אלא גם שעצם ההתעקשות עליה והעמדתה בהקשר חדש, בתפקידים חדשים, היא המהלך המהפכני-משיחי הרצוי לעת הזאת. המאבק לחיבור בין תחיית העברית לבין התנועה הציונית מלכתחילה היה קריטי ומהותי עבור הורוויץ, שכן אם התנועה הציונית, שוללת גלות וקולקטיבית ככל שתהיה, אינה מצליחה ללוות את השינוי שהיא מבקשת לחולל ביצירה עברית שתבטא את השינוי ותפרה אותו, הרי שהיא עשויה, כמו קודמותיה, להחמיץ

⁴⁶⁷ ברטל, מדו-לשוניות מסורתית, עמ' 38, ההדגשה במקור. ר' בעניין זה גם את טענתו של הרשב לגבי היותה של תחיית הלשון העברית אחד מהיבטיה של "המהפכה היהודית המודרנית", ושם הספר מדבר בעד עצמו. הרשב, לשון בימי מהפכה, עמ' 9

את ההזדמנות ההיסטורית. לא פלא איפוא, שכאשר העמיד הורוויץ את העתיד כבמה לבירור עתידה של היהדות, חזרה ועלתה בו סוגיית השפה.

על היהדות ועל עתידותיה

בהתאם להצהרה המקורית של "סיני" על הוצאת "ספר הבירורים",⁴⁶⁸ פנה הורוויץ במהלך 1911 אל מבחר של סופרים והוגים בבקשה לחוות את דעתם "על היהדות ועל עתידותיה". כפי שציין נש,⁴⁶⁹ לתזמון של ביצוע הרעיון שהועלה מספר שנים קודם לכן, היה קשר לדיון ציבורי נרחב בהרבה בשאלת עתיד היהודים, שנערך הפעם מחוץ לחוג המובהק של אנשי הציונות התרבותית או הספרות העברית. החוקר הגרמני ורנר זומברט (Werner Sombart), שבספרו "יהודים וחיי הכלכלה" (Judens und das Wirtschaftsleben) זיהה את היהודים עם הקפיטליזם המאוחר,⁴⁷⁰ הרצה ב-1911 סדרת הרצאות שכונסו לספר בשם "עתיד היהודים" (Die Zukunft der Juden), ובו הביע התנגדות להתבוללות ותמיכה בציונות. עמדותיו של זומברט הציתו דיונים נרחבים בקרב יהודי גרמניה, ציונים ולא-ציונים⁴⁷¹ וב-1912 אף נערך סימפוזיון ביוזמת זומברט והסופר היהודי ארתור לנדסברגר, בו הוצגו שאלות למגוון אישי ציבור בגרמניה, יהודים ולא יהודים.⁴⁷² השאלות שהוצגו למשתתפים בעימות קרובות לאלו שהציג הורוויץ למשתתפים בסימפוזיון שלו, שהיה מתוכנן להיות מתורגם לגרמנית ולהתפרסם במסגרת קובץ תגובה.⁴⁷³

הורוויץ ביקש מהמשתתפים לענות על ארבע שאלות: האם יש יסוד לחשוש מהיעלמות היהודים עקב התבוללות? איזה עתיד צפוי מהתגשמות הציונות למדינת היהודים ולמדינות מהן יצאו היהודים? במידה ותיכשל הן הציונות והן ההתבוללות, האם יש לצפות לקונפליקטים בין היהודים לשכניהם? ולבסוף, מהי מהות היהדות שעבורה יש טעם לשמר את הקיום היהודי הנפרד?⁴⁷⁴ השאלה האחרונה היא למעשה ההבדל המשמעותי מאלו של זומברט ולנדסברגר, ואופייני הדבר להורוויץ שניצל את ההזדמנות לחזור אל שאלת היהודים הבסיסית מבחינתו.

בסימפוזיון השתתפו (לפי סדר פרסום המאמרים): מ"י ברדיצ'בסקי, אליעזר בן יהודה (1858-1922), מרטין בובר, נתן בירנבאום, בר טוביה, שמעון דובנוב, ש"א הורודצקי, יהושע טהון,

⁴⁶⁸ הזמן, 27.10.1907

⁴⁶⁹ Nash, In search of Hebraism, p. 306

⁴⁷⁰ Loader, Puritans and Jews, pp. 645-649

⁴⁷¹ Reinharz, Fatherland or Promised Land, pp. 191-195. הורוויץ דיווח לאחד העם על הרושם הרב שעשה

נאום זומברט, שהיה בגדר "ציונות גמורה", לדבריו. 9.12.1908 [אס"ל 791/2/1207*4.ARC]

⁴⁷² הצפירה, 30.1.1912, עמ' 1

⁴⁷³ הצפירה, 19.2.1912, עמ' 2

⁴⁷⁴ נוסח הבקשה של הורוויץ משוחזר ממאמרו של גייגר בסימפוזיון, העתיד ד' עמ' 205

ד. ניימרק, נחום סוקולוב (1859-1936), דוד פרישמן, אהרון קמינקא (1866-1950), אברהם קורלניק (1883-1937), לודוויג שטיין, שלמה שילר, לודוויג גייגר ומקס נורדאו (1849-1923). שני האחרונים היו בין המשתתפים בסימפוזיון של זומברט ולנדסברגר; רוב המשתתפים כבר פרסמו בהעתידי בעבר. אחד העם התבקש שוב ושוב להשתתף אך סירב, בלגלוג על עצם היומרה לברר סוגיות כה כבדות בבמה כה מצומצמת,⁴⁷⁵ בדומה להתנגדותו להגיב על "שאלת קיום היהדות". ביאליק סירב ככל הנראה עקב רתיעתו מהפולמוסים שעורר הורוויץ ולא מהרעיון עצמו.⁴⁷⁶ קלוזנר התבקש כמה וכמה פעמים לתרום מאמר לסימפוזיון ולא נענה, אולי ממניע דומה.⁴⁷⁷ הראי"ה קוק (אברהם יצחק הכהן קוק, 1865-1935) התבקש אף הוא להשתתף אך שלח את המאמר אל העיתון העברי, שהיה קשור בתנועת "המזרחי", והסביר (בתשובה למכתבו הפגוע של הורוויץ) שנרתע עקב כתיבתו של הורוויץ "המטיל[ה] ספק בתכן היהדות" בתקופה כה שברירית.⁴⁷⁸

רוב המשתתפים התרכזו בהגדרת העיקרון המנחה של היהדות לאורך הדורות לתפיסתם - הדת היהודית, האמונה בגאולה, האוטונומיה הקהילתית וכדומה - ואת הדרך שבה הוא יוכל להמשיך ולהתקיים בעתיד. בכך היה הסימפוזיון הביטוי המובהק ביותר של שאיפת העתיד לחפש בעבר היהודי את היסודות המתאימים לבניית העתיד, בלי להפלות אף זרם מחשבתי שכן "סוף הצירופים לבוא".⁴⁷⁹ כפי שנוסחו עקרונות אלו בפתיחת העתיד בלי לציין את השימוש בעברית למטרה זו, כך גם לא התבקשו הכותבים להביע את דעתם על סוגיית השפה ומקומה בתהליך זה של הכרת עבר והצעת עתיד, ובכל זאת היא חוזרת ומופיעה.

אליעזר בן יהודה, אותו 'שכחו' מארגני הוועידה העברית בברלין להזמין רק שנתיים קודם לכן,⁴⁸⁰ התחיל את מאמרו בבירור המושג "יהדות". תחילה, הסביר, היהדות הייתה דת ואומה גם יחד, כאשר אי אפשר היה להיות יהודי בדת ולא בלאום. לאחר מהפכות העת המודרנית, וההשפעה החיובית שלהן על חיי היהודים בארצות רבות, נוצר פירוד בין השניים: כעת ישנם מצד אחד יהודים המגדירים את עצמם יהודים על פי הדת בלבד, ומהצד השני יהודים המזהים את עצמם עם היהדות רק באמצעות הלאום. סופה של היהדות הדתית, על פי בן יהודה, הוא להפוך כה מופשטת עד שתיעלם לגמרי, ואילו ליהדות הלאומית יש רק מוצא אחד: "היה תהיה היהדות ארצי-

⁴⁷⁵ אחד העם להורוויץ, 2.5.1911, אגרות אחד העם ד'

⁴⁷⁶ נש, ח.נ. ביאליק על ש"י איש הורוויץ, עמ' 76 ור' את הנספח "מכתבי ש"י איש הורוויץ לח.נ. ביאליק"

⁴⁷⁷ הורוויץ לקלוזנר 1.9.1911 [אס"ל 154 3 1086 * 4 ARC], ובמכתבים נוספים.

⁴⁷⁸ הפנייה עצמה לא השתמרה, אך חילופי המכתבים בדיעבד כן. הורוויץ לראי"ה קוק, ה' אב תרע"ב [גנזים 2485/1]; הראי"ה קוק להורוויץ, י"ז אב תרע"ב, אגרות הראי"ה, עמ' צ'

⁴⁷⁹ העתיד ד', עמ' 87

⁴⁸⁰ דוח ועידת ברלין, עמ' 77. בן יהודה עצמו פירש את אי-ההזמנה כעלבון מכוון, ר' לנג, דבר עברית, עמ' 684

ישראלית עברית, או - לא תהיה כלל בעולם!"⁴⁸¹ בן יהודה, שכבר ב-1879 דיבר במונחים של לאום יהודי בארץ ישראל למניעת היעלמות העם היהודי עקב התבוללות, הועיד בתחילה לעברית מקום משני בתכנית זאת, ורק לאחר מכן פנה למפעל חייו בתחיית העברית המדוברת.⁴⁸² אף מדבריו במאמר זה יוצא כי העברית איננה מטרה בפני עצמה, אלא אמצעי להגשת השאיפה של קיום יהודי-לאומי בארץ ישראל. כמו אנשי ההסתדרות העברית, המטרה המרכזית מבחינתו היא התחייה הלאומית, והעברית היא רק אחד הכלים בתהליך זה.

עמדות דומות באשר להבטחת עתיד היהדות והיהודים רק בארץ ישראל, לרוב תוך הדגשת השפה העברית, הביעו נחום סוקולוב,⁴⁸³ דוד ניימרק,⁴⁸⁴ יהושע טהון⁴⁸⁵ ומקס נורדאו, האחרון תוך ציון מקומה החשוב של יהדות ארה"ב בטווח הקצר.⁴⁸⁶

אל מול פסילתו של בן יהודה את עתידה של היהדות כדת, ביטאו אחרים שאיפה להתחדשות דתית שתהיה קשורה בהתחדשות הלאומית. בובר, למשל, קרא במאמרו הקצר לא להסתפק בתחייה תרבותית אלא לשאוף לכך שהתחייה הלאומית בארץ ישראל תביא להתחדשות דתית-רוחנית, עליה תתבסס התרבות. גישה דומה אך ספציפית יותר ביטא הורודצקי, שטען שהיהדות במקורה היא דת אמונית-רגשית אוניברסאלית, המבוססת על מוסר הנביאים, וצורתה החוקית המצומצמת היא תוצר של פגעי הגלות. החסידות וקרובותיה, עליהן כתב הורודצקי במאמרים קודמים בנימה בולטת של הערכה, אינן מצליחות להיחלץ מדמותה של הגלות. רפורמה דתית אמיתית תוכל להיעשות רק בארץ ישראל ורק בשפה העברית: "כשישוב [הקיבוץ היהודי בא"י] במידה ידועה להיות לעברי, לאותו העברי של זמן הנביאים, אז אפשר יהיה לו לשוב גם לדת הנביאים".⁴⁸⁷ ושוב העברית היא רק כלי בתיקון הלאומי, ושוב מתבטא התיקון, הרפורמה, בחזרה אל צורת הקיום של העבר.

תקווה דומה להתחדשות רוחנית ודרך פעולה אחרת להשגתה הציג נתן בירנבאום, במאמר תחת הכותרת "יקיצת הנשמה היהודית", בו טען שהקיום היהודי יובטח רק בשימור הפזורה היהודית, וכי התחייה הרוחנית בגלות קשורה ישירות ביידיש. בירנבאום אמנם גדל והתחנך בגרמניה, אך כמו אחרים בני התקופה חיפש תרבות יהודית אותנטית כמקור להתחדשות רוחנית

⁴⁸¹ העתיד ד', עמ' 92

⁴⁸² Mandel, Sheelah Nikhbadah and the Revival of Hebrew, p. 27

⁴⁸³ העתיד ד', עמ' 147

⁴⁸⁴ שם, עמ' 136

⁴⁸⁵ שם, עמ' 129

⁴⁸⁶ שם, עמ' 208

⁴⁸⁷ שם, עמ' 120. ההדגשה במקור

ותרבותית, ומצא אותה בקרב יהודי מזרח אירופה.⁴⁸⁸ בירנבאום פעל רבות כדי שתרבות זו - ובכלל זה היידיש - תהיה אהודה ומוכרת בקרב יהודי מערב אירופה, והיה בין יוזמי הכנס בצירנוביץ'. במאמר זה הדגיש את הצורך במציאות משולבת חול וקודש, ויצא כנגד המשכילים והציונים שביקשו לחלץ את העברית ואת היהדות. לטענתו, "אין כל אפשרות לשפת עבר שתהיה בזמן מן הזמנים לשפה המדוברת של העם היהודי כולו",⁴⁸⁹ הן בשל הפיזור בגלות, אותה ראה בירנבאום כערובה להמשך קיום העם, והן כיוון שהדבר סותר את הרגש של המוני היהודים הנוטים אל היידיש ("לשון יהודית"), המבטאת את הרוח היהודית העמוקה. "אני מאמין בכוחה, בערכה ובעתידה של הלשון היהודית [...] בתור מצע לזכויות אוטונומיות. וכמו כן אני מאמין, בתור בלתי משכיל, בכוחה, בערכה ובעצמיותה של הלשון העברית".⁴⁹⁰ בירנבאום, המשכיל שהתפכת, כתב בחיוב על הבעש"ט והחסידות שהחלו את מפעל קידוש החול, והביע ביטחון בסיכויי העברית והיידיש להגיע להסכמה משותפת. עמדה מכילה זו כלפי העברית עקבית עם החלטת כנס צ'רנוביץ' שלא להגדיר את היידיש כשפה הלאומית הבלעדית, מתוך הכרה במעמדה ההיסטורי של העברית ומהחשש שעמדה פסקנית מדי בנושא תרחיק מהם את הקהל היהודי הרחב.⁴⁹¹ כמו כן היא ביטוי מובהק של העמדה היידישיסטית לפיה העתיד הלאומי האידיאלי לא יבוא מתחיית העבר המפואר של היהדות אלא מפיתוח וקידום הישגיה בהווה (או בעבר הקרוב, ליתר דיוק) בתפוצה.

מאמר זה של בירנבאום הדהד את מאמרו של מתתיהו מיזיש מהגיליון הקודם "לשאלת הלשון היהודית".⁴⁹² מיזיש, יידישיסט מובהק, חזר כאן על העקרונות אותם ביטא בנאומו בכנס צ'רנוביץ', לפיהם אופייה הממוזג של היידיש אינו יוצא דופן בין שפות אירופיות אחרות, וכי אין להתבייש בה מול הקולות המתנגדים, מבית ומחוץ. היידיש היא הביטוי הלאומי המובהק של היהודים בכל הריכוזים המזרח אירופים, והיא ההגנה מההתבוללות, ומכאן שגם על מעמדה של העברית כשפת ספר. בעימות ישיר עם אחד העם טען מיזיש כי ההבראיסטים מושפעים מהאנטישמיות הגרמנית ומתקפתה על היידיש ומסכנים את הלאום כולו, במקום להכיר בחשיבותה של היידיש לזכויות הלאומיות ולעתיד היהודי.⁴⁹³

הסימפוזיון לא כלל יידישיסטים מובהקים אחרים, אף כי כלל עמדות לא-ציוניות ולא-הבראיסטיות אחרות. ההיסטוריון שמעון דובנוב, למשל, עקבי עם גישתו מימי המפלגה

⁴⁸⁸ Ascheim, Brothers and Strangers, p. 114

⁴⁸⁹ העתיד ד', עמ' 99

⁴⁹⁰ שם, עמ' 100, ההדגשות במקור

⁴⁹¹ Weiser, Mother-tongue, Mame-loshn and Kulturshprakh, pp. 60-61

⁴⁹² העתיד ג', עמ' 209-216

⁴⁹³ אחד העם, "ריב לשונות", על פרשת דרכים (ג), עמ' קטז-קכג. אחד העם טען במאמר זה מ-1910 כי דרישה לזכויות לאומיות על בסיס של שפת הווה, ללא אוצרות לאומיים עתיקים, נועדה לכישלון.

העממית⁴⁹⁴, התנגד לשלילת הגולה המוחלטת של הציונות (ובכלל זה שלילת "שפת העם") וטען שהדבר עתיד לכלות את העם היהודי. לפי דובנוב, ההיסטוריה היהודית מלמדת שחוק הקיום היהודי הוא אוטונומיה, ועליה יש להילחם: אוטונומיה לאומית, חינוכית ותרבותית, ובכלל זה השפות היהודיות - "השפה הלאומית העתיקה והשפות העממיות בנות הגולה"⁴⁹⁵. אהרן קמינקא - רב, משורר ומתרגם ממוצא מזרח-אירופי - טען אף הוא כי ההיסטוריה מצביעה על כך שמאז חורבן בית ראשון היהודים מפוזרים בעולם לכתחילה כדי להנחיל את עקרונות המוסר של היהדות, ואמנם מדינה יהודית-עברית יכולה לסייע למטרה זו, אך הקמתה אינה יכולה להיות המטרה היחידה אליה מרוכזים הכוחות.⁴⁹⁶ דוד פרישמן הרחיק לכת אפילו יותר והציע כי בהיות היהודים עם נצחי, המבוסס על אידיאה מופשטת, עליו להמשיך ולהתקיים באופן זה עד שהעולם כולו יגיע לקיום האידיאלי של עמים ללא מדינות, "עד שיבואו לאמת גדולה זו, שאנחנו הרגשנוה עוד לפני שני אלפי שנה"⁴⁹⁷. פרישמן, שלא היה ציוני, ראה את הבעייתיות של הקיום היהודי לא בפיזורו הגלוי אלא באופי המפולפל, הלא-רגשי, שפיזור זה גרם לו, והקדיש את מאמציו בביקורת הספרות לתיקון המצב הזה.⁴⁹⁸ כלומר פרישמן הביע אף הוא עמדה הרואה בעברית - וליתר דיוק, בספרות העברית - את הכלי הראשי לשינוי המצב הפגום של העם היהודי, אך בניגוד לרוב ההבראיסטים התנגד לעיסוק המתמיד בעבר היהודי הנלווה לכך, ודברים אלו משתמעים גם מביקורתו על הוועידה בברלין.⁴⁹⁹

ההיסטוריון היהודי-גרמני לודוויג גייגר הביע ספק בנוגע לעצם יכולתה של הציונות למשוך אליה את יהודי אירופה מארצותיה השונות ולהקים מדינה יהודית בארץ ישראל או במקום אחר, רעיון שראה כבעייתי ממילא. גייגר התנגד גם לפסימיות לפיה ילכו יהודי המערב ויתבוללו עד היעלמותם המוחלטת, ובמקום זאת האמין שהאנושות תתקדם מספיק כדי שתוכל להכיל את היהודים למרות דתם השונה, והם יוכלו להמשיך ולהפיץ את האמת, הלא היא מהותה של היהדות.⁵⁰⁰ לודוויג שטיין, רב ופילוסוף שפעל באותה תקופה בשווייץ, ובגיליון הקודם של העתיד העמיד את היהדות על האמונה האופטימית בתכלית היסטורית,⁵⁰¹ כינה במאמרו בגיליון הנוכחי

⁴⁹⁴ על המפלגה העממית ר' לוי, הפאלקס פארטיי של שמעון דובנוב, וכן בפרק המבוא. על עמדתו של דובנוב כנגזרת ממחקריו ההיסטוריים ר' ברטל, תחליף למדינה, עמ' 169-152

⁴⁹⁵ העתיד ד', עמ' 116

⁴⁹⁶ שם, עמ' 176

⁴⁹⁷ שם, עמ' 162

⁴⁹⁸ פרוש, קנון ספרותי ואידיאולוגיה לאומית, עמ' 34-33

⁴⁹⁹ פרישמן, דוד. "קונפונציא", כל כתבי דוד פרישמן, ורשה: ל. פרישמן, תרפ"ט-תרצ"ט 1929, עמ' לה-מט. יש לציין כי פרישמן נאם בוועידה של 1913, ושם חזר וביטא את חששו מהיעלמות קהל הקוראים העברי ואת הצורך ביצירת ספרות עברית חדשה ברמה ראויה. ר' דוח ועידת וינה, עמ' 22-15

⁵⁰⁰ העתיד ד', עמ' 207-206

⁵⁰¹ העתיד ג', עמ' 191. עוד על עמדותיו של שטיין כפילוסוף דתי ר' Haberman, Ludwig Stein

את ההבראיסטים "יהודים של להכעיס", תגובת נגד מקומית לאנטישמיות שלא נתנה דעתה על המהות הפילוסופית של היהדות, שהיא מטרת הקיום שלה.⁵⁰²

הורוויץ עצמו לא נטל חלק בסימפוזיון, לבד ממאמר הפתיחה הכללי. את עמדתו בסוגיה ביטא כמדומה במאמר בגיליון הבא, בשם "הצער היהודי". מאמר זה היה פסימי במיוחד, וביטא את תחושתו הקשה של הורוויץ לפיה שאלת קיום היהדות לא נענתה והותירה לא רק את יהודי המערב אלא גם את יהודי רוסיה בלי זהות לאומית-רוחנית של ממש, שתעמוד להם מול פיתויי התרבות הזרה. לא רק ההיתלות ב"רגש הלאומי" של אחד העם נראתה מופרכת בעיניו בשלב זה, אלא אף הביטחון שההיסטוריה המשותפת או התקווה לעתיד יחזקו את הרגש הזה אינו מוכיח את עצמו במציאות.⁵⁰³ הורוויץ כתב בייאוש גמור מסיכויי התחייה של העם, של השפה, של התרבות, אפילו של הישגי הציונות האחרונים: "כלום לא היה לנו מעין 'תל אביב' גם ב'תחום המושב'!"⁵⁰⁴ בדומה לטענה שהשמיע (אך לא פרסם) כבר ב-1907, לאחר הקונגרס הציוני שבו הוכרזה העברית כשפה רשמית של התנועה הציונית,⁵⁰⁵ גם כאן לא התרשם הורוויץ מעצם קיומו של מרכז יהודי-תרבותי בארץ ישראל. העובדה שהמרכז הרוחני מנסה להיבנות באופן מלאכותי, על ידי יחידים מבני הגולה ובתוך תרבות גולה אחרת ('גלות ישמעאל') אינה מבטיחה לו קיום. לכל היותר יהיה היישוב ארץ ישראל מקלט זמני כמו שהיו גלויות אחרות אך "עם חדש לא ישוב עמנו להיות!"⁵⁰⁶ ולראיה, אף יצירות הספרות חוזרות ומתרפקות על תרבות הגטו והגלות שמשכבר, והציונות עתידה להתפורר עד שתהיה זיכרון היסטורי נוסף של תנועה משיחית שכשלה.

"הנה זהו הצער היהודי! נראה לך לפעמים כאילו עמדת על סוד קיומו של עמנו, כאילו מצאת הפתרון לחידת חיינו ובידך מפתח לחיי העתיד, ואתה עומד רגע ומתבונן ורואה אתה, שבידך אין כלום [...] ואז יש אשר אנו כובשים פנינו בקרקע ושותקים. ומסיחים אנו את דעתנו ממרירות ההווה ומספקות העתיד ומשקיעים את צער מבוכתנו במצולות העבר [...] ויפה שתיקה זו, ומרה שתיקה זו."⁵⁰⁷

⁵⁰² העתיד ד', עמ' 187

⁵⁰³ העתיד ה', עמ' 8

⁵⁰⁴ שם, עמ' 10

⁵⁰⁵ מאין ולאין, עמ' 46-48

⁵⁰⁶ העתיד ה', עמ' 11. סימן הקריאה במקור

⁵⁰⁷ שם, עמ' 13

בהערת שוליים הוסיף הורוויץ, כי אף "חורבן תורכיה ושחרור אלבניה"⁵⁰⁸ שהתרחשו בין כתיבת המאמר לפרסומו, כמו גם ההתעוררות הלאומית שהולידו, אינם אלא תקוות שווא נוספת שסופה להתבדות. במאמר משלים **בהעתידי** ו' (שכמו "הצער היהודי" לא נחתם רשמית בשם המחבר אף שזהותו הייתה ברורה לכל) חזר הורוויץ על טענה זו לאור ההתלהבות מ"מלחמת הלשונויות" בארץ ישראל, בה ניצחה העברית את הגרמנית כשפת ההוראה בטכניון, ומ"משפט בייליס" - זיכוי של מנדל בייליס מעלילת דם בספטמבר 1913 - שהיו אף הם מבחינתו רושם חיצוני וחסר ממשות.⁵⁰⁹ דומה כי פסימיות זו נבעה בין השאר מהתאבדותם של שני סופרים עבריים צעירים - בן ישראל (ישראל לייב פופס) ומנחם מנדל פייטלזון - באביב 1912.⁵¹⁰ העובדה שאחד העם פנה להורוויץ זמן קצר קודם התאבדותו של בן ישראל בבקשה שיתמוך בו כספית, תוך אמירה מפורשת שהורוויץ נושא באחריות למצבו הקשה של מי שצעד בעקבות רעיונותיו, בוודאי לא הועילה.⁵¹¹ לאחר גל נוסף של תגובות ביקורתיות⁵¹² וברוחה של אותה פסימיות הודיע הורוויץ על פרישתו מפובליציסטיקה לטובת התמקדות במחקריו ההיסטוריים,⁵¹³ לא לפני שהשלים את עריכתו של גיליון **העתידי** האחרון (בו נכלל גם מאמר שספק תמך ביקר את "הצער היהודי", מאת יהושע טהון⁵¹⁴) שפרוץ מלחמת העולם הראשונה קטע את הכנתו לדפוס.⁵¹⁵

למרות הצהרה זו היה הורוויץ מעורב באותה עת בפרויקט ספרותי אחר, אף שגם בו ניכרה נימה של ייאוש וסיכום. במהלך 1913 נוסדה הוצאת "אחיספר" כשיתוף פעולה בין המו"לים בן-אביגדור ויעקב רמברג (חמיו של ברדיצ'בסקי) בוורשה (במקור הוצאות "תושיה" ו"צנטרלי") לבין הורוויץ בברלין, ובמהלך אותה שנה התפרסם הקובץ **נתיבות**, שהיה מכוון להיות כתב עת לספרות

⁵⁰⁸ מהפיכת 'הטורקים הצעירים' ומלחמות הבלקן העלו תקוות רבות בממסד הציוני לגבי ההתיישבות בארץ ישראל העות'מנית ואף נעשו ניסיונות התיישבות אוטונומיים בטורקיה עצמה. ר' כץ, ואייזנברג, מחלוקת פנים ציונית על התיישבות יהודית מחוץ לארץ ישראל, וכן ברטל, מ'ארץ קודש' לארץ היסטורית, עמ' 273-290
⁵⁰⁹ העתיד ו', עמ' 11. לא ברור האם התפרסם נספח זה ל"הצער היהודי" בעת כתיבתו או רק בהוצאה המאוחרת של גיליון זה ב-1926.

⁵¹⁰ Nash, In Search of Hebraism, p. 317

⁵¹¹ "מוטלת עליך בייחוד חובה מוסרית לעזור לאיש שמחזיק בדעותיך ומי יודע אם לא השפיעו עליו מאמריך מעט או הרבה ונמצאת אתה מעין גורם למצבו הרע". אחד העם להורוויץ, 24.3.1912, אגרות אחד העם ה' עמ' 18-19 ותשובות הורוויץ החיוביות 17-30.4.1912 [אס"ל 17-30.4.1912] ור' גם מכתבו הדואג בעניין ה'שמועה הרעה' אודות בן ישראל, הורוויץ להורודצקי, י"ד תשרי תרע"ב [גנזים 1195/35].

⁵¹² "יודן שמערץ" של הלל צייטלין (דער מאמענט, 12.9.1914) במיוחד עורר את עלבוננו של הורוויץ, שביקש מברדיצ'בסקי שיתערב לטובתו (14.9.1913). עוד נכתב בעניין: "שרטוטים ספרותיים" (במסגרת ביקורת על העתיד ה'), הזמן, 26.9.1913, עמ' 2-3 וכן "הצער היהודי - מעין בקרת", הזמן, 11-13.8.1913, שמחברו הנגיד בהזדמנות אחרת (הזמן, 29.8.1913, עמ' 3) בין הייאוש של הורוויץ לבין הצלחת וועידת ההסתדרות בווינה, שנערכה זמן קצר לאחר פרסום המאמר. אופייני הדבר שאף ברדיצ'בסקי התרשם מהמאמר וכנותו ובו בזמן תהה "איך אדם כותב כאלה שוב מתעקש לאחוז בעל כרחו בקורי עכביש" כלומר לא זונח לחלוטין את הפעילות הציונית. ברדיצ'בסקי להורוויץ, 31.5.1913

הוועד המרכזי של ההסתדרות, ממנו פרש הורוויץ שנה וחצי קודם לכן, הבהיר כי למרות הרושם שנוצר לא הייתה שום מחאה רשמית של ההסתדרות או הוועד כנגד הורוויץ ו"הצער היהודי". הזמן, 22.8.1913, עמ' 3

⁵¹³ "אני מצדי סילקתי את ידי לגמרי משאלות ההווה [...] עתה עברתי למקצוע דרישת קדמוניותנו" הורוויץ לקלוזנר, 6.4.1914 [אס"ל 6.4.1914 1086 3], ההדגשות במקור

⁵¹⁴ "הצער והעבודה", העתיד ו'

⁵¹⁵ במכתבו לחובר מ-14.6.1914 הודיע הורוויץ כי לאחר ששקל את ההדפסה בוורשה, החליט להדפיס אף את הגיליון הבא של העתיד בברלין [גנזים 14056/77].

יפה ונערך בשיתוף עם פישל לחובר. הגיליון הראשון והיחיד של כתב העת התפרסם ב-700 עותקים⁵¹⁶ ובין השאר נכללה בו הנובלה "אצל" של אורי ניסן גנסין המנוח (1879-1913), הנחשבת לאחת היצירות החשובות של הספרות העברית החדשה.⁵¹⁷ כמו כן התפרסמו ב**נתיבות** פרקים מסדרות ספרותיות ש"אחיספר" התעתדה להוציא לאור - כל כתבי ברדיצ'בסקי, סדרת "לקורות החסידות" של הורודצקי, שני קבצים של מאמריו של הורוויץ ועוד.⁵¹⁸ הקובץ הראשון של מאמריו של הורוויץ לא התפרסם מעולם עקב פרוץ המלחמה, ומן הקובץ השני נבחר להתפרסם ב**נתיבות** מאמרו "משעת נעילה", שנכתב במקור לאחר הקונגרס השמיני בהאג ב-1907. הבחירה דווקא במאמר שנכתב שש שנים קודם לכן, בהתייחס לאירוע ישיר, מעידה על הלך רוחו באותה עת ועל שורשי התחושות שהביע ב"הצער היהודי". עם זאת, הרמזים שקיבל הורוויץ מורשה כאילו שוקלים בן אביגדור ורמברג לבטל את המשך העבודה המשותפת לא מצאו חן בעיניו, והוא הודיע שאמנם נכנס מראש כשותף שלישי אך כל עוד לא יימשכו ההשקעות הראשוניות, יהיה נכון להמשיך.⁵¹⁹ ערב מלחמת העולם הראשונה היה הורוויץ אפוא מיואש מהשאיפות הציוניות ונוטה לסכם את מאמציו שלו במאבק, אך נכון לפתוח בשלב חדש של פעילות ספרותית מובהקת.

תגובות וביקורת

מהנכתב עד כה ניתן להבין כי הורוויץ לא נרתע מביקורת על כתיבתו אלא היה מורגל אליה, ואולי אף התכוון לעורר פרובוקציות כדי להפיץ את רעיונותיו. בין אם היו אלה הפולמוסים שנקשרו בשמו ובין אם היה זה התוכן של גיליונות ה**עתיד**, מסתבר שהיה לכתב העת ביקוש. הורוויץ דיווח כי מהגיליון השני נמכרו 500 עותקים,⁵²⁰ ואילו הגיליון החמישי נשלח למפיץ בוורשה ב-1,200 עותקים.⁵²¹ לשם השוואה, ה**שלח** שהיה כתב העת העברי החשוב ביותר של התקופה, הגיע במהלך 1907 לשיא של 3,000 חותמים, תוך פרסום של מספר גיליונות בשנה.⁵²² בשלב כלשהו תוכנן לתרגם את קובץ "על היהדות ועל עתידותיה" לגרמנית ולרוסית, מה שלא יצא לפועל.⁵²³ כל הגיליונות

⁵¹⁶ הורוויץ לחובר, 9.9.1913 [גנזים 14042/63]

⁵¹⁷ מירון, בודדים במועדם, עמ' 404

⁵¹⁸ נתיבות: בימה חפשית לענייני החיים והספרות. ספר ראשון. ברלין, ורשה: אחיספר תרע"ג, עמ' 335-333

⁵¹⁹ הורוויץ לחובר, ללא תאריך - ככל הנראה לאחר יוני 1914 [גנזים 14060/81]

⁵²⁰ הורוויץ להורודצקי, 2.10.1908 [גנזים 1127/11]

⁵²¹ הורוויץ לחובר, 15.7.1913 [גנזים 14039/60]

⁵²² Attia, HaShiloah, p. 158

⁵²³ הורוויץ לראי"ה קוק, י"ב כסלו תרע"ג [גנזים 2486/1]

הודפסו בברלין, על אף שבשלב מסוים שקל הורוויץ את העברת ההדפסה לוורשה, מטעמים פרקטיים.⁵²⁴

הורוויץ שלח עותקים מה**העתיד** לידידיו וביקש באופן מפורש יותר או פחות שיכתבו ביקורת על כתב העת, שתדגיש את אופיו המיוחד ולא תשכח לציין את עלותו והמקום שבו ניתן להשיג אותו.⁵²⁵ אך גם בלי בקשות אלו, עורר ה**העתיד** את תגובת עמיתיו של הורוויץ בעיתונות ובביקורת העברית, באופן טבעי לאו דווקא לחיוב. לבד מהפולמוסים והמחלוקות שסוקרו לעיל, הרי שהמנהג לסקר את התוצרים הספרותיים החדשים בעיתונות היומית הוביל למספר ניכר של התייחסויות למאמרי ה**העתיד**, שערכן כשלעצמן מוטל בספק. לפיכך אסקור להלן את תגובותיהם של כמה דמויות בולטות בביקורת העברית, שהערך של מאמריהם והשפעתם היו מן הסתם משמעותיים להורוויץ ולכתב העת גם יחד.

מ"י ברדיצ'בסקי הפגין בביקורתו על ה**העתיד** לאורך השנים את יחסו המשתנה אל הורוויץ:⁵²⁶ לאחר דין ודברים ארוך הסכים לתרום לה**העתיד** א' מאמר המנתח את רעיונותיו של אחד העם, אך כשיצא הגיליון פסק ביומנו כי "הקובץ אינו מציע מאומה, ועם זאת הוא מלא התרברבויות במידה שלא ידענו עד כה בספרות העברית".⁵²⁷ ככלל באותה שנה הייתה דעתו על הורוויץ, כפי שמשקפת מהיומן, שלילית למדי. לעומת זאת עם צאת ה**העתיד** השני, כתב להורוויץ בטון מפויס יותר, אף שלא נמנע ממתחת ביקורת כמעט על כל המאמרים שהופיעו בו.⁵²⁸ הורוויץ המשיך לשלוח אליו את כתב העת, ועם התחממות היחסים המחודשת השתתף ברדיצ'בסקי בגיליונות הרביעי והחמישי. אך על אף שנטל חלק בסימפוזיון "היהדות ועתידותיה", לא נמנע ברדיצ'בסקי ממתחת ביקורת הן על הציונות הארצישראלית-עברית של בן יהודה והן על האוטונומיזם היידישיסטי של בירנבאום, וככלל התייחס אל הקובץ באכזבה מובהקת.⁵²⁹

ביקורת חריפה ושיטתית בהרבה הביע ברנר (שכאמור התבקש ליטול חלק בה**העתיד** ולא עשה זאת) תוך גלגול על היומרה של משתתפי ה**העתיד** ועל העיסוק המתמיד ב"פרובלימת

⁵²⁴ הורוויץ ללחובר, 1.6.1914 [גנזים 14055/76]

⁵²⁵ לקדיש סלימן, 5.10.1912 [תאריך ע"פ חותמת הדואר, גנזים 30619-א]; לפישל לחובר, 1.8.1912 ובפעמים נוספות [גנזים 14024/45]; לקלוזנר, 1.14.1909, 3.6.1911, תוך תגובה למאמר הביקורת שפורסם על העתיד השלישי [אס"ל 154 3 1086 * 4 ARC] ועוד.

⁵²⁶ ברדיצ'בסקי הקדיש מאמר שלם לרעיונותיו של הורוויץ מראשית ימי כתיבתו, דרך "לשאלת קיום היהדות" ועד "על הגבולים". ר' הנ"ל, "מאמר שלישי", כתבים (ג): מחשבות ותורות, עמ' פה-קז

⁵²⁷ בן גוריון, פרקי יומן, עמ' 47, 3.5.1908

⁵²⁸ ברדיצ'בסקי להורוויץ, 7.5.1909

⁵²⁹ ברדיצ'בסקי, "על היהדות ועל עתידותיה", כתבים (ג): מחשבות ותורות, עמ' קמג-קמט; דברים דומים ציטט בשמו הורוויץ במכתבו ללחובר, 1.8.1912 [גנזים 14024/45]

הורוויץ".⁵³⁰ באופן ספציפי יותר ביקר את השטחיות לטענתו של המאמרים אודות ריה"ל והבעש"ט, את העיסוק המתמשך של ברנפלד בהמרות הדת לנצרות ואת הגיחוך שבקריאה להחליט האם על היהדות להיות או לחדול. אך התנגדותו ל**העתיד** לא הייתה קשורה אך ורק לסגנון הכתיבה, אלא לפער מהנחת היסוד. בביקורת על **העתיד** ועל **השלח** גם יחד, הביע ברנר את התנגדותו לסוגית ה'קולטורא' הבווערת, בטענה שיש לבסס חיים עצמאיים, יצרניים וחופשיים מדת, ומתוך כך כבר תיווצר תרבות ראויה.⁵³¹ מספר שנים מאוחר יותר, כשהתפרסם מאמרו של הורוויץ "משעת נעילה", חזר ברנר ולגלג על ייאושו הדרמטי של הורוויץ ועל התמדתו בתפיסת העולם הדיכוטומית בין גאולה לאומית מלאה לבין התבוללות מוחלטת, על אף ש"אין אני שוכח את הטוב שאדם זה עשה לספרותנו בעטו, ברוחו ובממונו למן המאסף **בית-עקד** ועד **העתיד**",⁵³² ועל אף שהסכים איתו בנוגע לחוסר התוחלת שבקונגרסים הציונים. באופן דומה הביע ברנר התנגדות למלחמת החורמה בין ההבראיסטים ליידישיסטים שאינם מכירים בחשיבותן ובנחיצותן של שתי השפות גם יחד לקיום היהודי וקרא להכלה הדדית, מכורח הנסיבות,⁵³³ על אף תפיסתו את העברית כביטוי למשלב תודעה גבוה יותר מזה שמבטאת היידיש.⁵³⁴ ברנר העריך אם כן את עצם תרומתו של הורוויץ לחיזוק הספרות העברית, אף כי לא את תכניה.

שניים מהמבקרים האחרים היו לא רק ידידיו של הורוויץ, אלא גם אנשים מתונים בכתיבתם, ותגובתם הייתה אוהדת בהרבה. משה קליינמן (1870-1948), בהתייחסו לסימפוזיון "היהדות ועתידותיה", ביקר אמנם את העמדות "מחייבות הגולה" ואוהדות היידיש של פרישמן, בירנבאום ודובנוב, ואת האידיאליזציה של יהדות המערב במאמריהם של קמינקא וגיגר; אך סיכם בנימה של שביעות רצון כי כל הכותבים עסוקים בסוגיה הלאומית-ציונית וכי רובם הביעו אופטימיות באשר לעתיד היהודי.⁵³⁵

קלוזנר, בביקורת על הגיליון השלישי של **העתיד**,⁵³⁶ אמנם יצא נגד התקפתו של הורוויץ על אחד העם במסגרת פולמוס ברנר, אך הגן למעשה על העיסוק בנצרות - ובכלל זה על מאמריו שלו על ישו באותה במה ממש. עוד שיבח כמה מאמרים בעלי אופי 'מדעי' בהם "אברהם גיגר" של טהון, מאמריהם של דובנוב וליליינבלום על החסידות ועוד, ומחה רק על פרסום המאמר

⁵³⁰ "דפים מפנקס ספרותי", כל כתבי י.ח. ברנר, עמ' 289-288. לגלוג זה זכה לביקורת מצד ביאליק, ר' "טעות נעימה", כל כתבי ח. נ. ביאליק (ב), תל-אביב: דביר, תרצ"ח, עמ' קפז-קצב

⁵³¹ "בחינים ובספרות", כל כתבי י.ח. ברנר, עמ' 55-52

⁵³² "קטנות גם גדולות", שם, עמ' 112

⁵³³ "בחינים ובספרות", שם, עמ' 85-84, והשווה התנגדותו ליידישיסטים מס' שנים קודם לכן, "מתוך הפנקס", שם, עמ' 127-128, 131-133.

⁵³⁴ צירקין-סדן. אותיות יהודיות בספריית פושקין, עמ' 111. על השימוש של ברנר ביידיש ביצירתו העברית ר' למשל Chaver, Brenner and Agnon between Languages

⁵³⁵ קליינמן, "בחינת היהדות", השלח כח (תרע"ג) עמ' 183-172

⁵³⁶ קלוזנר, "גלגולו של 'החלוץ'", השלח כה (תרע"א), עמ' 178-159

הידישיסטי של מיזיש, שהיה לדעתו שגוי לחלוטין (מכך משתמע שקלוזנר ציפה מהורוויץ להנהיג בהעתיד מדיניות עריכה בנוסח זו שלו, שוודאי לא הייתה מתירה לו לפרסם בהשלח מאמר מעין זה). "כמו שהקורא רואה", סיכם קלוזנר "יש גם חסרונות בהעתיד השלישי. אבל בכללו הוא מאסף הגון מאוד, המספק מזון רוחני לכל אלה מקוראינו שאוהבים לא רק את הקריאה, אלא גם את העיון".⁵³⁷

סיכום

העתיד היה הכלי המרכזי של הורוויץ בחיפושו אחר ערכים לאומיים מחודשים בהיסטוריה היהודית, באמצעות מאמרים שפעלו לרוב בתוך השיח הקיים ולעיתים אף הרחיבו אותו לנושאים חדשים. חיפוש זה התבטא בהעתיד בשלוש דרכים מרכזיות: הראשונה, זיהוי והדגשה של ביטויים לאומיים במקרא וכן, במידה פחותה, בחוק התלמודי. השנייה, שיפוט של אישים ותנועות מחוללי שינוי שבלטו הן בהיסטוריה היהודית והן בשיח האקטואלי, מתוך רצון לאפיין קווים מנחים לרפורמה בקיום היהודי, וכן להעריך את הרפורמות הללו לחיוב ולשלילה. הדרך השלישית הייתה עיסוק מפורש בשאלה לאן מועדות פניהם של היהדות והיהודים, מתוך הישענות על 'חוקי קיום' שנלמדו מתוך ההיסטוריה היהודית עד כה.

בהתאם לתפיסתו העקרונית של הורוויץ, הייתה השפה העברית בהעתיד כלי בלבד לתחייה התרבותית והלאומית. עם זאת, ההערכה העקרונית לשפה העברית כביטוי של הלאומיות היהודית ותרבותה מאז ומעולם הביאה את הכותבים השונים להדגיש את מקומה בין העבר לעתיד - בין אם כסממן של תנועה המבקשת שינוי אמיתי לחיים היהודיים בעבר, בין אם כיעד להגשימו (או להימנע מהגשמתו) בעתיד ואף במסגרת עיסוק המעמיק בקאנון העברי מתוך הפרספקטיבה והכלים של המציאות העכשווית בהווה. בכל הנוגע להורוויץ עצמו, דומה כי בהשראת השבתאות, שאף לחקות את התנועות המשיחיות-מהפכניות של ההיסטוריה היהודית, וכי מאבקו למען העברית בתוך המסגרת של תרבות לאומית מחודשת הייתה דרכו שלו למרוד במהלכם של האירועים לטובת עתיד חדש.

⁵³⁷ שם, עמ' 172, ההדגשות במקור

סיכום

בפרוץ מלחמת העולם הראשונה היה ש"י הורוויץ בהומל, באחת מנסיעות העסקים שלו, וכך נשאר לכוד באוקראינה בשנות המלחמה והמהפכה, מנותק ממשפחתו ומושבת כמעט לחלוטין מפעילות ספרותית. במשך זמן קצר לימד עברית בקרקוב, ולאחר מכן, בהשתדלות ידידו שמעון דובנוב, לימד בעברית באוניברסיטה בפטרוגרד, עד שבפברואר 1921 חזר למשפחתו בברלין.⁵³⁸ הורוויץ הספיק ליהנות רק מעט מן הפריחה התרבותית היהודית והעברית של ברלין בתקופת רפובליקת ויימאר: מרושש, לאחר שמפעליו הוחרמו על ידי הצבא הרוסי ב-1917, עבד לצד ביאליק ב"כלל", המחלקה העברית של הוצאת הספרים יודישער פרלאג (Juedischer Verlag) עד למותו ממחלת כליות ב-8 באוגוסט 1922. בתקופה זו הספיק לחבר פרקים ראשוניים מאוטוביוגרפיה, שפורסמו בהשלח⁵³⁹ ובהתרן⁵⁴⁰ לאחר מותו. הוצאה מחודשת של חמשת גיליונות העתיד הראשונים יצאה ב-1923, והעתיד ו', ובו הספד קצר מאת בנו, יצא ב-1926.

בעשור שקדם למלחמה השקיע הורוויץ ממיטב כוחו, כספו וכישרונותיו במאבק על דמותה העתידית של היהדות ועל סיכויי הציונות להציע אותה אל תקופה חדשה. בשלושת הפרקים של עבודה זו ניסיתי להסביר מדוע עשה זאת, וכיצד השתלבו הפנים השונים של פעילותו יחד. לטענתי, החוט המקשר בין עמדותיו ופעילותיו לאורך תקופה זאת (ובמידה מסוימת לכל אורך חייו הציבוריים) שזור ממחויבות עמוקה לשפה העברית ולתרבותה ומתודעה היסטורית נוכחת ואינטנסיבית, שחייבו יחד מסירות רבה למאבק על העתיד היהודי.

"שאלת קיום היהדות", אותה הציב הורוויץ בשלהי 1903 מול הקהל העברי והציוני הייתה ביטוי מובהק לעומק המשבר הכפול שאותו קהל היה שרוי בו: ראשית, דעיכתו של קהל קוראי העברית ויחד איתו גם הבמות הספרותיות והבסיס הכלכלי של הספרות העברית החדשה, שהעלה את החשש שפריחה יצירתית של שני עשורים תרד לטמיון. שנית, המחלוקות המעמיקות בתנועה הציונית בין הפלג המזרח-אירופי בעל הנטייה התרבותית לבין הפלג הגרמני בעל המיקוד המדיני, על רקע משבר אוגדנה, שהעלו אף הן חששות גוברים לגבי עתידה של התנועה. הורוויץ דרש מקהל קוראיו, במאמר זה ובמאמרים שבאו אחריו, להיות מחויבים לא רק לרעיון התחייה הלאומית אלא גם ובעיקר לעבודה המורכבת של גיבוש תרבות לאומית רלוונטית. הורוויץ דרש מעצמו ומקוראיו

⁵³⁸ על שנות המלחמה של הורוויץ ר' Hurwicz, pp. 98-99; Nash, In Search of Hebraism, pp. 340-345

⁵³⁹ הורוויץ, שאול ישראל, "ספר חיי", השלח מ, תרפ"ב

⁵⁴⁰ הורוויץ, שאול ישראל, "זכרונות", התרן, י-יא (תרפ"ג-תרפ"ה)

ליצור ולפתח תכנים, ערכים ורעיונות השאובים מן המסורת היהודית אך בו בזמן בעלי יכולת להיות מענה לפיתויים שמעמידות התרבויות הזרות בפני יהודים בתפוצות השונות.

להורוויץ היה ברור כי תכנים אלו לא יכולים להיות מבוססים אלא בשפה העברית, שכן אם הלאום היהודי מבקש לו עתיד חדש המבוסס על ערכים ורעיונות מן העבר המפואר, לא יתכן לבטא אותם בשפה אחרת מאשר העברית ההיסטורית. כפי שהראיתי לאורך העבודה, לזיהוי זה של העברית עם העבר היהודי היו שורשים בתקופות מוקדמות יותר, והוא אף היה מקובל על המתנגדים להפיכתה של העברית לשפה הלאומית. הבולטים מבחינה זו היו אנשי התנועה היידישיסטית, שביקשו להשיג זכויות לאומיות באופן שישמר את המציאות של זמנם - קהילות יהודיות אוטונומיות למחצה ברחבי אירופה - ועשו את היידיש, שפת ההווה היהודי המובהקת, לטיעון המרכזי של תביעות אלו. לאור הפופולאריות הגוברת והולכת של תנועה זו, ולאור אדישותה היחסית של ההנהגה הציונית הרשמית לסוגיה התרבותית, נאלץ הורוויץ קודם כל להיאבק למען הנחת היסוד שלו בשדה הציבורי-פוליטי. הורוויץ הקים את "סיני" כארגון לביסוס וחיזוק היצירה העברית, וזה התמוסס עד מהרה לטובת "ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית", שבאמצעות ועידות וקולות קוראים ניסתה לעורר את ההנהגה הציונית מחד ואת הקהל היהודי הרחב מאידך להכניס את תחיית העברית למרכז המאבק הציוני.

פעילות ההסתדרות לא צלחה, אבל הורוויץ כבר היה משוקע בשלב השני של פעילותו - איתור הערכים הלאומיים שיבטיחו שמאמצי הציונות לא יהיו לשווא. חיפוש זה פעל על פי המודל לפיו חזרה אל ההיסטוריה היהודית, ומוטב אל הפינות הזנוחות והדחויים שבה, תאפשר לגלות רעיונות ודרכי פעולה שנוסו בעבר וניתן לחזור ולהשתמש בהם לטובת העתיד. הבמה לחיפוש זה הייתה כתב העת **העתיד**, שהורוויץ ערך והוציא לאור, ובו תרם את חלקו למאמץ לצד מיטב החוקרים, ההוגים והפעילים הציוניים של זמנו, מהם שותפים מלאים לדרכו ולרעיונותיו ומהם מתנגדים מובהקים שלו. במשך שישה גיליונות קיים **העתיד** דיון מעמיק ולא פעם סוער בשאלת עתידה של היהדות, ודן בסוגיות כגון מידת הקרבה שבין היהדות לנצרות, תרומתה של החסידות ליהדות ולהתפתחותה, ביטויים לאומיים במקרא וכמובן מקומה של העברית באירועי העבר ובתכניות העתיד שנגזרות מהם.

הורוויץ עצמו ביטא ב**העתיד** עמדה לפיה על הציונות לפנות לכיוון מהפכני-משיחי, וללוות כל מהפכה ביצירה עברית-אידיאולוגית מחויבת, לצד דרישות חוקיות והקפדה על פנייה אל הכלל היהודי ולא אל היחיד. עמדות אלו נגזרו מביקורתו הקשה של הורוויץ על החסידות, יחסו המסויג לריה"ל, הערכתו להשכלה ובעיקר מאהדתו לשבתאות, תנועה שעדיין נחשבה בקרב ה"מיינסטרים"

היהודי למוקצה ומסוכנת. שבתאות כביכול זו, לצד ביטויי אהדה לישו הנוצרי ולתופעות של "אחרות" - כלומר כפירה בעלת גוון משיחי - סיבכו את הורוויץ פעם אחר פעם בשערוריות ציבוריות, שפגעו ביכולתו להוביל את המפעלים הציבוריים שלו ובראשם ההסתדרות העברית. עם זאת, לא היה הורוויץ מוחרם בשיח הלאומי על במותיו השונות, ונדמה שאף הייתה לו יד ביצירה של אותם פולמוסים. עוד מימי "לשאלת קיום היהדות" נטה הורוויץ לסגנון פרובוקטיבי, כשהתקיף דמויות מוערכות (בנות זמנו או היסטוריות), ציין לטובה אישים ותנועות שנודעו לשלילה ובעיקר חזר והשתמש בביטויים נרגשים ודרמטיים המביעים קרבה אישית גדולה לסוגיה הנדונה ותחושה של דחיפות. אמנם הורוויץ היה רחוק מלהיות יוצא דופן בכך, אך בניגוד לאחרים נשען על מקורות הכנסה חוץ-ספרותיים, והיה חופשי לבטא את רעיונותיו כרצונו, בבמה משלו ובלא לחשוש מאובדן פרנסתו בגוף ציבורי כזה או אחר.

לאורך העשור מתבלטת שניות בפועלו של הורוויץ, בין מאמרים בעלי טון פסימי ומיואש מעתידה של הציונות או היהדות בכלל, לבין יוזמות חדשות ומלאות אופטימיות באשר לסיכויי ההצלה וההרחבה של התרבות העברית, ומכאן גם הציונית והיהודית. על רקע הקשיים והמכשולים הרבים שעמדו בפני הזרם הציוני-תרבותי-עברי, וכיאה למי שמודעותו ההיסטורית הבהירה לו היטב את סופן העגום של כמה תנועות היסטוריות יהודיות גדולות, הפסימיות מובנת. אולם בבחינת "נאה דורש נאה מקיים" לא הסתפק הורוויץ בקינות מנוסחות היטב על עתידה של הציונות, והיה נכון בכל פעם מחדש לעשות ניסיון נוסף: "סיני" כארגון גג ספרותי בתקופת "לשאלת קיום היהדות" ו"שתי דרכים", ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית כמענה לאכזבה ההבראיסטית מהקונגרסים הציוניים, כתב העת הספרותי **נתיבות** במקביל ל"הצער היהודי" וכמובן **העתיד** על שלל מאמריו, משתתפיו והצעותיו - הורוויץ לא חדל לנסות ולחפש את הדרך שבה אולי ימצאו התשובות לשאלות שכה הטרידו אותו.

*

קשה להכריע עד כמה השפיע הורוויץ על סופו של התהליך, כלומר על הפיכת השפה העברית לשפה הרשמית והמדוברת במדינה הלאומית היהודית, ובכל מקרה הדבר חורג ממסגרתה של עבודה זו; אך אין ספק שפעילותו באותו עשור אינטנסיבי מספקת הצצה אל תהליך זה, על מגוון היבטיו. בחינת פעילותו של הורוויץ, כפי שנעשתה במחקר זה, מעלה כמה אבחנות שניתן ורצוי לחזור ולבחון אותן ביחס לאישים וארגונים נוספים בתהליך זה.

ראשית, תחיית השפה העברית כתהליך היסטורי, המושפע מאירועים, תנאים ודמויות ספציפיות, ואינו מתרחש רק בשדה הספרותי, הבלשני או הפוליטי. **העתיד** לא נתפס דווקא כחלק

מהמאבק ההבראיסטי אם לא נלקחת בחשבון פעילותו הפובליציסטית והציבורית של הורוויץ שקדמה לו וליוותה אותו; "ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית" אינה יכולה להימדד רק בעצם קיומה או בהישגים שהצליחה (או לא הצליחה) לרשום לזכותה, אלא על רצף של ניסיונות אחרים להקים גוף ציוני-עברי בעל נוכחות והשפעה; התבטאויותיו הסנסציוניות של הורוויץ מחייבות את הפרספקטיבה של המעבר לברלין החופשית מצנזורה ממשלתית ומעגל ספרותי צפוף, כמו גם את האמצעים הכלכליים שעמדו לרשותו ולא עמדו לרשות אחרים.

שנית, מקומה של העברית ותחייתה על הציר שבין כלי במאבק הלאומי לבין מטרה בפני עצמה. ההתגייסות הנלהבת בכתב ובמעשה של ההבראיסטים למאבק על תחיית העברית ומעמדה הלאומי הרשמי עשויים ליצור את הרושם שעצם תחיית העברית - בדיבור, בכתב, בספרות - היה מספיק מבחינתם. אלא שבכל הנוגע להורוויץ (וכפי שעולה ממאמרים של אחרים **בהעתיד** ומנאומים בוועידות ההסתדרות, הוא לא היה היחיד בכך), תחיית העברית הייתה רק כלי בתחייה הלאומית, אמצעי לאיתור וביטוי תכנים לאומיים ולקיומם של חיים לאומיים פוריים, וקיומה בהקשר הגלתי אינו מספק. אמנם, הנסיבות ההיסטוריות והפוליטיות של זמנו חייבו את הורוויץ ושותפיו לדרך להיאבק על עצם הלגיטימיות והחשיבות של הכלי הזה; אך כפי שמדגים **העתיד**, עיקר המאמץ והשאירות הושקעו בתכנים הלאומיים עצמם.

ושלישית, היחסים בין התודעה ההיסטורית היהודית לשפות היהודיות בכלל וחשיבותו של הקונספט של 'תחייה' בפרט. עצם השאיפה לחידוש קיומו של העבר מובנת היטב הן בהקשר הלאומי והן בהקשר הלשוני: הציונים שאפו לחזור למציאות של עם יהודי עצמאי בארץ ישראל וההבראיסטים שאפו לחזור לעברית כשפת תקשורת ויצירה ראשונה במעלה. אך 'תחייה' כוללת לא רק את העבר החוזר לחיים אלא גם את המציאות בהווה ובעתיד, שמשפיעה לא רק על אופן התחייה - התיישבות חקלאית, צ'רטר בינלאומי או חסות אימפריאלית - אלא על התכנים עצמם - מדינה קוסמופוליטית דוברת גרמנית או מדינה יהודית דוברת עברית, וכן הלאה. הבחירה של הורוויץ לפנות אל נקודות מסוימות בהיסטוריה היהודית לעומת נטייתם של אחרים לפנות אל שלבים אחרים, מאירה את אופיים של התכנים אותם ביקש הורוויץ להעניק לתחייה הלאומית באמצעות התחייה העברית. בפרט, כאמור, הייתה זו הנטייה המשיחית, שלטענתי התבטאה אצל הורוויץ בדבקות ביצירה העברית על אף סיכוייה הקלושים להפוך לשפה לאומית של ממש.

כפי שנאמר בהקדמה וכפי שמבהירות האבחנות הללו, המאבק למען תחיית השפה העברית באירופה של ראשית המאה ה-20, על שלל היבטיו, עוד טעון בחינה יסודית. בתוך התמונה המחקרית העתידית, מייחד מחקר זה את המקום הראוי לש"י איש הורוויץ ומפעליו.

נספח: מאמרי "העתיד" לפי סדר פרסומם

שמות המאמרים ומחבריהם נכתבו על פי האיות המקורי. תוכן גיליונות א' ו-ה' הועתק מההוצאה המחודשת של חמשת הכרכים הראשונים בשנת תרפ"ג (1923).

גיליון א' (תרס"ח)

1. תעודתנו / המערכת עמ' 3
2. בחינת היהדות / דר. ש. ברנפלד עמ' 5
3. ר' יהודה הלוי / ש"י איש הורוויץ עמ' 47
4. על היהודים ועל היהדות / בר-טוביה עמ' 100
5. ר' ישראל בעש"ט / ש"א הורודצקי עמ' 122
6. אחד העם ודעותיו / ד"ר מ"י ברדיצבסקי עמ' 140
7. צרור מכתבים / ראובן בריינין עמ' 165
8. מתקופה לתקופה (השקפה) / אמתי עמ' 173
9. בספרות ובחיים: א. הפוליטיקה הלאומית בגלות / משה קליינמאן
ב. היהודי הנצחי / יוסף ליאן
ג. ביבליוגרפיה / ד"ר ש"יב עמ' 196
10. ישו הנוצרי (ספר בסמנים מיוחדים) / ד"ר קלוזנר (1-32) עמ' 173

גיליון ב' (תרס"ט)

1. קרשקש ושפינוצה / פרופ' ד"ר דוד נימרק עמ' 1
2. החסידות וההשכלה / ש"י איש הורוויץ עמ' 29
3. על היהודים ועל היהדות / בר-טוביה עמ' 100
4. שאלתנו המרכזית / א. קורלניק עמ' 124
5. רבי ישראל בעש"ט / ש"א הורודצקי עמ' 146
6. ישו הנוצרי (ספר בסמנים מיוחדים) / ד"ר יוסף קלוזנר (33-70) עמ' 146

גיליון ג' (תר"ע-תרע"א)

1. הכרך, העיר והכפר / פרופ' ד"ר ש. קרויס עמ' 1
2. אברהם גייגר / ד"ר י. טהון עמ' 51
3. מבוא לתולדות החסידות / שמעון דבנוב עמ' 73
4. על הרבנות והחסידות / מ. ל. ליליענבלום (ז"ל) עמ' 103
5. על היהודים ועל היהדות / בר-טוביה עמ' 111

עמ' 129	6. להרחבת הגבולים / ש"י איש הורוויץ
עמ' 150	7. היהדות והנצרות / ש"א הורודצקי
עמ' 169	8. מחשבות על הנצרות / שלמה שילר
עמ' 181	9. התנועה המוניסטית והיהדות / פרופ' לודוויג שטיין
עמ' 194	10. לקורות המשפט העברי / ד"ר שמואל אייזנשטט
עמ' 209	11. לשאלת הלשון היהודית / מתתיהו מיזיש
עמ' 217	12. דברים אחדים / ש"י א"ה
עמ' 219	13. מאת המערכת
(71-86)	14. ישו הנוצרי (ספר בסמנים מיוחדים) / ד"ר יוסף קלוזנר

גיליון ד' (תרע"ב)

עמ' 1	1. יפיה והתיפותה של האשה בזמן התלמוד / א. ש. הרשברג
עמ' 53	2. הערות למאמר הקודם / פרופ' ד"ר ש. קרויס
עמ' 57	3. לחקר תולדות ישראל / ד"ר ש. מ. מלמד
	4. על היהדות ועל עתידותיה (קבץ מאמרים):
	1. המערכת 2. ד"ר מ. י. ברדיצבסקי 3. א. בן-יהודה 4. ד"ר מרתין בובר
	5. ד"ר נ. בירנבוים 6. בר-טוביה 7. שמעון דובנוב 8. ש. א. הורודצקי
	9. ד"ר יהושע טהון 10. פרופ' ד. ניימרק 11. נחום סוקולוב 12. דוד פרישמן
	13. ד"ר א. קאמינקא 14. ד"ר א. קורלניק 15. פרופ. לודוויג שטיין
עמ' 87	16. שלמה שילר 17. פרופ. לודוויג גייגר 18. מכס נורדוי
עמ' 209	5. יחזקאל הנביא / י. נ. שמחוני
עמ' 235	6. על הגבולים / ש"י איש הורוויץ

גיליון ה' (תרע"ג)

עמ' 1	1. הצער היהודי / ***
עמ' 14	2. אליהו הנביא באגדות ישראל / פרופ' ד"ר י"מ גוטמאן
עמ' 47	3. יחזקאל הנביא / י"נ שמחוני
עמ' 75	4. מנהגי האירוסין והנישואין בזמן התלמוד / א. ש. הרשברג
עמ' 105	5. הזרמים המסתוריים בקרב יהודי פולין / ד"ר ש"א הורודצקי
עמ' 132	6. לתולדות הכתה הפראנקית / פרופ' ד"ר מ. בלבן
עמ' 151	7. לתורת ההרחב והצמצום / ד"ר מ. י. ברדיצבסקי
עמ' 172	8. שני אלפים ימות המשיח / בר-טוביה

9. לשאלות היהדות / אחד הרבנים המרגישים
עמ' 187
10. "בני מלכים" / ש. ג.
עמ' 200
11. ישו הנוצרי (ספר בסמנים מיוחדים) / ד"ר יוסף קלוזנר
(87-120) עמ' 187

גיליון ו' (תרפ"ו)

1. הפרידה מ"העתידי" / אליהו איש הורוויץ
עמ' 1
2. הצער והעבודה / ד"ר יהושע טהאן
עמ' 11
3. למאמר הקודם / ***
עמ' 17
4. מעשה בראשית / ד"ר א. זרזובסקי
עמ' 45
5. הנבואה הספרותית / יחזקאל קויפמאן
עמ' 63
6. תורת האלמנה בישראל / פרופ. שמואל קרויס
עמ' 85
7. ספר "חובת הלבבות" במקורו הערבי / ד"ר י. נ. שמחוני
עמ' 111
8. עוד לתולדות שבת צבי / ש"י איש הורוויץ
עמ' 180
9. הנגינה העברית / אברהם אידלזון

ביבליוגרפיה

ארכיונים

- ארכיון הספרייה הלאומית (אס"ל)
- גנזי מיכה יוסף
- גנזים : מכון ביו-ביבליוגרפי ע"ש אשר ברש לחקר תולדות הספרות העברית בעת החדשה
- ארכיוני העיתונים : הצפירה (ורשה-ברלין, 1862); הזמן (פטרבורג-וילנה, 1903); המצפה (קרקוב, 1904); החרות (ירושלים, 1909); Die Juedische Rundschau (Berlin, 1909); Welt (Wien, 1897)

מקורות ראשוניים

- אחד העם. על פרשת דרכים : קובץ מאמרים (א-ד), ברלין : יודישער פערלאג, תרפ"א-תר"ץ 1921-1930
- אחד העם. אגרות. ירושלים-ברלין : יבנה, מוריה, תרפ"ג-תרפ"ה, 1923-1925
- ביאליק, חיים נחמן. אגרות חיים נחמן ביאליק : מכונסות ומסודרות, בצרוף הערות על-ידי פ. לחובר, תל-אביב : "דביר", 1938
- בלבן, מאיר. לתולדות התנועה הפראנקית. תל-אביב : דביר, 1934-1935
- בן אבי, איתמר. עם שחר עצמאותנו : זכרונות-חייו של הילד העברי הראשון. ירושלים, תשכ"ב 1961
- בן גוריון (ברדיצ'בסקי) מיכה יוסף. עמל יום והגותו : פרקי יומן, מורשת מיכה יוסף, תשל"ה 1974
- ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף. כתבי מיכה יוסף בן גריון (=ברדיצ'בסקי) : חדשים גם ישנים : מחשבות ותורות (ג), תל-אביב : א. י. שטיבל, תרצ"ו, 1936
- ברזלי, יהושע. השלח תרנ"ז-תרפ"ז (ביבליוגרפיה), תל אביב : ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בארץ ישראל, תשכ"ד
- ברנר, יוסף חיים. כל כתבי י. ח. ברנר, תל-אביב : הקיבוץ המאוחד, תשכ"א-תשכ"ז, 1961
- ברקוביץ, יצחק דב. הראשונים כבני-אדם : ספורי זכרונות על שלום עליכם ובני-דורו. תל-אביב : "דביר", תרצ"ח
- הורודצקי, שמואל אבא. זכרונות. תל-אביב : דביר, 1957
- הורוויץ, שאול ישראל (עורך). בית עקד : מאסף מאמרים, שירים וספורים, ברדיטשוב : דפוס ח"י שעפטיל תרנ"ב 1892
- הורוויץ, שאול ישראל (עורך). העתיד - מאסף ספרותי-מדעי לברור עניני היהדות והיהודים (א-ו), ברלין : סיני, תרס"ח-תרפ"ו
- הורוויץ, שאול ישראל. "זכרונות", התרן, י-יא (תרפ"ג-תרפ"ה)
- הורוויץ, שאול ישראל. "ספר חיי", השלח מ (רל"ה-ר"מ), תרפ"ב

- הורוויץ, שאול ישראל. *דין וחשבון של הוועידה לשפה ולתרבות העברית בברלין* : ז'ט' טבת תר"ע - DEZ 21-19 1909, הסתדרות לשפה ולתרבות העברית (ברלין), ורשוי : תר"ע 1910
- הורוויץ, שאול ישראל. *העבריה והיהדיה : משפטי הנשים בישראל בחיי משפחה ובחיי החברה בתקופת כה"ק והתלמוד בשני חלקים* : בקרת לסדר השתלשלות ההלכות בחלק "אבן העזר", ברידטשוב : תרנ"א 1891
- הורוויץ, שאול ישראל. *מאין ולאין? קובץ מאמרים בענייני היהודים והיהדות*, ברלין : אחיאסף, תרע"ד 1914
- הורוויץ, שאול ישראל. *ציון לנפש* : רבנו נחמן הכהן קראחמאל : (במלאת מאה שנה ליום הולדת אותו), ורשה : דפס גינו 1887
- הסתדרות לשפה ולתרבות העברית בברלין. *דין וחשבון של הוועידה לשפה ולתרבות העברית בוינה כ"ב-כ"ה מנחם-אב תרע"ג*, הסתדרות לשפה ולתרבות העברית (ברלין) ; ורשה : דפוס הצפירה 1914
- הרצל, בנימין זאב. *מדינת היהודים*, הספרייה הציונית על-יד הנהלת ההסתדרות הציונית, ירושלים 1978
- *השלח* : מכתב עתי חדשי לספרות, למדע ולענייני החיים. ברלין : תרנ"ז-תרפ"ז, 1897-1927
- חרמוני, אהרן. *בעקבות הבילוי"יים* : פרקי זכרונות, ירושלים : ר. מס, תשי"ב, 1952.
- לוינזון, יצחק בר. *תעודה בישראל : צילום מהדורת ווילנא והוראדנא תרפ"ח*, מבוא : עמנואל אטקס, ירושלים : מרכז זלמן שזר, תשל"ז
- פוגל, דוד. *תחנות כבות : נובלות, רומאן, סיפור, יומן, תל אביב* : הקיבוץ המאוחד תש"ן 1990
- צונץ, יום טוב ליפמן. *הדרשות בישראל : והשתלשלותן ההיסטורית*. ירושלים : מוסד ביאליק, תש"ז 1947
- קוק, אברהם יצחק. *אגרות הראיה*. ירושלים : מוסד הרב קוק, תשי"ג-תשמ"ה, 1943
- קלוזנר, יוסף. *דרכי לקראת התחיה והגאולה*, תל אביב : מסדה 1955
- World Zionist Organization. Congress, *Stenographisches Protokoll Der Verhandlungen Des VIII. Zionisten-Kongresses: Im Haag, Vom 14. Bis Inklusiv 21. August 1907*, Berlin: Jüdischer Verlag, 1907

מקורות משניים

- אבינרי, שלמה. "עיונים בספרו של משה הס 'ההיסטוריה הקדושה של האנושות'" *כיוונים* : כתב-עת ליהדות וציונות (1981) עמ' 38-51
- אבן-זהר, איתמר. "אספקטים של הרב-מערכת עברית-יידיש", *הספרות* 35-36 (1986), עמ' 46-54
- אור, יאיר. *בוראים סגנון לדור : האמונות והאידיאולוגיות של מתכנני הלשון העברית בארץ ישראל*, תל אביב : אוב-ז.ע.פ, 2016

- אורן, יוסף. אחד-העם, ברדיצ'בסקי וחברת "צעירים", ראשון לציון, יחד, 1985
- אטקס, עמנואל. "לשאלת מבשרי ההשכלה במזרח אירופה", בתוך: עמנואל אטקס (עורך), הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ג, עמ' 9-24
- אייזנשטדט שמואל נח ומשה ליסק (עורכים). הציונות והחזרה להיסטוריה; הערכה מחדש, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ט 1999
- אילני, עפרי. החיפוש אחר העם העברי: תנ"ך ונאורות בגרמניה. ירושלים: מכון ליאו בק, תשע"ו 2016
- אלדר, אילן והאקדמיה ללשון העברית. תכנון לשון בישראל. ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תש"ע 2010
- אלדר, אילן. "מנדלי מוכר ספרים כמחיה העברית הספרותית", לשוננו: כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה, עד (תשע"ב 2012), עמ' 395-415
- אלדר, אילן. ממנדלסון עד מנדלי: בדרך לעברית החדשה. ירושלים: כרמל, תשע"ד 2014
- אלישביץ, דימיטרי. "הצנזורה הממשלתית על הפרסומים היהודיים באימפריה הרוסית", בתוך: יהודה לוריא (עורך), תולדות יהודי רוסיה (ב), ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשע"ב 2012, עמ' 63-72
- אלמג, שמואל. ציונות והיסטוריה, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשמ"ב 1982
- אלרואי, גור. המהפכה השקטה: ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית 1875-1924. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ח 2008
- אנגל, דוד. "כתבת תולדות ישראל על פי דובנוב: בין המקומי לאוניברסאלי", ציון עז, ג (תשעב), עמ' 307-315
- אסף, דוד, ושגיב, גדי. "החסידות ברוסיה הצארית: היבטים היסטוריים ותרבותיים", בתוך: יהודה לוריא (עורך), תולדות יהודי רוסיה (ב), ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשע"ב 2012, עמ' 75-112
- אפרתי, נתן. "תחיית הלשון העברית והתנועה הציונית", לשוננו לעם מח ג (תשנ"ז) עמ' 93-129
- בן גוריון, עמנואל. רשות היחיד: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גוריון) בעשרים שנותיו האחרונות, תל אביב: רשפים, תש"ס 1980
- ברטל, ישראל, ופרנקל, יונתן. "התנועה הלאומית באימפריה הרוסית", בתוך: גל, אלון (עורך), הציונות לאזוריה: היבטים גאו-תרבותיים (א), ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תש"ע 2010 עמ' 49-90
- ברטל, ישראל. "אשכנז כמולדת: לביקורת שורשי הלאומיות היהודית", בתוך: הנ"ל, לתקן עם, עמ' 55-65
- ברטל, ישראל. "הבריח התיכון": תודעה קבוצתית בהשכלת מזרח אירופה" בתוך: ישראל ברטל ופינר שמואל (עורכים), ההשכלה לגווניה: עיונים חדשים בתולדות ההשכלה ובספרותה, ירושלים, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ה 2005

- ברטל, ישראל. "מ'ארץ קודש' לארץ היסטורית - 'אוטונומיזם' ציוני בראשית המאה העשרים" בתוך: הנ"ל, קוזק ובדווי: "עם" ו"ארץ" בלאומיות היהודית, עמ' 169-152
- ברטל, ישראל. "מבבואה מעוותת לעובדה היסטורית: ספרות ההשכלה ומחקר תנועת החסידות" מדעי היהדות 32 (1992)
- ברטל, ישראל. "מבוא: הפנקס כמשל", בתוך: הנ"ל, לתקן עם, עמ' 52-21
- ברטל, ישראל. "מדור-לשוניות מסורתית לחד-לשוניות לאומית" בתוך: הנ"ל, קוזק ובדווי: "עם" ו"ארץ" בלאומיות היהודית, עמ' 40-30
- ברטל, ישראל. "מורשת ומרד: הספרות העברית באימפריה הרוסית", בתוך: יהודה לוריא (עורך), תולדות יהודי רוסיה (ב), ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשע"ב 2012, עמ' 332-305
- ברטל, ישראל. "יתחליף לממשלה, למדינה ולאזרחות" - שמעון דובנוב והשלטון העצמי היהודי" בתוך: הנ"ל, קוזק ובדווי: "עם" ו"ארץ" בלאומיות היהודית, עמ' 205-196
- ברטל, ישראל. לתקן עם: נאורות ולאומיות במזרח אירופה, ירושלים: כרמל תשע"ג 2013
- ברטל, ישראל. קוזק ובדווי: "עם" ו"ארץ" בלאומיות היהודית, תל-אביב: עם עובד, תשס"ז, 2007
- בר-יוסף, חמוטל. "הריהביליטציה של המיסטיקה היהודית ומניעה בסוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כ (2007) עמ' 250-207
- ברנאי, יעקב. "יצחק בן-צבי וזלמן שזר בחקר השבתאות", עיונים בתקומת ישראל: מאסף לבעיות הציונות, הישוב ומדינת ישראל, 25 (2015), עמ' 269-240
- ברנאי, יעקב. שבתאות: היבטים חברתיים, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"א, 2000
- ברנר, מיכאל. תחיית התרבות היהודית בגרמניה הוויימארית, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ד
- ברקאי, אברהם. לבטי זהות על סף החידלון: האגודה המרכזית ויהודי גרמניה 1893-1938, ירושלים: מכון ליאו בק לחקר יהודי גרמניה ומרכז אירופה, תשע"ג
- גוברין, נורית. מאורע ברנר: המאבק על חופש הביטוי (תרע"א-תרע"ג), ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשמ"ה 1985
- גודמן, מיכה. "בין מבוכת הזמן ללימוד קורות הזמן: עיון מחודש בתפיסת ההיסטוריה של רנ"ק", דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 57/59 (2006): עמ' 28-201
- גולדשטיין, יוסף. "התפתחותה של התנועה הציונית ברוסיה 1881-1917", בתוך: יהודה לוריא (עורך), תולדות יהודי רוסיה (ב), ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשע"ב 2012, עמ' 215-239
- גולדשטיין, יוסף. אחד-העם: ביוגרפיה, ירושלים: כתר 1992
- גולומב, יעקב. "על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדיצ'בסקי" בתוך: הולצמן, אבנר, גדעון כץ, שלום רצבי (עורכים), מסביב לנקודה: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר וא"ד גורדון, קריית שדה-בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ח 2008, עמ' 93-69

- גילון, מאיר. קהלת מוסר למנדלסון על רקע תקופתו, ירושלים, האקדמיה הלאומית למדעים, תש"ל
- גלבע, מנוחה, "העיתונות העברית - כל ההתחלות", קשר 1 (1987), עמ' 3-10
- גפני, ישעיהו. "בין בבל לארץ ישראל: עולם התלמוד ועימותים אידיאולוגיים בהיסטוריוגרפיה של העת החדשה", ציון סבג (1997), עמ' 213-242
- גצל קרסל (עורך). על המצפה: מבחר כתבי שמעון מנחם לאזר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ט 1969
- גרטנר, אריה. "ההגירה ההמונית של יהודי אירופה", בתוך: שנאן, אביגדור, ושמואל אטינגר (עורכים): הגירה והתיישבות בישראל ובעמים: קבץ מאמרים. ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ב, 1982, עמ' 343-383
- גרינבוים, אברהם. "שמעון דובנוב ו'המפלגה העממית' ('פאלקס פארטיי')", בתוך: אברהם גרינבוים, ישראל ברטל, דן חרוב (עורכים), ספרא וסייפא; שמעון דובנוב - היסטוריון ואיש ציבור, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשע"א, 2010, עמ' 189-198
- גרץ, מיכאל. "ההשכלה כתופעה סוציו-תרבותית", בתוך: מרדכי ברויאר ומיכאל גרץ (עורכים), תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה: 1600-1780 מסורת והשכלה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"א, עמ' 262-295
- גרץ, מיכאל. "ניצני ההשכלה", בתוך: מרדכי ברויאר ומיכאל גרץ (עורכים), תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה: 1600-1780 מסורת והשכלה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"א, עמ' 235-261
- דין, צפריה. "תודעה היסטורית בהגות מיכה יוסף ברדיצ'בסקי" בתוך: הולצמן, אבנר. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: מחקרים ותעודות. ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ב 2002 עמ' 259-298
- האושנר, מרדכי א. "יחסו של ברדיצ'בסקי ליהדות גרמניה", בתוך: ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף, אבנר הולצמן ועמנואל בן גוריון (עורכים): גנזי מיכה יוסף: ארכיון מ. י. ברדיצ'בסקי-בן-גוריון, תל-אביב: רשפים, תש"ס 1980
- הולצמן, אבנר. חיים נחמן ביאליק, ירושלים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ט 2009
- הולצמן, אבנר. אל הקרע שבלב: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: שנות הצמיחה (תרמ"ז-תרס"ב). ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו 1986
- הולצמן, אבנר. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשע"א 2011
- היסטינגס, אדריאן. בנייתן של אומות: התני"ך והיווצרות מדינת הלאום. ירושלים: שלם, תשס"ח 2008
- היסקוט, וילאם. "הופעה והתבססות: ספרים של יהודים נאורים ושל משכילים בקטלוג יריד הספרים בלייפציג", בתוך: פיינר, שמואל ואחרים (עורכים). הספרייה של תנועת ההשכלה: יצירתה של רפובליקת הספרים בחברה היהודית במרחב הדובר גרמנית, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשע"ה 2014, עמ' 234-271

- הכהן, רן. "גרמנית באותיות עבריות: כמה הערות על מערכת כתיבה היברידיית", בתוך: פיינר, שמואל ואחרים (עורכים). *הספרייה של תנועת ההשכלה: יצירתה של רפובליקת הספרים בחברה היהודית במרחב הדובר גרמנית*, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשע"ה 2014, עמ' 459-474
- הרן, מנחם. "חקר המקרא בלשון העברית: דברים על דמותו ועל דרכו" בתוך: הנ"ל, *מקרא ועולמו: מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים*. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס"ט 2009, עמ' 552-564
- הרן, מנחם. "יהדות ומקרא בתפיסתו של יחזקאל קאופמן" בתוך: הנ"ל, *מקרא ועולמו: מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים*. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס"ט 2009, עמ' 600-611
- הרשב, בנימין. *התרבות האחרת: יידיש והשיח היהודי*, ירושלים: כרמל תשס"ו 2006
- הרשב, בנימין. *לשון בימי מהפכה: המהפכה היהודית המודרנית ותחיית הלשון העברית*, ירושלים: כרמל תשס"ח 2008
- וולקוב, שולמית. "מפעל המודרניות של יהודי אירופה: פיצול ואחידות", בתוך: שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), *הציונות והחזרה להיסטוריה; הערכה מחדש*, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ט 1999, עמ' 279-305
- וולקוב, שולמית. *במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים*, תל-אביב: עם עובד, תשס"ב, 2002
- וייס, יפעת. *אתניות ואזרחות: יהודי גרמניה ויהודי פולין, 1933-1940*. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס"א, 2000
- ויסטריך, רוברט. "הרצל בעקבות המשיח", בתוך: אריאל-יואל, דוד ואחרים (עורכים), *מלחמת גוג ומגוג: משיחיות ואפוקליפסה ביהדות - בעבר ובימינו*, תל אביב: משכל, 2001, עמ' 125-141
- ורסס, שמואל. "דרכו של שמעון דובנוב בסבך הלשונית", בתוך: אברהם גרינבוים, ישראל ברטל, דן חרוב (עורכים), *ספרא וסייפא; שמעון דובנוב - היסטוריון ואיש ציבור*, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשע"א 2010, עמ' 87-114
- ורסס, שמואל. "החסידות בעיני ספרת ההשכלה - מן הפולמוס של משכילי גליציה", בתוך: עמנואל אטקס (עורך), *הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה*, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ג, עמ' 45-63
- ורסס, שמואל. "המשורר רבי יהודה הלוי בעולמה של הספרות העברית החדשה", *פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח* 53 (1992), עמ' 18-45
- ורסס, שמואל. "המתחים הבין-לשוניים בכתב-העת המשכילי 'המאסף' וסביביו", *דפים למחקר בספרות* יא (1997), עמ' 29-69
- ורסס, שמואל. "יד ימין דוחה יד שמאל מקרבת: על יחסם של סופרי ההשכלה ללשון יידיש", בתוך: *חוליות* 5 (1999), עמ' 9-49
- ורסס, שמואל. *השכלה ושבטאות: תולדותיו של מאבק*, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשמ"ח 1988

- זהרי, מנחם. משנתו הלאומית של יצחק בר (דוב) לוינזון (ריב"ל), ירושלים: הספריה הציונית, תשס"ב, 2002
- זיפרשטיין, סטיבן. נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ח, 1998
- זלקין, מרדכי. "ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית", בתוך: יהודה לוריא (עורך), תולדות יהודי רוסיה (ב), ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשע"ב 2012, עמ' 140-124
- זלקין, מרדכי. אל היכל ההשכלה: תהליכי מודרניזציה בחינוך היהודי במזרח אירופה במאה התשע-עשרה, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשס"ח 2008
- טורי, יעקב. "העיתונות היהודית-לאומית בגרמניה מראשיתה ועד מלחמת העולם הראשונה", הציונות (1990): עמ' 33-9
- ירושלמי, יוסף חיים. זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי. תל-אביב: עם עובד, תשמ"ח, 1988
- כ"ץ, יעקב. מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים, ירושלים: מוסד ביאליק תשמ"ו
- כץ, יוסי, ואייזנברג א'. "מחלוקת פנים ציונית על התיישבות יהודית מחוץ לארץ ישראל: פרשת תורכיה' 1911-1912" ציון מט.ג (1984): עמ' 288-265
- כרמי, שלמה. עם אחד ושפה אחת: תחיית הלשון העברית בראייה בין-תחומית: קורות ומקורות. תל-אביב: משרד הבטחון, תשנ"ז 1997
- לדרהנדלר, אלי. "הציונות והחזרה להיסטוריה של העם היהודי", בתוך: שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה; הערכה מחדש, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ט 1999, עמ' 311-306
- לוי, ולדימיר. "הפולקס-פרטיי של שמעון דובנוב: סיפור של כישלון?", ציון עז, ג (תשעב) 359-368
- לוינסון, אברהם בן נחמן. התנועה העברית בגולה. ורשה: האכסקוטיבה של הברית העברית העולמית, תרצ"ה, 1935
- לחובר, ירחם פישל. תולדות הספרות העברית החדשה: עם דוגמאות של מבחר הספרות לתלמידים ולמתלמידים, תל אביב: דביר תשכ"ג 1963
- לנג, יוסף. דבר עברית!: חיי אליעזר בן יהודה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ח, 2008
- לסקוב, שולמית. "הריב על אודות אלטנוילנד", הציונות (1990): עמ' 53-35
- לסקוב, שלומית. חיי אחד העם: פסיפס מתוך כתביו וכתבים אחרים, ירושלים: הספרייה הציונית, תשס"ז, 2006
- מאיר, מיכאל. "הבנה עצמית כיהודים", בתוך: מיכאל מאיל ומיכאל ברנר (עורכים): תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה: 1781-1871 אמנסיפציה ואקולטורציה, תשס"א 2000, עמ' 162-126

- מאיר, מיכאל. "הקהילות היהודיות במעבר", בתוך: מיכאל מאיל ומיכאל ברנר (עורכים): תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה: 1781-1871 אמנסיפציה ואקולטורציה, תשס"א 2000, עמ' 92-125
- מיכאל, ראובן. היינריך גרץ: ההיסטוריון של העם היהודי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ג, 2003
- מירון, גיא. "ציוניות ולאומיות יהודית בגרמניה", בתוך: גל, אלון (עורך), הציונות לאזוריה: היבטים גאו-תרבותיים (א), ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תש"ע 2010 עמ' 281-339
- מירון, גיא. בסתיו ימי האמנציפציה: זיכרון היסטורי ודימויי עבר תחת איום הפשיזם: גרמניה, צרפת, הונגריה. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשע"א 2011
- מירון, דן. בודדים במועדס: לדיוקנה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים, תל אביב: עם עובד, תשמ"ח 1987
- מירון, דן. הרפיה לצורך נגיעה: לקראת חשיבה חדשה על ספרויות היהודים, תל-אביב: עם עובד, תשס"ה 2005
- מלאכי, אליעזר רפאל. "רב צעיר בוועידה לשפה ולתרבות עברית בקיוב" בצרון ס, 1969, עמ' 80-88
- מנדס-פלור, פאול. "אוריינטליות ומיסטיקה: האסתטיקה של מפנה המאה ה-י"ט והזהות היהודית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג'ד (1983), עמ' 623-681
- מצייקו, פאבל. ערב רב: פנים וחוץ בוויכוח הפרנקיסטי. ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תשע"ו 2016
- נוברשטרן, אברהם. "צמיחתן של תרבות וספרות יידיש המודרניות", בתוך: יהודה לוריא (עורך), תולדות יהודי רוסיה (ב), ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשע"ב 2012, עמ' 333-363
- נטקוביץ, סבטלנה. "בן אבויה, שפינוזה ואקוסטה: מדמויות לימינליות לגיבורי מופת של ההשכלה" זהויות (2012): עמ' 55-71
- נרדי, צביה. "תמורות בתנועת ההשכלה ברוסיה בשנות השישים והשבעים של המאה ה-י"ט", בתוך: עמנואל אטקס (עורך), הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ג, עמ' 300-327
- נש, שלמה. "בין 'פיוט' למחשבה": פרשת היחסים בין מ. י. ברדיצ'בסקי לשי"י איש הורוויץ", הדאר נד (יא), 17.1.1975, עמ' 165-167
- נש, שלמה. "ח.נ. ביאליק על שיי איש הורוויץ והסימפוזיון על היהדות ועתידותיה", בצרון: רבעון לספרות הגות ומחקר סו 2 (1975), עמ' 73-77;
- נש, שלמה. "מכתבי שיי איש הורוויץ לח.נ. ביאליק" בצרון סו (1975), עמ' 113-114
- נש, שלמה. "תמונות מחוג שוחרי העברית בברלין (1914-1900)", *AJS Review* (3) 1978, עמ' 1-26
- סדן, צבי. "שי"י איש הורוויץ - הוד גדולת האדם", בתוך: הנ"ל, בשר מבשרנו: ישוע מנצרת בהגות הציונית, כרמל תשס"ח 2008

- סמית, אנתוני דוד. *האומה בהיסטוריה*. ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 2003
- סנדלר, פרץ. *הביאור לתורה של משה מנדלסון וסיעתו: התהוותו והשפעתו*, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשמ"ד
- פונקשטיין, עמוס. "דיאלקטיקת ההתבוללות", *זמנים: רבעון להיסטוריה*, 54 (1996) עמ' 64-71
- פונקשטיין, עמוס. "זיכרון קיבוצי ותודעה היסטורית" בתוך: הנ"ל, *תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית*, תל-אביב: עם עובד, תשנ"א 1991, עמ' 13-30
- פור, דוד. "דער יודי (1899-1902): דיוקנו של כתב עת ציוני בשפה 'לא ציונית'", *קשר* 31 (2002) עמ' 59-68
- פיינר, שמואל. *השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת עבר יהודית מודרנית*, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה, 1995.
- פיינר, שמואל. *מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18*, ירושלים, מרכז זלמן שזר תשס"ב 2002
- פיינר, שמואל. *משה מנדלסון*, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ו 2006
- פלאי, משה. "התקבלותה של ספרות ההשכלה הגרמנית בתקופת ההשכלה המאוחרת: מהוקרה והכרה לביקורת ודחייה", בתוך: אריאל הירשפלד ואחרים (עורכים), *ספרות ומרד*, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח 2008, עמ' 307-342
- פלאי, משה. "כתב העת 'המאסף' בטרם שקיעת ההשכלה בגרמניה: פרוספקט בלתי ידוע על חידוש המאסף בתקס"ט: תמונת מצב של ספרות ההשכלה בתחילת המאה הי"ט", *קשר* לה (2007), עמ' 55-62
- פרוש, איריס. "מבט אחר על 'חיי העברית ה'מתה': הבערות המכוונת בלשון העברית בחברה היהודית המזרח אירופית במאה הי"ט והשפעתה על הספרות העברית וקוראיה", *אלפיים* 13 (תשנ"ז) 1996, עמ' 65-106
- פרוש, איריס. "תרבות הביקורת וביקורת התרבות: עיונים בספרו של איי פפירנא 'קנקן חדש מלא ישן'", *מחקרי ירושלים בספרות עברית*, יד (תשנ"ג) 1993, עמ' 197-239
- פרוש, איריס. *נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע-עשרה*, תל אביב: עם עובד: ספרית אפיקים, תשס"א 2001
- פרוש, איריס. *קגון ספרותי ואידיאולוגיה לאומית: ביקורת הספרות של פרישמן בהשוואה לביקורת הספרות של קלוזנר וברנר*, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ב, 1992
- פריז, שירן י'. "המשפחה היהודית ברוסיה" בתוך: יהודה לוריא (עורך), *תולדות יהודי רוסיה (ב)*, ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשע"ב 2012, עמ' 181-196
- פרנקל, יונתן. "הסוציאליזם היהודי והבונד ברוסיה", בתוך: יהודה לוריא (עורך), *תולדות יהודי רוסיה (ב)*, ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשע"ב 2012, עמ' 253-262
- פרנקל, יונתן. "שורשי הסוציאליזם היהודי (1882-1890): מעמוניות (נרודניצ'סטבו) יהודית לקוסמופוליטיות?", *הקונגרס העולמי למדעי היהדות*, 8 (תשמ"א) 1981, עמ' 21-33

- פרנקל, יונתן. *נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה 1862-1917*, תל אביב: עם עובד, תשמ"ט
- צירקין-סדן, רפי. *אותיות יהודיות בספריית פושקין: יצירתו של יוסף חיים ברנר וזיקתה לספרות ולמחשבה הרוסית*, מוסד ביאליק, 2013
- צמריון, צמח. *המאסף: כתב העת המודרני הראשון בעברית*, תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תשמ"ח
- קויפמן, ציפי. "דו לשוניות בחברה החסידית: היבטים תיאולוגיים", *גלעד כג (תשעג)*, עמ' 131-156
- קויפמן, ציפי. *בכל דרכיך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות*, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2009
- קליר, גיון. "התפתחות החקיקה כלפי היהודים ברוסיה (1772-1881)", בתוך: *יהודה לוריא (עורך), תולדות יהודי רוסיה (ב)*, ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשע"ב 2012, עמ' 15-23
- קרטון-בלום, רות. *השירה העברית בתקופת חיבת ציון*, ירושלים: מוסד ביאליק, (תשכ"ט)
- רוס, ניחם. *מסורת אהובה ושנואה: זהות יהודית מודרנית וכתובה ניאו-חסידית בפתח המאה העשרים*, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב ומוסד ביאליק, תשי"ע 2010
- ריינהרץ, יהודה. *חיים וייצמן*, ירושלים: הספרייה הציונית על-יד ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ז-תשנ"ו
- ריכרץ, מוניקה. "התפתחות האוכלוסייה היהודית", בתוך: מאיר, מיכאל ואחרים (עורכים), *תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה (ג)*, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ה עמ' 13-38
- רינות, משה. "אידיאולוגיה וחינוך: הפולמוס בשאלות התרבות בקונגרסים הציוניים בשנים 1897-1913 והשפעתו על עיצוב החינוך בארץ-ישראל", *עינים בחינוך*, 9, (1975), עמ' 27-38
- רצבי, שלום. "התנ"ך כהיסטוריה וכמיתוס: עיון משווה במקומו של התנ"ך בהגותם הציונית של דוד בן-גוריון ושל מרדכי מרטין בובר" בתוך: חזן, מאיר, ואחרים. *תרבות, זיכרון והיסטוריה: בהוקרה לאניטה שפירא*. תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ב 2012, עמ' 471-496
- רצבי, שלום. "ויצמן מציונות 'ספונטנית' לציונות 'מדעית': סיפור שלא על עצמו לבד בא לספר", בתוך: אורי כהן ומאיר חזן (עורכים), *ויצמן - מנהיג הציונות*. ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תשע"ו 2016
- שביט, יעקב ומרדכי ערן. *מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך*, תל-אביב: עם עובד, תשס"ד, 2003
- שוחט, עזריאל. "יחסם של משכילים ברוסיה אל הלשון העברית", בתוך: בן ציון לוריא (עורך), *ספר אברהם אבן-שושן; מחקרים בלשון, במקרא, בספרות ובידיעת הארץ*, ירושלים: קרית-ספר, תשמ"ה, עמ' 353-430
- שומסקי, דימיטרי. "ציונות במרכאות כפולות: האם היה דובנוב לא ציוני?", *ציון עז*, ג (תשעב), עמ' 369-384
- שועלי, צפריה. *נפתוליה של הוצאת ספרים עברית - הוצאת הספרים דביר 1921-1924*. עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב: 1990

- שור, שמעון א'. "השיבה המלאה לעברית ובינוי-אומה הציוני-ישראלי: מסה ביבליוגרפית", *מדעי היהדות* לו (1996) עמ' 73-107
- שורץ, דניאל. "יהודים יהודאים והעידן שנעלם: תקופת הבית השני במשנתו המתפתחת של צ'ה גרץ", *צינן* ע, ג (תשסה), עמ' 293-309
- שורש, יצחק. *הפנייה לעבר ביהדות המודרנית*, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תש"ס, 2000
- שטמפר, שאול. "היבטים דמוגרפיים של יהדות האימפריה הרוסית בשלהי המאה ה-19", בתוך: יהודה לוריא (עורך), *תולדות יהודי רוסיה (ב)*, ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשע"ב 2012, עמ' 197-213
- שלום, גרשם. "החסידות - השלב האחרון", בתוך: א' רובינשטיין (עורך), *פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה*, ירושלים תשל"ח, עמ' 31-52
- שלום, גרשם. *מצוה הבאה בעברה: (להבנת השבתאות)*, תל אביב: תרצ"ז 1937
- שלמון, יוסף. "דוד גורדון ועיתון המגיד: חילופי עמדות ללאומיות היהודית 1860-1882", *צינן* מז.ב (1982), עמ' 145-64
- שלמון, יוסף. *אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות*, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ו, 2006
- שמיר, זיוה. *המשורר, הגבירה והשפחה: ביאליק בין עברית לידיש*, תל-אביב: ספרא, 2013.
- שמרוק, חנא. *ספרות יידיש: פרקים לתולדותיה*, תל-אביב: המכון הישראלי לפואטיקה ולסמיוטיקה ע"ש פורטר, תשל"ח 1978
- שפירא, אניטה. "התנ"ך והזהות היהודית" בתוך: הני"ל, *התנ"ך והזהות הישראלית* ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ה 2005, עמ' 1-36
- שפר, ברברה. "היינריך לווה - חובב העברית הראשון בברלין", *לשונו לעם* נא-נב,ג (תשס-תשסא) עמ' 119-123
- שץ, אנדראה. "עברית, גרמנית ויידיש ושונות תרבותית: 'סיפורי בבל' בהשכלת ברלין", בתוך: ישראל ברטל ופיינר שמואל (עורכים), *ההשכלה לגוניה: עיונים חדשים בתולדות ההשכלה ובספרותה*, ירושלים, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ה 2005
- Aberbach, David. "Hebrew Literature and Jewish Nationalism In The Tsarist Empire 1881-1917", *Nations And Nationalism* 1 (1997), pp. 25-44
- Adler-Rudel, Shalom. *Ostjuden in Deutschland, 1880-1940: Zugleich Eine Geschichte Der Organisationen, Die Sie Betreuten*. Tubingen: J.C.B. Moh 1959
- Altman, Alexander. *Moses Mendelssohn: a Biographical Study*, University, Ala.: University of Alabama Press, 1973
- Anderson, Benedict R. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991

- Aschheim, Steven E. *Brothers and strangers: the east European Jew in German and German Jewish consciousness, 1800-1923*, Madison: University of Wisconsin Press, 1999
- Attia, Ali Mohamed Abd El-Rahman. *The Hebrew Periodical Ha-Shiloah (1896-1919): Its Role in the Development of Modern Hebrew Literature*, Jerusalem: The Magnes Press, 1991
- Bar-Yosef, Hamutal. "Reflections on Hebrew literature in the Russian context", *Prooftexts* 16,2 (1996), pp. 127-149
- Baumgarten, Jean. *Introduction to Old Yiddish Literature*, New York 2005
- Burke, Peter. *The art of conversation*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1993
- Chaver, Yael. "Brenner and Agnon between Languages: Yiddish in Early Twentieth-century Hebrew Literature", in: Berger, Shlomo, et al. *Between Yiddish and Hebrew*. Amsterdam: Menasseh ben Israel Institute, 2012, pp. 55-71
- Efron, John M. "Orientalism and the Jewish Historical Gaze" in: Kalmar, Ivan Davidson, and Derek Jonathan Penslar (eds.), *Orientalism and the Jews*, Waltham, Mass. : Brandeis University Press ; Hanover : University Press of New England, 2005, pp. 80-93
- Eisenstadt, S. N. *Explorations in Jewish historical experience: the Civilizational dimension*, Leiden; Boston: Brill, 2004
- Elyada, Aya. *A Goy Who Speaks Yiddish: Christians and the Jewish Language in Early Modern Germany*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2012
- Fishman, Joshua A. *In Praise of the Beloved Language: a Comparative View of Positive Ethnolinguistic Consciousness*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1996
- Fishman, Joshua A. *The Sociology of Language: an Interdisciplinary Social Science Approach to Language in Society*, Rowley, Mass: Newbury House Publishers, 1972.
- Freimark, Peter. "Language Behavior and Assimilation: The Situation of the Jews in Northern Germany in the First Half of the Nineteenth Century", in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 24 (1), (1979), pp. 157-178
- Frieden, Ken. "Yiddish in Abramovitsh's literary revival of Hebrew", *Yiddish Studies Today*, (2012), pp. 173-188
- Gelber, Mark H. "Die Begriff der Jüdischen und der Deutschen Kultur und ihre Differenzierung in der frühen Deutschen-Zionisitischen Presse". In: Nagel,

Michael (ed.), *Zwischen Selbstbehauptung Und Verfolgung: Deutsch-jüdische Zeitungen Und Zeitschriften Von Der Aufklärung Bis Zum Nationalsozialismus*. Hildesheim: Olms, 2002, pp. 217-232

- Gilman, Sander L. *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, c1986.
- Goldsmith, Emanuel S. *Modern Yiddish Culture: the Story of the Yiddish Language Movement*, New York: Fordham University Press, 1997
- Goldstein, Yossy. "Eastern Jews vs. Western Jews: the Ahad Ha'am-Herzl Dispute and its Cultural and Social Implications", *Jewish History* 24 3/4, (2010), pp. 355-377
- Goshen-Gottstein, Moshe. "Modern Jewish Bible Research: Aspects of Integration", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 8 (1981) pp. 1-18
- Haberman, Jacob. "Ludwig Stein: Rabbi, Professor, Publicist, and Philosopher of Evolutionary Optimism", *The Jewish Quarterly Review* 86.1/2 (1995), pp. 91-125
- Harris, Roy. *The Linguistics of History*. Edinburgh University Press, 2004
- Hobsbawm, E. J. *Nations and Nationalism Since 1780 : Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991
- Hobsbawm, E. J., Ranger, T. O. *the Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983
- Hurwicz, E. "Shay Ish Hurwitz and the Berlin He-Athid (1907-1914): when Berlin was a centre of Hebrew literature", *Leo Baeck Institute Year Book* 12 (1967), pp. 85-102
- Idel, Moshe. "Multiple Forms of Redemption in Kabbalah and Hasidism", *Jewish Quarterly Review*, 101,1 (2011), pp. 27-70
- Kuzar, Ron. *Hebrew and Zionism: a Discourse Analytic Cultural Study*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2001
- Librett, Jeffrey S. *Orientalism and the Figure of the Jew*. New York: Fordham University Press, 2015
- Loader, Colin. "Puritans and Jews: Weber, Sombart and the Transvaluators of Modern Society", *The Canadian Journal of Sociology* 26.4 (2001), pp. 635-53
- Lowenstein, Steven. "The Complicated Language Situation of German Jewry 1760-1914", in: Shlomo Berger, A. Pomerance (eds.), *Speaking Jewish -- Jewish*

- Speak: Multilingualism in Western Ashkenazic Culture*, Peeters Publishers, 2003, pp. 3-32
- Mandel, George. "Sheelah Nihbadah and the Revival of Hebrew", in Eisig Silberschlag (eds.), *Eliezer Ben-Yehuda: A symposium in Oxford*, Oxford 1981, pp. 25-39
 - May, Stephen. *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language*, New York: Routledge, 2008
 - Mendelsohn, Ezra. "The Czernowitz Conference: Contexts, Ironies, and the verdict of Jewish History", in: Weiser, Kalman and Fogel, Joshoua A. (eds.), *Czernowitz at 100*, pp. 11-21
 - Myers, David N., *Re-inventing the Jewish past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York: Oxford Univ. Press, 1995
 - Myhill, John. *Language, Religion and National Identity in Europe and the Middle East: A Historical Study*. Amsterdam ; Philadelphia: J. Benjamins, 2006
 - Nash, Stanley Louis. *In search of Hebraism: Shai Hurwitz and his polemics in the Hebrew press*, Leiden: E.J. Brill, 1980
 - Niger, Samuel. *Bilingualism in the history of Jewish literature*, Lanham: University Press of America, 1990
 - Olson, Jess. *Nathan Birnbaum and Jewish Modernity: Architect of Zionism, Yiddishism, and Orthodoxy*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2013
 - Paucker, Arnold. "Yiddish Versions of Early German Prose Novels", *Journal of Jewish Studies* 10 (1959), pp. 151-167
 - Peleg, Yaron. *Orientalism and the Hebrew Imagination*. Ithaca : Cornell University Press, 2005
 - Perkins, Mary Anne. *Nation and word, 1770-1850: Religious and Metaphysical Language in European National Consciousness*, Aldershot, Hants, U.K.: Ashgate, 1999
 - Pickus, Keith H. *Constructing Modern Identities: Jewish University Students in Germany, 1815-1914*. Detroit: Wayne State University Press, 1999
 - Pletz, Rakhmiel. "The Success of the Czernowitz Yiddish Conference: Setting the Agenda for Yiddish Language Planning in the Twentieth Century" , in: Weiser, Kalman and Fogel, Joshoua A. (eds.), *Czernowitz at 100*, pp. 139-150

- Polkinghorne, Donald E. "Narrative Psychology and Historical Consciousness", in: Jürgen Straub (ed.), *Narration, Identity, and Historical Consciousness*. New York: Berghahn Books, 2005
- Rechter, David. "A Jewish El Dorado? Myth and Politics in Habsburg Czernowitz", in: Richard I. Cohen, Jonathan Frankel and Stefani Hoffman (eds.), *Insiders and Outsiders: Dilemmas of East European Jewry*, Oxford: The Litman Library of Jewish Civilization, pp. 207-220
- Reinhartz, Jehuda. *Fatherland or Promised Land: The Dilemma of the German Jew, 1893-1914*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1975
- Roemer, Nils H. *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-century Germany: Between History and Faith*. Madison, Wis: University of Wisconsin Press, c2005
- Rüsen, Jörn. *History: Narration, Interpretation, Orientation*. New York: Berghahn Books, 2005
- Sanders, Ruth H. *German: biography of a language*, Oxford: Oxford University Press, 2010
- Schaechter, Mordkhe. "Mates Mieses's Defense of Yiddish Language" in: Weiser, Kalman and Fogel, Joshua A. (eds.), *Czernowitz at 100*, pp. 189-196
- Schäfer, Barbara. "Buber's Hebrew Self : Trapped In The German Language", *Jewish Studies Quarterly* 2 (2007): 152-163
- Schumacher-Brunhes, Marie. "Peretz's Commitment to Yiddish in Czernowitz: A National Caprice?", in: Weiser, Kalman and Fogel, Joshua A. (eds.), *Czernowitz at 100*, pp. 45-54
- Scott, Ury, "The Culture of Modern Jewish politics", in: Richard I. Cohen, Jonathan Frankel and Stefani Hoffman (eds.), *Insiders and Outsiders: Dilemmas of East European Jewry*, Oxford: The Litman Library of Jewish Civilization, pp. 151-165
- Seidman, Naomi, *A Marriage Made in Heaven: the Sexual Politics of Hebrew and Yiddish*, Berkeley: University of California Press, c1997
- Shavit, Zohar. "On the Hebrew Cultural Center in Berlin in the Twenties. Hebrew Culture in Europe - The Last Attempt", *Gutenberg-Jahrbuch*, 1993, 371-380
- Stampfer, Shaul. "Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in Nineteenth-Century Eastern Europe", *Polin* 7 (1992), pp. 63-87

- Stanislawski, M. "Jewish apostasy in Russia: a tentative typology", in: Endelman, Todd M. (ed.), *Jewish Apostasy in the Modern World*, New York: Holmes & Meier, 1987, pp. 189-205
- Weinreich, Max, *History of the Yiddish Language*, New Haven: Yale University Press, 2008
- Weinreich, Max. "Internal Bilingualism in Ashkenaz", in Howe and Greenberg (eds.), *Voices from the Yiddish*, Ann Arbor 1972, 279-288
- Weiser, Kalman and Fogel, Joshoua A. (eds.). *Czernowitz at 100: The First Yiddish Conference in Historical Perspective*, Lanham, Md.: Lexington Books, 2010
- Weiser, Kalman. "Introduction", in: Weiser, Kalman and Fogel, Joshoua A. (eds.), *Czernowitz at 100*, pp. 1-9
- Weiser, Kalman. "Mother-tongue, Mame-loshn and Kulturshprakh: The Tension between Populism and Elitism in the Language Ideology of Noah Prylucki", in: Weiser, Kalman and Fogel, Joshoua A. (eds.), *Czernowitz at 100*, pp. 55-75
- Wertheimer, Jack. *Unwelcome Strangers: East European Jews in Imperial Germany*. New York: Oxford University Press, 1991