

אוניברסיטת תל-אביב

בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג

אברהם אורי קובנר - ראשיתה של הביקורת המודרנית בספרות העברית החדשה

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

אהובה שלר

החיבור נכתב בהדרכתו של

פרופסור דן לאור

הוגש לסנאט של אוניברסיטת תל-אביב

אפריל 2003

ניסן תשס"ג

תוכן העניינים

8 -1	תקציר המחקר
	מבוא: צמיחתה ומאפייניה של ההשכלה היהודית- הרדיקלית
33- 9	בקיסרות הרוסית במחצית השניה של המאה ה-19
	א. קווי יסוד בתולדות התפתחותה של ההשכלה הרדיקלית היהודית
9	בקיסרות הרוסית
19	ב. המשכילים היהודים הרדיקליים בקיסרות הרוסית: היבטים סוציולוגיים
26	ג. המשכילים היהודים הרדיקליים: היבטים אידיאולוגיים
32	ד. סיכום
65-34	פרק ראשון: אברהם אורי קובנר: קווי מיתאר (1842 – 1909)
95- 66	פרק שני: פרסומיו הראשונים של קובנר (1862- 1865)
66	א. שלוש הקורספונדנציות הראשונות
70	ב. "דבר אל סופרי ישראל" -המניפסט הספרותי של קובנר
86	ג. "השלום והאמת": שני הפולמוסים הראשונים
94	ד. סיכום
120 - 96	פרק שלישי: "החיים" ו"התועלת"- עיון ב"חקר דבר" לקובנר (1865)
98	א. "הקדמה"
99	ב. בקורת השירה: המאמר "כנור דוד" על ספרו של דוד משה מיצקון
104	ג. ביקורת על הספר "מורה הלשון"
106	ד. עמדתו של קובנר בפולמוס אודות תזכיר פיודורוב
113	ה. ביקורת כתבי- העת העבריים בני זמנו
114	ו. מסקנות מעשיות
115	ז. מאמריו המדעיים של קובנר

118 ח. סיכום

פרק רביעי: הפולמוס על הספר "חקר דבר" ופרסום

177-121 הספר "צור פרחים" (1865 - 1868)

122 א. הפולמוס על הספר "חקר דבר"

124 1. "שרש דבר" ו"אין דבר": ויכוח קובנר-צד"ה

127 2. ויכוח קובנר - "המגיד"

3. "כבה- נר בראש הנגע- ליסטים": ויכוח קובנר-

130 אברהם בר גוטלובר

134 4. ויכוח קובנר- ש. י. אברמוביץ

5. מנשה מרגליות ויוסף יהודה לרנר מתייצבים

141 לצידו של קובנר

6. פרחי המליץ": התקפתו של קובנר על אלכסנדר

147 צדרבוים עורך "המליץ"

ב. "צור פרחים" - דיון במונח "רוח חיים" בהקשר מדעי,

154 חברתי וספרותי

1. "פילולוגים אקרובטים" ו"פילולוגים אמיתיים"- דיון

155 במפעליהם של שד"ל וריב"ל

159 2. "רוח באר": הויכוח בין קובנר למנדלקרן

3. "שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד": על שירתם של

163 שלמה מנדלקרן ואברהם גולדפדן

ג. "הספר בא לבקר וראוי להיות מבוקר": דו-שיח

167 בין קובנר ליל"ג (1866-1868)

175 ד. סיכום

פרק חמישי: כתביו הרוסיים של קובנר

206-178 בעיתונות היהודית-רוסית (1869-1873)

178 א. "הדיין"- במת הפרסום של קובנר בשנים 1869 - 1870

- 181 1. "האבות והבנים": קובנר כפיסרב היהודי
- 185 2. הביקורת על החינוך ואורח החיים בישיבות
- 192 3. קובנר ומשה ליב ליליינלום
- ב. "הביבליוטיקה היהודית"- במת הפרסום של קובנר
בשנים 1871-1872
- 197 1. מאמרו של קובנר על "התועה בדרכי החיים"
- 200 מאת פרץ סמולנסקין
2. מאמרו של קובנר על "עולם כמנהגו"
- 203 מאת יהודה ליב גורדון
- 205 ג. סיכום
- 262- 207 פרק שישי: הפליטונים של קובנר בעיתון "גולוס" 1873- 1872**
- א. מערבנים, סלבופילים וניהיליסטים: סקירה של זרמים רעיוניים
- 207 ברוסיה של המאה ה-19
- 213 ב. קווים לדמותה של העיתונות הרוסית במחצית השניה של המאה ה-19
- 219 ג. ז'אנר הפיליטון בעיתונות הרוסית במחצית השניה של המאה ה-19
- 221 ד. הפיליטון של קובנר כאמירה חברתית ותרבותית
- 224 1. הביקורת על העיתונות הרוסית בת- הזמן
- 238 2. התייחסות לקשר בין ספרות למוסר בפיליטונים של קובנר
3. ביקורת על תופעות חברתיות ברוסיה במחצית השניה
של המאה ה-19
- 241 241 של המאה ה-19
- 248 ה. הביקורת של קובנר על הגותו ויצירתו של פ.מ. דוסטויבסקי
- 249 1. הביקורת שמותח קובנר על דוסטויבסקי כהוגה דעות
- 257 2. הביקורת על דוסטויבסקי – מחבר "שדים"
- 260 ו. סיכום

	פרק שביעי: התכתבויותיו של קובנר עם סופרים רוסיים
327 - 263	בשאלה היהודית ובנושאים תיאולוגיים (1908- 1877)
	א. הדיון ב"שאלה היהודית" בקרב חוגי הממשל ובקרב חוגי
263	האינטליגנציה הרוסית במחצית השניה של המאה ה- 19
	ב. התכתבותו של א.א. קובנר עם פ.מ. דוסטויבסקי
275	ב"שאלה היהודית"
293	ג. התכתבותו של קובנר עם דוסטויבסקי בנושאים תיאולוגיים
296	ד. "מדוע אינני מאמין?" -מכתב ללא מענה אל ל.ג. טולסטוי (1886)
306	ה. התכתבותו של קובנר עם ו.ו. רוזנוב (1901-1907)
325	ו. סיכום
374 - 328	פרק שמיני: א.א. קובנר – "הפרק האחרון" (1908- 1903)
	א. "מרשימותיו של יהודי" (1903)
357	ב. מכתבו של קובנר אל ראובן בריינין (1904)
362	ג. "לשון העובדות" (1908)
373	ד. סיכום
381 - 375	סיכום
424- 382	הערות
435 - 425	ביבליוגרפיה

תקציר המחקר

שנות השישים של המאה ה-19 עמדו בסימן חילופי הדורות בתנועת ההשכלה היהודית בקיסרות הרוסית. מדיניות הרוסיפיקציה ותהליכי המודרניזציה והתיעוש, שאיפיינו את תקופת שלטונו של אלכסנדר השני (1815-1881), הביאו לצמיחתה של שכבה חדשה של משכילים: המשכילים הרדיקליים. המשכילים בני דור "הבנים" נבדלו מן המשכילים האוטוידקטים בני דור "האבות" בידיעותיהם ובדרך רכישתן. הדור החדש רכש השכלה מסודרת במערכת החינוך שבראשה עמדו שני בתי המדרש לרבנים בוילנה ובזייטומיר. מרבית הבוגרים המשיכו אחר כך בלימודיהם באוניברסיטאות הרוסיות. "הבנים" שלטו בשפה הרוסית ומשורותיהם יצאו עורכיהם ומשתתפיהם של כתבי-העת היהודיים הראשונים בשפה הרוסית: "ראזסבייט" ("Разсвѣтъ" כך בכותרת המקורית) ("השחר") 1860 - 1861, ו"ציון" ("Сион") 1861 - 1862. המאבק בין "הבנים" לבין "האבות" בתנועת ההשכלה היהודית ברוסיה (השם שניתן למאבק זה הלקוח מן הרומן של טורגנייב "אבות ובנים" מעיד על כך) היה במידה רבה תוצאה של כניסת הספרות המשכילית לתחום ההשפעה של התרבות הרוסית (אם כי התרבות הרוסית עצמה נטלה מודלים לחיקוי מן התרבות המערב-אירופאית). המשכילים היהודים נחשפו לראשונה לרעיונותיה של האסכולה הביקורתית הרוסית הרדיקלית, "אסכולת בלינסקי". ויסאריון בלינסקי (1811 - 1848), ניקולאי צ'רנישבסקי (1828 - 1889), ניקולאי דוברליובוב (1831 - 1861) ודמיטרי פיסארב (1840 - 1868) הציבו שני סוגים של דגמים בפני דור חדש של משכילים יהודיים: דגם סוציולוגי ודגם עיוני ביקורתי-פואטי. מן ההיבט הסוציולוגי, מציינת הופעתו של ויסאריון בלינסקי את הופעתה של שכבה חדשה שעלתה וצמחה בקיסרות הרוסית בשנות הארבעים של המאה ה-19. הכוונה לשכבת בוגרי הסמינרים לכמרים ובני מעמדות אחרים שפנו בשלב מאוחר יותר ללימודים באוניברסיטאות הרוסיות. אנשים אלו המכונים "ראזנוצ'ינצ'י" (ביחיד: "Разночинец" כלומר באים מצ'ין, ממעמדות שונים) ניסו לזכות בהכרה ציבורית על ידי הצגת תכנים הגותיים חדשים כגון דחיית המורשת התרבותית האריסטוקרטית; בזכות הסגנון הביקורתי "הזועם" שפיתחו; ובגלל היותם בראש וראשונה מנהיגים מהפכניים שפעלו במסגרת האינטליגנציה הרוסית. מן ההיבט הביקורתי-פואטי אסכולת בלינסקי המעיטה בערכם

של האספקטים האסתטיים הטהורים של היצירה הספרותית, והדגישה את הצורך בביקורת ספרותית אלטרנטיבית תוך יישום תורות מטריאליסטיות וניהיליסטיות.

המחקר הנוכחי מבקש לתאר את משנתו הביקורתית של אברהם אורי קובנר (1842 - 1909) ממניחי היסודות לביקורת ספרותית מודרנית בספרות העברית החדשה. קובנר היה אחד מן הראשונים (לצידם של שלום יעקב אברמוביץ 1835 - 1917, אברהם יעקב פאפירנה 1840 - 1919 ואחרים) שהביא את עקרונות הביקורת הרדיקלית הרוסית ואת סגנונה אל הספרות העברית המשכילית של המחצית השנייה של המאה ה-19.

בראייה סכמטית במקצת ניתן לחלק את הביוגרפיה הרוחנית של אברהם אורי קובנר לארבעה פרקים. בראשית הפרק הראשון, העברי, של כתיבתו (1862-1868) מצטייר קובנר כמשכיל מתון, בעל גישה אוהדת למדיניות הרוסיפיקציה של השלטונות הרוסיים. החל משנת 1864 מופיע קובנר כדוברם של המשכילים הרדיקלים. החשפותו אל רעיונותיה של הביקורת הרוסית הרדיקלית מיסודו של ויסאריון בלינסקי מביאה אותו לנסות וליישם הנחות יסוד אלו בביקורת הספרות העברית בת-הזמן ובעת בחינת ספרותם של הדורות הקודמים. רעיונותיו מעוררים ביקורת בקרב בני דור האבות והתלהבות בקרב בני דור הבנים. קובנר מצליח לפרוץ אל קידמת הבימה של הספרות העברית תוך התפלמסות עם דור המשכילים האוטודידקטים. שפת כתיבתו בשלב זה היא עברית ובמות הפרסום שלו הם כתבי-העת העבריים: "המגיד", "הכרמל", ובעיקר "המליץ". לפרסומים אלו יש להוסיף את שני ספריו: "חקר דבר" ו"צרור פרחים".

בפרק השני, היהודי-רוסי של הביוגרפיה הרוחנית שלו (1869-1872/3), יוצא קובנר בהדרגה מסיבות אידיאולוגיות ואישיות מתחומי הספרות העברית ומתחיל לפרסם בשפה הרוסית בכתבי-העת של האינטליגנציה היהודית-רוסית. למרות השוני בשפת הכתיבה מהווה פרק זה המשך טבעי לפרק הראשון. מאמריו שנכתבו בתקופה זאת משקפים תחושה של יציאה למרחב, הן בגלל ההשתחררות מן הסד של השפה העברית הבלתי גמישה של ימיו, הן בגלל החירות הרעיונית שהוענקה לו על ידי עורכי כתבי-העת בני האינטליגנציה היהודית-רוסית, ובעיקר בגלל השינוי שחל בקהל הקוראים שלו.

הפרק השלישי (1872 - 1875) מתייחס לפעילותו של קובנר בעיתונות הרוסית הכללית בעיקר בעיתון "גולוס" ("Голос") (הקול). במהלך פרק זה ניתן לשייכו לאגף המערבני - ליברלי של

האינטליגנציה הרוסית. כמערבן הוא מתווכח בעיקר עם החוגים השמרנים המזוהים עם המדיניות הריאקציונית של השלטונות ועם חוגי הסלבופילים. לאחר מכן חלה הפסקה בפירסומו בעקבות משפטו ומאסרו.

במוקד התקופה הארוכה שבין השנים 1877 - 1908 עומדת התכתבותו של קובנר עם הסופרים הרוסיים: פיודור מיכאלוביץ' דוסטויבסקי (1821 – 1881), ליב ניקולאיביץ' טולסטוי (1828-1910) (שלא השיב למכתבו) ואסילי ואסיליביץ' רוזאנוב (1856 - 1919). שוב מציג קובנר את השיח עימם כחילופי דעות בין חוגים שונים בתוך האינטליגנציה הרוסית. שני הנושאים עיקריים שמעסיקים את קובנר בהתכתבויותיו עם הסופרים הרוסיים הם: שאלות תיאולוגיות או ליתר דיוק הרצון לשכנע את נמעניו באתאיזם שלו, ושאלת מעמדה המורכב של יהדות רוסיה. בתוך התקופה הרביעית ניתן להבחין בחמש שנים המהוות את "הפרק האחרון" בכתיבתו של קובנר. פרק זה מכיל שלושה מסמכים שהמכנה המשותף ביניהם הוא הראייה הרטרופקטיבית. הכוונה לפרקים האטוביוגרפיים בלשון הרוסית "מרשימותיו של יהודי" ("Изъ Записокъ Еврея") (1903); מכתב התגובה העברי של קובנר למאמרו של ראובן בריינין (1862-1939) שעסק במורשתו הביקורתית של קובנר (1904) והחוברת בשפה הרוסית "לשון העובדות" Языкъ ("Фактовъ") (1908) העוסקת בגילויי אנטישמיות ברוסיה הצארית.

המחקר יציג את משנתו הביקורתית של קובנר בנושאי ספרות, חברה ודת. קובנר, בהשפעתה של אסכולת בלינסקי, קבל על העדרה של ביקורת ספרותית אמיתית הפועלת למען צרכיה האקטואליים של יהדות רוסיה. בין השאר הוא ניסה להציג היררכיה חדשה של תחומי הדעת בכלל ושל הז'אנרים הספרותיים בפרט. הוא הדגיש את חשיבותו של הרומן החברתי על פי הדגם שהציבו סאלטיקוב שצ'דרין (1826 - 1889) וניקולאי צ'רנישבסקי. כמו כן מתח קובנר ביקורת נוקבת על כתבי-העת העבריים בני זמנו. סגנונם המליצי והבלתי ענייני, העדר היושר האינטלקטואלי של העורכים, ההתעסקות היתרה בנושאי דת במסגרת כתבי-עת מודרניים, והעדר מדיניות עריכה ברורה מנעו לדעתו מכתבי-העת למלא כראוי את תפקידם שהוא הקניית ידיעות מועילות לקוראיהם. נושא נוסף שהעסיק את קובנר החל מפירסום מאמרו "דבר אל סופרי ישראל" (1864) היה מעמדה של השפה העברית. כבר במאמרו זה התייחס קובנר אל השפה העברית כאל כלי להקניית השכלה כללית לאותו חלק מהציבור היהודי שאינו שולט בשפות

אחרות. בספרו "חקר דבר" ובכתיבתו בעיתונות היהודית-רוסית הגיע קובנר למסקנות נחרצות עוד יותר בדבר הצורך לזנוח לחלוטין את השימוש בשפה העברית.

המקורות עליהם יתבסס המחקר הינם כתביו הפובליציסטיים של קובנר בעברית וברוסית על מגוון הז'אנרים בהם כתב. חלק קטן מכתביו בשפה העברית קובץ לראשונה על ידי שלום קרמר בשנת 1946 (1). רוב כתביו העבריים קובצו והוצאו לאור על ידי ישראל זמורה ב"כל כתבי א. א. קובנר" (2). הכתבים כוללים: שיר, מאמרים וכן את ספריו העבריים: "חקר דבר" ו"צרור פרחים". כמו כן נכללו באסופה זאת מכתבו של קובנר אל בריינין, ומכתבו אל הבנקאי (שבכספו מעל) אברהם זק. הקובץ איננו כולל כמה ממאמריו ותרגומיו של קובנר שהתפרסמו בעיתונות העברית, וכן איננו כולל את תרגומיו לשני מאמרים מדעיים שנכללו בספרו "חקר דבר". לצורך המחקר הנוכחי השתמשתי במהדורות המקוריות של ספריו של קובנר וכן איתרתי בכתבי-העת העבריים את המאמרים אשר לא הופיעו בקובץ בעריכתו של זמורה.

כתביו של קובנר בשפה הרוסית לא קובצו כלל. איתור מלא של כתביו הרוסיים מעורר קשיים רבים, בעיקר משום שהוא נהג להשתמש בפסבדונים שונים ומגוונים. מבין מאמריו הרוסיים יערך הדיון במאמריו שהתפרסמו בין השנים 1869-1870 בעיתון היהודי-רוסי "דיין" ("День") ("יום") ובמאמרו רחב ההיקף על הספרות העברית שפורסם ב"יבריאסקיה ביבליותיקה" ("Еврейская библиотека") בשנת 1873. בכל הנוגע לפירסומו בעיתונות הרוסית הכללית איתרתי עשרים וחמישה פיליטונים שפירסם קובנר תחת הכותרת: "קוריוזים ספרותיים וחברתיים" ("Литературные и Общественные курьезы") בעיתון "גולוס" בין השנים 1872-1873, וכן את שני הפרקים האוטוביוגרפיים שהתפרסמו בכתב העת הרוסי "איסטוריציסקי וייסטניק" ("Исторический Вестник") ("המודיע ההיסטורי") בשנת 1903. הערה המופיעה בספרו של יוסף קלוזנר (3) סייעה בידי למצוא את החוברת שפרסם קובנר בשפה הרוסית: "לשון העובדות" ("Язык фактов по поводу обособленности Евреев") (1903). לצערי הרב לא הצלחתי למצוא את יצירותיו הספרותיות של קובנר. הכוונה לרומנים, סיפורים קצרים ומחזה שכתב. על פי עדויותיהם של הביוגרפים שלו חומר זה אבד.

לקורפוס זה יש להוסיף את ההתכתבויות שניהל קובנר עם סופרים עבריים ורוסיים. בתחומי הספרות העברית התכתב קובנר עם יהודה ליב גורדון (1831-1892) ומכתביהם פורסמו על ידי החוקר מאקס וויינרייך (4). כמו כן התכתב קובנר עם אברהם פאפירנה והתכתבות זאת מופיעה בכתביו של פאפירנה (5). על התכתבותו של קובנר עם משה ליב ליליינבלום (1843 - 1910) ניתן ללמוד רק מכלי שני, ממכתבי ליליינבלום לאחרים. בתחומי הספרות הרוסית התכתב קובנר עם פ.מ. דוסטויבסקי, התכתבות שתורגמה בחלקה על ידי ישראל זמורה (6) ומופיעה בשלמותה בכל כתבי דוסטויבסקי בשפה הרוסית (7). התכתבותו עם ו. רוזאנוב פורסמה על ידי לאונויד גרוסמן (8) ועל ידי ש. אייזנשטאט (9), אם כי אייזנשטאט מעיד על עצמו כי צינור חלק מן המכתבים.

חוקרי הספרות וההיסטוריה של תנועת ההשכלה היהודית ברוסיה הירבו לעסוק בכתביו העבריים של קובנר. ניתן לחלק את המחקר על קובנר לשלוש חטיבות עיקריות. החטיבה הראשונה עוסקת בניתוח משנתו הספרותית-ביקורתית של קובנר. כבר בשנת 1909 זמן קצר לאחר מותו של קובנר התפרסם דיון ביקורתי שעסק באישיותו ובמפעלו הספרותי מעל דפי העתון העברי "הד הזמן" (10). בדיון השתתפו ראובן בריינין, אברהם יעקב פאפירנה, ש. טשרנוביץ ומשה ליב ליליינבלום. בשנת 1946 פירסם כאמור שלום קרמר מבחר מאמרים מאת אברהם אורי קובנר וכן סקירה קצרה של תולדות חייו, אך נראה שפירסום זה לא עורר הדים. הוצאתם לאור של "כל כתבי אברהם אורי קובנר" על ידי י. זמורה בשנת 1948 גרמה להתעוררות ההתעניינות בקובנר האיש ובמשנתו, ובעקבותיה הופיעו מספר מאמרים אשר עסקו במשנתו הביקורתית של קובנר ובמורשתו שהבולטים מביניהם הינם מאמריהם של אורבך (1951) ושל בריימן (1954) (11). מאמרו של דן מירון "בין תקדים למקרה" שהתפרסם בשנת 1983 (12) ועסק ביל. גורדון, הציג גישה חדשה בכל הנוגע למערכת היחסים הספרותית בין "אסכולת קובנר" הכוללת את קובנר, פאפירנה ובמידה מסוימת גם את ליליינבלום לבין יל"ג. עוזי שביט (13) ויהודית בר-אל (14) עשו שימוש במחקריהם בהנחות היסוד שהופיעו במאמרו הנזכר של מירון.

החטיבה השנייה של המחקרים עוסקת בקובנר או מזכירה אותו בעיקר בהקשר היסטורי-סוציולוגי מתוך נסיון לשייכו לקבוצת התייחסות מתאימה במסגרת תנועת ההשכלה היהודית

ברוסיה של המחצית השנייה של המאה ה-19. הכוונה לחוקרים שעסקו בהיסטוריה של הספרות העברית או בהיסטוריה של יהודי רוסיה במאה ה-19 כמו ישראל צינברג (15), אליהו צ'ריקובר (16), י. ברונשטיין (17) ויוסף קלוזנר (18), אם כי בידי האחרון לא נמצאו בשעת כתיבת הפרק על קובנר שני הפרקים האוטוביוגרפיים מפרי עטו. מבין המחקרים המאוחרים יותר שעסקו בהיבטים האידיאולוגיים והסוציולוגיים של תנועת ההשכלה נעזרתי במחקריהם של מ. מישקינסקי (19), ישראל ברטל (20), שמואל פיינר (21) ואחרים שיוזכרו במהלך הדיון. יחד עם זאת יש לציין כי כל המקורות הללו שופכים אור על משנתו של קובנר, אך אינם מתייחסים כמעט לכתיבתו של קובנר לאחר שנת 1868, דהיינו לכתיבתו בשפה הרוסית.

החטיבה השלישית של המקורות כוללת מאמרים וספרים בהם מושם הדגש על היבטים ביוגרפיים כגון ספריהם ומאמריהם של צינברג (1910) (22), בורובוי (1926) (23), גרוסמן בשתי המהדורות של ספרו: המהדורה הרוסית (1924) והמהדורה הגרמנית (1928), וויינרייך (1955) (24) ומורב (2003) (25). כאמור, מעט מאוד נכתב על פרסומיו בשפה הרוסית. למעשה וויינרייך, אורבך גרוסמן ומורב הם היחידים הנותנים את הדעת לחטיבה הרוסית בכתביו של קובנר. וויינרייך וגרוסמן מתייחסים לחומר זה בעיקר מן ההיבט הביוגרפי, ואילו אורבך אינו מתייחס לכתיבתו של קובנר בעיתונות הרוסית הכללית. זאת למרות שמדובר בקורפוס השווה או אף העולה במימדיו על קורפוס הכתיבה העברית של קובנר.

תרומתו המרכזית המשוערת של המחקר הנוכחי עשויה להיות בעצם ההתבוננות הכוללת בכתביו של קובנר תוך ההתייחסות לכתיבתו הרוסית של קובנר בעיתונות היהודית-רוסית ובעיתונות הרוסית הכללית, שזכתה להארה מרפרפת או שלא זכתה להתייחסות כלל במחקר. ההנחה היא שחיתוך משנתו של מבקר על פי שפת כתיבה אחת איננו מאפשר מעקב אחר התפתחותו הרוחנית. לעומת זאת עיון במכלול כתיבתו הדו-לשונית של קובנר, המשתרעת על פני חמישה עשורים יאפשר לדעתי להציג את משנתו הספרותית ואת השקפת עולמו באורח מאוזן ומדויק יותר. כך ניתן יהיה גם לעקוב אחר התגבשותם של מונחי מפתח במשנתו הביקורתית; אחר היסודות הסטטים שאפיינו את משנתו; וכן אחר ההתפתחות או השינויים שחלו בתפיסותיו במהלך חייו בנושאים מתחום הספרות, ובהנחות היסוד שלו בנוגע לדת, לחברה היהודית ולתנועת ההשכלה היהודית. השינויים שחלו בהשקפותיו נבעו בחלקם מן המהלך

הדרמטי של חייו, אך גם מן ההשפעות התרבותיות מתחום הספרות הרוסית והספרות המערב-אירופית שספג בתקופות השונות.

קובנר מציין באחד ממכתביו אל רוזאנוב כי בשנות השישים כינו אותו "פיסארב העברי" (26); ואכן בני זמנו ואף חוקרים מאוחרים יותר המשיכו להשתמש בכינוי זה לחיוב או לשלילה. יחד עם זאת נדמה כי במחקר הקיים לא נערכה השוואה טקסטואלית ורעיונית שיטתית בין כתבי קובנר לבין כתבי המבקרים הרוסיים, השוואה שתוכל להוכיח את קיומה של זיקה רעיונית וסיגנונית בין משנתו של קובנר לבין הנחות היסוד של הביקורת הרוסית הרדיקלית.

מחקר מקיף של משנתו הספרותית של קובנר מחייב (פרט לדיון בחומרים ספרותיים ביקורתיים) דיון בהוויה החברתית-תרבותית במסגרתה פעל קובנר בכל אחד מהשלבים של חייו. זאת משום שהקישור בין חברה לספרות עשוי להסביר את הרקע ממנו צמחה השקפתו הביקורתית ואת חומרי המציאות שהזינו את משנתו. כמו כן, קובנר עצמו ראה בספרות אמצעי לשיקוף פני החברה על בעיותיה השונות. תפקידה של הביקורת הספרותית לדעתו הוא לחשוף ולהגדיר את הבעיות החברתיות אשר תוארו בספרות, על מנת לנסח את מטרות המאבק החברתי ולחדד את המודעות החברתית של הקוראים לצרכיה של החברה. המתודולוגיה של המחקר הנוכחי נובעת מהנחת יסוד זאת. סקירה של פועלו הביקורתי תערך תוך תיאור האקלים התרבותי והאידיאולוגי שבו פעל, ותוך התייחסות למכלול רחב ככל האפשר של כתביו: כתביו בשפה העברית לצד כתביו בשפה הרוסית, כתביו בנושאים ספרותיים וכתביו בנושאי חברה, מדע וחינוך.

משנתו של קובנר מהווה פרק בתולדות ההשכלה היהודית ברוסיה. פרסום ספרו הראשון של קובנר "חקר דבר" (1865) עורר פולמוס חריף בתוך מחנה המשכילים העבריים. במהלך הפולמוס חידדו שני הצדדים את עמדותיהם והקצינו בתיאור עמדות מתנגדיהם. סקירת דעותיו של קובנר תוך עימותן עם דעותיהם של המשכילים האוטודידקטיים כאברהם בר גוטלובר, אלכסנדר צדרבוים ואחרים מאפשרת להגדיר את חילוקי הדעות בין דור האוטודידקטיים לבין דור האינטליגנציה היהודית-רוסית שחלק ממנה ראה בקובנר את דובריה. אך הדבר מאפשר גם לעמוד על הניואנסים האידיאולוגיים שבתוך מחנה "האבות" ובתוך מחנה "הבנים".

תולדות התפתחותה של תורתו הביקורתית של קובנר הן גם תולדות התהוותה של הביקורת הספרותית העברית. קובנר היה זה שגילה וניסח לראשונה את הצורך בקיומה של ביקורת ספרותית, בצמיחתה וגידולה, גלוי זה נבע מתוך המפגש שנערך בין הספרות העברית לבין הספרות הרוסית. העיסוק במשנתו הביקורתית של קובנר הינו אם כן כינון פרק בהיסטוריה של הביקורת העברית בעיקר בגלל מעמדו הראשוני של קובנר במסגרת ספרות ההשכלה בקיסרות הרוסית.

מבוא : צמיחתה ומאפייניה של ההשכלה היהודית - הרדיקלית בקיסרות

הרוסית במחצית השנייה של המאה ה-19

ב-27 בספטמבר 1875 התפרסם בכתב-העת "המגיד" (1) מאמר תחת הכותרת "רוססלאנד" (רוסיה). מטרת הכותב היתה להתריע על מגמה שלילית אשר רווחה בקרב הנוער היהודי בבתי-הספר ובבתי-המדרש לרבנים. הכותב פנה למורים: "שישימו עיניהם על בני הנעורים אשר בזמן האחרון רבים מהם תועים מדרך הישר". הסיבה לכך נעוצה לדעתו במשכילים יהודים "שכל מגמתם לסכסך ענייני הממלכה ולטעת בליבות בני הדור החדש...רעיוני שוא ומדוחים של הסוציאליסמוס האומרים שלך שלי ושלי שלך וכיס אחד יה' לנו". בהמשך המאמר טוען הכותב כי "זהו פרי הניהיליסמוס (הכפירה בכל אמונה) אשר בעוה"ר [בעוונותינו הרבים] נראתה גם בקרב רבים מאחב"י [מאחינו בני-ישראל] ברוססלאנד. הדעות האיומות האלו נשתרשו בלבות הצעירים על ידי משכילים כאלה כקאוונער לילענבלום ועוד ועוד".

באותו הזמן היה אברהם אורי קובנר רחוק מרחק רב מכל פעילות ספרותית. ב-16 בספטמבר 1875, אחד עשר יום לפני פרסום המאמר הנזכר לעיל בכתב העת "המגיד", נפתח במוסקבה הדיון במשפטו, לאחר שהואשם במעילה בכספי הבנק של אברהם זאק. אבל כותב המאמר, המתבונן בפעילותם של אברהם אורי קובנר ושל משה ליב ליליינבלום מתוך הקשר חברתי ואינטלקטואלי רחב, תולה בשני האישים את האחריות להפצת דעות ניהיליסטיות בקרב האינטליגנציה היהודית הצעירה שצמחה ברוסיה.

הדיון במשנתו הביקורתית של קובנר צריך להתמקד בין השאר גם בתיאור הסביבה התרבותית, הפוליטית והחברתית שבתוכה פעל ועליה השפיע; הכוונה לשכבה הדקה, המורכבת והקשה להגדרה של המשכילים היהודים הרדיקליים, שצמחה החל מהמחצית השנייה של המאה ה-19. בחינה של זיקות הגומלין בין תפיסותיו של קובנר לתפיסותיהם ולמאפייניהם של המשכילים הרדיקליים תאפשר לתאר את משנתו הביקורתית של קובנר; לאתר את המקורות התרבותיים היהודיים והכלליים מהם הושפע; לבדוק את מידת הראשונות שבתפיסותיו; ולהעריך באופן מאוזן, עד כמה שאפשר, את פועלו.

א. קווי יסוד בתולדות התפתחותה של ההשכלה הרדיקלית היהודית בקיסרות הרוסית

תיאורו של יהודה סלוצקי (2) את חיי היהודים בקיסרות הרוסית במחצית השנייה של המאה ה-19 בספרו: "העיתונות היהודית-רוסית במאה התשע-עשרה" עונה במידה רבה על מרכיבי המודל המקובל בתיאור יחסי יהודים עם האוכלוסיה הלא-יהודית בתוכה הם יושבים. הכוונה לפעולתם של שני כוחות היסטוריים מנוגדים: כוחות צנטריפטליים המושכים את היחיד אל כלל ישראל והגורמים להסתגרות היהודים בתוך עצמם; וכוחות צנטריפוגליים המנתקים את היחיד מכלל ישראל וגורמים להתערותם ולהתקרבותם של היהודים לסביבה הלא יהודית. ניתן למקם במידה מסוימת של דיוק היסטורי את פעילותם של הכוחות הצנטריפטליים בקרב יהדות רוסיה עד למחצית המאה ה-19; ואילו פעילותם של הכוחות הצנטריפוגליים ניכרת בעיקר החל משנות השישים של המאה ה-19 ונמשכת עד לפרעות 1881, המהווים נקודת מפנה נוספת.

פריודיזציה זאת נשענת על שלושה אירועים שזעזעו את הקיסרות הרוסית במחצית השנייה של המאה ה-19: האירוע הראשון, הינו כשלונה הצורב של רוסיה במלחמת קרים (1853 - 1856) שחשף את פיגורה הכלכלי וחייב את ממשלתה להנהיג מדיניות של תיעוש מלמעלה, שכללה פיתוח מסילות ברזל, עידוד השקעות חוץ, פיתוח תעשייה מודרנית ועוד. האירוע השני, שחרור הצמיתים (1861) גרם לזעזוע במבנה הכלכלי והחברתי של הקיסרות הרוסית בסוף שנות השישים. האירוע השלישי, המרד הפולני (1863), שדוכא באכזריות על ידי השלטונות הרוסיים, גרם להנהגה מוגברת של מדיניות הרוסיפיקציה. לכל אחד מן האירועים היתה השפעה גדולה על חיי היהודים ברוסיה. אירועים אלו היוו קטליזטור לכוחות שהביאו את היהודים להתערות בחברה הרוסית.

סלוצקי מפתח מודל זה פיתוח נוסף. הוא טוען לקיומו של קשר הדוק בין התהליכים הגורמים להתרחקותו של היחיד מכלל ישראל לבין צמיחתה של האינטליגנציה היהודית-רוסית; כפי שקייים לדעתו גם קשר בין גורמים מונעי התבוללות לבין כוחות המאיטים ואף בולמים את צמיחתה של האינטליגנציה היהודית-רוסית.

בסוף המאה ה-19 היוו היהודים קרוב ל-11% מכלל האוכלוסיה ב-15 פלכי תחום המושב, בפלכים מסוימים כגרודנה ומינסק עלה אחוז התושבים היהודים ל-15%. בגלל מעמדם הכלכלי ובגלל הגזירות שנגזרו עליהם על ידי השלטונות, ישבו היהודים בעיקר

בערים בהן היוו משליש עד מחצית מן התושבים ובעיירות שבחלק מהן הוו רוב גדול. שפת הדיבור עליה הכריזו בסוף המאה ה-19 98% מן היהודים שחיו בתוך תחום המושב היתה יידיש. את חייהם הדתיים והתרבותיים חיו בעברית. מערכת החינוך כללה: חדרים, תלמודי תורה בהם למדו כ- 370,000 ילדים, בתי ספר רוסיים ובתי ספר יהודים- רוסיים בהם למדו 60,000 ילדים יהודים. התקיימה עיתונות וספרות בעברית וביידיש בעלת תפוצה של רבבות טפסים. ריכוזם הגיאוגרפי וגיבושם התרבותי- לאומי- לשוני תרמו לאי- ההתערותם של היהודים בחברה הרוסית.

גורם צנטריפטלי נוסף, שאפיין את תולדות היהודים במחצית הראשונה של המאה ה-19, היה מעמדה הנחות של השפה הרוסית בקרב היהודים. באזור תחום המושב דיברה האוכלוסיה הלא- יהודית בשפות שונות: במערב- פולנית, בדרום- אוקראינית, בצפון- בילורוסית, ליטאית ולטבית, ובבסרביה - מולדבית. כך למשל בליטא (מקום הולדתו של קובנר ליליינבלום ושל אחרים מקרב המשכילים הרדיקליים) נשמרה ההגמוניה הפולנית גם לאחר שפולין איבדה את עצמאותה בשנת 1795, ולמעשה לא התקיים כל מגע תרבותי בין האצולה והכמורה הפולנית נושאות התרבות לבין היהודים. מדיניות הרוסיפיקציה, שהונהגה לאחר מרד 1830 והתגברה עוד יותר בשנת 1863, לא גרפה הצלחות. אמנם הרוח הלאומית הפולנית נעקרה מן האיזור, אך התרבות והשפה הרוסית לא נשתרשו בו. סלוצקי מסכם וטוען: "מעמדה החלש של השפה הרוסית באזור, שבו התגוררו 95% מיהודי רוסיה סייע אף הוא לחולשתו של תהליך ההתבוללות בארץ זו" (3).

גם מדיניותו האנטי-יהודית של המשטר הצארי תרמה למניעת התקרבותם של היהודים לחברה הרוסית. במערב אירופה התרחשו תהליכי האמנסיפציה וההתבוללות באופן סימולטני ולרוב ניתן להצביע על קשר סיבתי ביניהם. לעומת זאת ברוסיה בעיקר, בתקופת שלטונו של ניקולאי הראשון (1825 - 1855), נקט המשטר בדרך של דיכוי אכזרי, שהרחיק את היהודים מעמדות כלכליות, לא איפשר הגירה לאזורים רוסיים, הגביל כניסת יהודים לבתי הספר הגבוהים ומנע בכך כל נטיה להתבוללות בקרב המוני העם. באופן כללי ניתן לומר כי גיבושם התרבותי- לאומי- לשוני של היהודים, מעמדה הנחות של השפה הרוסית ומדיניות הדיכוי בתקופת ניקולאי הראשון היוו גורמים מונעי התבוללות במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-19.

מבין הגורמים, שעודדו את התערותם של היהודים בחברה הלא יהודית, מציין סלוצקי כגורם ראשון במעלה את השתלבותם של היהודים במערכת הכלכלית הרוסית. החל משנות השישים ניסה המשטר הצארי באמצעות מדיניות "התיעוש מלמעלה" להעלות את רוסיה על דרך ההתפתחות הקפיטליסטית. התפתחות כלכלית זאת, שחרור הצמיתים ודיכוי המרד הפולני הם שהביאו לדלדול כלכלי של המוני היהודים, אשר התגוררו בעיירות ובערי-השדה באזור הצפון מערבי של תחום המושב. דיכוי המרד הפולני פגע ביהודים שנשענו על הפולנים לפרנסתם. ביטול חומות המכס בין רוסיה לפולין בשנת 1868 גרם להתדרדרות הכלכלית של משפחות יהודיות רבות, שהתפרנסו מהברחה. תהליכי התיעוש המואצים ופיתוח רשת מסילות הברזל פגעו ביהודים, שהתפרנסו מעיסוק באמצעי תחבורה מסורתיים. כך למשל מתאר יהודה ליב גורדון ביצירתו "קוצו של יוד" את חפר אבי בת-שוע, שבעבר התפרנס מהסעת נוסעים באמצעות סוסים, אבל מאז ש"הנוסעים בסוסים יום-יום-ימעטו, יום-יום ידל חפר, ירזה צרור כספו"-וכל זאת בגלל הופעת הרכבת: "רכב אש וסוסי אש עפים בקול פחדים.../ וברכב אש עוברים ושבים" (4).

אך מצד שני נפתחו בפני יהודים בעלי הון אפשרויות כלכליות חדשות. ההיסטוריון אליהו צ'ריקובר מתאר בספרו "יהודים בעיתות מהפכה" בנימה ביקורתית למדי (שהיא בהקשרים מסוימים של הדיון אף בעלת מאפיינים מרכסיסטים מובהקים) את צמיחתם של "הגבירים המודרניים", אותם הוא מכנה בשם "פלוטוקרטיה יהודית" (5). הם צברו את ממונם בתקופת שלטונו של ניקולאי הראשון על ידי השתתפות בסחר חוץ, ניהול פעילות בנקאית וסחר בבורסה, בעיקר האודיסאית. אנשים אלו, שזה מקרוב עלו לגדולה, תפסו את עצמם כאריסטוקרטים וכנעלים על אנשי הפרובינציה. בסוף תקופת ניקולאי ובעיקר בתקופת אלכסנדר השני נפתח בפניהם כר נרחב לפעולה בעיקר בזכות החוק מה-16 במרץ 1859, שאיפשר לסוחרים יהודים גדולים מן הגילדה הראשונה להתיישב בשתי הערים הגדולות: סנט-פטרבורג ומוסקבה. תוך חמש-עשרה שנה התהוותה קבוצה של יהודים בעלי הון ובעלי עסקים מודרניים שהתגוררו בשתי ערים אלו ובערים נוספות. הם גילו מרץ ויוזמה ותפסו מקום חשוב בכלכלה הרוסית. בתחום הבנקאות בלטו אישים כגון אברהם הורוביץ, יוזל גינצבורג (לימים הברון גינצבורג), ליאון רוזנטל ואברהם זאק, ששמשו בעבר כפקידים במוכסנות (זכות לגביית מיסים שהייתה נרכשת בחכירה) של

גינצבורג. זאק (ששיחק תפקיד חשוב בחייו של קובנר) היה מנהלו של בנק בפטרבורג, שנחשב לאחד ממוסדות ההון הגדולים ברוסיה. בתחום הפעילות העיסוקית הקשורה למסילות הברזל נודעו: ורשבסקי, בליוב, קרונברג (שני האחרונים מומרים) ופוליאקוב. בתחום תעשיות הסוכר התפרסם ברודסקי. סביב בעלי-הון אלו התרכז מעגל של פקידים יהודים, שהפכו מאוחר יותר לאנשי עסקים בזכות עצמם. הללו קיבלו מן השלטונות תארים של ברונים, יועצי סתרים ואף השתתפו בהתייעצויות נכבדות במדינה. הם היו מוכנים לעשות הכל, על פי צ'ריקובר, על מנת להתמזג עם השכבות הגבוהות של החברה הרוסית. צמיחתה של שכבה חדשה זאת, למרות היותה מצומצמת מבחינה מספרית, ציינה את המעבר מתחום התרבות הפאודלי, שבו הוו היהודים עדה סגורה אל תחום התרבות הרוסי הקפיטליסטי, שבו השתלבו היהודים בחוגי הבורגנות, בחוגי הפקידות ובחוגי האינטליגנציה הרוסית.

שורה של חוקים הנוגעים לענייני יהודים, שהתפרסמה בעשור השישי של המאה ה-19, היוותה גורם נוסף, שתורם להתקרבותם של היהודים לחברה הרוסית. החוקים שיפרו את מצב היהודים על ידי ביטול חלק מן ההגבלות שחלו עליהם. הסיבות לחקיקה הפרו-יהודית מורכבות וחורגות מתחום הדיון הנוכחי. פעלו כאן בין השאר מניעים רוסיפיקטוריים לצד רצון נואש כמעט לעודד את צמיחתם של כוחות בעלי השכלה מודרנית להם נזקקה הקיסרות הרוסית עם עלייתה על דרך התיעוש והמודרניזציה. כאמור, החוק משנת 1859 איפשר ליהודים סוחרים בני הגילדה הראשונה, למשפחותיהם ולמשמשיהם לשבת בכל רחבי רוסיה. החוק משנת 1865 איפשר לבעלי מלאכה יהודים אמידים לצאת מתחום המושב ולהתיישב בערי רוסיה. החוק משנת 1861, שסלוצקי (6) מכנהו בשם "מניפסט השיחרור של האינטליגנציה היהודית-רוסית", התיר ליהודים בוגרי בתי-הספר הגבוהים ישיבה בכל רחבי רוסיה. זכות זו הורחבה וכללה בשלב מאוחר יותר גם את העוסקים במקצועות הרפואה והמכשירים עצמם לכך. הרפורמה המשפטית משנת 1864 איפשרה ליהודים לעסוק בתחום המשפט. ההתפתחות שחלה במוסדותיו של השלטון המקומי, הזמסטבו, יצרה את הדרישה לאלפי עובדים בעלי השכלה, וביניהם גם יהודים אשר השתלבו בעבודה במערכת הממשל המקומי. אין ספק שבכל החוקים הללו

ובאחרים שלא הוזכרו כאן בלטה המגמה של ביטול ההגבלות על היהודים שגילו נכונות להשתלב בחברה הרוסית.

חקיקה זו היא שיצרה לדעת צ'ריקובר את האגדה על תקופת אלכסנדר השני כתקופת "תור הזהב" של יהדות רוסיה. הוא רואה בתפיסה זו של השלטון הצארי מיתוס בלבד. עריכת השוואה בין הזכויות שהוענקו ליהודים לבין הזכויות שהוענקו לרוסים בתקופת שלטונו של אלכסנדר השני, מוכיחה, לדעתו, כי היקף הזכויות שהוענקו ליהודים מצומצם לעין ערוך מן התיקונים היסודיים שנערכו בחיי העם הרוסי. מבחינה פסיכולוגית ניתן להבין את האהדה הרבה שרכשו היהודים כלפי אלכסנדר השני בעיקר לאור הגזירות הקשות שהוטלו עליהם בתקופת שלטונו של הצאר הקודם, ניקולאי הראשון. אבל אין כל פרופורציה, לדעת צ'ריקובר, בין העדר שינוי משמעותי במעמדם של היהודים לבין ההתלהבות הפטריוטית, שאחזה בהם עם היוודע דבר הרפורמות. נכון שחוקת הקנטוניסטים בוטלה, אך החטופים לצבא לא הורשו לחזור לבתיהם. העוני בקרב היהודים בשנות השישים המשיך להיות קשה ביותר כפי שכבר צויין. האנטישמיות נותרה בעינה גם בעיצומו של "תור הזהב". כך למשל בעת ביקורו של אלכסנדר השני בוילנה בשנת 1860 (ביקור שעורר כפי שיתואר בהמשך התלהבות אדירה בקרב יהודי וילנה) מסר לו הגנרל גוברנטור נאזימוב תזכיר בנושא: "הירידה החומרית והמוסרית של האוכלוסיה היהודית". שם נאמר בין השאר כי "הקהילה היהודית היא קן של פושעים והיא מעודדת מעשים בלתי חוקיים מכל הסוגים" (7).

גורם נוסף, שהביא להתערות היהודים בסביבתם היה מדיניות הרוסיפיקציה, שהונהגה כבר על ידי המשטר הצארי בתקופתו של ניקולאי הראשון, אך הגיעה לשיאה לאחר המרד הפולני בשנת 1863. מדיניות הרוסיפיקציה של השלטונות הרוסיים עודדה את הטמעותם של הלאומים השונים בתוך התרבות הרוסית. בתקופת שלטונו של ניקולאי הונהגה הרוסיפיקציה בצורה חלקית מאד על ידי שר החינוך הגראף סרגיי אוברוב. הצאר ניקולאי, שלא תמך בהפצת השכלה אפילו בקרב בני עמו, תמך בהתקרבותם של היהודים אל התרבות הרוסית בעיקר כדי לזכות באהדתם נגד הפולנים. חוק משנת 1804 התיר ליהודים ללמוד בבתי - ספר כלליים, אך מכיוון שההיענות לכך היתה מצומצמת, הוחלט ביוזמת אוברוב ותוך שיתוף פעולה עם משכילים בעלי אוריינטציה גרמנית כמו ד"ר מ. ליליינטאל

וא. ל. מנדלשטאם להקים בתי - ספר ממשלתיים מיוחדים ליהודים. בראש בתי - הספר עמדו שני בתי - המדרש לרבנים בוילנה ובזייטומיר, שהלימודים בהם היו ברמה של גימנסיה רוסית, אבל ללא הוראתן של הלשונות הקלאסיות. בתי - המדרש היו אמורים לספק מורים ורבנים מודרניים יודעי רוסית לקהילות ישראל ולבתי- הספר הממשלתיים. מנהליהם של בתי- הספר הממשלתיים עד שנת 1862 היו נוצרים או מומרים; אך גם מאוחר יותר כשהותר למנות יהודים לתפקידי ניהול, נוהלו רוב בתי- הספר על ידי נוצרים. המטרה המרכזית של מדיניותו של ניקולאי הראשון היתה להפוך את היהודים ל"בלתי מזיקים" על ידי שחרורם מ"אמונות הבל" וקירובם לתפיסת עולם אירופאית, זאת מנקודת מבטו של ניקולאי הראשון כמובן. חוקר תולדות הספרות ישראל צינברג מציין, שמכיוון שהשלטונות לא התעקשו על השפה הרוסית דווקא כשפת ההשכלה, שימשה בשנים הראשונות השפה הגרמנית כשפת ההוראה בבתי - המדרש למורים; והממשלה אף תמכה בהדפסת ספרי לימוד בגרמנית לבתי-הספר היהודיים (8).

המרד הפולני של שנת 1863 סימן את תחילתה של הרוסיפיקציה המואצת. הרוסים החלו לחוש בסכנה שבהתגברות הרגש הלאומי הפולני באיזור המערבי של הקיסרות. היהודים, שהוו חלק נכבד מן האוכלוסייה העירונית בפולין ובחבל הצפון מערבי של תחום המושב, ישבו סמוך לשטחים הגובלים עם גרמניה ודברו בדיאלקט הגרמני- יידיש, נתפסו בעיני הרוסים כגורם חשוב מעין כמוהו ברוסיפיקציה של האיזור. בהתאם לכך יצאה בשנת 1866 הוראה מפורשת שלשון ההוראה בבתי- הספר היהודיים הממשלתיים תהיה מעתה רוסית וגם התלמוד יילמד בשפה הרוסית.

הממשלה והמשכילים היהודים ראו בבתי-הספר הממשלתיים שלב ביניים בלבד בדרכם של הילדים היהודים לבתי-הספר הכלליים. ככל שעלה מספר התלמידים היהודים בבתי - הספר הכלליים, תבעו היהודים לבטל את קיומם של בתי-הספר הממשלתיים ליהודים. כתוצאה מכך נערכה בשנת 1873 רפורמה על פיה צומצם מספר בתי - הספר הממשלתיים, ונפתחו בתי- ספר יסודיים ללימוד השפה הרוסית וללימודים כלליים, הלימודים העבריים נלמדו בהם להלכה בשעות אחר הצהריים, ולא היו בגדר לימודי חובה. בקרב המוני העם עוררו בתי-הספר הללו התנגדות: הן מן הטעם המעשי, שחינוך רוסי אשר איננו מלווה במתן זכויות ליהודים ירוקן את הנוער היהודי מערכי היהדות ולא יאפשר לו לנצל את

הידיעות החדשות שרכש; והן מן הטעם העקרוני, לפיו חששו היהודים ממעורבות השלטונות הרוסיים במוסדות החינוך היהודיים, שהם לב ליבה של האומה היהודית. כאמור על פי החקיקה משנת 1804 יכלו היהודים לבקר גם בבתי-הספר הכלליים, מבלי שיופעל עליהם לחץ להמיר את דתם. בפועל מיעוט מביניהם בחר באפשרות זאת, והבחרים נטמעו בסביבה הנוצרית, דבר שלא תרם לגידול במספר התלמידים היהודים בבתי-הספר הכלליים. אך גם בענין זה חל שנוי בשנות השישים של המאה ה-19. הרפורמות של אלכסנדר השני וההתפתחויות הכלכליות העלו את הצורך באנשים בעלי השכלה כללית השולטים בשפה הרוסית. ההורים הבינו כי החינוך הכללי הוא המפתח להצלחה בחיים. משפחות רבות התלבטו בשאלה אם לשלוח את הבן המוכשר ללימודים בגימנסיה הרוסית או ללימודים בישיבה. משפחת אורשנסקי למשל העדיפה לשלוח את אליהו אורשנסקי (1846 - 1875), לימים הרוח החיה בכתב העת היהודי-רוסי "דיין" (יום), ללימודים בגימנסיה רוסית. על פי הנתונים שמביא סלוצקי, גדל מספר התלמידים היהודיים בגימנסיות הרוסיות בין השנים 1870 - 1880 פי ארבעה (9). תנועה זאת הקיפה את הנוער היהודי בן המעמד הבינוני שהתגורר בעיקר בערים. מספר התלמידים היהודיים שלמדו בבתי-ספר תיכוניים וגבוהים היה גבוה ממספרם היחסי של היהודים באוכלוסיה. מדיניות הרוסיפיקציה זכתה להצלחה גדולה למדי. בתי-הספר הממשלתיים ויותר מכך הגימנסיות הצאריות הצליחו להקנות לתלמידיהם את השפה והתרבות הרוסית. אך ההצלחה היתה גדולה מדי לטעמם של השלטונות, לטעמם של החוגים השמרניים בציבוריות הרוסית וגם לטעמו של חלק מן הציבור היהודי. הממשלה, שהשתמשה במשכילים כבמכשיר לחיזוק המדינה, החלה לחשוש מעודף של משכילים שיהפכו ל"פרולטריון משכילי פוליטי" מסוכן למשטר השמרני של רוסיה הצארית, כפי שאכן קרה כאשר חלק קטן מן המשכילים הצטרף בתקופה מאוחרת יותר לשורות המהפכנים. החוגים השמרניים בציבור הרוסי חששו מפני השתלטות של היהודים על עמדות כח חברתיות ותרבותיות בעתיד, חשש שבא לידי ביטוי בין השאר גם בעליית האנטישמיות ברוסיה. בהקשר זה יש לראות את החקיקה של "חוק הנורמה הפרוצנטית" משנת 1887 אשר הגביל את מספר התלמידים היהודים בבתי-הספר התיכוניים הכללים ל-10% בתוך שטחי תחום המושב, ל-5% מחוץ לתחום המושב, ול-3% בערי הבירה. משמעותו המעשית

של החוק היתה סגירת שעריהם של בתי-ספר בפני רבים מהתלמידים היהודים. אך מנקודת המבט של היהדות המסורתית היתה הסכנה אחרת לגמרי: בתי-הספר הכלליים הרחיקו את הנוער מן היהדות.

בשנות השישים של המאה ה-19, בשיאו של תהליך הרוסיפיקציה, נוצרה קואליציה מוזרה בין חוגי השלטון הרוסי והחוגים הריאקציוניים המקורבים להם לבין המשכילים היהודים. הממשל הרוסי ראה ביהודים החיים בתוך האוכלוסיה העירונית של פולין ושל החבל הצפון מערבי גורם חשוב היכול לשמש כסוכן רוסיפיקטורי מובהק, במילים אחרות מפיץ התרבות והשפה הרוסית בקרב אותם תושבים מתושבי הקיסרות הרוסית שאינם רוסים מבחינה לאומית. צינברג מצטט מתוך העיתונים הרוסיים כגון "סיברנאיה פוצ'טה" ("Северная Почта") ("הדואר הצפוני") הכותב: "הרוסית היא תנאי בל יעבור להשכלתו של היהודי הרוסי... לא נוכל להסכים כי חומת סין תוקם בין היהודים לבין הרוסים בצורת השפה הגרמנית" (10). אך גם המשכילים היהודים, שזלזלו בידיש אשר נתפסה בעיניהם כשריד נפסד של עבר חשוך, תמכו במדיניות הרוסיפיקציה מתוך תקווה שהדבר יוביל להענקת שוויון זכויות ליהודים. אם חפצים היהודים להיות אזרחים שווי - זכויות, טענו המשכילים היהודים, עליהם ללמוד את שפתה ותרבותה של רוסיה. בעניין זה נבדלו המשכילים היהודים מבני עמים אחרים שחיו ברחבי הקיסרות הרוסית. הפולנים למשל המשיכו לדבוק בתרבותם הלאומית, וראו בתביעה לדחיקת השפה הפולנית מפני השפה הרוסית גזירה לאומית קשה.

צינברג מביא בספרו מדבריהם של משכילים שונים, המשקפים את הלך הרוח הפטריוטי ואת תמיכתם ברוסיפיקציה. הסופר רוברט איליש ציין בספרו "ייברסקיה מלודייה" ("Еврейския Мелодии", "1864 מנגינות עבריות") כי היהודים אינם קיימים כאומה, אלא רואים עצמם כרוסים בני דת משה. דברים מתונים יותר נשמעו מפיו של המשורר ועורך "הבוקר אור" אברהם בר גוטלובר שקרא לפטריוטיות רוסית. המבקר אברהם פאפירנה כתב בעיתון הרשמי של וורשה "וארשווסקי דניווניק" ("Варшавский Дневник") ("היומן הוורשאי") על הצורך, שהנוער יבין כמה טוב ומועיל עבורו לרכוש לאומיות רוסית. יל"ג טבע את הסיסמה הידועה: "היה אדם בצאתך ויהודי באהלך".

בנאום שנשא יל"ג בעת חנוכת בית ספר פרטי לבנות בטלז הסביר את סיסמתו: "רוסיפיקציה אינה מפריעה לנו להשאר יהודים לפי דתנו, כשם שהיהדות אינה מפריעה כלל וכלל להיות רוסים" (11).

סלוצקי מסכם נושא זה בנימה אוביקטיבית בכותבו: "כך נקבעה בשנות השישים מטעמים ומנימוקים אידיאולוגיים עדיפותה של השפה הרוסית כשפת השכלתם של היהודים" (12). לעומתו מעלים צינברג ובעיקר צ'ריקובר תהיות קשות על טוהר המניעים של המשכילים היהודים, שהטיפו בהתלהבות כה רבה למען השפה והתרבות הרוסית. צינברג מציין כי כפי שבשנות הארבעים של המאה ה-19 מצאו מלומדים וסופרים יהודים בגרמניה את פרנסתם כ"ראבינרים" (רבנים מטעם השלטונות), כך בשנות השישים מצאו סופרים עבריים רבים את פרנסתם כמורים בבתי-הספר הממשלתיים (13).

צ'ריקובר כצינברג מבקר בחריפות רבה את תמיכתם הבלתי מעורערת של המשכילים היהודים ברוסיה במדיניות הרוסיפיקציה של השלטונות. הוא מכנה את שכבת הנוער היהודי שלמד בבתי-הספר הגבוהים בעקבות חוקי 2-1861 בשם: "האינטליגנציה היהודית המדופלמת". הוא מוכיח סטטיסטית את קיומו של קשר בין אינטליגנציה זאת לבין הבורגנות היהודית העשירה בהנהגתו של גינצבורג (14). 194 מתוך 300 הסטודנטים היהודים, שלמדו בשנים 7 - 1876 נתמכו כלכלית על ידי "חברת מפיצי השכלה" מיוזמתם של גינצבורג ומקורביו, או על ידי גינצבורג אישית. קשר זה בין שתי השכבות, שצמחו כתוצאה מהרפורמות של אלכסנדר השני, מסביר לדעתו את עמדותיהם הפטריוטיות והאנטי-מהפכניות של רוב המשתייכים לשכבת האינטליגנציה היהודית המדופלמת. האידיאליזציה של החקיקה הפרו-יהודית והתעוררות הרגש הפטריוטי הרוסי איפיינו לדעתו בעיקר את אותן שכבות חברתיות אשר הפיקו תועלת ממשית מן הרפורמות הגדולות, הכוונה לחוגי הגבירים והסוחרים שעלו ופרחו בערים הגדולות ולחוגי האינטליגנציה המדופלמת שנתמכה על ידי הגבירים. ובלשונו של צ'ריקובר: "הגבירים הגדולים מן המין החדש והאינטליגנציה המדופלמת-הרגישו כי באו על סיפוקם הגמור, כדי שבוע והותר, תודות לזכויות שקיבלו מידי המשטר, הם יצרו אידיאולוגיה מוצקה של כניעה - נאמנות ופטריוטיזם, שטבעה את חותמה על הלכי-רוח של היהודים בכללם" (15).

לסיכום ניתן לומר כי הגורמים ששמרו על ייחודה של יהדות רוסיה במחצית הראשונה של המאה ה-19 היו: הגיבוש התרבותי - לאומי- לשוני, מעמדה הנחות של השפה הרוסית וגזירותיו של ניקולאי הראשון. הגורמים שהקלו על התערותם של היהודים בחברה הלא- יהודית במחצית השניה של המאה ה-19 קשורים להתפתחותה הכלכלית של רוסיה לאחר מלחמת קרים, בה לקחו חלק נכבד יהודים בעלי ממון; החקיקה שפתחה בפני הצעירים בעלי ההשכלה הכללית את השערים למשרות מגוונות; ומדיניות הרוסיפיקציה שעודדה את היהודים לרכוש השכלה כללית בבתי- הספר הממשלתיים והכלליים ולשנות בכך את עמדתם כלפי השפה והתרבות הרוסית. גורמים אלו הם שעודדו את צמיחתה של האינטליגנציה היהודית רוסית ושל ההשכלה היהודית הרדיקלית ברוסיה (16).

ב. המשכילים היהודים הרדיקליים בקיסרות הרוסית: היבטים סוציולוגיים

האינטליגנציה היהודית- רוסית כלומר חוג היהודים שחיו חיי תרבות והכרה ציבורית בשפה הרוסית, ואף ניסו ליצור בה ספרות ומדע יהודיים - כללה כמה רבבות, כאחוז אחד מן המיליונים שמנתה יהדות רוסיה. אודיסה נתפסה כבירת האינטליגנציה היהודית-רוסית, שכן שררה בה רוח טמיעה חזקה יותר מאשר בערי ליטא, רייסן ואוקראינה. יחד עם זאת השפעתה של האינטליגנציה היתה מעל ומעבר לגודלה היחסי באוכלוסיה. ראשית, משום שכיווני התפתחותם של החיים החברתיים והכלכליים ברוסיה הגדילו את מספר היהודים שהשתייכו לאינטליגנציה ורבים אחרים רצו להשתייך אליה. שנית, מפני שהתרכזו בה מיטב בעלי הכשרון והאלמנטים התוססים ביותר בקרב היהודים. שלישית, כיוון שחבריה קיימו קשרים עם חוגים רחבים בציבוריות הרוסית ושימשו ליהודים לעיתים לפה (17).

צינברג (18) צ'ריקובר ובמידה מסויימת גם החוקרים המודרניים יותר, ניסו להגדיר את האינטליגנציה היהודית - רוסית של שנות השישים על ידי השוואתה לדור הקודם של המשכילים. ההכללה המקובלת במחקר היא, שהדור הקודם הורכב ברובו מאוטודידקטים חניכי מסורת ההשכלה הברלינאית, בעוד שהדור הצעיר הורכב ממוסמכים שהתחנכו בבתי-המדרש לרבנים ובאוניברסיטאות. "האינטליגנטים בעלי הדיפלומה", שלטו בשפה הרוסית ומשורותיהם יצאו משתתפיהם ועורכיהם של כתבי-העת היהודיים הראשונים

בשפה הרוסית: "ראזסבייט" (השחר), 1-1860 "ציון" 2-1861, "דיין" (יום) 1869-1871. הם נטו יותר למגמות התרבות בת-הזמן, והתקרבו במידה מסויימת לחוגים הפרוגרסיביים הרוסיים.

צביה נרדי במאמרה על חילופי הדורות בתנועת ההשכלה היהודית ברוסיה בשנות השישים קובעת שני קריטריונים להשוואה בין "דור האבות" לבין "דור הבנים" בתנועת ההשכלה: תוכנה של ההשכלה ודרך רכישה. הדור הקודם הורכב מחניכי בית המדרש, שהיו אמונים על הספרות הרבנית, אך שלטו גם בשפה העברית ובשפה הגרמנית. הם היו בקיאים בספרות הגרמנית הקלאסית כמו גם ביצירה הרוחנית היהודית העתיקה שכללה את הפילוסופיה של ימי- הביניים, ובספרות החדשה שכללה את כתבי מנדלסון ותלמידיו. המשורר ועורך כתב העת "הבוקר אור" אברהם בר גוטלובר (1810-1899), מעריצו המושבע של מנדלסון, שלא שלט בשפה הרוסית, מהווה נציג מובהק של דור זה (19).

דור האבות רכש את ידיעותיו בצורה לא מסודרת, משום שכאמור הורכב מאוטודידקטים. היו אלה חובשי ספסלי בית-המדרש שהתמשכלו או מלמדים שלימדו תנ"ך, דקדוק עברי וקראו בספרי קלמן שולמן ואד"ם הכהן. לעומתם הדור החדש, "האינטליגנציה", קנה השכלה מסודרת במערכת החינוך שהעמיד לרשות היהודים השלטון הרוסי, ובראשה שני בתי- המדרש לרבנים בוילנה ובז'יטומיר, שמרבית בוגריהם המשיכו בלימודיהם באוניברסיטאות הרוסיות. תלמידי בתי- המדרש לרבנים היו נתונים להשפעתה של הספרות הרוסית, הם העריכו את מוריהם הרוסיים יותר מאשר את מוריהם העבריים, ובאמצעותם חדרה התרבות הרוסית גם לחוגי המשכילים היהודים.

צעירים יהודים אלה ראו בשפה הרוסית את שפת ההשכלה, והושפעו מן התפיסות הרדיקליות, שרווחו באותה עת בספרות הרוסית אשר מקורן בתרבות המערב- אירופאית. "דור הבנים" ניהל מאבק רוחני ב"דור האבות" בעיקר משום שהאחרון נתפס בעיניו כדליטאנטי וחסר הארה מדעית. גישה זו באה למשל לידי ביטוי בדבריו של הכתב הקייבי של העיתון היהודי- רוסי "דיין" אשר בשנת 1869 תיאר את המגמות שרווחו בקרב תלמידי בית- המדרש בז'יטומיר: "ידוע לנו כי תלמידי בית- המדרש לרבנים, אשר הודות לקריאתם העצמית במיטב יצירותיה של הספרות הרוסית הבשילה בקרבם השאיפה למדע

האמיתי - נוטשים את בתי- המדרש לרבנים לפני הגמר ונכנסים לאוניברסיטאות, שם הם מקווים לשמוע את דבר המדע האמיתי שנאלם בין כותלי בתי האולפנא שלהם" (20).

יחד עם זאת מעדנת נרדי את הסכמטיות שבתיאור שני הדורות בספרות ההשכלה: האבות האוטודידקטיים לעומת הבנים בוגרי מערכת החינוך הרוסית. לדעתה הבחנה זאת איננה מדויקת. המאפיינים שצויינו לגבי דור הבנים אכן מתאימים לתיאור אותם סופרים בני הדור החדש שעברו לכתובה בשפה הרוסית, מרביתם היו בוגרי אוניברסיטאות והם שהעלו נגד הדור הישן את הטענה בדבר אי ידיעת השפה הרוסית. אבל רבים מן הסופרים העבריים בני הדור החדש היו גם הם, כמו בני הדור הקודם, אוטודידקטים כמו למשל: פרץ סמולנסקין (1840 או 1842 – 1855), ליליינבלום, ש"י אברמוביץ וכמובן אברהם אורי קובנר. כלומר, על פי תפיסתה של נרדי רק חלק מדור "הבנים" אשר החזיק בדעות פרוגרסיביות השתייך למעשה לאינטליגנציה היהודית-רוסית.

צ'ריקובר (21) מנסה לערוך דיפרנציאציה בתוך מה שמכונה על ידו "האינטליגנציה היהודית רוסית" (שוב בעקבות הדגם המארכסיסטי) על פי עקרון כלכלי - מעמדי. בראש הפירמידה של האינטליגנציה היהודית-רוסית עמד האינטליגנט היהודי המדופלם, שהגיע למשרות הבכירות ביותר בסנט - פטרבורג, לעיתים במחיר המרת דתו: למשל א. גאסמן שהפך לסגן שר. קבוצה זאת שימשה מודל לחיקוי ומקור לקינאה עבור צעירים רבים שהגיעו להישגים צנועים יותר. קבוצה אחרת הורכבה ממשכילים קרתנים אוטודידקטים, מורים בבתי- המדרש לרבנים, מורים לעברית, סופרים עבריים, בני בעלי בתים מתונים וסתם אברכים משכילים, שנבדלו מן המשכילים בני הדור הקודם מבחינת האוריינטציה התרבותית הרוסית שלהם. גם אלו התבוננו בהערצה בגבירים יושבי הכרכים ובמשכילים בעלי התארים, הקרובים למלכות. קבוצה אחרת המצויה באמצע הסולם ההיררכי היתה קבוצה קטנה של "אוצ'וניאי ייבראי" ("Учёные Евреи") (יהודים מלומדים), מרצים לעינייני יהודים ליד משרדי הממשלה וליד הגנרל גוברנטור באזורים יהודים, רבנים מטעם, צנזורים ביניהם מומרים רבים כגון ולאדימיר ואסילביץ פיודורוב (שפרסום תזכירו בשנת 1864 הביא את קובנר לכתובת ספרו הראשון). שתי הקבוצות האחרונות היו נאמנות לשלטון לחלוטין וחסרות כל מגע עם החוגים הרדיקליים הרוסיים. מאבקם העיקרי היה באנטישמיות ולא בשלטון הצארי. משכילים אלו ניהלו מלחמה בשתי חזיתות: נגד

היהודים האורתודוקסים ונגד ההשקפות הניהיליסטיות שחדרו לחוגי האינטליגנציה היהודית הצעירה. כלומר הגדרתו של צ'ריקובר למונח "אינטליגנציה יהודית רוסית" היא רחבה ביותר וכוללת חוגים שונים של משכילים רדיקליים שלא נכללו על ידי נרדי בקטגוריה זו.

מישקיןסקי (22) הגיע לתיאור מאפייניה של האינטליגנציה היהודית רוסית במסגרת התחקותו אחרי שורשיו של הסוציאליזם היהודי, ומתוך עיסוקו בחייו והגותו של א. ש. ליברמן מאבות הסוציאליזם היהודי. לדעתו הורכבו תומכיו ליברמן בשנות השבעים משתי קבוצות, אשר אהרון ליברמן היווה את החוליה המקשרת ביניהן. הקבוצה הראשונה התרכזה ב"סקציה הברלינית" ובה בלטו יוצאי מוגילב (מוהילב) י. ג. גורוויץ ומ. אהרונסון ובוילנה האחים רוס, נ. ברוידא ועוד. הללו באו מבתים אמידים, ובילדותם זכו לחינוך יהודי, אך שפת תרבותם היתה השפה הרוסית. לקבוצה זאת היה לדברי מישקיןסקי שיבוץ חברתי כפול: לפי תודעתה העצמית השתייכה החבורה לתנועה המהפכנית הרוסית ואילו התארגנותה הנפרדת והתענינותה בפעילות בקרב היהודים שיוו לה גוון יהודי בתוך התנועה הכללית. קבוצה זאת עומדת למעשה מחוץ לתחומו של הדיון הנוכחי.

הקבוצה השנייה שהשתייכה לטענת מישקיןסקי לאינטליגנציה היהודית-רוסית לא היתה גוף מאורגן. היא כללה משכילים יהודים בעלי מטען תרבותי יהודי שהיו צמודים לסביבתם היהודית. במרכז החבורה עמדו סופרים עבריים שינקו מתנועת ההשכלה העברית, ושזיקתם אליה לא נותקה גם לאחר שהתוודעו לזרמים הביקורתיים הרדיקליים ברוסיה נוסח פיסארב ודוברליובוב. דעותיהם באו לידי ביטוי ביצירות פובליציסטיות וספרותיות שנכתבו בעברית או ביידיש. הם היו חדורי רגישות פוליטית, אך חסרי יכולת או רצון לפעול פעולה ממשית. אהרון שמואל ליברמן (1856-1880) גישר כאמור בין שתי הקבוצות. ברקעו החינוכי - תרבותי, בהלך הנפש שלו ובקשריו לסביבה היהודית היה קרוב יותר לקבוצה השנייה; אבל בדחף המהפכני שלו, בישיבתו מחוץ לתחומי הקיסרות הרוסית, כשהוא מנותק פיסית מחיי יהודי רוסיה, בקשריו האידיאולוגיים והמעשיים עם תנועת המהפיכה הרוסית - התקרב לקבוצה הראשונה. כלומר מישקיןסקי, כמו צ'ריקובר לפניו, מכליל בתוך האינטליגנציה היהודית - רוסית את האוטודידקטים.

רבים מבין אנשי הקבוצה השניה היו בני ליטא ורוסיה הלבנה. גם אם הם עברו לאזורים אחרים, נשתמרה זיקתם הספרותית והחברתית לחבל מוצאם. ליטאיותם של מרבית המשכילים הרדיקליים מבני החבורה השניה איננה מהווה ציון ביוגראפי - גיאוגרפי בלבד. יש לעובדה זאת גם משמעויות אידיאולוגיות. תנועת ההשכלה הליטאית - שהגיעה לליטא ולוהלין מגליציה באמצע המאה ה-19 היתה שונה באופיה מתנועת ההשכלה הגליצאית. בעוד שהשכלה הגליצאית, מקום הולדתה של "חכמת ישראל", במת פעילותם של נחמן קרוכמל (רנ"ק) (1785-1840), שלמה יהודה רפפורט (ש"יר) (1867-1790) ואחרים, התאפיינה בחקרנות למדנית, היתה ההשכלה הליטאית בעלת אופי פוזיטיבי- מעשי. בליטא הרבו המשכילים לעסוק במדעי הטבע בדרך של ליקוט או תרגום. חיים זליג סלונימסקי הוא שפירש את המושג "חכמה" כ"ידיעת עולם החוכמה והטבע". בדרכו הלכו גם אחרים כמו צבי הכהן רבינוביץ (1832 - 1889) מחבר ספרי פסיקה ומכניקה וש"י אברמוביץ בספרו "תולדות הטבע". קיצוניותה של ההשכלה בליטא, התקרבותה לחיים הממשיים, התרחקותה מחקירות מופשטות נבעה הן ממלחמתה נגד קיצוניותה של האורתודוכסיה הליטאית, והן מהשפעות שספגו המשכילים מן האינטליגנציה הרוסית. מבין בני הדור הראשון של משכילי ליטא בלטו: מרדכי אהרון גינצבורג (1795 - 1846) ואברהם דב לבנון (אד"ם הכהן) (1794 - 1878). הדור השני כלל בתחום היצירה הספרותית המקורית והמתורגמת את: אברהם מאפו, קלמן שולמן, פרץ סמולנסקין, ש"י אברמוביץ, ראובן אשר ברוידס, יהודה ליב גורדון, ועוד; ובתחום הביקורת הספרותית את אברהם אורי קובנר ואת אברהם יעקב פאפירנה.

ישראל ברטל נותן קווי היכר נוספים בקבוצה השניה שתיאר מישקינסקי (23). הוא עוקב אחר המודלים לחיקוי שנצבו בפני המשכילים הליטאים בני הדור השני. המבנה הדימוגרפי המיוחד של הסביבה הלא יהודית בליטא החליש את הכח המבולל שבה, ומנע התקרבות מלאה של היהודים לסביבתם. זיקתם של משכילים אלו היתה למספר מודלים תרבותיים בעת ובעונה אחת: המודל הרוסי, המודל הפולני והמודל הגרמני. בהעדרו של גוש אוכלוסיה רוסי קרוב, שעשוי היה להוות נושא להתקרבות, התאפשרה בליטא, לדעת ברטל, יצירתה של מסורת משכילית שהטיפה באגפה הרדיקלי לחיסול הייחוד היהודי, אך גם התייחסה לציבור היהודי כמוקד להזדהות ופעילות. זאת בגלל העדר זיקה ישירה

לנושא תרבותי - חברתי אחר בסביבה הקרובה. קובנר, יהודה ליב לוי (יהל"ל) (1844 - 1925), ש"י אברמוביץ וליברמן עצמו מדגימים עקרון זה. ברטל מתאר קבוצה זאת כאוטודידקטים שלא השלימו את לימודיהם במוסדות השכלה מסודרים. הם התפרנסו מהוראה, פינקסנות ומשאר מלאכות האינטליגנציה הבלתי מדופלמת. הביוגרפיות שלהן דומות למדי וכוללות מספר מרכיבים משותפים: נטישת החינוך המסורתי בהשפעת ההשכלה המתונה, נסיעה לעיר הגדולה או לכרך (קייב או אודיסה); קיום מגע שטחי וחלקי עם התרבות הרוסית והחוגים האופוזיציוניים; נטישת ההשכלה המתונה תוך ביקורת חריפה על כמה מעיקריה הרעיוניים והחברתיים. קו היכר נוסף של חבורה זו הן ההתקשרויות בכתב ובעל פה בין אנשי החבורה. הם קיימו ביניהם חליפת מכתבים שחצתה את כל רחבי תחום המושב ואף הגיעה מחוצה לו. ברטל מביא לדוגמה את מכתבי ליליינבלום - יל"ג, אך ניתן בהקשר הנדון להביא לדוגמה את התכתבויות קובנר - יל"ג וקובנר - פאפירנה; ליליינבלום - קובנר ועוד. קשרים של ממש התקיימו במחצית השניה של שנות השבעים בין יה"ל, יצחק קאמינר (1834 - 1901), משה קאמיונסקי ואברמוביץ בקייב.

המפנה הרעיוני שהתחולל בשנות השבעים והשמונים בקרב קבוצה זאת בא לידי ביטוי בדרכים שונות: חלק מהם פנה ללאומיות תוך שלב ביניים סוציאליסטי כגון יהל"ל; או ללא קיומו של שלב כזה כגון סמולנסקין; אחרים הפכו לסוציאליסטים והתמידו בקו זה לאורך זמן. לסיכום רואה ברטל בחבורה זאת חטיבה סוציולוגית מיוחדת במינה, מעין קבוצת משנה בתוך חבורות המשכילים שהגבולות ביניהם מטושטשים.

שמואל פיינר (24) מקצין עוד יותר את הדגמים של ההיסטוריונים המאוחרים (מישקיןסקי, ברטל וכן נרדי) ועורך שנוי בדגם של ההיסטוריונים המוקדמים (צ'ריקובר וצינברג). לדבריו מה שמצדיק את זהויה של הקבוצה השניה כקבוצת משנה בתוך המשכילים היהודים הינו הקשר שלהם לסביבה היהודית והיותם אוטודידקטיים. בכך הם שונים מן האינטליגנציה היהודית-רוסית, שצמחה במקביל להם. הוא מציין, שאין מדובר בחבורה מלוכדת וההבדלים בין האנשים רבים. מבחינה כרונולוגית הם לא פעלו בו-זמנית, כך למשל החל ליברמן בארגון קבוצה סוציאליסטית בשנות השבעים, בשעה שקובנר כבר חדל מכתובה ספרותית בשפה העברית. גם מבחינה אידיאולוגית היו ביניהם

הבדלים. לילינבלום, קובנר ואברמוביץ פיתחו גישה פוזיטיביסטית מובהקת, שהופעלה בכל תחומי החיים; יהל"ל, מוריס וינצ'בסקי (בן - נץ) (1856- 1932) וליברמן דגלו בפוזיטיביזם, בסוציאליזם וברעיונות מתחום המטריאליזם ההיסטורי. פיינר חוזר על המאפיינים שהגדיר ברטל, המאפשרים למקם את קובנר, פאפירנה, אברמוביץ, לילינבלום, יהל"ל, קאמינר, בן- נץ ויהודה לרנר (1849- 1907) במסגרת קבוצה אחת. לביוגרפיה הדומה, למקום המוצא, לקשרי המכתבים שקיימו ביניהם, ולהיותם אוטודידקטים מוסיף פיינר מאפיין נוסף והוא הדימוי שלהם בעיני מתנגדיהם מקרב המשכילים המתונים, כפי שהובאו הדברים במאמר הנזכר בכתב העת "המגיד".

המסקנה העולה מן המחקר היא שההגדרה הצרה והפורמלית של המושג: "האינטליגנציה היהודית-רוסית" איננה הולמת רבים מן הצעירים היהודים הרדיקליים שהשתייכו ל"דור הבנים" של תנועת ההשכלה היהודית ברוסיה. לא כל המשכילים הרדיקליים, אשר נחשפו החל משנות השישים של המאה ה-19 לרעיונות הפוזיטיביסטיים והמטריאליסטיים שרווחו בקרב האינטליגנציה הרוסית, רכשו את השכלתם במוסדות האקדמיים הרוסיים. כמו כן רובם לא השתמשו בשפה הרוסית בלבד כשפת ההשכלה. הם כתבו בעברית וברוסית לעיתים בו - זמנית. חלקם היו אמנם מקורבים לחוגי הסטודנטים היהודים באוניברסיטאות הרוסיות, אך הם עצמם היו אוטודידקטיים. בעיתיות זאת באה לידי ביטוי בכל הנוגע לרוב חבריה של הקבוצה הליטאית בכלל ולגבי אברהם אורי קובנר בפרט. יחד עם זאת רוב "הבנים" אימצו לעצמם את רעיונותיה של האינטליגנציה היהודית-רוסית. על כן במהלך הדיון הנוכחי יעשה השימוש בהגדרה הרחבה יותר של "משכילים רדיקליים" כל אימת שמדובר באנשים אשר אינם עונים באופן מובהק על שני הקריטריונים שמאפיינים את האינטליגנציה היהודית-רוסית: השימוש הבלעדי כמעט בשפה הרוסית; ורכישת השכלה אקדמית פורמלית באוניברסיטאות הרוסיות. המונח "אינטליגנציה יהודית רוסית" נראה צר מכדי לתאר את מגוון הסוגים של המשכילים שהתקיים בדור "הבנים" של תנועת ההשכלה היהודית ברוסיה החל משנות השישים של המאה ה-19.

לדברים אלו יש להוסיף הערה ביקורתית ביחס לתפיסותיהם של ההיסטוריונים המאוחרים: בבואם לתאר את משנתם של המשכילים הרדיקליים הם אינם לוקחים כמעט

בחשבון את כתיבתם של משכילים אלו בשפה הרוסית על נושאים מתחום הספרות העברית ועל יהדות רוסיה. לדעתי צדק סלוצקי בטענתו כי: "טעות היא בידי אלה... הכותבים את תולדות הספרות העברית, שאינם מביאים בחשבון מה שכתבו סופרים יהודים ומהם אף כותבי עברית... בשפה הרוסית" (25). במקום אחר בהתייחסותו לעיתונות היהודית-רוסית מוסיף סלוצקי וטוען: "מבחינה הסטורית ואפילו מבחינת תולדות הספרות, יש לראות בספרות היהודית-רוסית שהתפתחה בסיועה של עיתונות זו חלק אורגני מיצירתם הלאומית של יהודי רוסיה" (26). בחינת כתיבתם של משכילים אלו במיסגרת העיתונות היהודית-רוסית או העיתונות הרוסית הכללית עשוייה לשנות ולו במקצת חלק מן המודלים המתארים קבוצה זאת, אם לא מן ההיבט הסוציולוגי בוודאי מן ההיבט האידיאולוגי.

ג. המשכילים היהודים הרדיקליים: היבטים אידיאולוגיים (27)

השינוי האידיאולוגי שהתחולל בדור "הבנים" של ההשכלה היהודית ברוסיה נבע מהמגע הישיר, שהתאפשר תודות למדיניות הרוסיפיקציה החל משנות השישים ואילך, בין חוגי הצעירים היהודים לבין חוגי האינטליגנציה הרוסית הרדיקלית. מפגש כזה לא התאפשר בעבר, משום שפרט למקרים כמו זה של ויסאריון בלינסקי היו נושאים של האינטליגנציה הרוסית אישים כקציני הגוורדיה החופשיים בדעותיהם, חברי האגודות המסוננות ("הבונים החופשיים"), האצילים שהשתייכו לאחת משתי האגודות אשר ביצעו את מרד הדקבריסטים משנת 1825, או האצילים חסידי המשנה ההגליאנית משנות הארבעים. היהודים לא באו כמובן במגע עם שכבות חברתיות אלו.

אבל החל משנות הארבעים חדרו לזירה הפוליטית ובעיקר התרבותית הרוסית "הראזנוציניצי" (בני הדרגות, המעמדות השונים), נציגיהם של חוגים עממים של הבורגנות והזעיר בורגנות. מדובר באנשים שהשתייכו למעמד הכמורה, התחנכו בסימנרים ואחר כך נכנסו לאוניברסיטאות. ויסריון בלינסקי, ניקולאי צ'רנישבסקי, ניקולאי דוברליובוב משתייכים לקבוצה זאת; בעוד שדימיטרי פיסארב בא ממשפחת אצולה. הם רצו לזכות בהכרה ועשו זאת על ידי קביעת סגנון ביקורתי חדש "זועם" ועל ידי דחיית המסורת התרבותית האריסטוקרטית (28). חוגים רוסיים אלו שיחקו תפקיד חשוב בתהליך צמיחת של האינטליגנציה היהודית-רוסית. האוריינטציה התרבותית הרוסית, שאפיינה את דור

"הבנים" בתנועת ההשכלה היהודית ברוסיה, עוצבה בעקבות כניסתם של "הבנים" למעגל

ההשפעה הרוסי אליו נחשפו בעת לימודיהם בגימנסיות ובאוניברסיטאות הרוסיות.

המשכילים הרדיקליים בכלל ואנשי האינטליגנציה היהודית-רוסית בפרט הושפעו משני מקורות שהם למעשה אחד: תפיסותיהם הפוזיטיביסטיות של הוגי דעות מערב-אירופאיים, אשר עברו תהליך של פופולריזציה ברוסיה; ומתפיסותיה של האינטליגנציה הרוסית בת זמנם אשר אימצה לעצמה חלק מהתפיסות המערביות. עם הוגי הדעות המערב-אירופאים אשר השפיעו על האינטליגנציה הרוסית ניתן למנות את עמנואל קאנט, הנרי תומאס באקל, ג'ון וויליאם דרייפר, צ'ארלס דארווין ואחרים, וגם לודוויג ברנה שציטוט מתוך דבריו משמש מוטו לספרו של קובנר "צרור פרחים" (1868). הוגי דעות אלו תרמו לעיצוב דפוסי חשיבה פוזיטיביסטיים ומטריאליסטיים (29). במוקד הדיון עמד כעת המדע אשר אמור היה לתת, כך לפחות האמינו האמינו הוגי הדעות, את התשובות לכל השאלות והבעיות האנושיות. התפיסות המטריאליסטיות, האתאיסטיות והדרוויניסטיות נוסח מולציוט וביכנר לא התירו מקום להמשך קיומה של הדת.

כאמור היו הרעיונות שפותחו על ידי האינטליגנציה הרוסית מקור השפעה נוסף ומקביל שעיצב את תפיסותיהם הרדיקליות של המשכילים היהודים הצעירים. בתקופת שלטונו של אלכסנדר השני עברה האינטליגנציה הרוסית בהשפעת הוגי הדעות המערב-אירופיים מדפוסי חשיבה אידיאליסטיים והגליאניים לחשיבה פוזיטיביסטית וריאליסטית. העובדות, החומרים של החיים ושל הטבע נתפסו כבעלי ערך רב יותר מכל אסתטיקה אמנותית. בתוך האינטליגנציה הרוסית רווחו בשנות השישים תפיסות רבות ומגוונות, אך התפיסות שהשפיעו יותר מכל על הרדיקלים היהודים היו תפיסותיה של אסכולת בלינסקי, שקשרה קשר אמיץ בין ספרות לחברה; והניהיליזם נוסח פיסארב.

הספרות היפה והביקורת הספרותית תפסו מקום מרכזי בעיסוקיה הרוחניים של האינטליגנציה הרוסית ובעקבות כך גם בעיסוקיהם של המשכילים היהודים הרדיקליים. האסכולה הביקורתית שייסד ויסאריון בלינסקי קשרה קשר בל ינותק בין ספרות לחברה. בביקורת הספרותית הרוסית נבע קשר זה ממספר גורמים, חלקם אידיאולוגיים וחלקם פרוזאים יותר. התפיסה האורגנית של החיים הלאומיים, שמקורה במסורת הגרמנית, ראתה באספקטים השונים של החיים הלאומיים, החברתיים, הפוליטיים והאומנותיים

מכלול אחד. גם ההכרה כי בעייתה המרכזית של רוסיה הינה חברתית, גרמה להתבססותה של האינטרפרטציה בדבר קיומו של קשר הדוק בין ספרות לחברה, שכן על פי אותו קו מחשבה הספרות הינה ביטוי בלתי מודע של המוסדות המייחדים חברה נתונה. מכאן שעל הביקורת לסייע בביטויה ובהגדרתה של האומה כגוף חברתי אורגני. הסיבה הפרוזאית יותר לזיקה בין ביקורת ספרותית לבין נושאים חברתיים נעוצה בקיומה של הצנזורה הרוסית הנוקשה, שבגללה התנהלו ויכוחים פוליטיים וחברתיים רבים בקרב האינטליגנציה הרוסית במסווה של פולמוס על נושא היסטורי או ספרותי. בלינסקי כתב על כך את הדברים הבאים: "רק בספרות, למרות הצנזורה הטטרית שלנו, עדיין יש מעט חיות ותנועה קדימה... הציבור... רואה בסופרים הרוסיים את מנהיגיו, מגיניו ומושיעיו היחידים מחשכת האוטוקרטיה, הפרובסלביות ומורשת האומה" (30).

גם תפיסותיו של פיסרב השפיעו כאמור על הצעירים היהודים הרדיקליים. בסדרה של מאמרים שפירסם פיסארב בשנת 1861 ושבם דן בעיקרי משנתו, הוא העלה על נס את היחיד, החושב באופן ריאליסטי. כמו כן הוא הטיף לחירות האישיות ולהינתקות מכל האמיתות הנדושות: מן הדת, מן החיים במסגרת התא המשפחתי (רעיון שמופיע גם ברומאן של צ'רנישבסקי "מה לעשות?") ומן המוסר המקובל. האידיאל הוא להיות אנוכי, מפוכח ולהמיר את הרומנטיקה והאסתטיקה בלימוד מדעי הטבע. איוון סירגיביץ' טורגנייב (1818 - 1883) ברומן הפופולרי "אבות ובנים" עיצב את הגיבור באזארוב בצלמו של פיסארב, אם כי מתוך ראייה ביקורתית המשלבת לצד נימות טרגיות גם נימות סאטיריות עד פארודיות. באחת הסצינות בפתח הרומן מתארח באזארוב עם חברו ותלמידו ארקאדי פאטרוביץ בביתו של האחרון בו מתגוררים אביו של ארקאדי, ניקולאי פאטרוביץ ודודו פאבל פאטרוביץ, חניכי האסכולה ההגליאנית, בני דור המשכילים הקודם. במהלך הביקור מגדיר ארקאדי פאטרוביץ את השקפת עולמו של ידו ומורו באזארוב במילים הבאות: "הוא ניהיליסט" ניקולאי פטרוביץ מביע את תמיהתו ושואל: "...מן המילה הרומית nihil לא כלום, כפי שאני מבין; משמע מילה זו מציינת בן אדם... אשר אינו מודה בשום דבר?" וארקאדי מוסיף ומבהיר: "...המתייחס אל הכל מנקודת ראות ביקורתית... ניהיליסט - זהו אדם שאינו מתבטל בפני שום בר-סמכא, שאינו מקבל שום פרינציפ מתוך אימון, ויהיה פרינציפ זה אפוף כבוד כאשר יהיה" (31).

בעיני "האבות" הניהיליזם הוא העדר כבוד כלפי ערכים כלשהם ובעיני "הבנים" זוהי התייחסות לכל דבר מנקודת מבט ביקורתית.

בעוד שהמשכילים היהודים האוטודידקטים, "האבות", התייחסו בביטול לדעות הרדיקליות הרוסיות, מצאו דבריה של אסכולת בלינסקי הד בקרב חוגי האינטליגנציה היהודית-רוסית הצעירה. תפיסותיהם של בני האינטליגנציה היהודית-רוסית עוצבו כאמור בעת לימודיהם בגימנסיות ובאוניברסיטאות הרוסיות. הראזנוצ'ניצי שפגשו הצעירים היהודים במוסדות ההשכלה הגבוהה הציגו בפני תלמידי בתי-המדרש הממשלתיים לשעבר, שהתחנכו ברוח הפטריוטיות הרוסית, ספרות בעלת אופי פרוגרסיבי. הראזנוצ'ניצי לא היו מעור אחד, אך מה שאיחד את רובם היו ההתנגדות לאורח החיים הפיאודלי, שאיפה לצורות חיים חדשות אירופאיות (ברוח המערבנים) או רוסיות "טהורות" (ברוח הסלבופילים), הם נאבקו למען האיכרים המדוכאים, גם לאחר שחרור הצמיתות, וניסו לבסס תיאורטית ולהאיר באור המדע את תביעותיהם המהפכניות.

המאבק שהתנהל בין דור ה"אבות" לבין דור "הבנים" בתנועת ההשכלה העברית נע בציר דומה ויתכן שאף עוצב על פי דפוסי המאבק בין הדורות שהתנהל בקרב האינטליגנציה הרוסית. חוקרים יהודים מרכזיסטיים הרחיקו לכת בעריכת השוואה בין חילופי הדורות בחברה הרוסית לבין חילופי הדורות בתנועת ההשכלה היהודית. הד לתפיסות אלו ניתן למצוא במאמרו האידי של יושה ברונשטיין על קובנר שפורסם במוסקבה בשנת 1930 ונכתב ברוח האידיאולוגיה המרכזיסטית-קומוניסטית. ברונשטיין טוען כי יציאתו של קובנר נגד המסורות הספרותיות והחברתיות הרווחות של תקופתו (שדרשה לדעתו אומץ לב רב) נבעה לא רק מאימוץ חיצוני ושטחי של רעיונותיה של אסכולת בלינסקי, אלא בעיקר מהשתייכותו המעמדית של קובנר, כלומר מהיותו ראזנוצ'ניץ. לדעת הכותב רק ניהיליסט שצמח מתוך תחושות המרירות ("פערביטערטקייט") והמצוקה של השכבה הזעיר-בורגנית היהודית יכל לפתח תפיסות רדיקליות. ברונשטיין כמו צ'ריקובר מייחס את הופעתו של הרדיקליזם המשכילי לתהליכים חברתיים-כלכליים שהתרחשו בחברה היהודית כגון צמיחת מעמדות חדשים ולא רק להשפעותיה האידיאולוגיות של אסכולת בלינסקי (32).

שמואל פיינר (המתאר בספרו: "השכלה והיסטוריה, תולדותיה של הכרת- עבר יהודית מודרנית" את ראייתם של הדורות השונים בתנועת ההשכלה היהודית את העבר ההיסטורי) טוען כי הדעות הפרוגרסיביות של הצעירים התגבשו הן כתוצאה מן ההשפעות המערב אירופאיות והרוסיות, והן כתוצאה מן העימות עם דור ה"אבות" של המשכילים היהודים. הבנים חשו תסכול והטילו ספק ברעיונותיו של דור האבות. דוגמות שונות בהן האמין דור המשכילים הקודם הועמדו בסימן שאלה: האם יש להמשיך ולטפח את השפה העברית? מהו היחס שיש לנקוט כלפי השלטונות הרוסיים? האם יש להמשיך לדבוק במורשת השכלת ברלין? למעשה, טוען פיינר, המונח "השכלה" שינה את משמעותו בעיני דור "הבנים". יחד עם זאת המשכילים הרדיקליים לא פסקו מלהיות חלק מתנועת ההשכלה שהרי כל מטרתם היתה להטות את ההשכלה לפסים חדשים, ההולמים יותר את רוח הזמן (33).

תפיסותיה של האינטליגנציה הרוסית והרעיונות שמקורם במערב אירופה היוו את התשתית להשכלה החדשה לה הטיפו המשכילים הרדיקליים. עקרון התועלתיות והדגשת חשיבותו של המדע הביאו את קובנר למשל לעיצוב היררכיה חדשה של הדיסציפלינות המדעיות השונות, דהיינו הצבת המדע והכלכלה בראש הפירמידה. החוקיות ההיסטורית האידיאליסטית על מונחיה כגון "רוח הזמן" ו"רוח האומה" הומרה בחוקיות ביולוגית- דטרמיניסטית. העת החדשה סימנה מיפנה לא רק בגלל התמורות הפוליטיות - דתיות- אידאיות, כמו שהאמינו בני הדור הקודם, אלא בגלל "הפרוגרס" המדעי, המועיל לחיים הממשיים. במקום מכניזם רציונליסטי ומורליסטי, המבוסס על בחירה חופשית של האדם, דובר על הדטרמיניזם של חוקי הטבע. המשכילים הרדיקלים הציגו בתפיסתם ההיסטורית פנתיאון גיבורים מסוג חדש, כפי שעשה זאת גם הדור הקודם, המתון. הפעם נערך חיפוש אחר גיבורים בעלי גוון רדיקלי. פיינר מציין כי בן- נץ (כמו קובנר) אימץ לו כגיבור את לודוויג ברנה (1786 - 1837), שהשתייך לצועדים המקדימים את זמנם, מרי הנפש הנלחמים נגד אוהבי נושנות. גיבור חדש אחר היה אלישע בן אבויה אצל מ.ל. ליליינבלום ועוד. מתוך דפוסי החשיבה החדשים צמחה גם דמותו של המשכיל האידיאלי החדש תואם דמותו של באזארוב. היה זה צעיר רדיקלי, רציונאליסט, מאמין במדע כנותן הסבר חילוני מדויק למציאות וכמנבא עתידות, אינו כפוף לאוטוריטות חברתיות

ומשפחתיות, ריאליסט תועלתית, מי שלנגד עיניו עומדות שאלות החיים בלבד, והוא חדור מחויבות לפעול לטובת ההמון.

המשכילים הרדיקליים היהודים הרבו לעסוק בנושאים ספרותיים ובביקורת ספרותית. גם כאן בא לידי ביטוי הפער בין המשכילים האוטוידקטים לבין המשכילים הרדיקלים. המשכילים הרדיקליים יצאו נגד המציאות הספרותית בת-זמנם. הספרות העברית היתה גדושה לדעתם בחקירות דיקדוקיות, בשירים רומנטיים ובביאורי מקראות. מגמתה המוצהרת של ספרות זאת היתה, שאין כל ניגוד בין מדע לבין דת, בין תורה לבין חוכמה. נרדי טוענת כי הנורמה הכללית שאיפיינה את ההשכלה המתונה היתה כל כך קרובה למסורת האורתודוקסית-הרבנית עד שהמשכילים הרדיקליים לא הבחינו בייחודה לעומת הספרות הרבנית הקודמת (34). ההשכלה הרדיקלית ראתה בשפה העברית כלי תקשורת זמני בלבד המשמש למטרה זמנית ומוצהרת. כאשר יסתיים תפקידה התעמולתי תחדל גם הלשון העברית מלהתקיים (35); מן הבחינה הז'אנרית, העדיפה ההשכלה הרדיקלית את הפרוזה על השירה (36) ואת הכתיבה הריאליסטית עד לרמה של אתנוגרפיה. היא בחרה (בהשפעת הספרות הרוסית) בביקורת ספרותית ככלי בטוי לרעיונותיה, וחיפשה אחר במות פרסום רדיקליות.

החידושים שהכניסו המשכילים הרדיקליים לתוך הגותה של תנועת ההשכלה היהודית באו לידי ביטוי בנושאים הבאים: יצירת תמונת עבר משכילית חדשה (על פי הגדרתו של פיינר); הגדרת עתידו של העם היהודי בגולה; עיצוב דמותו של משכיל רדיקלי בן הזמן החדש; וקביעת יחס מסויג עד שולל כלפי הספרות בכלל וכלפי הלשון העברית בפרט. הרדיקלים הרבו לשלול את האבסטרקטיות המופרזת של התרבות היהודית ושל תנועת ההשכלה. בשם העקרון, שקבע פיסארב, שהרצון החופשי צריך לכוון ולהנחות את האדם בפעילותו, שללו את שלטון "האוטוריטטים" בספרות ובעיתונות העברית.

בשנות השבעים הלכה והתפוגגה התפיסה האופטימית של העת החדשה, שהיתה למרכיב יסודי באידיאולוגיה המשכילית החל משלביה הראשונים בגרמניה. גם עתידו של העם היהודי נתפס באופן פסימי למדי. פיינר נוטה לייחס את הפסימיות שרווחה בקרב היהודים לפרעות אודיסה (1871) ופרעות קייב (1872). פרעות אלו ניפצו את כל התקוות שתלו המשכילים באינטליגנציה הרוסית, שלא מיהרה לגנות את התופעה. נרדי מצביעה על

הסתירה הפנימית, שהתקיימה בתוך הזרם הרדיקלי, סתירה שהביאה את הרדיקלים לחיפוש אחר דרכים אלטרנטיביות- טמיעה, סוציאליזם ומאוחר יותר ציונות. הדור הצעיר ביקר את ההשכלה המתונה בגלל היותה "השכלה למען השכלה", כלומר חסרה ערך תועלתי ומעשי; ובמקום זאת העמידו הרדיקלים את אידיאל ההשכלה למען העם. אבל ההשכלה הרדיקלית הובילה לשלילה עצמית בשם אידיאל שלא היה בכוחה לממש אותו, שכן החברה הרוסית לא פתחה את שעריה בפני היהודים. גם ברטל גורס שחיפושיהם של הרדיקלים אחר קבוצה לא יהודית המתאימה להיות מודל להזדהות, גרמו לאכזבה. האכזבה הביאה חלק מהם להתקרבות לחוגים המהפכניים ביותר בקשת הפוליטית הרוסית ולנטישת היהדות. אצל אחרים בא הדבר לידי ביטוי בנטישת הפעילות הלא-יהודית ובהתמקדות בפעילות בקרב היהודים בלבד.

יחד עם זאת יש לציין כי ניתן לאתר משבר רוחני דומה באותה תקופה (כלומר בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-19) גם בקרב רבים מבני האינטליגנציה הרוסית. אמנם בהמשך החיבור יורחב הדיבור על משבר אידיאולוגי זה, אך בהקשר הנוכחי יש לציין שאם בשנות השישים והשבעים מצאו הצעירים הרוסיים בניהיליזם את התשובות לשאלות שהטרידו אותם, החל מאמצע שנות השבעים חל שנוי מהותי בתפיסותיהם. ניתן לייחס את השינוי לגורמים רבים ומגוונים. כשלון תנועת "הירידה אל העם", ואולי גם השלילה המצויה בתשתיתו של הניהיליזם, הולידו בקרב הצעירים תחושות של תסכול וריקנות וחייבו אותם להגדיר מחדש את יעדיהם האידיאולוגיים. בכל אופן, העובדה שהמשבר האידיאולוגי בקרב המשכילים הרדיקליים היהודים (לכאורה בגלל סיבות הקשורות בעיקר לשאלת מעמדם של יהודי רוסיה) אירע באותה תקופה בה התרחש משבר דומה בקרב הניהיליסטים הרוסיים מעידה עד כמה שימשה האינטליגנציה הרוסית בכלל והניהיליסטים בפרט דגם חיקוי אידיאולוגי, חברתי ומוסרי עבור המשכילים היהודים הרדיקליים.

ד. סיכום

הכוחות הצנטריפוגליים שפעלו בקרב יהדות רוסיה במחצית השנייה של המאה ה-19 הביאו לצמיחתה של שכבת המשכילים היהודים הרדיקליים. משכילים אלו קיימו זיקות

רעיוניות עם האינטליגנציה הרוסית, שבעצמה הושפעה מתפיסות פוזיטיביסטיות, שרווחו במערב אירופה.

המשכילים הרדיקליים מהווים את "דור הבנים" שהופיע בתנועת ההשכלה היהודית ברוסיה החל משנות השישים של המאה ה-19. חלק מבני דור זה דמה מבחינה סוציולוגית לדור האבות שקדם לו. ייחודו של דור הבנים בתוך תנועת ההשכלה היהודית היה בעיקר אידיאולוגי, והוא בא לידי ביטוי בניסיונם של הבנים ליישם את התפיסות הפוזיטיביסטיות החדשות בעת ניתוח הספרות העברית ובעת בדיקת מציאות חייה של יהדות רוסיה. חלק מהבנים חרג בהשקפותיו (כמו למשל בשאלת עצם הצורך בשימוש בשפה העברית) מגבולות הקונצנזוס המשכילי שיצר דור האבות. עבורם (כמו למשל עבור אבהם אורי קובנר) היווה המפגש התרבותי עם אסכולת בלינסקי ועם התפיסות הפוזיטיביסטיות המערב - אירופיות בבחינת ראשית המסע אל תוככי העולם התרבותי הרוסי, מסע אשר גרם להתנתקותם מעולם הספרות העברית המשכילית בפרט ובכמה מן המקרים להתנתקות מהעולם היהודי בכלל.

פרק ראשון : אברהם אורי קובנר : קווי מיתאר (1842 – 1909)

בשנת 1903 פירסם קובנר שני מאמרים אוטוביוגרפיים תחת הכותרת: "מרשימותיו של יהודי" בכתב-העת ("איסטוריציסקי ווסטניקי"). מאמרים אלו, יחד עם הסקירות האוטוביוגרפיות, שהופיעו במכתביו אל דוסטויבסקי (1), אל טולסטוי ואל רוזאנוב (2) מהווים את המקורות העיקריים לשתי הביוגרפיות שנכתבו על קובנר: האחת מפרי עטו של לאוניד גרוסמן בשפה הרוסית (1924) ואחר כך בשפה הגרמנית (1928) בשם: "וידוי של יהודי"; והשנייה מפרי עטו של מקס וויינרייך ביידיש: "פון ביידע זייטן פלויט" (משני צידי הגדר) (1955) (3).

הביוגרפיה של ליאוניד גרוסמן נכתבה מתוך נימה אוהדת כלפי פועלו של קובנר ומובעת בה הערכה רבה אל האיש. ספרו של וויינרייך דן בדמותו של קובנר ביתר אובייקטיביות, ואילו בסקירתו הביוגרפית של יוסף קלוזנר על קובנר בספרו "תולדות הספרות העברית החדשה" נערך דיון באישיותו מתוך נימה ביקורתית שלילית (4). שני הביוגרפים, וויינרייך וגרוסמן, מדגישים את ייחודו של קובנר, אך גם מתארים אותו כנציגו של הזרם הרדיקלי בתנועת ההשכלה היהודית-רוסית. כמו כן מכילים שני הספרים תיאורים מפורטים למדי של אורח החיים היהודי ברוסיה במחצית השנייה של המאה ה-19. בשתי הביוגרפיות בא לידי ביטוי רצון עז לתעד את חייה של יהדות ליטא בפרט ויהדות רוסיה בכלל. ספרו הרוסי של גרוסמן נכתב לאחר ניצחון המהפכה הבולשביקית ברוסיה, ולדעתי הוא נכתב מתוך מודעות לכך שהשינויים הרבים, שחלו בחייה של יהדות רוסיה במהלך חמש עשרה השנים המפרידות בין מותו של קובנר לבין פרסום הספר, גרמו לכך שחלק מן הקוראים הצעירים איננו מכיר עוד את אורח חייה של יהדות רוסיה בסוף המאה ה-19. ספרו של וויינרייך נכתב אף הוא מתוך פרספקטיבה היסטורית, אך במקרה זה מדובר בתודעה שעוצבה בעקבות השואה של יהדות ליטא בפרט ויהדות אירופה בכלל. את התיאור המפורט של אורח חייהם של יהודי ליטא בספרו של וויינרייך (יליד ליטא בעצמו) ניתן, לדעתי, לייחס לרצון לתעד עולם שאיננו עוד.

ניתן לחלק את המקורות ההיסטוריים והספרותיים המתארים את תולדות חייו של קובנר לשתי חטיבות מרכזיות: החטיבה הראשונה מתייחסת לשנים 1842 - 1875 וכוללת את תיאור ילדותו ובגרותו. פעילותו הספרותית בשנים אלו בשפה העברית מתוארת בפירוט על ידי קובנר עצמו, על ידי בני דורו ועל ידי חוקרי ספרות מאוחרים יותר. המשפט שהיה מעורב בו זכה אף

הוא להדים בעיתונות הרוסית ובעיתונות העברית בנות- הזמן. חטיבת החומר השניה המתייחסת לחייו ולפעילותו הספרותית של קובנר בשפה הרוסית החל משנות השבעים היא דלה ביותר. עם שילוחו לסיביר הולכות הידיעות אודותיו ומתמעטות עד כדי כך שבני- זמנו, אשר כתבו עליו בתחילת המאה העשרים (כגון אברהם פאפירנה (5)) חזרו וטענו כי קובנר נעלם ונשכח לחלוטין; וחלק מן הכותבים (למשל ראובן בריינין) (6) אף היה משוכנע כי הוא איננו עוד בין החיים. מידע על חייו בתקופה זו מצוי במכתביו ובמכתביהם של נמעניו, בכתביו הפובליציסטיים או בזיכרונות של אנשים שפגשוהו בראשית המאה העשרים.

רוב הפרטים המופיעים בשני המאמרים האוטוביוגרפיים (הסוקרים את תולדותיו של קובנר עד שנת 1860 בלבד) אינם ניתנים כמעט לאימות על ידי מקורות מפרי עטם של כותבים אחרים. האימות והעימות שניתן לעשות הוא עם מכתביו של קובנר אל דוסטויבסקי, טולסטוי ורוזאנוב. שימוש מוגבל ניתן לעשות במאמרי הביקורת של קובנר, המכילים בין השאר גם פרטים אוטוביוגרפיים. סדרת המאמרים שפרסם קובנר בעיתון היהודי- רוסי "דיין" על נושא החינוך בישיבות (1869) מתבססת במידה רבה על חוויותיו האישיות, כך גם מאמרו "השקפה קטנה" (1866). אך מרבית המאמרים אינם מכילים פרטים אוטוביוגרפיים. לעובדה זאת יש חשיבות רבה משום שבאוטוביוגרפיה של קובנר מופיעים מוטיבים מסוימים, שניתן למצוא גם באוטוביוגרפיות של משכילים אחרים, כגון הסטירה שסוטר לו ראש הישיבה; או תיאור המשכיל המבוגר שבעזרתו מפלס תלמיד הישיבה הצעיר את דרכו אל ספרות ההשכלה ועוד. לעיתים קשה להבחין אם מדובר באמת היסטורית או בכתיבה ספרותית על פי קונבנציות רווחות המופיעות גם בכתיבהם האוטוביוגרפיים של משכילים אחרים. מסיבה זו עשיתי שימוש כפול במאמרי האוטוביוגרפיים של קובנר. בפרק זה משמשים המאמרים האוטוביוגרפיים כמקור היסטורי לתולדות חייו; ואילו בפרק התשיעי של המחקר תידון האוטוביוגרפיה של קובנר: "מרשימותיו של יהודי" כסוגה ספרותית שכיחה למדי בספרות ההשכלה.

אברהם אורי קובנר נולד בשנת 1841 או 1842 (7) כבן שלישי למשפחה בת 11 ילדים, אשר שניים מהם נפטרו עוד בילדותם. אביו צבי הירש (שנולד בשנת 1814) שימש כמורה לילדים צעירים בימי חול, וכחזן העובר לפני התיבה בימים הנוראים. האב התברך כנראה גם בכשרון הלחנה ועסק בחיבור ניגונים לתפילות. אמו של קובנר (ילידת 1819) היתה אשתו השניה. היא

עבדה לפרנסת המשפחה בסחר תבואה. שלושה פרטים מציין קובנר לגבי משפחתו: ייחוסה של המשפחה, עונייה הרב, והתלות הכלכלית שפיתחה משפחתו בדוד העשיר מרדכי-לייזר, אחיו של האב. במכתבו אל טולוסטוי מתייחס קובנר לעניין הייחוס: "נולדתי... למשפחה יהודית ענייה אבל אריסטוקרטית (אם אפשר לחשוב על אריסטוקרטיה יהודית). כל אבותיי מצד אימי ואבי עד שמונה דורות לאחור היו רבנים מלומדים, ובמשפחות הקרובות לא היה בנמצא אפילו בעל בית שיכר או מלווה בריבית אחד" (8). כלומר איש מבני משפחתו לא עסק באף אחד משני המקצועות, שהיו מזוהים יותר מכל כעיסוקים יהודיים טיפוסיים בקרב החוגים האנטישמיים. במכתביו אל דוסטויבסקי ואל טולסטוי ובמאמרו האוטוביוגרפי מדגיש קובנר את עונייה הנורא של משפחתו: "נולדתי למשפחה יהודית עניה מרובת נפשות בוילנה שבה... קללו האנשים זה את זה בגלל פת לחם" (9).

המשפחה התגוררה בוילנה ברחוב רודניצקי מספר 23 בקומה התחתונה. מעליהם התגורר מרדכי-לייזר אחיו האמיד של האב. מרדכי-לייזר התפרסם בקרב יהודי וילנה כנדבן רחב לב. אבל יחסו של הדוד אל משפחת אחיו היה מורכב. הוא אמנם תמך כלכלית במשפחת אחיו, אך עשה זאת ביד קמוצה ותוך הפגנת יחס משפיל; זאת למרות שצבי-הירש ניסה לגמול לו על תמיכתו בשמשו כמורה לילדיו. וויינרייך מייחס חשיבות רבה לחלקו של מרדכי-לייזר בתהליך עיצוב אישיותו של אברהם אורי הצעיר. האחרון חש, לדעתו, שנאה עזה כלפי הדוד שהשפיל את משפחתו, אך לא יכול היה לתת ביטוי לשנאתו הן בגלל תלותה הכלכלית של המשפחה בו, והן בגלל מעמדו הנכבד של הדוד בקרב הקהילה היהודית בוילנה. מכאן נובע לדעת וויינרייך כעסו המודחק של קובנר שבא לידי ביטוי מאוחר יותר בסגנונו הספרותי המריר ובהתנגדותו לדרך חייהם של "מרדכי – לייזרים" למיניהם (10).

שלבי חינוכו של קובנר אופייניים מאד לבני זמנו. בגיל ארבע החל אביו ללמדו תורה. בגיל שבע הגיע לשליטה טובה בשפה העברית וכתב שיר על גיבוריה של מגילת אסתר: אסתר והמן. על פי עדותו היה שירו בעל ערך מועט ועל כן נזרק לאש (11). בגיל שש או עשר החל בלימוד התלמוד ועל פי מכתבו אל טולסטוי בהיותו בן פחות משלוש עשרה החל בכתיבת רומנים, שירים וסיפורים בעברית, ומשום כך נרדף על ידי הוריו ומוריו.

בין השנים 1848 - 1850 התגוררה משפחת קובנר בבית הסבתא מצד האם בכפר. שם משפחתה היה בויארין. לחתונה משפחתית שנערכה בכפר הגיע אחיה הצעיר של אמו הרץ בויארין. הרץ המורד והנווד עשה בלבושו האירופאי רושם שלילי על בני משפחתו. קובנר מעיר בזיכרונותיו: "נפגשתי עמו שוב כעבור עשרים שנה בנסיבות שונות לחלוטין בהן אדון מאוחר יותר. הוא שיחק תפקיד לא מבוטל בחייו" (12). הרץ בויארין עתיד לימים להפוך לשותפו לפשע של קובנר.

בשנת 1850 או 1851 עזבה המשפחה את הכפר וחזרה לוילנה. מאוחר יותר החל קובנר בלימודי הכנה בבית-המדרש לרבנים בעיר, מוסד חינוכי שכאמור נועד להכשיר רבנים ומורים עבור בתי-הספר הממשלתיים. אחיו הבכור שאול כבר למד באותה עת בבית-המדרש והגיע להישגים בולטים, אשר בזכותם הותר לו להתגורר במעונות שהוקצו למתי מעט תלמידים מצטיינים. קובנר מביע בזיכרונותיו את תמיהתו על כך שאביו האדוק בדתו התיר לשאול הבן הבכור ללמוד במסגרת חינוכית זאת, דהיינו בבית-המדרש לרבנים, שנתפסה כמקור לכפירה. הוא מנמק את הצעד של אביו בצורך לשחרר את שאול משירות צבאי, ובצורך להקל ולו במעט על העול הכלכלי שרביץ על המשפחה. יחד עם זאת הישגיו הלימודיים של שאול המוכשר לא זכו להערכה מצד ההורים. קובנר מציין כי הוריו מעולם לא ביקרו את שאול בפנימייה, וגם לא הפגינו כלפיו חיבה כלשהי בעת שהותו בבית. כאשר שמעה האם כי הגנרל-גוברנטור שיבח את שאול על הנאום שנשא בפניו בשפה הגרמנית ואף נשק לו, העירה כי הייתה שמחה יותר לו הצטיין בנה הבכור בלימודי התלמוד (13).

אברהם אורי המשיך להתגורר בבית הוריו בעת לימודיו בבית-המדרש לרבנים. לימודיו במוסד לא ארכו זמן רב. הוא עצמו מציין כי חלה, משום שנהג להגיע עם עלות השחר אל המעונות על מנת להיעזר בשאול בלימודי השפה הרוסית. לאחר החלמתו שב אל ספסל הלימודים, אך עד מהרה החזירוהו הוריו הביתה, משום שראו במחלתו עונש משמים על שהתחנך ברוח הכפירה. קובנר עצמו מציין כי עזב את הלימודים בעקבות הזעזוע שחש לנוכח הכאתו האכזרית ביותר של תלמיד על ידי אחד המורים.

בשנים 1851 - 1852 (על פי קלוזנר) (14) או בשנת 1854 (על פי וויינרייך) (15) נשלח קובנר ללמוד בישיבת מיר שבפלך מינסק. במשפחתו הוחלט כי הוא בוגר מספיק על מנת ללמוד

בישיבה, אך מכיוון שלא היה זה נאה שאחיינו של מרדכי- לייזר הגביר יחיה כקבצן ו"יאכל ימים" בוילנה הוחלט לשלחו לפלך מינסק, שם הוקצב לו על ידי הוריו ועל ידי הישיבה סכום כסף מזערי לקיום. בישיבה חי קובנר חיי רעב ועוני. חוויות אלו תוארו על ידו מאוחר יותר במאמרו: "השקפה קטנה על מצב העברים בליטא ובפולין" שהתפרסם ב"המליץ" בשנת 1866 ונכלל גם בספרו "צרור פרחים"; ובסדרת המאמרים שפרסם בעיתון היהודי- רוסי "דיין" בשנת 1869 אודות החינוך בישיבות.

בישיבה שקד קובנר על לימודי הגמרא והפרשנים; נהג לסגף עצמו בצומות ולהרבות בתפילות; ונמשך אחר סיפורי המגידים. אך כאן גם נחשף לקריאת ספרים חיצוניים. בשלב זה או מעט מאוחר יותר החל לכתוב שירים ותכנן לחבר רומאן ברוח ההשכלה. לאחר שהות בת כשלוש שנים עזב קובנר את הישיבה, משום שראש הישיבה סטר לו בפני באי בית- הכנסת. העילה לכך היתה ניסיונו להתגנב מחוץ לבית- הכנסת לפני תום התפילה, אך נראה שהוא גם נתפס בקריאת ספרות אסורה. על אירוע זה מעיר קלוזנר: "ומי יודע אם שנאתו לכל הישן והמקובל איננה תוצאה של סטירה זו?" (16). אם כי כאמור הסטירה של ראש הישיבה למשכיל היא מוטיב שכיח למדי ברבות מן האוטוביוגרפיות המשכיליות.

בגלל רצונו למנוע הטלת נטל כלכלי נוסף על הוריו, העדיף קובנר לא לחזור לוילנה, אלא לנצל את חמש- עשרה הקופיקות שנותרו ברשותו לנסיעה אל ישיבה אחרת בסטולבצי, אף היא בפלך מינסק, שם התגורר קרוב משפחה שלו. הוא שהה בישיבה בין השנים 1854-1858 והתעתד לקבל סמיכה לרבנות. מספר התלמידים בישיבה היה קטן. ולכן ניתן היה "לאכול ימים" לשובע. הוא ישן בבית-המדרש, ועסק בקריאת ספרים חיצוניים. בסטולבצי נחשף קובנר אל אורח חיים משכילי בנוסח הגרמני כאשר סעד על שולחנה של משפחת קרלינסקי. למרות זאת, טוען וויינרייך, עדיין לא התהווה אצלו באותה תקופה הקרע בין עולם היהדות האורתודוקסית לבין עולם ההשכלה (17).

בשנת 1858 חזר קובנר לוילנה לבית אביו. המצב הכלכלי בבית התדרדר עוד יותר, לאחר שאמו ילדה ילד כמעט מידי שנה. הבנים האחרים לא יכלו לסייע לפרנסת המשפחה משום שהאב סירב להעניק לבניו הכשרה מקצועית וראה בהצטיינותם של בניו בלימודי הקודש את הדרך היחידה להשגת שידוך הולם. קובנר בילה את ימיו בבית-המדרש בלימוד התלמוד תחת עיניהם

הפקוחות של אביו ואחיו יצחק אייזיק שהפך לימים למשכיל בעצמו. עם זאת לא חש, על פי עדותו, משיכה של ממש אל לימוד התלמוד: "לא אל תוכנו המשפטי, הדתי או האגדי, ולא אל התחכמויותיהם של פרשניו" (18).

בשנת 1858 – 1859, בהיותו בן 16, נשלח על ידי הוריו לקובנה. שם עמד ברשות עצמו, למד בבית-המדרש, ונהנה מחירות רבה. בקובנה הושפע קובנר מן המשכיל איסר בר וולף, שפרסם שירים ב"המגיד". בהעדר השגחה כלשהי קרא בתקופה זו ספרות משכילית. היצירות שעשו עליו (כמו גם על צעירים יהודים רבים אחרים) רושם מיוחד היו: הרומאן "מסתרי פריז" מאת איז'אן סו בתרגומו העברי של קלמן שולמן; "טלמאק" מאת פאנלון, שתורגם לעברית על ידי יואל דב הכהן תחת השם "כבוד המלכים". הוא קרא את המאמרים המדיניים שהתפרסמו ב"הכרמל" וב"המגיד". בהשפעת כתבי-העת העבריים שקרא החל להוציא "עיתון" הכתוב בכתב-ידו ובו פרסם את חיבוריו. באותה עת אף חיבר שירים שאת כולם (פרט לשיר "גבול לאדם") שרף. היו אלה שירים באחת עשרה תנועות ואקרוסטיכון שהקנו לו פרסום בסביבתו הקרובה. שאיפתו העיקרית היתה לפרסם מאמרים ושירים מפרי עטו בעיתונות העברית המשכילית. בגלל נטייתו להתקוטט, בגלל יצר הנדודים, ובגלל קריאת ספרים חיצוניים נאלץ קובנר לעזוב את קובנה. הוא עבר לעיירה מרץ' ואחר כך לפינסק, וחזר לבסוף בשנת 1860 לוויילנה. בכך תמו נעוריו.

קובנר מתייחס לפרק הנעורים בחייו (1842 - 1860) במשפט אחד במכתבו אל דוסטויבסקי: "נתחנכתי על ברכי התלמוד, עד לגיל הי"ז נדדתי לפי המנהג היהודי על פני עיירות יהודיות והתפרנסתי מלחם זרים" (19). גרוסמן טוען בביוגרפיה שלו כי התנסויותיו של קובנר בנעוריו הן שתרמו לעיצוב אופיו וקבעו את תחומי התעניינותו. לדעתו עד יומו האחרון זכר קובנר את תנאי החיים הקשים והדלות, שאפיינו את נעוריו, ובשל כך הפגין עוינות כלפי אורח החיים של העולם היהודי המסורתי. הוא התנגד לשיטות ההוראה של התלמוד, אשר ניתקו את הלומדים משאלות החיים האקטואליות, אך בד בבד התנגד גם לגילויים של סממני לאומיות יהודית, שנתפסו בעיניו כמסוכנים אף יותר משיטות ההוראה המיושנות של התלמוד. גרוסמן מוסיף שקובנר שאף: "להתגבר על היהודי שבו ולהפוך לבן נחלת כלל האנושות" (20). חיי הדלות של נעוריו הם שהביאו אותו, לדעתו, להשמעת ביקורת נוקבת על המשטר הכלכלי-חברתי אשר בו יכלו לחיות בבית אחד שני אחים, האחד חי חיי עושר ורווחה, בעוד השני נמק ברעב. לדעתי יש להתייחס

בספקנות מסוימת למסקנתו האחרונה של גרוסמן. מסקנה זו הולמת יותר את האקלים האידיאולוגי של הקומוניזם- לניניזם של שלהי שנות העשרים של המאה העשרים, שבו חי גרוסמן בעת כתיבת הביוגרפיה של קובנר, מאשר את התנסויותיו הספציפיות של קובנר עצמו, שלא היו שונות מהתנסויותיהם של בחורי ישיבה עניים רבים אחרים.

"בשנת הי"ז השיאו לי נערה גדולה ממני בהרבה"- כותב קובנר לדוסטויבסקי (21). הוא מוסיף פרטים ומשנה את גיל הנישואין במכתבו אל טולסטוי: "בהיותי בן 18 השיאו אותי לבחורה עניה, לא יפה אפילו על פי ההשקפה היהודית. בחורה לא משכילה. [לאחר] שנה של חיי נישואין בביתו של המחותן (כפי שהיה נהוג על פי המסורת היהודית) מאסתי בחיים במחיצתה, שאפתי לצאת החוצה אל העולם" (22). אשתו עבדה לפרנסתם בחנות השמנים שהיתה שייכת לאביה. הוא עצמו בילה את ימיו בית המדרש, לכאורה מכשיר עצמו לסמיכה לרבנות, למעשה שקוע היה רובו ככולו בקריאת ספרות משכילית.

המצוקות בתחום האישי והאינטלקטואלי גרמו לאברהם אורי לנסות ללכת שוב בעקבות אחיו הבכור. שאול החל באותה עת את לימודי הרפואה באוניברסיטת קייב. שני האחים עמדו בקשרי מכתבים, מתוכם למד שאול על אי שביעות רצונו של אברהם אורי הצעיר מחיי הנישואין ועל התלבטויותיו הרוחניות. במכתביו עודד אותו שאול לנסות לשנות את הגורל שיועד לו בחברה היהודית המסורתית להפוך למלמד או לרב, ולנצל את כשרונותיו על מנת להתחיל בלימודי הכנה בני שנתיים עד שלוש שנים לקראת בחינת הכניסה לאוניברסיטה. שאול אף מצא לו מקום מגורים ומקום עבודה כמורה לעברית בביתו של משכיל בקייב. קובנר החל להערך לנסיעה, אך מאחר שחסרו לו מסמכים מתאימים סידר לעצמו מסמכים על שם אחיו השני יצחק אייזיק. תוכניות אלה לא יצאו לפועל, משום שבינתיים חלה, ומשום שבתום שנת הנישואין הראשונה ילדה אשתו בת. אך למרות כל זאת רצונו לעזוב את וילנה הלך וגבר.

בראשית שנות השישים של המאה ה-19 עלה, כאמור, משטרו של הצאר אלכסנדר השני על דרך הרפורמות, ובקרב המשכילים היהודיים ברוסיה הלכה והתפשטה מגמת הרוסיפיקציה. אחד מביטוייה של הרוסיפיקציה היתה ההתלהבות שגילו היהודים לקראת ביקורו של הצאר אלכסנדר השני בוילנה באוקטובר 1860. מרדכי-לייזר דודו של קובנר היה בין מקבלי פניו של הצאר. מחוץ לעיר תוכנן מצעד צבאי ובני העיר היהודים בעיקר (הפולנים בעלי התודעה

הלאומית הפולנית לא גילו התלהבות מביקור הצאר הרוסי בעירם) יצאו ברגל לצפות במצעד. בדרכו למצעד נתקל קובנר במרכבתו של הצאר. הוא עצר מלכת, הסיר את כובעו והשתחוה בפני השליט. הצאר אשר קלט בעיניו במקרה מחווה זאת, חייך אליו והניף את ידו לעברו. כל האירוע לא ארך יותר ממספר שניות, אך הוא עשה על קובנר רושם כה עז, עד שגם בכותבו את האוטוביוגרפיה שלו ארבעים שנה מאוחר יותר, מצא לנכון להתייחס לאירוע זה (23). התרגשותו הרבה של קובנר הצעיר מן המפגש הניבה יצירה ספרותית, אודה, לכבודו של אלכסנדר השני, אשר לא התפרסמה, אולי משום שהיתה זו יצירה אחת מני רבות שנכתבו לרגל אותו אירוע. כך למשל פרסם "הכרמל" את שירו של אד"ם הכהן לבנון: "אור פני מלך ביום בו הופיע אור פני אדונינו הקי"רה בוילנא" (24).

לאחר החלמתו חזר קובנר להגות בתכנית הבריחה שלו. למעשה יכול היה להגשים את מאווייו הרוחניים גם בוילנה שהיתה באותם ימים מרכז השכלה, אשר משך אליו צעירים יהודיים רבים. אך עבור קובנר היתה עיר זו עמוסה בזיכרונות שליליים. הוא ידע כי אם ישאר בוילנה יאלץ בסופו של דבר להפוך למלמד או לבעל חנות. שתי האפשרויות לא נראו לו והוא החליט לברוח. בגלל מצוקתו הכלכלית גנב מחרוזת פנינים של חמותו, משכן אותה, וקיבל תמורתה 100 רובל. לפני עזיבתו נסע לכפר על מנת לראות לראשונה את בתו החודשיים אשר התגוררה בבית המינקת שלה. הוא השאיר בביתו מכתב הסבר לאביו, שהיה כתוב בעברית מליצית, ויצא לדרכו הארוכה לקייב.

"קשה לי לתאר את הרגשות שפעמו בי בעזיבתי את וילנה. תקופת חיים שלמה הסתיימה והחלה [תקופה] חדשה בלתי ידועה לי לחלוטין" – כתב קובנר במאמרו האוטוביוגרפי (25). קייב היתה מרכז תרבותי גדול, ובאוניברסיטה על שם ולדימיר הקדוש התקבל קובנר בלבביות על ידי שאול וחבריו, בני הישיבות לשעבר ובני האינטליגנציה היהודית-רוסית בהווה. קבוצה זו התקיימה בדוחק משיעורים פרטיים וממלגות קיום שהעניקו לה הגבירים היהודים. הם חיו חיי תרבות רוסיים ונחשפו לרעיונות הרדיקלים החדשים. שאול עצמו למד רפואה, וגילה עניין במגוון של נושאים. זמן מה לאחר הגעתו של אברהם אורי קובנר לקייב פרסם שאול קובנר ספר על שפינוזה בשפה הרוסית שזכה לתגובות אוהדות. למרות התרחקותה של קבוצה זו מאורח חיים יהודי, המשיכו חבריה לדון ברפורמה שיש לערוך בחיי היהודים על מנת לבססם על יסודות

ההיגיון, הקידמה והאנושיות על פי הדוגמה של הציביליזציה המערב אירופאית. "זה היה בתחילת שנות הששים כשהספרות הרוסית והנוער חגגו את ירח הדבש של הקידמה", כתב לימים קובנר לדוסטויבסקי בתארו את תקופת קייב (26). כאן על פי עדותו למד את השפות הרוסית (אם כי את יסודותיה רכש כנראה עוד קודם לכן במהלך לימודיו בבית המדרש לרבנים), הגרמנית והצרפתית. כאן נחשף כמעט בבת אחת לתרבות הרוסית והמערב-אירופית על גוניהן הרדיקליים: "כשקניתי לי במהרה הודות לכשרונות לא רעים את הדבור הרוסי, התלהבתי, גם אני, כרבים אחרים מדוברוליובוב, מצירנישבסקי, מה"סוברמיוניק", מבוקל, מיל, מולשוט ושאר גדולי השם אז" כתב קובנר לדוסטויבסקי (27). כמו כן נחשף לכתבי ברנה והיינה. קלוזנר מכנה תקופה זאת בחייו של קובנר (1861-1865) בשם: "תקופת ההשתלמות" (28).

קובנר לא הצליח להגשים את תוכניתו המקורית להתקבל ללימודים באוניברסיטה של קייב. נראה שלא הצליח לעמוד בבחינת הקבלה, אשר כללה את תכנית הלימודים של הגימנסיה הרוסית. במכתבו אל דוסטויבסקי הוא מציין את הסיבה לכישלונו: "את הקלסיציזם התחלתי לשנוא ועל כן לא נכנסתי לאוניברסיטה" (29). במכתבו אל טולסטוי הוא מציין כי המחסור הכלכלי וטרדות החיים הם שהרחיקו אותו ממטרתו (30). למרות זאת הוא לקח חלק בהרצאות שהתנהלו באוניברסיטת קייב כשומע חופשי, שכן במודעות הראשונות שהופיעו ב"מליץ" המבשרות על פרסום ספרו "חקר דבר" מופיעה אוניברסיטת קייב כמען למכתבים (31).

השקפת העולם של קובנר, שהתגבשה באותן שנים, עוצבה כתוצאה מחיי הדלות ומהנדודים בין הישיבות ובהשפעת הספרות הרדיקלית הרוסית והמערב-אירופית שקרא. מתוך השקפת עולם זו הוא גזר את ייעודו: "כיוון שידעתי באופן יסודי את הלשון העברית ואת הספרות התלמודית עלתה מחשבה במוחי להיעשות רפורמטור של עמי האומלל" כתב קובנר במכתבו הראשון אל דוסטויבסקי (32). הכתיבה נתפסה בעיניו ככלי, כאמצעי לביצוע הרפורמה המיוחלת. בקייב החל קובנר לעשות את צעדיו הראשונים בספרות ההשכלה העברית. זמן קצר לאחר הגעתו התפרסם שירו "גבול לאדם" ב"הכרמל". נראה שהקשר עם העורך שמואל יוסף פין נוצר עוד לפני יציאתו מוילנה. הוא פרסם קורספונדנציה ב"המגיד" בעריכתו של אליעזר ליפמן זילברמן, קורספונדנציות, מאמרים ותרגומים של מאמרים מדעיים פופולריים מפרי עטם של מולצ'וט וביכנר ב"הכרמל" ובעיקר ב"המליץ" בעריכתו של אלכסנדר צדרבוים (אר"ז). מאמריו: "דבר אל

סופרי ישראל" (1864), "לא שלום ולא אמת" (1865) עוררו הדים רבים בספרות העברית. בעקבות כך החל קובנר להרהר באפשרות לכתוב ספר עברי אשר בו תבואנה לידי ביטוי דעותיו הרפורמטוריות באופן שלם יותר.

בינואר 1865 סיים קובנר את כתיבת ספרו הראשון "חקר דבר" ונסע מקייב לוורשה לשם הדפסתו. בדרך סר לוילנה, שם נפגש עם אברהם מאפו. בשיחה שהתנהלה בין השניים הרבה קובנר להלל את יצירתו של מאפו ולגנות, למורת רוחו של מאפו, את יצירותיהם של סופרים אחרים. כמו כן נפגש עם בני משפחתו, עם בתו בת השלוש ועם אביו. האחרון שכנעו לחזור ולהשתקע בוילנה לאחר סיום ענייניו בוורשה. בוילנה התחולל בינתיים שינוי גדול. עם דיכוי המרד הפולני שפרץ בשנת 1863 על ידי השלטונות הרוסיים חוסלו בעיר כל ביטויי הלאומיות הפולנית: נאסר השימוש בשפה הפולנית והשפה הרוסית נקבעה כשפת הדיבור הרשמית. וילנה הפכה מבחינה תרבותית לעיר רוסית לכל דבר. קובנר החליט להישאר בוילנה, ולהמשיך לפרסם את מאמריו בכתבי-עת עבריים עד צאת ספרו. ב"הכרמל" התפרסם מאמרו: "עולם הפוך" (1865) (וב"המליץ" מאמרו: "קול קורא" (1865), שהיה מאמר תמיכה במאפו וקריאה לסייע למאפו מבחינה כלכלית, וזאת על יסוד רשמים שנשא עמו קובנר מפגישה שהתקיימה ביניהם. בינתיים הרתה אשתו שנית, אך הקשר בין בני הזוג לא השתפר. לאחר שאשתו הסכימה לגירושין עזב קובנר את וילנה בדרכו לאודיסה.

קלוזנר מציג בסקירתו את קובנר כאב שנטש את ילדיו ואת אשתו. אבל מתוך מידע שמוסר קובנר לנמעניו, כבדרך אגב, ולא מתוך דאגה כלשהי לשיפור תדמיתו, עולה תמונה שונה. גירושיו לא פגעו בסיכוייה של אשתו להינשא שוב. במכתבו אל רוזנוב מן ה-31 בינואר 1902 מציין קובנר: "...אשתי הראשונה, היהודיה (היא עוד חיה כיום והיא כבר נשואה לשלישי)" (33). הוא המשיך לשמור על קשרים הדוקים עם שני ילדיו, אשר שמותיהם אינם ידועים. במכתבו אל טולסטוי משנת 1886 הוא מציין כי הוא מתגורר באומסק מזה שש שנים: "עם ביתי היחידה, שבאה אלי מוילנה" (34); ואילו בנו סייע לו להוציא לאור את החוברת שפרסם בשנת 1908 בשפה הרוסית "לשון העובדות". במכתב לרוזאנוב מן ה-23 במאי 1902 מפרט קובנר את השקפותיו על מערכת היחסים בין הורים לילדים. רוזאנוב מבקש ממנו להסביר מדוע אין לו ילדים מאשתו השניה. קובנר משיב לו על כך תוך התייחסות לסוגיה מתוך נקודת מבט כללית:

"אבל תואיל להגיד לי למה יש צורך בילדים?... למי נחוץ המין האנושי כולו? הילדים באים לעולם לפי חוקי- הטבע. ברם, אין אני חייב לגמרי לסייע לחוקים אלה שלא נקבעו על ידי עצמי". יחד עם זאת הוא מציין בהקשר זה במפורש: "אני מבין כי כשישנם [הילדים], אנו אוהבים אותם בהכרח ומוסרים להם את חיינו" (35).

בשנתיים הראשונות מתוך ארבע השנים בהן שהה קובנר באודיסה (1866 - 1870) הוא פרסם מאמרים בעיתונות הרוסית, אך בעיקר היו אלה שנות פריחתו כסופר עברי. המאמרים מפרי עטו שהתפרסמו בתקופה זאת עסקו בנושאים חברתיים וספרותיים ביניהם: "רוח משפט"- ביקורת על השפעתו של שמואל דוד לוצטו (שד"ל) על המחשבה המשכילית; "רוח חיים" -מאמר המהלל את מפעל חיייו של יצחק דב בר לוינזון (ריב"ל); "השקפה קטנה על מצב העברים בליטא ובפולין"-מאמר שמופיעה בו ביקורת חברתית חריפה על אורח החיים היהודי האורתודוכסי; "שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד" - על שירת אברהם גולדפדן ושלמה מנדלקרן ועוד.

אך גולת הכותרת של עבודתו הספרותית בתקופה זאת הם שני ספריו העבריים: "חקר דברי" משנת 1865 ו"צרור פרחים" משנת 1868. בספרו הראשון "חקר דברי" יישם קובנר את הנחות היסוד שלו ברוח המטריאליזם הרדיקלי בדיוניו בנושאי ספרות, שירה, לשון עברית, כתבי-עת עבריים ומדע פופולרי. הספר עורר תגובות רבות בתוך מחנה המשכילים ומחוצה לו. ספרו השני והאחרון בשפה העברית "צרור פרחים" (1868) מכיל מאמרים שהתפרסמו בכתבי- העת העבריים; אך רוב רובו של הספר מוקדש לביקורת חריפה ביותר על אלכסנדר צדרבוים עורך "המליץ".

ספריו עוררו תגובות מכל גוני קשת הדעות של תנועת ההשכלה ברוסיה. בפולמוס שהתנהל לקחו חלק עורכיהם של כתבי- העת העבריים: זילברמן ופין, וכן ח"צ לרנר, ח"י גורלנד, א. הרכבי. מחברות מיוחדות התפרסמו נגדו: "שורש דברי" (1866) מאת צבי דן הבבלי ו"אגרת צער בעלי חיים" (1868) מאת המשורר אברהם בר גוטלובר. קובנר מצדו טען כי אל מול מחנה זה, דהיינו מחנה "האבות" הולך ומתגבש אוונגרד רדיקלי של המשכילים הצעירים, אך למעשה רק מיעוט מקרב האינטליגנציה היהודית-רוסית התייצב לצדו. היחידים שציידו בו באופן גלוי היו מנשה מרגליות, שפרסם מאמר תמיכה בקובנר ב"המליץ" בשנת 1866, ויוסף יהודה לרנר אשר השיב למתקיפיו של קובנר במחברתו: "דורש אל המתים" (1868). בתקופה זאת עוצבה תדמיתו

הספרותית והאידיאולוגית של קובנר בקרב ציבור המשכילים היהודי. אברהם בר גוטלובר שייד אותו לקבוצת הניהיליסטים היהודים. קובנר, המתבונן מתוך פרספקטיבה של כארבעים שנה לאחור, מגדיר במכתבו אל רוזאנוב את התדמית שהייתה לו אז בעולם ההשכלה העברי: "...בתחילת שנות השישים, כשפרסמתי את כתבי בעברית, אשר בהם הופעתי בתור מתקן רדיקלי של הספרות החדשה, מצא אותי הדור הצעיר דומה לדוברליובוב ולפיסרב (וכך גם כתבו!)". (36).

פרסום שני הספרים של קובנר אירע כמעט במקביל לפרסום שני ספריו של משכיל אחר, שהיה לזמן מה שותפו לדרך של קובנר - אברהם יעקב פאפירנה. פאפירנה פרסם את ספרו "קנקן חדש מלא ישן" בשנת 1867. אבל בעוד שספריו של קובנר זכו לגידופים ולהתקפות, זכה ספרו של פאפירנה לקבלת פנים אוהדת. פאפירנה מצטט בזיכרונותיו מכתב של קובנר אליו משנת 1867 ובו הוא מתייחס להבדלים בתהליכי ההתקבלות של שני הספרים: "...הן אחים לדעה אנחנו ולוחמים תחת דגל אחד. את אשר גידפתי אני חרפת גם אתה... ובכ"ז [בכל זאת] אותי עשו לפורץ גדר, לקוצץ בנטיעות ולך יתנו מנוחה." על כך ענה לו פאפירנה: "...כן, אמנם אין בינינו שנוי עיקרי, אך שונה ה"טאן" שלנו. אבל "הטאן הלא יעשה את המוזיקה" ובוזה אבאר לי שנוי היחס אלינו" (37). עם יציאתה לאור של החוברת של פאפירנה "הדרמה בכלל והעברית בפרט" במסגרת המוסף של "המליץ" בשנת 1868, שוב במקביל ל"צרור פרחים" של קובנר, שלח אותה פאפירנה לקובנר. קובנר כתב לו מכתב בו התייחס בין השאר גם להבדלי ה"טון" ביניהם, כפי שהגדיר זאת פאפירנה. קובנר מציין במכתבו כי בר-הפלוגתא שלו גוטלובר מציגו במחברתו כניהיליסט וקורא לו ללמוד מפאפירנה. גם צדדוים, שהתקיף קשות את קובנר, שיבח את פאפירנה. מכאן נובע כי ההבדל ביניהם עמוק הרבה יותר ממה שהגדיר פאפירנה. הוא איננו מתמצה רק בטון ובטמפרמנט: "במקום שאתה מצטער, אני כועס וזועף, והדבר שיעיר בך שחוק ולצון יעורר בי בוז וגועל נפש". שונים הם גם בתפיסותיהם הספרותיות-טוען קובנר. פאפירנה ההולך בדרכו של בלינסקי הוא אידיאליסט ואופטימיסט. קובנר לעומת זאת הולך בדרכו של פיסרב: "זוהו השינוי העיקרי שבינינו. שאתה מוקיר את היפה והנשגב ואני את הפשוט והמועיל" (38) עם זאת הוא מוצא לנכון להזהיר אותו כי בעתיד הקרוב תופנה ההתקפה גם נגדו, כפי שאכן קרה.

אדם נוסף עמו התכתב קובנר בתקופה זו היה יהודה ליב גורדון. וויינרייך בספרו על קובנר מביא את ההתכתבות (39) שהתנהלה בשנת 1868 בין קובנר לגורדון בשפה הרוסית ביוזמתו של הראשון. יל"ג שימש באותה תקופה כמורה בבית-ספר יסודי רוסי בעיירה קטנה בליטא. הוא היה מבוגר מקובנר באחת-עשרה שנה וכבר החל לעשות לו שם בקרב המשכילים. קובנר שיבח מאד את שירתו של גורדון אותה הגדיר כשירה ריאליסטית, הדנה בנושאים חברתיים אקטואליים, והוא היה הראשון שכינה את יל"ג בשם: "נקראסוב היהודי". בהשפעת כתבי-העת הרוסיים הרדיקליים דוגמת ה"סוברמיניק" ("Современник") ("בן הזמן") הציע קובנר ליל"ג לייסד כתב-עת שיהווה כלי ביטוי של המשכילים הצעירים הרדיקלים. בין השאר גם משום שקובנר היה מעוניין למצוא לעצמו בימת פרסום חדשה, לאחר שכתבי-העת העבריים החלו להסגר בפניו. הוא הציע ליל"ג להיות עורכו של כתב-העת העתידי, וייעד לעצמו את תפקיד אחד הכותבים בו, אך תוכנית זו לא יצאה אל הפועל.

כך תם הפרק העברי בכתבתו של קובנר. הוא עצמו סיכם תקופה זו במכתבו לדוסטויבסקי במילים הבאות: "כתבתי כמה ספרים שבהם הוכחתי את חוסר הטעם שבדעות הקדומות היהודיות על יסוד המדע האירופי- אבל היהודים שרפו את ספרי ואותי קללוי" (40). הביקורת החריפה על העיתונות העברית בכלל ועל "המליץ" בפרט, שהופיעה בספרו השני "צרור פרחים", גרמה לסגירת דלתות העיתונות העברית בפניו. פאפירנה בזיכרונותיו מעיד על כך: "קובנר עוד הדפיס בשנה זאת את ספרו השני 'צרור פרחים'... וזו הייתה 'שירתו הברבורית' של קובנר בשפת עבר. גם אלי לא כתב עוד מאומה. הוא נעלם פתאום מעולם הספרות ולא נודעו עקבותיו" (41).

בסוף שנות השישים התפרנס קובנר מעבודתו כמורה פרטי לילדיו של המשכיל הגרמני הרב ד"ר שוואבכר שהתגורר באודיסה. לאחר שצדרבוים מסר למעסיקיו כי קובנר הוא כופר, הוא פוטר ממשרתו. לאחר מכן שימש כמורה פרטי אצל משפחה שעברה להתגורר בקונגור שעל יד אורל, שם שיפר את ידיעותיו בשפה הרוסית. בשנת 1871, כשהוא חסר כל מבחינה כלכלית אך בעל שאיפות גדולות, הגיע קובנר לפטרבורג. המגורים בפטרבורג היו מותרים באותה תקופה רק ליהודים שעמדו בקריטריונים מסוימים כגון: בעלי תואר אקדמאי (על פי תקנה משנת 1861), או אמנים (על פי תקנה משנת 1867) או חיילים ששירתו בצבא ניקולאי הראשון וצאצאיהם. קובנר לא ענה על אף אחד מן הקריטריונים ועל כן לא ברור כיצד הצליח לקבל אישור שהיה ומגורים

בעיר (42). הוא שכר חדר בביתה של אלמנה שהיתה מטופלת בארבעה ילדים. מאוחר יותר נודע לו כי מדובר במשפחה יהודית, קאנגיסר, שמקורה במוהילב, אשר זכתה באישור ישיבה בפטרבורג, משום שאבי המשפחה היה בעל מלאכה. קובנר, ששאף בשלב זה של חייו להתרחק מכל דבר יהודי, החליט בכל זאת להמשיך להתגורר שם, וזאת כדי שלא לפגוע בפרנסת המשפחה. הוא גילה כי הבת הבכורה סופיה אינה יודעת קרוא וכתוב ועל כן החל ללמדה. עד מהרה נקשרו קשרי אהבה ביניהם.

כעת החל הפרק היהודי-רוסי בכתיבתו של קובנר. אמנם בתקופה זאת פרסם קובנר סקיצות, רצוניות, ומאמרים בכתבי-עת רוסיים כלליים כגון: "דילוו" ("Дело") (ענין, דבר) "ווסמירני טרוד" ("Всемирный Труд") ("העמל הבינלאומי") ועוד, אך לצד פעילות זאת המשיך לכתוב על נושאים יהודיים בשפה הרוסית בעיתונות היהודית-רוסית. הוא פרסם שורה של מאמרים בעיתון היהודי-רוסי "דיין" (יום) בעריכתו של ש. אורנשטיין. מאמרו הראשון (1869) עסק ברומן "האבות והבנים" מאת ש"י אברמוביץ; כמו כן הוא פרסם באותה שנה סידרה בת ארבעה מאמרים ובהם ביקורת קשה על שיטת הלימוד ואורח החיים בישיבות; ובשנת 1870 פרסם מאמר אוהד מאד על יצירתו של משה ליב ליליינבלום: "קהל רפאים". לזמן קצר נדמה היה שהוא מצא לעצמו סוף סוף במת פרסום מתאימה. אחד האנשים המרכזיים ב"דיין" היה מנשה מרגליות, שיצא להגנתו של קובנר כאשר התנהל הפולמוס על ספריו העבריים. כתב-העת שלחם למען האמנסיפציה נסגר בסופו של דבר בגלל עימותים עם הצנזורה. בכתב העת היהודי-רוסי: "הביבליותיקה היהודית" פרסם קובנר מאמר ארוך שעסק בקובץ הסיפורים של יל"ג: "עולם כמנהגו" וברומן של פרץ סמולנסקי "התועה בדרכי החיים". על פי הערה המופיעה בכתב העת "השחר" (שנה רביעית) נראה שתירגם לעברית סיפור מפרי עטו של מ. ד. ברנדשטטר עבור כתב-העת, אם כי שמו איננו מופיע בתרגום.

"אחרי זה נפלתי לתוך זרועות הספרות הרוסית" כתב קובנר לדוסטויבסקי (43), אם כי כאמור כתיבתו בעיתונות הרוסית הכללית החלה עוד קודם לכן. עיקר פעילותו העיתונאית בתקופה זאת התמקדה בכתיבת פיליטונים בעיתון הליברלי "גולוס" (הקול) בעריכתו של קראייבסקי. קובנר אף הפך באותה תקופה 1872 - 1873 לעוזרו של העורך. מדי שבוע או שבועיים פרסם פיליטונים במסגרת מדורו שנקרא: "קוריוזים חברתיים וספרותיים". חילוקי הדעות שהיו לו עם

קראייבסקי, כך על פי עדותו, הביאו אותו לעזוב את עולם הספרות ולבחור לעצמו תעסוקה שלא הייתה כרוכה במאמץ אינטלקטואלי. למעשה פרישתו מעולם העיתונות הרוסית נבעה מקשייו הכלכליים הרבים שהלכו וגברו. עבודתו העיתונאית לא הכניסה לו מספיק כסף, ועל כן החליט לחפש עבודה אחרת ולשוב אל הספרות רק לאחר שתיפתרנה בעיותיו הכלכליות.

בשנת 1874 התקבל קובנר לעבודה כפקיד בבנק בבעלותו של אברהם זאק בפטרבורג. הוא עצמו לא העז לבקש עבודה באופן ישיר ממנהל הבנק, זאק. אולי משום שאחד מנושאי הכתיבה החביבים עליו בפיליטונים שלו ב"גולוס" היה מתיחת ביקורת על פעילותם של אילי הפיננסים ברוסיה; ואולי משום שראה באברהם זאק מעין מרדכי-לייזר חדש. כעת הפך קובנר לחלק מאותה מערכת שניצלה, על פי השקפתו, את העם הרוסי. הוא התקבל לעבודה בהשתדלותו של הסופר היהודי-רוסי גריגורי בוגרוב (בהרב) (1825-1885) מחברם של הספרים: "רשימותיו של יהודי", ו"החטוף" (ואשר נכדו דמיטרי נתלה בשנת 1911 על רצח ראש הממשלה סטוליפין) שהיה אף הוא מעובדי הבנק. וויינרייך מציין כי יתכן שבבנק לא ידעו על הפרק העיתונאי של חייו; ויתכן שידעו אך גייסוהו לעבודה כדי לרסנו. באותה רוח כותב גם פאפירנה בזיכרונותיו. הוא מציין כי קובנר דיבר סרה במאמריו על היהודים ועל כן "נתן המנוח זאק משרה לקובנר בהבאנק, בחושבו כי רק עניותו מנוולתו ושאם ימצאו לו צרכי חייו לא יוסיף עוד לנבל פיו בעד בצע כסף. ובאמת נאלם אז דומיה" (44). כנגד טענה זאת יש לומר כי קובנר הפסיק לכתוב פיליטונים ב"גולוס" כבר בשנת 1873, ואילו לעבודה בבנק התקבל בשנת 1874. האפשרות הסבירה יותר היא איפוא שזאק, שהיה נדבן ידוע, ריחם על הצעיר היהודי חסר האמצעים, כפי שריחם על צעירים יהודים משכילים אחרים שעבדו אצלו.

בתקופה הראשונה שימש קובנר כמתלמד ועבד ללא שכר, כמקובל בבנק. לסופיה ולאימה סיפר כי שאיפתו היא להצטיין בעבודתו על מנת לזכות בגמול כלכלי ובהכרה חברתית מצדו של זאק. אך דבר זה לא קרה. לאחר זמן מה הוא אמנם הרוויח סכום לא קטן של חמישים רובל לחודש, אך סכום זה לא הספיק לו להוצאותיו הגדלות והולכות. זאק לא זיכה את הפקיד החדש, כותב ההמחאות, ביחס מיוחד. בסיום השנה כתב קובנר לזאק מכתב ובו ביקש ממנו לעבוד על פי חוזה כתוב ולהעלות את שכרו. בינתיים החלה סופיה לדבר על נישואיהם הקרובים ובד בבד חלה הרעה במצבה הבריאותי. רופאיה המליצו לה לצאת לחוץ לארץ. שכרו של קובנר אכן

הועלה, אך לא בשיעור שציפה. הוא היה מלא מרירות על כך שזאק, המרוויח כאלף רובל ליום, איננו יכול להעלות את שכרו לאלף רובל לשנה.

בגלל העדר סיכוי כלשהו להיחלץ בעתיד הקרוב מן המצוקה הכלכלית בה היה נתון; ואולי בהשפעת הרומן של דוסטויבסקי "החטא ועונשו" אותו קרא עוד בהיותו באודיסה, החליט קובנר באפריל 1875 לבצע מעשה פשע יחד עם דודו, אחי אמו, הרץ בויארין. הוא זייף את חתימתו של בעל הבנק זאק על המחאה בסך 168 אלף רובל. ההמחאה נפתחה על ידי בויארין בבנק המוסקבאי לסוחרים. גובה סכום הגניבה לא היה שרירותי. כפי שהסביר קובנר במכתבו אל דוסטויבסקי: "התבוננתי שנתיים לפעולות הבנק ונוכחתי, כי כל הבנקים מיוסדים על רמאות ונוכלות. בראותי שאנשים צוברים מיליונים חמדתי והחלטתי לגנוב סכום, המהווה שלושה אחוזים מן הרווח הנקי לשנה אחת של בעלי המניות בבנק העשיר ביותר ברוסיה. שלושת האחוזים האלה הם סך של 168.000 רובל". והמניע על פי הגדרתו של קובנר עצמו היה הומניטרי לחלוטין: "בשלושה אחוזים אלה הייתי מבטח את קיומם של הורי הזקנים, של משפחתי רבת-הנפשות העניה, של ילדי הפעוטים מאשתי הראשונה, של הנערה האהובה והאהבת, של משפחתה ועוד 'חלכאים ונדכאים' [כשם יצירתו של דוסטויבסקי] רבים, בלי לגרום על ידי כך למישהו נזק ניכר"⁽⁴⁵⁾. לאחר מכן נמלט קובנר עם סופיה (שלא ידעה דבר על המתרחש) למוסקבה. בהגיעם למוסקבה חולק סכום המעילה בין שני השותפים: בויארין קיבל את חלקו-ארבעים וחמישה אלף רובל-ואף מסר לידי קובנר דרכון מזויף על שם ברוך סולובייצ'יק. כשנודע דבר הגניבה שיער זאק כי קובנר מתעתד לנסוע לגרמניה. לכן פרסם בעיתונות ברלין את דבר הידיעה על הגניבה בתוספת הבטחה לפרס כספי בסך שלושת אלפים רובל לאיש שילכוד את קובנר. בידיעה מופיעה תמונתו הידועה היחידה של קובנר.

אבל חושו הדרמטי של קובנר לא הניח לו, כנראה, להעלם בשקט כפי שעשה זאת שותפו בויארין, אשר מעולם לא נתפס. לפני עזיבתו את מוסקבה הוא כתב מכתב אל אברהם זאק. במכתבו הוא הציג את הגניבה שביצע כפעולת נקם, שמטרתה להכלים את פניו של זאק. קובנר טען במכתבו שזאק השפיל אותו כאשר נענה בסירוב לבקשתו לתוספת שכר: "בהשפילי עצמי כל כך לבקש ממך מישרה, דימיתי, כי תבין להבדיל בין פקיד פשוט... ובין אדם כמוני, העומד על רום ההשכלה האירופית לא יכולתי למחול לך על כך אשר גמלתני כגמול נערים קטנים בוערים

והדיוטים, ולא השגחת בי ובערכי, החלטתי לה להנקם ממך, ונקמתי" (46). בהמשך המכתב הוצג זאק על ידי קובנר כ"אגואיסט, נבזה, אביר-לב, צמא לכבוד, נעור מדעת, תלוש מעמו ומן האנושות, יהודון אחוז שיגעון". הוא ציין כי כל הסובבים אותו בזים לו מאחורי גבו. קובנר סיים את מכתבו בהצהרה כי הוא מתעתד לנסוע לאמריקה, וכן הבטיח כי לא ייפול חי בידי מבקשיו. הבנקאי אברהם זאק היה שונה מאד מהדמות שתוארה על ידי קובנר במכתבו. אברהם זאק היה מנכבדי הקהילה היהודית בפטרבורג ומנציגיה של הבורגנות היהודית הגדולה. למרות שלא היה בעל השכלה אקדמית, עובדה עליה רומז קובנר במכתבו אליו, נחשב למומחה גדול בנושאי הבנקאות גם בעיני השלטונות הרוסיים. ממשרד האוצר הרוסי פנו אליו מדי פעם לקבלת ייעוץ. הוא שלט ברוסית, גרמנית, צרפתית ואנגלית, והיה פטרון אמנות. ביתו שימש כסלון תרבותי לנכבדי פטרבורג. כמו כן שמר על קשרים עם עולם היהדות. פעם בשנתיים הקדיש זאק סכום של שישים אלף רובל לתמיכה בסטודנטים יהודים נזקקים. הוא תרם כספים ל"המליץ", ל"ראזסבייט" הרוסי ול"חברת מפיצי השכלה".

ממוסקבה המשיך קובנר בדרכו אל רופא מומחה למחלות ריאה בקייב, שהיה אמור לבדוק את סופיה. בעת חניית הביניים קידש את סופיה לאישה בנוכחות מנין יהודים. אם כי קיימת גם גירסה אחרת על פיה סופיה נישאה לו בבית המאסר (למרות שבמכתביו אל רוזנוב מתייחס קובנר אל אשתו הנוצרייה השלישית כאל אשתו השנייה). לאחר מכן המשיכו בני הזוג בדרכם לוורשה ומשם למוהילב, העיר ממנה הגיעה משפחתה של סופיה לפטרבורג. במוהילב עשה קובנר מעשה שהביא להסגרתו. תוך שימוש בשם סולובייצ'יק רכש בסניף הבנק המקומי ניירות ערך בסך עשרת אלפים רובל, ומסרם לידי סופיה למשמרת. מכיוון ששמו לא היה מוכר לפקידי הבנק הם דיווחו על כך למשטרה. השוטרים עצרו את קובנר במלונו. הוא הודה באשמה, וביקש לא לפגוע בסופיה. הוא גם ניסה להתאבד, כשירה בעצמו שלוש יריות-והחטיא. ברשותו נמצאו סכום בסך מאה ועשרה אלף רובל, חפצים שרכש עבור סופיה, וניירות-ערך אשר נמצאו בכיסי שמלתה של סופיה. שניהם נשלחו לבית הסוהר במוסקבה, שכן על פי החוק הרוסי בן-הזמן התקיים המשפט במקום בו בוצע הפשע (47).

משפטו של קובנר נפתח בשנת 1875 במוסקבה, וזכה להדים רבים בעיתוני הבירה, בעיתונות הפרובינציאלית הרוסית ובעיתונות העברית. התובע במשפטו היה מורביוב, משפטן צעיר בן 25,

שהיה לימים שר המשפטים הרוסי. הסניגור היה עורך דין ממוצא יהודי שהתנצר בשם לב קופרניק (1845-1905) (48). התנצרותו לא מנעה ממנו להגן על יהודים; כך למשל הגן קופרניק על הנאשמים בעלילת הדם בקוטאיסי (1879) ועל חברי ארגון ההגנה העצמית היהודית בהומל (1903).

תיאור מפורט למדי של מהלך המשפט הופיע בכתבה מפרי עטו של ישראל ווישניאק שהתפרסמה ב"המגיד" (49). הכותב מציין כי קובנר נכנס לאולם בית המשפט מלווה ב"אנשי חיל מזוינים" ועמו סופיה קאנגיסר, "אשר לא עזבהו בצר לו, ובאתה עמו בברית הנישואין בבית המאסר". קובנר הודה באשמה בפני אב בית הדין. עם פתיחת המשפט ביקש קובנר לשחרר את סופיה משום שלא ידעה דבר על מעשיו. הוא פירט בפני בית המשפט את המניעים שהביאוהו לביצוע מעשה הפשע. בעזרת הכסף, הסביר קובנר, רצה להבטיח לעצמו עצמאות כלכלית; מעשה הפשע היה בעצם ניסיון לנקום בזאק על גסותו ורוע ליבו; הוא קיווה לבנות חיים טובים לו ולאשתו סופיה; וכן רצה לסייע מבחינה כלכלית לבני משפחתו, כלומר להוריו ולילדיו מאשתו הראשונה. הנימוק האחרון שהביא היה נימוק "ראסקולניקי" טיפוסי: אילו עלה בידו הדבר, הוא היה עושה שימוש טוב יותר בסכום הלא גדול (מבחינתו של הבנק) מאשר הבנק עצמו. בזיכרונו מייחס פאפירנה את הנימוק האחרון להקצנה שחלה בתפיסת עולמו של קובנר כתוצאה מהשפעת הניהיליזם נוסח פיסארב עליו: "ההודאה הזאת, שנעשתה בפומבי בלא צל של בושה וחרטה, עוררה אז בקהל גועל-נפש". והוא מוסיף: "ואז ראיתי עד-כמה הגיעה אהבתו לה'מועילי' שעליה דיבר במכתבו האחרון אלי" (50).

לב קופרניק הסניגור טען כי מהלך חייו של קובנר ומערכת היחסים שלו עם משפחת קאנגיסר מעידים על כך שהנאשם הוא אדם טוב-לב. מעשהו של קובנר נבע מצירוף של גורמים רבים: עבודתו בבנק אשר במהלכה נחשף לסכומי כסף גדולים בלבליה עליו את דעתו; המעבר המהיר והחד מאורח חיים מסורתי אל אורח חיים משכילי תרם לעיצוב מערכת דעות רדיקלית; גם האקלים הפוליטי השורר ברוסיה, אשר איננו מאפשר שיח חופשי וביורר לעומק של השקפות עולם, תרם להקצנה שחלה בדעותיו של קובנר. קופרניק התריע על כך שכתבי-העת הרוסיים מנצלים את פרשת קובנר כדי להעלות טיעונים אנטישמיים נגד כלל היהודים. הוא דרש לשפוט את המקרה לגופו ולא להתייחס לטענותיהם של האנטישמים. בהמשך המשפט טען קובנר

בנאומו כי מעולם לא היה בן-בליעל, אלא נסיבות חייו הן שהובילו אותו לביצוע הפשע. הוא הפליג בתיאור מאבק הקיום בו היה שרוי בארבע-עשרה השנים האחרונות מאז יציאתו מוילנה, כשהגיע לתיאור ייסוריה של סופיה פרץ בבכי.

מנגד עשה הקטיגור מורביוב שימוש בפיליטונים של קובנר שהתפרסמו ב"גולוס". מורביוב טען כי קובנר הוא אדם משכיל, אשר שאף לחנך אחרים, אך לא פעל בעצמו על פי אמות מידה מוסריות. הכסף שנגנב לא נועד לצדקה, לכן ניתן לקבוע כי תאוות הבצע היתה המניע המרכזי למעשיו. הוא ציער במעשיו את אביו ואת סופיה עליה ניסה להגן במהלך המשפט. דמעותיו הן דמעות תנין, החרטה שלו איננה כנה, הוא הודה באשמה רק משום שהוצגו בפניו ראיות חד-משמעיות אשר מוכיחות את אשמתו. לדעת מורביוב לגזר הדין שיגזור בית המשפט במקרה זה תהיה משמעות רבה שכן: "עוד מאות ואלפי קאוונער עיניהם נשואות לתוצאות דבר המשפט הזה, ובכיליון עיניים יתכו לראות אחרית האיש הזה, והיה אם יסר תייסרו את האחד כרוב פשעיו, כולם ידמו כאבן ולא יעיזו להרים ראש" (51).

המושבעים התבקשו להתייחס לשלושה סעיפי אשמה: הוצאה במרמה של סכום בסך 168 אלף רובל מן הבנק; התחזות ונדודים בעזרת הדרכון מזויף על שם סולובייצ'יק; ובדיקת מידת מעורבותה של סופיה קאניגסר במעשה הפשע. המושבעים זיכו את סופיה מכל אשמה. הם מצאו את קובנר אשם, אך העירו כי יש לנהוג עמו במידת החסד בעת מתן פסק-הדין. סופיה שוחררה. כל זכויותיו של קובנר נשללו, והוא נשלח לגדוד אסירים למשך ארבע שנים.

משפטו של קובנר עורר כאמור הדים בעיתונות הרוסית ובעיתונות היהודית. כך למשל הרבה "המגיד" לעסוק במשפטו. ב-26 במאי 1875, לאחר פרסום הידיעה והתמונה של קובנר בעיתונות הגרמנית, מסר "המגיד" לקוראיו בידיעה תחת הכותרת: "חדשות שונות" (52) כי אלברט קובנר ואדם נוסף בצעו גניבה מן הבנק במוסקבה. הכותב מנצל את ההזדמנות כדי להזכיר לקוראים את עוונותיו של קובנר בעבר. הוא מציין כי בכתיבתו בעיתונות העברית: "דיבר סרה על אמנות [אמונות] בני עמו". בספריו העבריים: "לעג על דברי חז"ל בתלמוד וישם שם ישראל ואמונתו לשמצה". בפיליטונים שלו ב"גולוס": "וילעג מבני עמו ודתם כאחד הצוררים הגדולים". הכותב מביא פרטים על מעצרו, על ניסיונו להתאבד ומוסיף: "כן יאבדו כל צוררי ישראל הדומים לו". עורך "המגיד" שב ומטפל בפרשת קובנר במאמר בשם "מהרסייך ומחריביך ממך יצאו"

שהתפרסם בשניים ביוני 1875 (53). הוא מציין כי מעשה המעילה של קובנר איננו יוצא דופן, רבים הם הדיווחים המתפרסמים על מנהלי חברות ובנקים שבצעו עבירות מסוג זה. אמנם יהיו כאלה אשר יתלו את פשעו במוצאו היהודי של קובנר על מנת "לחלל על ידי זאת שם כל ישראל", אך גם זה איננו צעד יוצא דופן. הדבר המייחד את פרשת קובנר מפרשיות דומות אחרות הוא, שקובנר מייצג את הצפוי למחזיקי הדעות הרדיקליות מקרב היהודים, אותם מכנה הכותב: "הכופרים בכל", כלומר הניהיליסטים. הכותב מתאר את תולדות חייו של קובנר, תוך הדגשת העובדה שנטש את ילדיו הצעירים. קובנר אמנם הצהיר שרצונו ללמוד באוניברסיטה, אך למעשה בילה את זמנו בקריאת רומנים, על כן הופסקה התמיכה הכלכלית בו מצד מוסדות הקהילה. בוורשה הוציא לאור את ספרו "חקר דבר" בו גידף את גדולי התלמוד וגדולי ישראל. הוא המשיך במעשיו גם בספרו השני, וכשהבין כי "מכתבי פלסטר שלו הנכתבים בשפת הקודש לא ימלא אמתחתו כסף אשר רק לזה עיניו נשואות תמיד, עזב את שפת עבר ויתחיל לכתוב מרורות וגידופים על אמונת עמו ועל בני עמו בכלל בשפת המדינה". הוא מציין כי קובנר הצטרף ל"גולוס" האנטישמי, ובמהלך עבודתו במערכת העיתון סיפק למו"ל מידע מרשיע על עם ישראל, וכל זה בגלל בצע כסף. המסקנות אותן מסיק הכותב מתוך הפרשה הן: על העולם הלא יהודי להבין כי קובנר איננו משתייך לבני המעלה מקרב היהודים, ושבני עמו מעולם לא העריכו אותו. לכן אסור להסיק מן המקרה הפרטי מסקנה כלשהי על היהודים בכלל; ואילו על הצעירים היהודים להבין כי גורל דומה צפוי לכל הצעירים הרדיקלים המחרפים את דת עמם.

על טענתו של עורך "המגיד" אליעזר ליפמן זילברמן מיהר להגיב אנדריי קרייבסקי, עורך ה"גולוס", ותשובתו פורסמה ב"המגיד" בתאריך 28.7.75 (54). קרייבסקי מציין כי קובנר מעולם לא עמד בראש הדוברים בנושא היהודי במערכת ה"גולוס". קרייבסקי אף טוען ש"כל המאמרים המדברים מחיי היהודים בכלל ומשאלת היהודים בארצנו ברוסיה [ברסיה] בפרט, אשר שמנו במכתבנו העתי "הקול" (Golos) מיום הולדתו ועד עתה אף מילה אחת אין מפרי עט האיש אורי קאוונער הנ"ל". ואכן יש בטענה זו אמת מסויימת, שהרי קובנר התייחס בפיליטוניו לעיתים נדירות לשאלה היהודית. עורך "המגיד" קיבל הערה זאת, אך סירב לחזור בו מדבריו האחרים על קובנר. בידיעה נוספת שהתפרסמה ב-27 באוקטובר 1875 מציין הכותב כי מפלתו של קובנר גרמה שמחה לאנשים רבים. יחד עם זאת הוא מביע חשש שפשעו של האיש הבודד

יביא להפללתה של כל יהדות ליטא: "קאוונער העמיק סרה ימק בעווננו אבל מה לכם להאשים כל יוצאי ירך ליטא" (55).

הגידופים והלשון הבוטה העולים מתוך סיקורי "המגיד" את הפרשה נובעים לדעתי לא רק מן הטינה, שרכש עורך "המגיד" לקובנר בגלל התקפתו הקשה על כתב-העת בעבר (משום ש"המגיד" נתפס בעיני קובנר כבטלני וחסר כל קשר למציאות), אלא משום שעורך "המגיד" ניסה להשתמש במקרה הפרטי של קובנר על מנת לנגח את כל שכבת המשכילים היהודים הרדיקלים שרבים מהם (לדעת "המגיד") נהו אחרי רעיונות הניהיליזם. פרשת קובנר זימנה לאנשי ההשכלה המתונה את האפשרות להשיב מלחמה שיערה אל מול המשכילים הרדיקלים. יחד עם זאת עולה מתוך הדברים של ליפמן זילברמן כמו גם מדבריו של קופרניק החשש האמיתי כי חוגים אנטישמיים עלולים לנצל את פרשת קובנר על מנת להפנות אצבע מאשימה נגד כלל יהודי רוסיה.

בתקופה הראשונה של ריצוי העונש, כלומר בין השנים 1875 - 1877, שהה קובנר בבית הכלא מוסקבה. בכלא הוא נשא שנית לאישה את סופיה, וזאת היתה גם הפעם האחרונה בה התראו, שכן זמן קצר אחר כך היא נפטרה. אסירים בני מעמד האצולה נהנו ברוסיה של אותם ימים מזכויות יתר גם בכלא. זכויות אלו נשללו כמובן מקובנר: נשללה ממנו האפשרות לקבל חומר קריאה או מכתבים, והוא שהה בחברת אנשים שהיוו איום על חייו. שיפור מסוים בתנאי חייו בכלא חל בעקבות בקשתם של אסירים בני האצולה להעבירו אליהם כמשרת. כעת יכול היה לכתוב ולקרוא ספרים ועיתונים.

בינואר 1877 שלח קובנר מכלאו במוסקבה את מכתבו הראשון אל הסופר הרוסי פ. מ. דוסטויבסקי; יתכן שחש כי דוסטויבסקי אשר ריצה אף הוא את עונשו בכלא יבין את תחושותיו של מי שהתנסה בניסיונו של ראסקולניקוב (גיבורו של הרומן "החטא ועונשו" מפרי עטו של דוסטויבסקי). במכתביו אל דוסטויבסקי עוסק קובנר במגוון רחב מאד של נושאים. הוא מתפלמס עמו בשאלות תיאולוגיות וב"שאלה היהודית"; ומוסר לו פרטים על מה שמכונה על ידו "דיוקנו המוסרי". קובנר מציין בפניו כי הוא אדם ישר במהותו. נסיבות חייו הן שהביאוהו לביצוע מעשה פשע אחד, אשר אחריו שב להיות אדם ישר. הוא מבקש מדוסטויבסקי לפעול למען פרסום שתי יצירות ספרותיות שכתב בכלא. האחת קומדיה בשם "אנחנו ניצחנו", אשר נשלחה

לתחרות הסופרים הדרמטיים בהנהלתו של אוסטרובסקי, שבה לקחו חלק שמונים ושישה מחזות. בעת כתיבת המכתב לא ידע קובנר, כפי שכתב במכתבו אל דוסטויבסקי, אם זכה בתחרות או לא, אך הוא ציין כי הקומדיה זכתה להדים חיוביים מעל דפי העיתונות. מסתבר כי המחזה שלו אמנם זכה במקום השני בתחרות, אך הוא לא הצליח לפרסם אותו באחד מכתבי-העת או להעלותו על הבמה, וכתב-היד אבד.

היצירה השניה היא סיפור בשם: "מי טוב יותר?" ("Кто Лучше?") שנשלח על ידו לכתבי-עת בפטרבורג, אך לא זכה לתגובה. קובנר מוסר לדוסטויבסקי כי פנה בנושא זה גם למישרסקי עורך כתב העת השמרני "גראז'דאנין" ("Гражданин") ("האזרח"), אותו הרבה לתקוף בחריפות בפיליטונים שלו ב"גולוס" ארבע שנים קודם לכן. הנסיך מישרסקי לא זיכה אותו בתשובה. על כך מעיר קובנר באירוניה, שפעולתו של עורך ה"גראז'דאנין" מנוגדת לתפיסה המוסרית שמגלם גיבורו הספרותי בוב ברומן מפרי עטו "מסתרי פטרבורג בת-זמננו", שכן בוב, בניגוד למישרסקי, עוסק בהחזרת פושעים למוטב. קובנר מסביר כי פנייתו אל דוסטויבסקי בבקשה לסייע לו בפירסום כתביו נובעת מן המצב הכלכלי הקשה ביותר בו הוא נתון, והוא מוסיף כי ביומיים הקרובים הוא עתיד לעבור לבנין חדש, שבו לא תינתן לאסירים האפשרות לכתוב או לקרוא.

קובנר מסיים את המכתב בציטוט פיסקה מתוך מה שמכונה בפיו "יומן הכלא" שלו. הוא מותח ביקורת על אותם סופרים אשר אינם מבצעים הלכה למעשה את העקרונות להם הם מטיפים ביצירותיהם. גדולי הסופרים מזדהים ומביעים אמפטיה כלפי הפושעים הספרותיים המופיעים ביצירותיהם. הם "מוצאים אצלם ניצוץ אלוהי, משתתפים בצערם, מאמינים ומבקשים את חזרתם למוטב, מעלים אותם עד למדרגת 'הבן התועה' מן האבנגליון". אבל כאשר הם פוגשים במציאות פושע אמיתי המרצה את עונשו בבית הכלא הם "מפנים אליו עורף, אם הוא פונה אליהם בבקשת עזרה, עצה או נחמה, אף-על-פי שאיננו פושע מועד, כמו הפושעים המתוארים ביצירותיהם האומנותיות". הסיבה לכך, לדעת קובנר, היא שהסופרים רואים בעיצובן האומנותי של דמויות שליליות אתגר אינטלקטואלי, אבל כאשר פונה אליהם פושע אמיתי, אין להם כל עניין בו. "באופן כזה, בשעה שהם נהנים מכל הדקויות של הפושע האומנותי יציר כפיהם, בה בשעה יקראו בשאט-נפש מכתב של פושע אמיתי, שנשלח אליהם מבית הסוהר"

(56). בפיסקה זאת מקופלים לדעתי טיעונים עקרוניים בדבר מחויבותו הפוליטית והחברתית של איש הספרות כלפי החברה בה הוא חי, לצד קריאה נואשת של קובנר לקבלת עזרה הן במישור הרוחני והן במישור הכלכלי מצד דוסטויבסקי- יוצרו של ראסקולניקוב. קובנר מציין את כתובתו של עורך הדין שלו א. קופרניק ככתובת לקבלת מכתב התשובה של דוסטויבסקי, ואף מתיר לדוסטויבסקי להביא מובאות מתוך מכתבו במאמריו, אך מבקש ממנו לשמור על עילום שמו.

דוסטויבסקי השיב לקובנר הן במכתב אישי (57) והן בסדרת מאמרים שעסקו בשאלה היהודית שפרסם בירחונו "דווניק פיסטילייה" ("Дневник Писателя") "יומנו של סופר" (בגיליון מרץ 1877. במכתבו מביע דוסטויבסקי התפעלות ממכתבו של קובנר, אך גם מבקר את גישותיו ודעותיו. השבחים שהרעיף קובנר על יצירתו ובמיוחד דבריו הנלהבים על הרומן "האידיוט" מעידים על פי דוסטויבסקי על איכויות המצויות באישיותו של קובנר. ניסיונו מוכיח שכל האנשים המשבחים במיוחד את "האידיוט" "יש משהו במבנה שכלם, המפתיעני תמיד ואשר מצא חן בעיני. ואם גם אצלך מבנה –שכל שכזה, הרי זה בשבילי סימן לטובה". בקשר לחיפושיו של קובנר אחר במה לפרסום כתביו מציין דוסטויבסקי כי יפנה אל נקראסוב או אל סלטיקוב כדי שיפרסמו אותם בכתב העת "אוטצ'סטבני זפיסקי" ("Записки") (Отечественные "רשימות המולדת). אך הוא מסופק אם יוזמה זו תעלה יפה. הוא רומז לכך שסופרים אלה לא ירצו לפרסם יצירות מפרי עטו של אסיר, ומוסיף כי אילו היה אחיו בחיים (הכוונה למיכאיל דוסטויבסקי שותפו לעריכת כתבי העת: "וורמיה" (Время) (זמן) ו"איפוכה" ("Эпоха") (תקופה) במחצית הראשונה של שנות השישים) ויצירותיו של קובנר היו מתאימות לרוח כתב-העת בוודאי היה מפרסמן ב"וורמיה". הוא נוזף בקובנר על הטון הציני שבא לידי ביטוי בכתבתו: "אם כך אתה רואה את לב האדם ומעלליו אין לך מוצא אלא לשקוע בבוץ של שביעות רצון גשמית". דוסטויבסקי מסיים את מכתבו בדברי עידוד וקורא לקובנר לשמור על צלם אנוש בעת ריצוי עונשו ולנסות לגבש לעצמו את יעדיו הרוחניים לעתיד: "האמן לשלמות הלב, שבה אני לוחץ את ידך המושטת אלי, ואולם, התעלה ברוחך וגבש את האידיאל שלך" (58).

בספרו הרוסי של גרוסמן מופיע מכתב נוסף של קובנר מיולי 1877 בו הוא מדווח לדוסטויבסקי על כך שהוא עובר מבית הכלא במוסקבה לבית כלא אחר ממנו ישלח מאוחר יותר

לסיביר. הוא משתף את נמענו בחששותיו מפני העתיד הצפוי לו: "מפחידה אותי לא הדרך הצפויה, המייגעת והארוכה, אלא הנדחות של המקום אליו אני מיועד [להישלח] היכן שאהיה בתחילה חסר ישע לחלוטין" (59). הוא מצהיר כי בשלב זה של חייו הוא מנתק את קשריו עם עברו ומתכוון להתחיל בסיביר בחיים חדשים קשים וישרים. הוא מאחל לדוסטויבסקי בריאות לה הוא זקוק ומבטיח לכתוב לו שנית מסיביר. יצויין כי גרוסמן איננו מזכיר ההתכתבות נוספת בין קובנר לדוסטויבסקי מתקופת סיביר.

לגבי המשך תולדותיו של קובנר בזמן ריצוי העונש ניתן למצוא גרסאות שונות. ליליינבלום מציין כי קובנר היה אסיר במהלך ארבע שנים שנסתיימו בשנת 1879. מאוחר יותר, מכיוון שקהילתו לא העניקה לו אישור לחזור, הוא נשלח לסיביר (60). קובנר עצמו במכתבו אל דוסטויבסקי מה - 30 ביוני 1877 מציין כי נשלח לסיביר בשנת 1877 ל"התיישבות חופשית" לאחר שנתיים מאסר, משום שהשנתיים האחרונות של עבודת פרך הומרו בהתיישבות חופשית בסיביר בגלל התנהגות טובה. על פי וויינרייך גם במהלך השנתיים הראשונות של מאסרו לא עבד קובנר מסיבות בריאותיות בעבודת פרך (61). לאחר ייסורים שונים בדרך ממוסקבה לסיביר הגיע קובנר לטובולסק שם שהה בין השנים 1877 - 1878. מטובולסק עבר קובנר להתיישבות חופשית בטומסק. שם התגורר בין השנים 1878 - 1881 ועסק בעבודות שונות, בין השאר שימש כפקיד בבית-מסחר פרטי.

בין השנים 1881-1893 התגורר קובנר באומסק. זכויותיו הוחזרו לו, אך לא הותרה לו שהיה חופשית ברחבי רוסיה. עיקר המידע על חלק מתקופה זאת של חייו מצוי במכתב שכתב קובנר לל. נ. טולסטוי בשנת 1886, שלא זכה בתשובתו של טולסטוי (62). במוקד מכתבו אל טולסטוי עוסק קובנר בשאלות תיאולוגיות ואף מצרף למכתב את שירו היחיד שהתפרסם: "גבול לאדם", ומסמך שחיבר על מנת להסביר את האתיאיזם שלו שכותרתו היא: "Почему Я Не Верю?" (מדוע אינני מאמין?") באומסק (על פי עדותו של קובנר במכתב הנזכר לטולסטוי) הוא עבד כמפקח חשבונות בלשכת הביקורת הממשלתית. הוא חי חיי רווחה והשתכר אלף רובל לשנה (כלומר כגובה הסכום שדרש בזמנו מזאק כאשר עבד בבנק) בתוספת מאה ועשרים רובל דמי כלכלה, אם כי עבד על פי חוזה שהיה צורך להאריכו מדי חודש. זמן מה התגוררה עמו באומסק בתו הבוגרת. באותה תקופה ניהל קובנר חיים רוחניים פעילים למדי. הוא התיידד עם המחנך

הסיבירי יגור קרמייאנסקי. למרות שהיו שונים מאד באופיים, בכל זאת נרקמה ביניהם ידידות אמיצה, ונערכו ביניהם שיחות רבות בנושאים ספרותיים ותיאולוגיים. במכתבו הנזכר אל טולסטוי מוסר קובנר כי ידדו קרמייאנסקי היה אדם משכיל, בעל חשיבה מקורית מאד והוגה דעות יוצא מן הכלל. עשרים וחמש שנה עסק קרמייאנסקי בכתיבת מחקר גדול על "פאוסט", אשר בו שאף לחשוף את מטרתו האמיתית של גיתה בכתיבת היצירה, מטרה שלא נחשפה לדעתו על ידי אלפי הפרשנים שעסקו ביצירה. קובנר כאמור הקדיש את זמנו לפעילות ספרותית. הוא כתב רומאן בשם: "סביב עגל הזהב" שבו בא בחשבון עם זאק ודומיו. כתב היד של רומן זה אבד גם הוא אבד. כמו כן שקד על חיבורו התיאולוגי הנזכר "מדוע אינני מאמין?"

בשנת 1893, בהיותו בן חמישים ואחת, נשא קובנר לאישה נערה פרובסלבית בת עשרים ושלוש. במכתב לרוזאנוב מציין קובנר כי שבועיים לפני הנישואין התנצר. קלוזנר טוען כי קשה להניח שבתקופת הריאקציה הקשה של אלכסנדר השני יכול היה אדם ועוד אסיר לשעבר לקבל משרה ממשלתית מבלי להתנצר. לכן, לפי דעת קלוזנר, תוך הסתמכות על מכתב שפורסם על ידי אייזנשטאט, קובנר קיבל על עצמו את הדת הלותרנית בשנת 1881, וכך הצליח להשיג עבודה בלשכת הפיקוח, ואילו בשנת 1893 קיבל על עצמו את הדת הפרובסלבית על מנת לפייס את אשתו

(63). שמו הוחלף לארקדי גריגורביץ' קובנר. נראה שלהמרת הדת לא היתה חשיבות רבה בעיניו שכן היה למעשה אתאיסט בהשקפתו ורוסי בתרבותו. זמן קצר לאחר נישואיו התחלף הממונה עליו במקום עבודתו. הוא פוטר ממשרתו. בשנת 1894, לאחר קבלת היתר מן השלטונות, הוא החליט לחזור אל רוסיה האירופית.

העדויות על מהלך חייו בשנות התשעים מעורפלות למדי. מסיביר עבר כנראה להתגורר בסנט פטרבורג. אחר כך חיפש עבודה בוורשה, בקייב ובאודיסה. בקייב פגש את הסופר יליד ליטא אליעזר שולמן (1837 - 1904) אשר שימש כגזבר במפעלי ברודסקי בעיר. שולמן (שפירסם מחקרים על היינה, על ברנה ועל לשון האידיש וספרותה) כתב מכתב המלצה על קובנר לאחד העם. במכתב לצינברג (שפרסם מאמר על קובנר) משנת 1909 מוסר אחד העם כי קובנר אכן ביקר אותו באודסה בשנת 1897 או 1898. בניגוד לדעת צינברג מטרת ביקורו של קובנר אצל אחד העם לא היתה "לחלק כבוד לעורך השלח" או לחקור ולדרוש על מצב הספרות העברית" (כלשון

אחד העם) אלא "הוא בא אלי, מפני שלא היה לו מכיר ומודע באודסה... סבת ביקורו, כי קווה למצוא על ידי דרך כבושה לבתיהם של נכבדי העיר". אחד העם מציין כי הם שוחחו על נושאים ספרותיים, ויתכן שקובנר אף ביקש ממנו את אחת מחוברות "השילוח" לעיון, אך אחד העם איננו זוכר אם אכן מסר לו את החוברת שחפץ בה. בכל אופן שניהם לא נפגשו עוד. על פי אחד העם הסיבה לכך היא: "בודאי הבין אז, שאין אני מוכשר להיות המליץ בינו לבין 'יקירי קרתא' ולא מצא עוד חפץ ביי" (64).

בשנת 1897 קיבל קובנר משרה בכירה בלשכת הביקורת בלומז'ה שבפולין שהיתה תחת השלטון הרוסי. היה זה סניף של מנגנון גדול אשר מטרתו הייתה לפקח על מוסדות הממשל בכל רחבי הקיסרות הרוסית. לא ברור כיצד הופקדה מישרה כה רגישה בידיו של אדם שהורשע בביצוע מעשה פלילי, מה גם שהיה חסר תעודות רשמיות שהעידו על השכלתו. על פי עדותו של קובנר עצמו הוא קיבל את המשרה בהשתדלותו של שר המשפטים מורביוב, ששימש כקטיגור במשפטו. במסגרת הכנת כתב האשמה נגד קובנר קרא מורביוב את פיליטוניו, שהתפרסמו בזמנו ב"גולוס" והתרשם (על פי עדותו של קובנר בפני פאפירנא) מכשרונו הספרותי. לאחר ריצוי עונשו ניהל קובנר חליפת מכתבים עם מורביוב (ששימש אז כשר משפטים ונודע דווקא בנטייתו האנטישמיות) ואף שלח לו תזכיר שכתב בשאלה היהודית. לומז'ה היתה עיר פולנית בינונית בגודלה, נטל העבודה לא היה כבד במיוחד, הוא עבד כארבע שעות ביום וגם במהלך שעות העבודה נותר לו זמן פנוי למכביר אותו ניצל לעיון בעיתונות הרוסית. משכורתו הייתה מכובדת למדי- אלף מאתיים רובל לשנה - דבר שאפשר לו אף לצאת בחברת אשתו לטיול מחוץ לגבולות רוסיה בשנת 1900. הפקידים הרוסים שאיישו את המשרות הממשלתיות בעיר היו מרוחקים מהתושבים הפולנים המקומיים. קובנר יצר קשרים עם הפקידים הבינוניים והנמוכים ששימשו בתפקידים שונים במנגנון האזרחי והצבאי. יחד עם זאת הוא היה מודע לנטיות האנטישמיות של הפקידים הרוסיים, שאותם הוא מכנה "ידידיו הטובים", כפי שציין במכתב אל רוזנוב מה- 31 בינואר 1902.

בלומז'ה חש קובנר בדידות ושעמום. הוא התקשה למצוא ספרים בשפה הרוסית בנושאים שעניינו אותו. את בדידותו ניסה להפיג באמצעות חילופי מכתבים ובאמצעות כתיבה ספרותית. התכתבותו עם הסופר והעיתונאי הרוסי וואסילי ואסילייביץ' רוזאנוב נמשכה בהפסקות בין

השנים 1901 - 1908. בעוד שקובנר ניסה להטות את השיח ביניהם לשאלת הענקת האמנסיפציה ליהדות רוסיה, גילה רוזאנוב התעניינות בהיבטים תרבותיים ותיאולוגיים של היהדות. קובנר התייחס במכתביו לרוזאנוב לכתיבתו הספרותית. במכתבו מה- 19 באפריל 1902 הוא כותב לרוזאנוב כי יש לו את הפנאי הדרוש ואת התנאים הדרושים כדי לעסוק בכתיבה ספרותית, אבל "ההכרה שאין מקום לפרסם (כל בתי המערכת מלאים חומר ספרותי שהוא אולי חשוב מזה שלי) מביאה את רוחי לידי קיפאון". ידוע כי בתקופה זו כתב קובנר סיפור בשם: "היחידה" ("Единственная"). רוזאנוב שידלו לשלוח לו את הסיפור לקריאה, ובסופו של דבר קובנר נענה לו. אייזנשטט מעיר כי מדובר בסיפור ברוח סיפורי קזנובה שחשף פרטים אינטימיים על חיי הנישואין של קובנר. הסיפור עצמו לא פורסם ורק נמסר לקריאה בכתב-יד לידידיו, עובדה שגרמה לעגמת נפש לאישתו של קובנר, אשר דרשה לשרוף את הסיפור. אך קובנר הצילו משריפה (65).

במכתב אל רוזאנוב מהתאריך 8. 26 מציע קובנר את עצמו כמועמד לתפקיד של פקיד ואף מפרט את כישוריו: הוא שולט בגרמנית, צרפתית ועברית. הוא החל לעסוק בספרות רוסית החל משנת 1863 וממשיך להתעניין בכך גם בהווה, דרישות השכר שלו צנועות ביותר. נראה שרוזאנוב אכן נענה להצעתו וקרא לו לבוא לפטרבורג. אך בסופו של דבר החליט קובנר כי אין הוא מעוניין לעזוב את מקום מושבו, אשתו ומישרתו בגיל שישים. בסוף שנת 1902 ביקר קובנר עם אשתו בביתו של רוזאנוב בסנט פטרבורג. במכתב משנת 1902 מתלונן קובנר על כך שרוזאנוב הפסיק לכתוב לו, והוא שואל האם זו תוצאה של הביקור שערך בביתו.

במסגרת עבודתו הרבה קובנר בנסיעות. באחת מנסיעותיו נודע לו כי חברו משכבר הימים פאפירנה מתגורר בעיר פלוצק ועובד שם כמורה בגימנסיה. קובנר החליט לבקרו. פאפירנה תיאר ביקורים אלו בזיכרונותיו. בביקורו הראשון אצל פאפירנה בשנת 1900 הופיע קובנר בפניו כצי'נובניק (Чинновник) (פקיד) רוסי "בתכלית השלמות בלבשו, במראהו, בדבורו ותנועותיו. אין שרטוט צלם יהודי" (66). לאחר שפאפירנה הראה לו ואחר כך גם השאיל לו את המכתבים שקובנר כתב לו בצעירותו, ציין קובנר בפני פאפירנה כי שכח לחלוטין את השפה העברית, משום שניתק כל קשר עם התרבות העברית והיהודית, אם כי מעדויות אחרות ניתן להסיק כי אין זה מדויק לגמרי.

בשיחה שהתפתחה ביניהם שיבח קובנר את פעילותו של מורביוב למענו. הוא ציין כי שלח למורביוב תזכיר ב"שאלת היהודים" אותו גם הקריא בפני פאפירנה. בתזכירו חזר קובנר על הנחות היסוד שאפיינו את חשיבתו המשכילית עוד בשנות השישים של המאה ה-19. לטענתו יש להעניק שוויון זכויות ליהודים בגלל תרומתם לחברה הרוסית בתחומים השונים. הדוגמא של יהדות מערב אירופה מוכיחה, כי אם תוענק ליהודים האפשרות הם יעלו על דרך ההשכלה. רעיונות אלו חזרו והופיעו בפרסומו האחרון של קובנר "לשון העובדות" (1908) המהווה הרחבה של התזכיר שצוין. בזמן הקריאה הנרגשת של התזכיר התגלה לעיניו של פאפירנה (שלא ידע כנראה על חילופי המכתבים בשפה הרוסית שניהל קובנר עם דוסטויבסקי ואחר כך עם רוזאנוב בשאלה היהודית) צד נוסף בדמותו של קובנר. קובנר התגלה כבקיא בבעיה היהודית וכמלא אמפטיה ורגש חם כלפי היהודים.

פאפירנה סיפר לו על ההתפתחויות החדשות שחלו בעולם היהודי, על צמיחת התנועה הלאומית, ועל ההתפתחויות שחלו בספרות העברית. אולם קובנר לא גילה כל עניין בנעשה בספרות העברית בהווה, משום שכפי שציין כבר במאמריו משנות השישים, אין לדעתו כל עתיד לספרות העברית, וכל הכותב בשפה העברית מבזבז את זמנו. יחד עם זאת הוא שמח לשמוע מפי מארחו כי ד"ר קלוזנר הזכירו לשבח בספרו הרוסי "תולדות הספרות העברית". שנה אחר כך שב קובנר לבקרו בפלוצק. הוא סיפר כי בעקבות קריאתו בתנ"ך התחדשו ידיעותיו בשפה העברית עד כדי כך שהצליח לקרוא את שני ספריו העבריים. והעיר כי גם בהווה הוא מחזיק באותן הדעות.

בשנת 1903 פירסם קובנר, כאמור, בכתב-העת (המבשר ההיסטורי) "איסטוריציסקי ווסטניק" שני פרקים אוטוביוגרפיים בשם: "מרשימותיו של יהודי". הרשימות מתייחסות לשנים 1846-1861 כלומר הן מתחילות בילדותו בגיל ארבע והן מסתיימות בעזיבתו את וילנה בדרכו לקייב. הרשימות משקפות את העובדה כי במהלכן עשה קובנר שימוש בספריו העבריים אותם קרא שנית כשנה קודם לכן על פי עדותו של פאפירנה. יש להוסיף שתי עובדות בנוגע לרשימות. ראשית, במהלכן מזכיר קובנר את שמות קרובי משפחתו: הוריו, אחיו יצחק אייזיק ושאול, סבו וסבתו, דודו מרדכי לייזר, אך הוא נמנע מלהזכיר את שמו שלו, ומסתפק בחתימה: א.ג. כלומר ארקדי גריגורביץ'. אולי נובע הדבר מרצונו להעניק לרשימות מימד סימלי, מייצג יותר ויתכן שאין הוא

מעוניין לחשוף עצמו ברבים. שנית, בעת כתיבת הרשימות קובנר הוא מבחינה רשמית נוצרי פרובסלבי, אך בכותרת הרשימות הוא מגדיר עצמו כיהודי. אולי הוא בחר בכך כדי להציג עצמו כמומחה לנושא עליו הוא כותב; ואולי מייצג הדבר את הקשר העמוק (אליו הוא מתכחש במכתביו אל רוזאנוב) אל הנושא היהודי.

בשנת 1904 התפרסם מאמר מפרי עטו של בריינין ב"הצופה" הוורשאי על מורשתו של קובנר בספרות העברית בשם: "א. א. קובנר (לתולדות הביקורת בספרותינו החדשה)" (67). קובנר מציין במכתב התשובה שכתב לבריינין כי על דבר קיומו של המאמר נודע לו מפי אחיו (68). פאפירנה מצדו טוען כי הוא זה שמסר לקובנר בעת ביקורו האחרון בפלוצק על מאמרו של בריינין, וקובנר אף רשם לעצמו את מראה המקום בו התפרסם המאמר (69). קובנר כתב בעברית מכתב תגובה לבריינין, אך האחרון לא הגיב על מכתבו. רק לאחר היוודע דבר מותו של קובנר פירסם בריינין את מכתבו של קובנר אליו ודברי תגובה עליו (70). על פי עדותו של פאפירנה נפגע קובנר ממאמרו של בריינין, עד כדי כך שלא שב לבקרו משום שזיהה את פאפירנה כנציגה של הספרות העברית (71).

פרטים נוספים על קורותיו של קובנר בתחילת המאה העשרים מצויים בספר הזיכרונות של יעקב-מאיר פרייד "ימים ושנים" (72). פרייד פגש את בנו של קובנר (אותו איננו מזכיר בשמו הפרטי) ברחובות וורשה. הבן, סטודנט ללימודי ווטרינריה, הקדיש את עיקר זמנו לסחר בספרים בעלי תכנים מהפכניים, אותם נהג להשיג לרוב בדרכים לא כשרות. פרייד, שהכיר את כתבי קובנר האב, ייחל לפגישה עם המבקר העברי לשעבר, שהיה נערץ עליו מאד. מכיוון שפרייד היה לקוח נאמן של קובנר הבן, החליט האחרון לגמול לו על כך על ידי עריכת פגישה בינו לבין אביו. לפני הפגישה רכש פרייד במיוחד לכבודו של אברהם אורי קובנר את החוברות החדשות של "ספרי אגורה" מאת בן אביגדור על מנת להוכיח לו ש"דברי תוכחתו לא עלו בתוהו; הנה הגיע היום שהצעירים נענים לקול המוכיח ומשתדלים לתקן את המעוות" (73). אך המפגש עם אברהם אורי קובנר גרם לפרייד מפח נפש גדול. לדבריו, קובנר אף לא הציץ בחוברות שהביא לו האורח משום שלא גילה כל עניין בספרות העברית החדשה. הוא הודה בפניו כי כבר מזמן ניתק את הקשרים עם העם היהודי, עם שפתו וספרותו העברית. תיאורו של פרייד את קובנר בסוף ימיו

דומה מאד לתיאורו של פאפירנה: "וכל כמה שאני מרבה להציץ בפניו מתברר לי יותר ויותר, שפקיד רוסי יושב לפני, בעל-גוף ועב-כרס, שבעיניו נוצצת תאוות בשרים אשר לא ידע שבעה, ובגלל האישה הסיבירית אשר לקח והביא לכאן אין לו יותר חלק ונחלה בקנייני ישראל" (74).

בשנת 1907 לקה קובנר בכיב קיבה. הוא נותח בבית חולים בוורשה. במכתבו מאותה שנה לרוזנוב הוא מציין כי הוא סובל מהתפרצויות זעם, וכי רק טיפולה המסור של אשתו מחזיק אותו בחיים. תופעות הלואי של הניתוח הפכוהו על פי עדותו לנכה חסר ישע.

בשנת 1908 הוצאה לאור בשפה הרוסית על ידי בנו של קובנר החוברת "שפת העובדות" מפרי עטו של קובנר האב. החוברת עסקה בשאלת יהודי רוסיה והיא מהווה כאמור נוסח חדש ומורחב של התזכיר שנשלח בזמנו למורביוב.

קובנר הלך לעולמו ב 21.4.1909 והוא בן שישים ושבע במוותו. בהעדרו של בית קברות פרובסלבי בלומז'ה, הוא נקבר בחלקה הפרובוסלבית שבבית הקברות הקתולי במקום. על מצבתו של קובנר נכתב: "מביא שמחה לביתך אב ובעל בלתי נשכח" וכן נוסף פסוק מן הברית החדשה המשבח את דורשי האמת (75). בעיתון הרוסי האנטישמי "נובויה וורמיה" התפרסמה רשימה מפרי עטו של רוזאנוב אודות קובנר בה הוזכרו מאמריו משנות השבעים של המאה התשע-עשרה שהתפרסמו בעיתונות הרוסית, מבלי שתזכר כמובן פעילותו הענפה במסגרת העיתונות העברית.

לעומת זה בעיתון העברי "הד הזמן" שיצא בווארשה בעריכת פ. מרגולין התפתח בשנת 1909, דיון באישיותו של א.א. קובנר ובתפיסותיו הספרותיות וזאת כחודשיים לאחר מותו. בדיון השתתפו, ראובן בריינין, אברהם יעקב פאפירנא, משה ליב ליליינבלום. ש. טשרנוביץ (המכונה "ספוג") הוא זה שפתח את הדיון בפליטונו "נפש נדחת". בפליטון זה השווה בין ההספד, שנכתב על קובנר על-ידי חוגי הספרות הרוסית, לבין ההספד, שעשוי היה להכתב עליו על-ידי הסופרים העבריים, לו המשיך לפעול בתחומיה של הספרות העברית. בספרות הרוסית נבלע ייחודו של קובנר בתוך מאות העיתונאים הרוסיים: "בתוך עדת נמלים אלה זחל גם איזה יהודי. התערב בתוך המקהלה והשמיע לפרקים גם את קולו הצרוד-ומי יבכה לו?... מי ידעהו בחייו ומי ידעהו במוותו?" קובנר הקדיש ארבעים ושלוש שנים מחייו לספרות הרוסית ועל כך מעיר ספוג: "ומהי התועלת שהביא למין האנושי בכלל ולעם העברים בפרט... גם אילו כתב קורספונדנציות במהלך 43 שנים רצופות בעתון עברי גם אז היה נספד אצלנו כהלכה, באופן נרגש משנספד בספרות

הרוסית!". ומוסיף הכותב בנימה אירונית: "אין אנו יכולים לכבד את סופרינו בחייהם, אבל במותם-הלוואי שיהיה לסופרינו החלק השישי ממותם בחייהם" (76). הערתו של ספוג רומזת לכך שלמרות שהקורספונדנציה נתפסת כאחד הז'אנרים הנמוכים בעיתונות העברית היתה הספרות העברית נוצרת את זכרונו של קובנר אילו המשיך לכתוב קורספונדנציות בשפה העברית.

דברי ההספד הנוספים, פרט לדבריו של ספוג, שנכתבו על קובנר ב"הד הזמן" חזרו ועסקו בשתי שאלות. הראשונה, עד כמה הרחיק קובנר לכתב בניתוק הקשרים עם היהדות? והשנייה, האם חזר קובנר והתקרב ליהדות סמוך למותו? רוב הכותבים מתארים את קשריו של קובנר עם היהדות בעזרת ביטויים המציינים ניגודים או פרדוכסים. בריינין מתארו כאדם שבגד "בעמו, בספרותו, אך לא בשפתו ששמר לה אהבתו במעמקי נפשו האומללה" (77). פאפירנה במאמרו על קובנר חולק על בריינין ומציין כי בכל הספרות העברית עניינו את קובנר רק כתביו שלו. הוא מתארו כאדם אנוכי ובלתי מוסרי אשר בגד בעמו בעד בצע כסף. אך בכל זאת היו לו רגעי התעלות, כמו למשל כאשר קרא את תזכירו בפניו של פאפירנה. רגעי התעלות אלו קשורים, לדעת פאפירנה, לניצוץ היהודי שבו (78). גם ליליינבלום מתאר את קובנר כקל דעת ואנכי ורומז על כך שבסוף ימיו הפך גם לשונא ישראל (79). ספוג (בפיליטונו הנזכר) מציג את קובנר באור חיובי קצת יותר. בהסתמכו על ההספד שהתפרסם ב"נובויה וורמיה", אשר בו הוזכרה העובדה כי "מצבם של היהודים הסב לו... מכאובים רבים" מציין הכותב בצדק כי קובנר המשיך להתעניין בשאלה היהודית עד סוף ימיו. הטרגדיה של קובנר לדעת ספוג היא הטרגדיה של "הנפש הנידחת", והיא נעוצה בהינתקותו מעמו ובמשיכתו הדקה אליו כאחד (80).

לשאלת "חזרתו בתשובה" בסוף ימיו נדרש גם פרייד בזיכרונותיו: "...מדי שמעי מפי סופרים אחרים- הרוצים לכסות על פשעי קובנר- כי בימי חייו האחרונים חזר בתשובה. לא! אין דעתי סובלת זאת ועד אני כי שקר הוא הדבר, מומר להכעיס זה יצא מכלל ישראל לא מאונס כי אם מרצון, רשע הוא שאפילו על פתחו של גיהנום לא חזר בתשובה; הוא מת בלומזיה כפרובוסלבי אדוק ונאמן לדתו החדשה, - ובשביל עם ישראל הוא מת עוד שנים רבות קודם לכך" (81).

הביקורת השלילית על פועלו של קובנר נובעת בחלקה מן העובדה שהכותבים לא היו מודעים באופן מלא לפרק הרוסי בכתובתו של קובנר, כלומר, להתכתבויותיו הפרטיות של קובנר עם סופרים רוסיים ב"שאלה היהודית", למאמרו האוטוביוגרפי "מרשימותיו של יהודי" ולחוברת "שפת העובדות". פאפירנה מציין שקובנר כתב את התזכיר למורביובוב ברגע של התעלות, אולי מפני שלא ידע כי אין מדובר בפעולה חד-פעמית ויוצאת דופן, אלא במהלך מחשבתי שלם שבא לידי ביטוי בהתכתבויותיו עם דוסטויבסקי ועם רוזאנוב. קובנר התמסר במהלך המחצית השנייה של חייו החל ממאסרו ועד יום מותו לשאלת יהודי רוסיה ואפילו פרסומו האחרון עסק בנושא זה.

פרק שני: פרסומי הראשונים של קובנר (1862-1865)

הצעדים הראשונים שעשה קובנר בספרות ההשכלה העברית עומדים בסימן הרצון לעשות לעצמו שם בספרות העברית. אמנם בראשית דרכו הוא פירסם שלוש קורספונדנציות מתונות מבחינה אידיאולוגית וזניחות למדי מבחינה ספרותית; אך מאמרו המשמעותי הראשון "דבר אל סופרי ישראל" כבר נושא אופי של מניפסט המשקף דעות חדשניות ורדיקליות שמקורן בספרות הרוסית בת-הזמן. כמו כן לקח קובנר חלק בפולמוסים בנושאי חינוך ספרות וחברה. במהלך הפולמוסים הוא ניסה להציג עצמו כאחד מדובריו של המחנה הרדיקלי בתנועת ההשכלה היהודית ברוסיה, גם זאת כחלק מן הנסיון לתפוס את מקומו בקדמת הבמה הספרותית המשכילית.

א. שלוש הקורספונדנציות הראשונות

בראשית דרכו העיתונאית פרסם קובנר שלוש קורספונדנציות. הראשונה התפרסמה בכתב-העת "המגיד" ושתיים נוספות התפרסמו בכתב-העת "הכרמל" (1). הקורספונדנציות אינן עוסקות בנושאים ספרותיים, והן לא עוררו כל הד בעיתונות העברית בת-הזמן. גם כותבי הביוגרפיות של קובנר לא התייחסו אליהן. כך למשל, הקורספונדנציה הראשונה שפרסם קובנר איננה נכללת ב"כל כתבי אורי קובנר" בעריכתו של ישראל זמורה (2); ואיננה מוזכרת בביוגרפיה המפורטת שכתב מקס וויינרייך על קובנר (3). למרות זאת יש לדעתי מקום להתייחס לכתבי בוסר אלו משתי סיבות: ראשית, ההשוואה בין הקורספונדנציות לבין כתביו המאוחרים של קובנר מעידה על כבדת הדרך האידיאולוגית שעשה במחצית הראשונה של העשור השישי של המאה ה-19. שנית, הקורספונדנציות משקפות את הלך הרוח הרוסיפיקטורי, שרווח בקרב המשכילים היהודים ברוסיה בשנות השישים.

הקורספונדנציה היתה ז'אנר שכיח למדי בכתבי-העת העבריים של שנות השישים והשבעים של המאה ה-19. תפקידו המרכזי של הכתב היה לדווח על המתרחש בקרב הקהילות היהודיות ברחבי הקיסרות הרוסית ומחוץ לה. לז'אנר זה היו שני מאפיינים בולטים: המאפיין הראשון היה סגנונם המליצי של הכותבים, שברובם לא נמנו עם הסופרים מן השורה הראשונה, אם כי גם סופרים חשובים בני התקופה כמו חיים יונה גורלנד (1843 - 1890), אברהם בר גוטלובר כתבו קורספונדנציות. המאפיין השני (שרווח בעיקר בקורספונדנציות שהתפרסמו בכתב-העת

"המגיד" היה הטון הנלהב ביחס למדיניות הליברלית של אלכסנדר השני. להיבט אידיאולוגי זה מתייחס ש.ל. ציטרון בסדרת מאמריו על העיתונות העברית בת-הזמן. בתארו את כתב-העת "המגיד" כותב ציטרון: "די ללכת צעד אחר צעד בעקבות "המגיד" משנתו השישית- תרכ"ב- ואילך כדי לראות עין בעין את פרכוסי השמחה וזעזועי=התודה של הנשמה הישראלית על כל הנחה, שנעשתה ליהודים באותם הימים, ועל כל פריבילגיה, שניתנה אז לבעלי= הדיפלומים והאומנים. תודה זו, שנבעה מתחלתה מתוך קבלת עול גלותו שנתבטאה בעריכת תפילות וכל מיני שבחים והודיות... בבתי הכנסיות והמדרשות סיימה בתקוה כי עוד מעט וזכות=אזרח יפרח גם לשושנה". ציטרון מסכם ואומר: "המגיד היה אז שטוף אורה ושמחה. האור הזה בוקע ועולה מכל שורה ושורה של מכתבי הסופרים ומאמריהם" (4).

בקורספונדנציה הראשונה של קובנר, כמו גם בקורספונדנציות אחרות שהתפרסמו בכתב-העת "המגיד" (שיצא לאור בעיר ליק שבפרוסיה המזרחית, בעריכתו של אליעזר ליפמן זילברמן) בשנת תרכ"ב (1862), בולטת התחושה של הכרת תודה של היהודים כלפי השלטונות הרוסיים בכלל, וכלפי הגנרל נאזימוב בפרט על הזכויות שהוענקו ליהודי וילנה בשנת 1861. עד שנה זאת הורשו יהודי וילנה להתגורר בשניים מרחובות העיר בלבד. לאחר שנודע להם כי בערים אחרות ברחבי הקיסרות הרוסית הותרה זכות הישיבה ליהודים, פנו יהודי וילנה אל הגנרל נאזימוב כדי שיבטל את ההגבלה על ישיבת היהודים בעיר. בתחילה התנגד נאזימוב לביטול ההגבלות, אבל אחר כך נעתר ופנה לשר הפנים הרוסי בבקשה לאפשר ליהודים להתגורר בעיר ללא כל הגבלה והוא נענה בחיוב (5). קובנר מתייחס לאירוע זה בתחילת הקורספונדנציה בקריאתו: "לתת תודה וברכה להגענרל גוברנאטאר נאזימאו יר"ה, אשר הוא לנו למליץ יושר לפני הממשלה הרוממה לגול מעלינו חרפות ובוז אשר עוללו בעפר קרננו מכבר" (6).

בקורספונדנציה מפרי עטו של קובנר מתוארת העצרת שנערכה בבית הכנסת בוילנה לכבוד הגנרל נאזימוב ועוזריו: "אלפי נרות מבהיקים האירו את בית הכנסת בוילנה וכסאות נהדרים ומצופים בכל יקר" הוכנסו לתוכו. הקהל אמנם התאכזב כששמע שנאזימוב עצמו לא יגיע לעצרת מפאת מחלה ואת מקומו ימלא הוויצגוברנאטור (הסגן) וסיעת מלוויו, אך למרות זאת הוחלט להמשיך באירוע כמתוכנן. בעצרת נאמו שניים: רב העיר, מורה ההוראה, הוא הרב זלמן זאב וכן "הרב מטעם" או בלשונו של קובנר: "הרב המשכיל המפואר החכם השלם: שטיינבערג הרב

דעירנו". הרב זלמן זאב נשא תפילה לשלומם של הצאר אלכסנדר השני ובנו ולשלומו של הגנרל-גוברנאטור נאזימוב, ואילו שטיינברג נשא נאום משכילי טיפוסי ברוח הרוסיפיקציה. הוא קרא לנוכחים לגלות נאמנות לצאר ולרוסיה; הוא המריץ את הקהל לפעול ברוח הזמן החדש; ורמז לכך שמעשיהם של העולים על הדרך החדשה של הרוסיפיקציה יביא גמול, כשכוונתו לשוויון זכויות. קובנר מצטט מתוך "מדברו" (נאומו) של שטיינברג: "ועתה בא העת לתת אוזן קשבת למשאלות הזמן החדש. ואז הלא פתוחים לפנינו כל שערי הזכויות הרבים". לכן יש לדעת הרב להיענות לתביעות הממשלה בנושאי חינוך. שטיינברג רמז לכך שיש לשלוח את הילדים לבתי-ספר ממשלתיים: "אחר כך העיר את העם לחנך בניהם באופן אשר ייטב בעיני הממשלה". העצרת הסתיימה בשירת מקהלה לכבודו של הקיסר ובתחושה אופטימית של ההמון היהודי שנכח בה: "ויצאו בני עדת ווילנא ביום הזה שמחים וטובי לב על כל הטוב אשר גמלנו הקיר"ה ואשר עוד ידו נטויה להריק לנו שפעת טובתו סלע".

אהדתו והזדהותו הרעיונית של קובנר עם רעיונותיו של שטיינברג ניכרת בכך שהוא מקפיד לצטט בהרחבה מתוך נאומו של הרב שטיינברג, אך הוא אינו עושה כך גם לגבי תפילתו של הרב זאב זלמן. הרב יהושע שטיינברג (1808-1839) שימש כ"רב מטעם" בביאליסטוק ומשנת 1861 בוילנה. החל משנת 1867 עבד שטיינברג כמורה לעברית ולארמית בבית המדרש למורים בוילנה, במקום חותנו, המשורר אד"ם הכהן. בין השנים 1863 - 1908 שמש כצנזור לספרים העבריים ותרם רבות בתחום החינוך היהודי מטעם הממשלה (7).

מיקומה של העצרת המתוארת בקורספונדנציה של קובנר, העיר וילנה, ראוי אף הוא להתייחסות. מחצית מתושבי העיר היו פולנים והמחצית השניה הורכבה מיהודים. רוסים כמעט לא התגוררו בוילנה פרט לפקידות הרוסית. כאמור, כאשר ביקר הצאר אלכסנדר השני בוילנה בשנת 1860 גילו התושבים היהודיים יחס פטריוטי כלפי השלטונות הרוסיים בעוד שתושבים הפולניים החרימו את הביקור (8). היהודים מצידם לא גילו כל התעניינות ברוחות הלאומיות האנטי-רוסיות, שהחלו לנשב בקרב הפולנים. השכבה הדקה של המשכילים הרדיקליים, שראתה בטמיעה בחברה הרוסית דרך להשגת שוויון הזכויות הנכסף, שיתפה פעולה באופן יוצא דופן עם היהודים האורתודוקסים בעריכתה של קבלת הפנים המפוארת לאלכסנדר השני.

קובנר פרסם שתי קורספונדנציות נוספות בכתב-העת "הכרמל", שיצא לאור בוילנה בעריכתו של שמואל יוסף פין (1818 - 1890) (9). הפעם שלח את כתבותיו (עליהן חתם בשם: "אברהם אורי קאוונר איש וילנה") ממקום מושבו החדש בקייב לאחר בריחתו מוילנה. בקורספונדנציה הראשונה מתואר ביקור שערכו הגנרל-גוברנטור פירשט ואסיליצקאו, אשתו וסיעת מלוויי בבית-החולים היהודי החדש, שהוקם בעיר קייב. המגמה המשכילית הדידקטית מופיעה בסופה של קורספונדנציה: "כל החזיון הנחמד הזה ראו עיני ואמצא נכון לתת מקום לדברי אלה בראש הכרמל, למען יראו רבים כי גדולי העם אשר אנו חוסים בצלם טובתנו ושלומנו הם דורשים, וידעו כי הזמן שואל מאתנו לקדם את פני חפצי טובתנו ולהקשיב באזניים פתוחות אל הקול הקורא באזנינו כי ממנו לנו תוצאות החיים". כלומר לדעת הכותב השתלבותם של היהודים בתרבות ובחברה הרוסית תביא להם תועלת ממשית.

גם הפתיחה של הקורספונדנציה כתובה ברוח הכרת התודה, הפעם לשלטונות קייב: "מי מלל לבני ישראל כי העיר קיעב... אשר לא נתנה הצג כף רגל איש עברי על אדמת קדשה, עתה יפרו וירבו בה בני עמנו במאד, וכאם רחמניה תגן גם עליהם, ותחת כנפיה יחסיו, תמשוך למו חסד ובאהבה תקרבם". בשנת 1619 נאסר על היהודים להתיישב בקייב, אם כי משיקולים כלכליים הותרה כניסתם של היהודים לירידיים. גם ניקולאי הראשון המשיך לנקוט באותה מדיניות, ובשנת 1827 אסר על ישיבת היהודים בעיר, אך ביצוע גזירת הגירוש נדחה עד שנת 1835. בשנת 1861 (ולכך לדעתי מתכוון קובנר) נקבע כי סוחרים עשירים, תעשיינים ומשרתיים ואומנים יכולים להתיישב בשני רובעים בעיר: בפודול ולייבד. כך עלה מספר היהודים בקייב בשנת 1861 ל - 3013 ובשנת 1872 ל - 13,803 (10).

כעבור חודשיים פרסם קובנר קורספונדנציה נוספת. הפעם היו הטון והתוכן אופטימיים פחות. בהעדר תמיכה כלכלית, הלך והתדרדר מצבו של בית החולים היהודי שהוקם בקייב. אמנם שמו של בית החולים הקייבי יצא לתהילה ויהודים רבים מערים ומעירות אחרים הגיעו אליו, אבל הנטל הכלכלי של אחזקתו השוטפת הוטל על יהודי קייב בלבד. קובנר קרא ליהודים מעל דפי "הכרמל" לתמוך בבית החולים מבחינה כלכלית. מידת האפקטיביות של קריאתו היתה מועטה. כתב-העת "הכרמל" לא זכה לתפוצה רחבה באזור קייב. מכאן נובע שעיקר עניינו של קובנר היה בעצם פרסום שמו בכתב.

יחד עם הקורספונדנציה שלח קובנר ל"הכרמל" את שירו "גבול לאדם", שפורסם במועד מאוחר יותר (11). השיר נכתב בתבנית המשכילית המקובלת (אותה עתיד קובנר לתקוף בביקורת, שכתב על שירי דוד מיצקוף). בחלקו הראשון של השיר מתוארת סערה. היס הסוער איננו מתחשב באדם; הגלים משחקים בציים האדירים ורוצים למחוק את היקום. ההפלאה המופיעה בסיום הבית השלישי היא בתיאור החול הדק, המצליח לעצור את גלי היס האדירים. האנלוגיה היא לגורלו של האדם: "האנוש ככה! בימי חייו הבל /הן ישאף לבלוע כל הון וחיל", האדם איננו נח לרגע למרות הסבל והקשיים. המוות-שסמלו החול הדק המכסה את העין- הוא ששם קץ לכל.

בעקבות דבריו של לאוניד גרוסמן (12) מציין קלוזנר שקובנר כתב מחברת שירים בגיל שש-עשרה בעת שהייתו בבית המדרש בקובנה. האיש שהשפיע עליו באותה תקופה היה המשכיל איסר בר וולף, שפרסם שירים בכתב-העת "המגיד". קובנר שרף את מחברת שיריו מאוחר יותר, והשיר "גבול לאדם" היה היחידי ששרד. השיר לא חולל כל סערה בספרות העברית. בראייה לאחור העניין היחידי, שמצאו החוקרים בשירו של קובנר, שבוודאי לא היה עומד בשבט ביקורתו של קובנר המבקר, היה בהיותו סמל לגורלו של קובנר האדם על חייו הסוערים.

בצעדיו הראשונים בעיתונות העברית קשה להבחין בין קובנר לבין האוטוידקטיים בני דור האבות של תנועת ההשכלה היהודית ברוסיה. במות הפירסום הראשונות שלו- כתבי העת "המגיד" ו"הכרמל" שימשו בעיקר את דור המשכילים האוטוידקטיים; גם בחירתו בז'אנר הקורספונדנציה לא היתה מקרית. הקורספונדנציה היוותה כלי ביטוי הולם לאמונתו הבלתי מעוררת של קובנר בשלב זה של חייו במדיניות הרוסיפיקציה של אלכסנדר השני.

ב. "דבר אל סופרי ישראל": המניפסט הספרותי של קובנר

המאמר הבא שפירסם קובנר, "דבר אל סופרי ישראל", מהווה שלב נוסף בהתפתחותו הרעיונית. המאמר מאופיין בנימתו האירונית- עוקצנית, בחדשנותו הרעיונית ששורשיה מצויים בביקורת הספרותית הרדיקלית הרוסית, ובפניה לכתובה על נושאים ספרותיים. החידוש וההתפתחות בולטים בעיקר על רקע השמרנות הרעיונית שבאה לידי ביטוי בשלוש הקורספונדנציות שקדמו לו.

"דבר אל סופרי ישראל" נכתב בעת שהותו של קובנר בחברת אחיו שאול ובחברתם של בני האינטליגנציה היהודית-רוסית באוניברסיטת על שם ולאדימיר הקדוש בקייב. הסטודנטים נהגו לשוחח ביניהם בשפה הרוסית, קראו בשקיקה כל גליון חדש של כתבי-העת הפרוגרסיביים כמו "דילור" ("Дело") ("עניין") או "סוברמניק" ("Современник") ("בן הזמן"); והעריצו את פיסארב ואת צ'רנישבסקי. יחד עם זאת הם המשיכו להתעניין בנושאי יהודים ויהדות. הפתרונות שהציעה ההשכלה הברלינאית לבעיות היהודים קיבלו אצלם גוון רדיקלי. הם דגלו בפרודוקטיביזציה של חיי היהודים, בחיסול הבטלנות, בחידוש חיי היהודים מהיסוד על בסיס השפה והתרבות הרוסית. הדים לתפיסות אלו ניתן למצוא במאמרו של קובנר.

בהגיעו לקייב היו לקובנר שתי מטרות עיקריות: להתכונן לבחינות הכניסה לאוניברסיטה על מנת להתחיל את לימודיו במקום, וכן להתפרסם כסופר עברי. בינתיים הוא התפרנס ממתן שעורים פרטיים, והתלבט במציאת במה מתאימה לפרסום מאמריו. על פי וויינרייך, החליט קובנר לא לפנות יותר לכתב-העת "הכרמל", בגלל נטיותיו השמרניות של העורך שמואל יוסף פין, למרות שכאמור פרסם שם בעבר את הקורספונדנציות. "המגיד" נתפס בעיני קובנר ובעיני ידידיו ככתב-עת בעל תכנים בטלניים, בעל שפה מליצית מדי ונעדר כל מדיניות עריכה. לכתב-העת "המליץ" היתה בעיניו של קובנר תדמית חיובית יותר, לפחות לעת עתה. "המליץ", שיצא לאור בתחילת דרכו באודיסה, ועבר בשנת 1871 לפטרבורג, פרסם את כתביהם של סופרים צעירים לצד כתביהם של סופרים ותיקים יותר. האידיאולוגיה שלו באה לידי בטוי במוטו שהודפס מתחת לשמו של העיתון: "המליץ בין עם ישורון והממשלה בין האמונה וההשכלה". "מליץ" במובן של מליצה: שפה צחה ומקושטת על פי האידיאל המשכילי; וגם במובן של מתווך בין העם לבין הדרישות של השלטונות הרוסיים.

אלכסנדר צדרבוים (אר"ז) (1816 - 1893) עורך "המליץ" נטה להעיר בשולי המאמרים שפירסם בעיתונו, הערות ארוכות (ולעיתים מייגעות) על כותב המאמר ועל דעותיו. על פי הערותיו למאמרו של קובנר (13) ניתן ללמוד כי המאמר נמסר לעורך על ידי אברהם מארקוביץ ברודסקי מאודיסה, אחיו של הגביר ישראל ברודסקי. העורך הוסיף מספר מילים על מחבר המאמר שזה לו הפירסום הראשון ב"המליץ". צדרבוים מוסר בהערותיו שקובנר הוא איש צעיר ש"לחם עצלות על שלחן-חותנו לא המתיק לחיכו וירעב ללחם שמים לחכמה ודעת, ויברח וילך לדרוש

תבונה ותורה גם יחד בבית מדרש הרבנים בזייטומיר". אך משיכתו ל"ידיעות חילוניות" גרמה לכך "שגם שם לא מצא מרגוע, כי אביו וחותרו מנוחה הדריכוהו וימנעהו בחזקה לבלי תתגאל נפשו". הוא מוסר על כוונתו של קובנר להתקבל ללימודים באוניברסיטה, ולסיום מברכו על המאמר: "ונשביעהו כי ישלח לנו כפעם בפעם מאמריו בשפת קדשנו ואנחנו נאספם ... כי מהם נכיר את המעלות אשר יעלה בסולם ההשכלה, ושפת קדשנו לא תאבד אחד מסופרים היקרים אשר יהי בידו הכח להרים כבודה ולהרבות תועלתה". תרומתו של קובנר על פי אר"ז היא בשני תחומים: תרומה רעיונית ברוח תפיסותיה של ההשכלה; ותרומה לשונית בתחום ביסוס מעמדה של השפה העברית. לפחות בכל הנוגע לביסוס מעמדה של השפה העברית נראה שאר"ז לא ירד לסוף דעתו של קובנר כפי שהיא באה לידי ביטוי במאמרו.

ישראל זמורה (14) מכנה את המאמר "דבר אל סופרי ישראל" בשם: "קול קורא", ואכן ניתן לראות בו מעין מניפסט של מבקר צעיר המנסה לפרוץ אל קדמת הבמה הספרותית בת-זמנו. קובנר מרבה להשתמש במאמר זה בביטויים קיצוניים הנושאים אופי של אמיתות מוחלטות; הוא נתלה באילנות גבוהים מעולם הספרות הכללית מבלי לציננס בשמם; הוא מתאר את קווי המיתאר של הספרות העברית בת-זמנו מתוך ראייה פנורמית: חלוקה לתקופות, הבלטת אישים מרכזיים שהיו מקורות השפעה לבאים אחריהם; ולסיום הוא מתיר לעצמו לתת הנחיות לסופרים בני-זמנו. בטחונו העצמי של קובנר מעורר לדעתי עניין לא רק משום שמדובר במאמר הביקורת הרציני הראשון שפרסם אברהם אורי קובנר, אלא משום שמדובר באחד ממאמרי הביקורת המודרניים הראשונים, שהתפרסמו בספרות העברית. קדם לו מאמרו של ש"י אברמוביץ "קלקול המינים", שהופיע בספרו "משפט שלום", ועסק בספרו של ר' אליעזר צוויפל "מינים ועוגב" (1860)).

קובנר פותח את מאמרו בהצהרה כללית. שלושה ז'אנרים בלבד מקדמים את הציוויליזציה: הרומאן ("ספורי אהבים"), ספרי ההיסטוריה ("קורות העמים") וספרים מתחום מדעי-הטבע. ז'אנרים אלה תורמים להעלאת מעמדה של ההשכלה על ידי עקירת "הרשע והכסל העוטפים תבל ומלואה". כדי להוכיח את טעונו פונה קובנר להשוואה בין מאפייני הספרות הרומנטית השייכת לעבר לבין מאפייני ספרות ההוה. מצד אחד אין להתכחש לתרומתה של השירה הרומנטית לעיצוב עולמם הרוחני של קוראיה. השירה הרומנטית גרמה להתרוממות הנפש של

הקורא והיא מושכת את לבו בקיסמה. אבל מצד שני יש בה גם נקודות תורפה. השירה הרומנטית איננה משקפת את המציאות. הפער שנחשף בפני הקורא בתום תהליך הקריאה בין המצוי במציאות לבין האידיאל המתואר ביצירה הספרותית מעורר תסכול.

ספרות ההווה (כוונתו בעיקר לספרות הרוסית בת-הזמן) איננה מרחפת על כנפי הדמיון, אלא מתבוננת בעיניים פקוחות במציאות האנושית הקשה. הסופרים מן המין החדש עוסקים בשאלות הסטוריוסופיות כגון: "מה הנה הסבות אשר לרגלן גויס רבים ועצומים נהרסו עד היסוד"; ובשאלות חברתיות- כלכליות: "המה יביטו מאין יביאו כל בני חלוף את טרף חקם". העיסוק בנושאים אלו נובע מן התפקיד שנטלו הסופרים על עצמם: להיות רפורמטורים של בני עמם. "המה יתבוננו אל תחלואי בני עמם ויראו לרפא את שבריהם, וכל ישעם וחפצם אך להיטיב להועיל, לתת מחסה לדל ומעון לאביון" (15).

על מנת להוכיח שהספרות יכולה להשפיע על החברה, חוזר קובנר לשאלה הפילוסופית עתיקת היומין בדבר טיבו של יצר לב האדם. "הרשעה והסכלות המה לא דברים טבעים, אשר שמה התולדה ביצורים מיום גיחם מבטן. כי אם דברים, אשר הורגלו בהם עושי רשע וכסל" (16). לדעתו מושפעים בני האדם מסביבתם. לכל אדם יש אפשרות לבחור בין הדרך שתובילו "למרום האושר וההשכלה" לבין הדרך שתובילו "אל גיא צלמות והסכלות". תפקיד הספרות הוא להצביע על הדרך הנכונה בפני אלה שאינם יודעים על קיומה ולחשוף את פרצופם האמיתי של האנשים "החושבים כי במחשך מעשיהם, וזה הוא המקור לרשעתם ואוולתם". התרופה לכל הרעות החולות הללו היא: "הראמאנען" (17).

לחיזוק דבריו מביא קובנר מספר דוגמאות הלקוחות מתחומי חיים שונים. בתחום הכלכלי, מזכיר קובנר את ניצול העניים על ידי העשירים: "מרום עם הארץ כי יסכו במעדנים את בשרם ויבלו ימיהם על שולחן מלא דשן ולאסון אחיהם לא ישיתו לב, את עבדיהם יעבדו בפרך מבלי דעת או בזדון". הסופרים "בשבט פיהם הכו את האדונים הקשים אשר יעבדו את עבדיהם בחמת עריצים. ברוח לשונם העירו רחמים בלבות מרום עם הארץ על האומללים, הצפויים אלו רעב וחסר כלי" (18). התחום השני אליו מתייחס קובנר הוא השחיתות במערכת המשפטית, שאף היא נחשפה ותוארה על ידי הסופרים: "המה ראו את שרי המשפט כי יקחו שוחד" (19). לסיום הוא

מציין את הביקורת של הסופרים על התופעה החברתית של "אנשים חכמים מוכשרים לכל דבר טוב ומועיל יפלו תחת עצלות ובה שמן ודשן חלקם וכה ימותו כשרונותיהם עמם יחד" (20).

לאחר שנחשפו תופעות חברתיות שליליות אלה על ידי הסופרים, התחולל השינוי המיוחל בכל תחומי החיים. בני האצולה: "נפקחו עיניהם לראות כי אלפי רבבות האנשים ינועו באין מאסף ויתנו לב למצוא אכל לילדי עני, ליסד בתי-ספר ובתי מלאכות ... כי גם עד הלום לא הקשיחו בזדון לבם, ... בשבתם לבטח על רב טוב ולא ידעו כי רבים ימותו מעוצר ויגון." בתחום המשפטי: "הממשלה ראתה כי שופטיה ימלאו הארץ חמס ותדיחם...". קובנר אף מרחיק לכת עוד יותר. מכיוון שהספרות על פי השקפתו משפיעה ומעצבת את המציאות החברתית וההיסטורית, הוא רואה בספרות את הגורם העיקרי שהביא לא רק לרפורמות המשפטיות, אלא גם לשחרור הצמיחות בשנת 1861: "...העבדים הסובלים מצור ומצוק תחת תגרת ידי אדוניהם הוציאה מעבדות לחירות" (21).

בהקשר זה אין הוא מזכיר שמות של יוצרים או יצירות. יתכן שבהתייחסותו ליצירות שהאיצו את ביצוע הרפורמות המשפטיות והחברתיות, הוא מכוון ליצירותיו של ניקולאי גוגול (1809 - 1852): "רביזור" (1836), או לכרך הראשון של "נפשות מתות" (1842). בוודאות גדולה יותר ניתן לזהות את היצירה אליה מתייחס קובנר בדוגמא השלישית. בכותבו על צעירים מוכשרים שאינם מנצלים את כשרונותיהם לביצוע דברים מעשיים רומז קובנר לדעתי לרומאן המפורסם "אובלומוב" מפרי עטו של איוואן אלכסנדרוביץ גונצ'ארוב (1812 - 1891), שהתפרסם בשנת 1859. גיבור הרומאן הוא צעיר ממעמד האצולה בשם אובלומוב, המבלה את רוב ימיו בבטלה. זהו "האדם המיותר", גיבור ספרותי ששושלת היוחסין הספרותית שלו מגיעה עד יבגיני אונגין של פושקין. אובלומוב הפך בתרבות הרוסית לסמל לאצולה המנוונת, שאינה עושה דבר לתקנת סדרי החברה הרוסית. מעדות מאחרת יותר ניתן להסיק שקובנר הכיר את יצירתו של גונצ'ארוב. במכתבו אל דוסטויבסקי משנת 1877 משבח קובנר את דוסטויבסקי על כך שאין הוא מרבה בתיאורים מפורטים של נופים "ושאר פכים קטנים, שבהם אוהבים להתרברב כל כך סופרינו מן המדרגה הראשונה, החל מטורגניב, גונצ'ארוב, טולסטוי וגמור בבבוריקין" (22).

זיהוי היצירה ניתן להוכחה גם מהיבט נוסף. בהמשך המאמר מפרט קובנר מהו בעיניו רומאן טוב. הרומאן צריך למשוך את לב הקורא, להכיל דברים נשגבים, אך גם נימה הומוריסטית,

והעיקר נושא הדיון הוא מידה שלילית, אותה יש לתאר ולבקר "על כל מדה מגונה יבנו ספורים נחמדים אשר מטרתם לשרש אותן מלב הקורא"(23). בדבריו אלו של קובנר מהדהדות גם הנחות היסוד ששימשו את הביקורת הרוסית הרדיקלית. כך למשל במאמרו של ניקולאי דוברוליובוב: "מהי אובלומוביות?" (1859) משתמש המבקר ביצירתו של גונצ'ארוב על מנת להגדיר את מה שהוא מכנה בשם תופעת ה"אובלומוביות" בחברה הרוסית. הוא נוטל מן הדמות תכונה בולטת כגון עצלות או בטלה ומכריז שזהו המפתח להבנת תופעות רבות במציאות הרוסית. דוברוליובוב מתעלם בביקורתו מהיבטים מורכבים אחרים הקיימים ביצירתו של גונצ'ארוב כגון: האמפטיה שרוכש המספר אל הדמות, או המאפיינים הפסיכולוגיים המעודנים יותר של הדמות. על סמך תכונה יחידה שאותה הוא מבודד מן הדמות, שופט המבקר את אובלומוב ומכריז עליו כעל אדם חסר ערך. המבקר רנה וולק מציין כי שיטת מחקר זאת היא שגרמה לדוברוליובוב להסיח את דעתו הן מן היצירה והן מן הגיבור(24). ניתן לשער, שקובנר הושפע לא רק מהרומאן של גונצ'ארוב אלא גם ממאמרו של דוברוליובוב על הרומאן, זאת משום שהוא ייחס את שיטות המחקר של המבקר דוברוליובוב למאפייני הרומאן ולמטרותיו, שלא הוגדרו כך כלל על ידי גונצ'ארוב.

לאחר תיאור הנחות היסוד של תפיסתו הספרותית, עובר קובנר לדון בספרות העברית מתוך פרספקטיבה היסטורית. הוא מחלק את תולדות הספרות העברית לשלוש תקופות ("עפאכע") (25). התקופה הראשונה, לפני הופעתו של משה מנדלסון, מאופיינת בריבוי כמות הספרים, אך במיעוט האיכות. הספרים הרבים שנתחברו היו חסרי תועלת, הכוונה לתועלת מעשית. מטרתם היתה לבאר את ספרי הקודש ואת דברי חז"ל, גם אם כבר נתבררו ונתלבנו "כשמש בצהריים". הסופרים לא התייחסו כלל לבעיות עמם, הם כתבו בגלל הרצון לעשות לעצמם שם, ומטעמים כלכליים. לקראת סוף המאמר מופיעה לראשונה בכתביו נימה אירונית, שתהווה לימים את אחד מסימני ההיכר של סגנונו הביקורתי המאוחר. תוך שימוש בלשון ההגדה של פסח הוא כותב: "ואלו לא נמצאו חבורי חכמי לב אחדים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו מוטבעים היינו במבול, של ספרים, כי אפילו כלנו אוילים כלנו סכלים, כלנו יודעים שאין אנו יודעים, מצוה עלינו לחבר ספרים אין קץ וכל המרבה בספריו הבל על המועיל הרי זה משובח" (26).

בתקופה השניה "לקחה לה הליטעראטור העברית מהלך חדש". אמנם הספרים מן המין הישן המשיכו לצאת לאור, אך החלו להופיע גם "ספרי חכמה ודעת". קובנר מזכיר בהקשר זה שורה של כתבי-עת, שכל אחד מהם היה חלוץ בתחומו. בראשית דבריו מתייחס קובנר ל"המאספים". "המאסף" יצא לאור בקניגסברג ואחר כך בברלין (1784 - 1797, 1809 - 1811) עמד בסימן אישיותו של משה מנדלסון. על פי דברי מנוחה גלבוץ במחקרה על העיתונות העברית של המאה ה-19 (27) היה "המאסף" כתב-העת העברי החשוב הראשון, אם כי היתה בו תוספת בשפה הגרמנית. המניפסט שלו בשם "נחל הבשור" יכול לשמש כמניפסט לכל כתבי-העת העבריים המעורבים, כלומר בעלי המגמה החילונית, המגוונים בתכניהם. פורסמו בו שירים, מאמרים בתחומי הלשון, פירושי פסוקים, מאמרים בנושאי מוסר וחינוך. הוא היווה ביטוי למצע הרעיוני העברי של המרכז של ספרות ההשכלה בגרמניה. קובנר כתב על כתב-עת זה: "כי שמה נאספו ובאו שירים ומליצות גם מאמרי הגיון וחכמה לרוב" (28). כלומר הוא מדגיש את מה שמנוחה גלבוץ הגדירה לימים כ"גישתו התועלתנית-פוזיטיביסטית של "המאסף".

כתב-עת נוסף שמוזכר במאמרו של קובנר הוא השנתון "ביכורי העיתים" (1820 - 1830) שיצא לאור בווינה. גם מפעל זה קשור פרסונלית והגותית ב"המאסף". התפרסמו בו יצירות חשובות בנות התקופה - מחקרים בחכמת ישראל מאת שלמה יהודה ליב רפפורט (ש"יר), שמואל דוד לוצטו (שד"ל) ואחרים. כמו כן מזכיר קובנר את "כרם חמד" שיצא לאור בווינה, בפראג ובברלין בין השנים 1833 - 1843. כתב-עת זה היה ממשיכו של "ביכורי עיתים" ושימש כלי ביטוי לחכמת ישראל בעלת הגוון הלאומי. כותביו נמנו עם ראשי דבריה של חכמת ישראל בגליציה וצביונו היה אפיסטולרי. קובנר מציין גם את כתב-העת "ציון", שיצא לאור בפרנקפורט ובלייפציג בשנים 1841-1842 ואחר כך בשנת 1845 ועסק בעיקר במחקרים בתחומי האמונה, ההיסטוריה ופיתוח הלשון העברית. הוא מציין כתבי-עת נוספים כגון: "פרחי הצפון" (1841, 1844) בעריכתם של שמואל יוסף פין, לימים עורך "הכרמל" ואליעזר ליפמן הורוביץ. הופעתו מסמנת את הפיכתה של וילנה למרכז השכלה. השתתפו בו מראשי התרבות בוילנה כמו אד"ם הכהן, רמח"ל, אייכנבוים ואחרים. שני כתבי-עת חשובים נוספים שמוזכרים על ידי קובנר הם: "כוכבי יצחק", שיצא בווינה במשך עשרים ושימונה שנים רצופות (1845-1869, 1873) ו"ירושלים" (1844-1845) שביטא את התנגדותם של הרציונליסטים מצעירי לבוב לראשיה הרומנטיקנים של חכמת ישראל.

מכאן מגיע קובנר לסקירה של התקופה השלישית בתולדות הספרות העברית, תקופה שמכונה על ידו במאמרו המאוחר יותר "תשובה" (המהווה פיתוח והרחבה של מאמרו הנדון) בשם: "זמן הליטעראטור היותר חדשה". הספרות של תקופת מנדלסון תרמה רבות לקוראיה בפיתוח החוש האסתטי ובפיתוח הדמיון. אבל כעת השתנו הצרכים. אין עוד צורך בשירים הממריאים על כנפי הדמיון, או בחקירת קדמוניות, ולמרות זאת ממשיכים הסופרים לכתוב על מנת להפגין את כשרונם או על מנת "לתת עדנה לשפת עבר". בכל זאת מצויים לדעת קובנר מספר סופרים הנענים בכתיבתם לרוח הזמן החדש. כמו למשל רמ"א גינצבורג "הוא היה הראשון לטעת בכרם שפת קודש ספורי אהבים, ספורי מסע וכדומה, כאשר יראה הקורא מעל פני ספרו "דביר" (29). הסופר מרדכי אהרון גינצבורג (1795 - 1846) היה מייסד בית-הספר היהודי החילוני הראשון בליטא; ומחברם של ספרים בנושאים הלקוחים מן ההיסטוריה הרוסית והצרפתית; הוא פירסם אנתולוגיות מסות וסיפורים קצרים. קובנר מתייחס לספרו "דביר" ("כולל קבוצת מכתבים שונים, מליצות, משלי מוסר ותולדות אנשי שם") שיצא לאור בוילנה (כרכים א'-ב' וילנה תר"ד-תרכ"ב, מהדורה אחרונה ורשה תרמ"ד) וכלל פרקים מתוך האוטוביוגרפיה של גינצבורג "אביעזר", אסופות מכתבי המחבר ומכתבי אחרים. אסופת המכתבים הוותה דגם לחיקוי עבור כל אלה שניסו כוחם במליצה. קובנר מתייחס גם למגרעות בכתיבתו של גינצבורג (30), שלא שיקף בכתיבתו את חיי ההווה: "אך מאדמת שפות זרות הביא לנו בכורים" (31). אכן רוב כתיבתו היתה עיבוד מגרמנית ומיעוטה מקור.

לעומת זאת את כתיבתו של יצחק ארטור (1791-1851) מעריך קובנר ללא כל הסתייגויות. הוא רואה בספרו "הצופה לבית ישראל" סאטירה חשובה המבקרת תופעות חברתיות שליליות. סופר אחר שמזכיר קובנר הוא יהודה ליב לבנדה (1835 - 1888) שהיה בראשית דרכו מראשיה של האינטליגנציה היהודית-רוסית ותומך נלהב של מדיניות הרוסיפיקציה ואחר כך פנה אל הציונות. הוא פרסם רומאנים ופיליטונים על תולדות יהודי מזרח אירופה בימי קדם. קובנר מציין שמדובר בסופר חשוב, אך הוא מצוי מחוץ לתחומי הדיון משום שכתב בשפה הרוסית. ההישג הספרותי החשוב ביותר שייך לדעתו לאברהם מאפו: "הוא הביא בכרם שפת הקודש את הראמאן בכל שלמותו" (32). למרות ידיעותיו הרחבות בתחום פרשנות המקרא לא בחר מאפו לעסוק בחקר קדמוניות, אלא "ברוחב בינתו ומבטו החודר, ישקיף על העת החדשה וכל אשר

היא שואלת מאיש עברי כמו מכל תושב בארץ מולדתו". קובנר משבח את הרומאן "אהבת ציון", למרות שאינו עוסק בחיי ההוה, וטוען שהיצירה יכולה להתחרות ברומאנים חשובים שנכתבו בשפות זרות, בזכות התיאורים והדיאלוגים המופיעים בה. אך הרומאן "עיט צבוע" עולה לדעת קובנר בחשיבותו על "אהבת ציון". הרומאן מעלה חזיון שלם מחיי העם; עוסק בשאלות החיים; ומעביר ביקורת על טיפוסים חברתיים שונים. הוא אף מתלונן על כך שסופר כה חשוב כמו מאפו אינו מצליח להדפיס את ספרו, וקורא ל"חברת מרבי השכלה" לתמוך בו.

במאמר נוסף, שפירסם קובנר ב"המליץ" לפני צאת ספרו הראשון "חקר דבר" בשם "קול קורא" (33), הוא הרחיב ופירט את הערותיו על יצירתו של מאפו, כפי שהופיעו ב"דבר אל סופרי ישראל", הפעם תוך התייחסות אל הרומן "אשמת שומרון". קובנר מציין את מעלותיו של מאפו כסופר, יוצר "ספורים נעימים על אדמת הספרות העברית", ספוריו הם בעלי שליחות, מבטו החודר מאפשר לו להתבונן ולהבין את פעולות בני האדם, להעלותן על הכתב "ובזה יגע בשאלות החיים הרבות". הוא שב ומשבח את יצירותיו של מאפו. "אהבת ציון" הוא אמנם רומן מימי קדם אשר עלילתו מתרחשת על הרי ירושלים וציון, אך יש בו רוח חיים, הדמויות המתוארות בו: "כולם אם גם יביעו לנו חזיונות שנות קדומים בכל אלה נפגוש כמוהם לרוב גם בימים אלה". יצירה נוספת שמוזכרת במאמר היא "חווה חזיונות". מאפו התכוון לחשוף את השקר והמסתורין של תקופת שבתאי צבי וגם להראות את הקשר וליצור השוואה בין שבתאי צבי ותומכיו בעבר לבין הצדיקים ובעלי השם החסידיים בהווה. לדעת מאפו, מציין קובנר, זאת עתידה להיות יצירתו הטובה ביותר (אם כי מעולם לא הושלמה). לביקורת החסידות מנקודת ראות אחרת פנה מאפו ברומן "אשמת שומרון". בספרו זה ביקר את החסידות בדרך עקיפה על ידי חשיפת כוונותיהם של כוהני הבעל ונביאי השקר, המשכנעים את העם ללכת אחר ההבל. קובנר קורא לכל קוראיו לרכוש את ספרו של מאפו, הגדול בהיקפו מספרו הקודם "אהבת ציון", ושמחירו מועט. תמיכה כלכלית תאפשר למאפו להוציא את כרך ד' של "עיט צבוע" ולחזור לעבודה על הרומן "חווה חזיונות". מאפו ראוי לכל תמיכה, משום שהקדיש את כוחותיו ועיתותיו ל"שדה הליטעראטור העברית".

לשתי תגובות זכה מאמרו של קובנר. בשולי מאמרו של קובנר הביע אר"ז את הזדהותו עם השבחים שהעתיר קובנר על הרומן "אשמת שומרון", אך הסתייג מפרשנותו האקטואלית של

קובנר ליצירה: "ועלינו להעריך כותב משכיל כי לדעתנו פרצת חוק באשר הרבית לטפול זלזולים על החסידים ולהגיד כי כוונת המחבר לגלות כלמתם בעת אשר הוא עשה בחכמה להביא חזיונותיו מימי קדם ואשר ירגיש את עצמו יבין וישכיל מבלי פרוש וביאור". תגובה נוספת הגיעה מפי מאפו. אר"ז פירסם ב"המליץ" את מכתבו של מאפו אליו. במכתבו מציין מאפו כי הוא נבוכ מאד מהמחמאות שהרעיפו על יצירתו אנשים שונים, והוא מוסיף (כשכוונתו למאמר "דבר אל סופרי ישראל") "כן מצאתי את ה' קאוונער בשבתי בוילנא מר"ה עד היום ואשחרו לבלתי כבדיני בקלון רעיוני" (34). כלומר מאפו לא היה מעוניין לשמוע את שבחיו של קובנר ליצירותיו, משום ששבחים אלו ליוו בביקורת קשה שהוטחה כלפי יצירותיהם של סופרים אחרים.

התפשטותה של ההשכלה תתרחש לדעת קובנר תודות לפרסום רומנים מחיי ההוה של יהדות מזרח אירופה. המסקנה המעשית הנובעת מכך היא שיש לנטוש את דרכי הביטוי שרווחו עד כה בספרות העברית: "ישליכו נא סופרי עמנו את השירים והדברים אשר אין לנו כל תועלת מהם, והביטו על הארץ, אז יראו, כי אך בזה יעלו צרי למכאובי עמם ותחלואיהם" (35). תחלואי העם הם הרשע והכסל המצויים בעם היהודי אולי אף יותר מאשר בעם אחר (על כך מעיר לו אר"ז בשולי המאמר: "אהבתך וקנאתך לעמך קלקלו את השורה") על מנת לתקן את הפגמים יש לעבור לכתיבת רומנים. ברוח עקרונות הביקורת של דברליובוב ומתוך ראייה פשטנית במקצת, ממליץ קובנר לסופרי ישראל: "יקח לו איש איש רעיון אחד (טהעמא) ובנה על זה ראמאן". הסופרים אינם צריכים לחשוש מלבקר אנשים חשובים, העקרון היחיד שצריך להנחותם הוא: צרכי העם.

נגד הדעות הקדומות והטיפשות יש לדעת קובנר להשתמש בתחמושת מסוג שונה: מדעי הטבע. ספרים אלה יסייעו ללחום באמונות הבל. ספרי המדע הפופולרי צריכים לדעתו להכתב בשפה העברית, משום שקהל היעד שלהם הם בחורי הישיבות דוברי העברית. לאחר שיתוודעו למדע בשפה העברית ימשיכו לקרוא גם בשפות אחרות. המלצתו המעשית (עליה הוא עתיד לחזור גם במאמריו הבאים) היא שחברת "מרבי השכלה" תתמוך כלכלית במפעלים התרבותיים החשובים.

בחינת מאמרו של קובנר "דבר אל סופרי ישראל" על רקע הכתבים שפרסם עד כה מעידה על השינוי שחל תפיסותיו. הנימה האוהדת עד כדי התרפסות בה תיאר את מדיניותם של

השלטונות הרוסיים בקורספונדנציות נעלמה. במאמר הנוכחי מבקר קובנר את המציאות החברתית והמשפטית ששררה ברוסיה עד המחצית הראשונה של שנות השישים. הוא מגלה רגישות ואמפטיה כלפי מצבו הקשה של העם הרוסי ושל העם היהודי. קובנר מבקר בצורה מרומזת את מנהיגיו הרוחניים של העם היהודי בגולה. הוא טוען כי רוח החיים של העם דוכאה באמצעות הצומות, התעניות וספרי המוסר. רעיון זה זכה להרחבה ופיתוח במאמרו המאוחר יותר: "רוח חיים". יחד עם זאת יש לציין כי הנימה הביקורתית המופיעה בדבריו כלפי מנהיגי העם הינה מתונה ביותר, לאור זה לא ניתן לראות בקובנר (על יסוד מאמר זה) חוליה בשושלת היוחסין של הסוציאליזם היהודי (נוסח א. ש. ליברמן או מוריס וינצ'בסקי) או בניסוחו של מישקיןסקי: "אפילו התרחק אברהם אורי קובנר מאותו הלך-רוח שבו היה שרוי כאשר שיבח דרשה לכבוד הקיסר למהפכנות כידוע לא הגיע" (36).

סוגיה נוספת שעולה מתוך המאמר היא יחסו לשפה העברית. הנושא מופיע פעמיים במהלך המאמר. קובנר מציין כי ישנם סופרים הכותבים בשפה העברית כדי "לתת עדנה לשפת עבר", על כך הוא מעיר בהתייחסו לשפה העברית, "אשר שחרותה וזקנותה אחת היא לנו לא לעזר ולא להועיל" (37). במקום אחר חוזר קובנר לנושא זה, כאשר הוא ממליץ לצעירים ללמוד מדעי הטבע בשפה בעברית. הם אינם שולטים בשפות זרות, ולכן קריאת ספרות מדעית-פופולרית בשפה העברית היא בגדר מבוא לעולם המדעים. העברית היא: "איש הבניים בין הפאנאטיזמוס והציוויליזאציע לילדי ישורון" (38). גישתו מתבהרת יותר במאמרו המאוחר יותר: "זמן הליטעראטור היותר חדשה" מתוך ספרו "חקר דבר". שם הוא כותב כי בהעדרו של מרכז מדיני לעם היהודי מהווה השימוש בשפה העברית שלב ביניים בלבד בתהליך שסופו מעבר לשימוש בשפות המדינה (39). מכאן ניתן להסיק לדעתי, שכבר במאמרו הראשון ראה קובנר בלשון העברית פרוזודור לטרקלין, כלי זמני להקניית השכלה כללית, וזאת בשונה מטענתו של המבקר שלום קרמר שסבר כי במאמרו הראשון עדיין האמין קובנר בנחיצותה של השפה העברית. הערכה אחרת של קרמר, שאמנם איננה מתייחסת למאמר הנדון, נראית בעיני נכונה יותר, ואף ניתן ליישמה בניתוח מאמר זה: "כשצעד את צעדיו הראשונים על אדמת הספרות העברית, כבר היתה רוחו ממנה והלאה. עוד הוא כותב עברית וכבר כפר בנחיצותה" (40).

השפעתה של הביקורת הרוסית הרדיקלית על קובנר הצעיר ניכרת היטב הן בסגנון הכתיבה והן ברעיונות החדשים שבאים לידי ביטוי במאמרו "דבר אל סופרי ישראל". בהשפעת הסטודנטים היהודים נחשף קובנר לרעיונותיה של אסכולת בלינסקי. קובנר עצמו התייחס אל מקורות ההשפעה שלו במכתב שכתב בשנת 1866 אל שותפו לדרך אברהם יעקב פאפירנא: "כביעלינסקי הנך מתפעל, משתומם ומתעלץ מכל שורה יפה במליצותיה ומצלצלת בחרוזיה. ואני- נכון, כפיסארעוו, לתת אלפי שירים של פושקין ולערמאנטאוו וגם את של מי"כל שלך בעד מאמר אחד פשוט אבל מועיל, למשל ע"ד "זבול שדות". וזהו השנוי העקרי שבינינו. שאתה מוקיר את היפה והנשגב ואני את הפשוט והמועיל" (41).

ואכן החוקרים הצביעו על השפעתה הרבה של הגותו של פיסארב על קובנר. החוקר ישראל (סרגי) צינברג (42) מכנה את משנתו של קובנר במאמר שנכתב בשפה הרוסית בשם: "פיסארביות בספרות העברית" ("Писаревщина в Еврейской Литературе"). בעקבותיו גם קלוזנר וגם וויינרייך מצביעים על מאמרו של פיסארב "ריאליסטים" ("Реалисты") (שפורסם בחלקו בשנת 1864 בכתב-העת "רוסקויו סלובו" ("Русское Слово") ("המילה הרוסית") תחת הכותרת: "שאלה בלתי פתורה" ובשלמותו בשנת 1866) כמאמר שעיצב את משנתו הביקורתית של קובנר (43). אכן קיים דמיון רעיוני ובמידה מסוימת אף טקסטואלי בין מאמרו של פיסארב למאמרו הנזכר של קובנר. קובנר ממליץ לסופרי ישראל: "יקח לו איש רעיון אחד (טהעמא) ובנה על זה ראמאן". פיסארב מביע במאמרו את המשאלה הבאה: "היה זה מצוין" כותב פיסארב "אילו כל רעיון, שעולה במוחם של אנשים חושבים, היה זוכה לעיבוד בתוך החברה ואחר כך היה חוזר אל הסופרים כבבואה לשם בדיקה ותיקון. אזי היתה הפעילות הרוחנית מתפתחת מהר מאד ומקרים שונים של אי-הבנה בין הסופרים לבין החברה היו נפתרים בעזרת הסברים מניחים את הדעת" (44). השיח בין הספרות לבין החברה צריך לדעת פיסרב להתנהל תוך התעלמות מן המאפיינים האמנותיים של היצירה ותוך התמקדות באידיאות. בהמשך המאמר, בעת דיונו ברומאן "אבות ובנים" לטורגנייב, טוען פיסארב שאין כל טעם לנהל ויכוח על ערכו של הרומאן, אלא במקום זה יש להתמקד בניתוח רעיונותיו של באזארוב (הגיבור הניהליסט של הרומאן) גם "אם באזארוב הוא קריקטורה". יחד עם זאת קיימים הבדלים משמעותיים בין רעיונות הבוסר של קובנר (העושה את צעדיו הראשונים בתורת הניהיליזם) לבין המורכבות שבאה לידי ביטוי

בתפיסותיו של פיסארב. קובנר משרטט קשר חד- ערכי בין הספרות לבין החברה. פיסארב משרטט מעבר מורכב, מעגלי, של רעיונות מתחום החברה לתחום הספרות ובחזרה לתחום החברה. פיסארב, למרות הצהרותיו, מודע ורגיש לאיכויותיו של העיצוב האמנותי בעצם האיזכור של המונח קריקטורה, אך הוא מתעלם מהיבט זה בכוונת תחילה.

פיסארב היה הקיצוני ביותר מבין המבקרים הרדיקליים של מה שכונה בשם "אסכולת בלינסקי". גישתו התועלתנית הקיצונית ותמיכתו באגואיזם הראציונלי הביאו אותו להערצת המדע ולשלילת הספרות והאמנות. גישתו זאת באה לידי בטוי בעיקר במאמרו: "הרס האסתטיקה" (1865) ("Разрушение Эстетики") אך לדיון הנוכחי רלוונטיות במיוחד שתי הפסקאות מתוך מאמרו "פרחי ההומור התמים" ("Цветы Невинного Юмора") (1864). "אינני יודע מה בנוגע לאחרים" - כותב פיסארב - "אבל אני שמח על הגסיסה הזאת של הספרות שלנו ורואה בה סימפטומיים חיוביים [המעידים על] גורלה העתידי של התפתחותנו השכלית". השלב הראשון בתהליך של גסיסתן של הספרות בפרט והאמנות בכלל הינו ירידת השירה מגדולתה. התהליך החל עוד בתקופתו של פושקין: "כותבי הרומאנים או כלל הפרוזאיקונים תפסו מקום נכבד יותר משתפסו המשוררים בספרות... כעת נמצאת השירה בפני נפיחת נישמתה האחרונה וכמובן שיש לשמוח על כך, משום שקיימת התקווה שאף אדם חכם וכשרוני באמת, בן דורנו לא יבזבז את חייו על גרימת התרגשות עזה ללבבות רגישים באמצעות יאמבים ואנפסטים". את המכה הראשונה לעליונותה של השירה הנחית בלינסקי. כעת החל השלב השני: "רוסיה הפרובוסלאבית החלה להבין, שניתן להיות סופר מפורסם מבלי לחבר פואמה או רומאן או דרמה. היה זה צעד גדול קדימה משום שבני עמנו הטובים למדו לקרוא מאמרי ביקורת והוכשרו בהדרגה להבין דיונים בשאלות מדע וחברה... דוברוליובוב וצירנישבסקי המשיכו את עבודתו של בלינסקי". בהמשך מדגיש פיסארב, שמאמרים עיוניים עולים על הספרות היפה בדרך טיפולם בנושאים חברתיים, אבל אין צורך בדוגמטיות, במידה שקיימים אנשים היכולים לבטא את תפיסותיהם אך ורק באמצעות הספרות, שימשיכו לעשות זאת: "הביקורת תוכל לאתר, והחברה תוכל לקבל ולהעריך רעיון מפרה בכל צורה שבה יבוא לידי ביטוי... שכן הצעד עדיין לא הושלם, האמנות ממשיכה להוות גורם משיכה כוזב בעיני קוראים אחדים ובעיקר קוראות" (45).

הדיון המתקיים בהשפעתו של פיסארב במאמר "דבר אל סופרי ישראל" בסוגיית מעמדה של השירה ביחס לז'אנרים אחרים מבטא בזעיר אנפין את הקושי שניצב בפני קובנר בבואו ליישם את רעיונותיה של אסכולת בלינסקי בתחומי הספרות העברית המשכילית בת-זמנו. הקושי נבע מן ההבדל העצום בין המציאות בה פעל קובנר לבין המציאות בה פעלו מבקרי האסכולה הרדיקלית הרוסית. הביקורת הרוסית התפתחה כתוצאה ממיזוג בין רעיונות מערב - אירופאים לבין הספרות הרוסית המתפתחת, שהוותה את המעבדה המעשית בה נבחנו העקרונות העיוניים. תוך עיון ביצירותיהם של פושקין וגוגול גיבש בלינסקי את תפיסותיו אודות הריאליזם ואת עקרונותיו בתורת הז'אנרים. צ'רנישבסקי, דוברליובוב ופיסארב בישרו על הופעתם של טורגנייב, אוסטרובסקי, טולסטוי ודוסטויבסקי קראו את יצירותיהם והסבירו אותן. הדבר שיווה אופי קוהרנטי לביקורת הרוסית ואיפשר לה להתפתח באופן הדרגתי. הספרות צמחה בחסותה המכוונת של הביקורת (46).

ואילו בקרב בני דור "הבנים" של תנועת ההשכלה היהודית ברוסיה אמנם הורגש הצורך בעיצוב עקרונות ביקורתיים, אך לספרות העברית המשכילית חסר היה קורפוס ספרותי לשם יישום עקרונות אלו. למרות שקובנר עצמו הביע את הערצתו לרעיונותיו של פיסארב, קשה היה לו ליישם את הדברים בביקורת שכתב על הספרות העברית המשכילית של שנות החמישים והשישים, שכן בעת פרסום "דבר אל סופרי ישראל" לא הגיעה הספרות העברית אפילו לשלב הראשון בתהליך "חיסולה של האמנות", כפי שתואר על ידי פיסארב והוא: נצחון הפרוזה על השירה. ראשוני הרומאנים בספרות העברית החלו להופיע רק בשנות החמישים של המאה התשע-עשרה: "אהבת ציון" (וילנה, תרי"ג), חלק א' של "עיט צבוע" (וילנה תרי"ז) וחלק מתוך "חוזי חזיונות" מאת מאפו, תרגומו - עיבודו של קלמן שולמן ל"מסתרי פאריס" מאת איז'אן סו. במחצית הראשונה של שנות השישים הופיעו הרומאנים "לימדו היטב" מאת אברמוביץ, המשכו של "עיט צבוע" ו"אשמת שומרון" למאפו. רק במחצית השנייה של שנות השבעים הופיעו יצירות רבות בפרוזה "התועה בדרכי החיים" לסמולנסקין, סיפורי מ"ד ברנדשטטר וסיפורי יל"ג.

במחצית הראשונה של שנות השישים עדיין שלטה השירה כז'אנר מרכזי ומוערך בספרות העברית. משנתו הרדיקלית של פיסארב, ששללה את הספרות כולה על מגוון הז'אנרים שלה, לא התאימה למציאות שהתקיימה בספרות העברית באותה עת. דווקא תפיסותיו של בלינסקי,

מייסד האסכולה, תאמו יותר את המתרחש בספרות העברית המתפתחת. לכן עשה קובנר בשלב זה של התפתחותו הרעיונית שימוש נרחב יותר בהנחות היסוד של בלינסקי. הכוונה למאמרו של בלינסקי שנכתבו בתקופה בה החל בביסוס עקרונית של מה שכונה על ידו בשם "האסכולה הנאטורלית". הפרק השני בסקירתו של בלינסקי על הספרות הרוסית בשנת 1847 (שהתפרסם בכתב-העת "סוברמניק" בשנת 1848) נפתח במשפט הדומה מאד למשפט הפתיחה של קובנר "הרומאן והסיפורת החלו לעמוד כעת בראש כל הצורות האחרות של הפואזיה" כתב בלינסקי. (47). הנימוק לכך הוא שהפרוזה היא הז'אנר הרחב והאוניברסלי ביותר, הכולל בתוכו את הז'אנרים האחרים: ליריקה, שבאמצעותה מביע הכותב את רגשותיו; דרמה המאפשרת לגיבורי הרומאן לבטא את מחשבותיהם באופן החי ביותר; ואף היסודות הדידקטיים שקשה לשאתם בז'אנרים אחרים נסבלים במסגרת הרומאן. על הרומאן טען בלינסקי מוטל התפקיד לערוך "אנליזה פואטית של חי החברה" ("Поэтический Анализ Общественной Жизни") (48). בסקירתו את הספרות הרוסית לשנה החולפת (1847) מתייחס בלינסקי לשני ז'אנרים חשובים נוספים: ספרי ההיסטוריה וספרי המדע, המהווים חלק משלושת הז'אנרים שכאמור "...העלו את ההשכלה עד מרום קצה" גם על פי השקפתו של קובנר.

נושא קביעת ההיררכיה של הז'אנרים הספרותיים המופיע במאמרו זה של קובנר נדון במאמרו המקיף של דן מירון על תפיסת השירה על ידי יל"ג (49). מירון מתאר את יל"ג, בניגוד לדעה הרווחת במחקר, כמשורר שהאמין בערכה האבסולוטי של השירה ולא דווקא כמשורר שעיקר מחויבותו היא לנושאים ציבוריים-אידיאיים. יל"ג, לדעת מירון, התייצב נגד מחנה שלם של מבקרים צעירים כפאפירנה, אברמוביץ, ובעיקר קובנר, שנלחמו נגד השירה כז'אנר לגיטימי ומוערך בספרות העברית. יל"ג הוא שלחם בתנועה זאת כמעט לבדו. הסיבות לצמיחתה של התנועה האנטי-לירית נעוצות, מחד גיסא, בהשפעתה של הביקורת הרוסית הרדיקלית האנטי-אסתטית; ומאידך גיסא נעוצות בחשבון נפש פנימי של הספרות העברית, על פיו המסורת השירית כולה למעט המקרא היא דלה וריקה מחיות. שוללי השירה יכלו ליטול את המוטו ישירות ממאמרו של קובנר: "ישליכו נא סופרי עמינו את השירים והדברים אשר אין לנו כל תועלת מהם והביטו על הארץ, אז יראו, כי אך בזה יעלו צרי למכאובי עמם ותחלואיהם". או

מתוך פיסקה נוספת במאמר בה הוא כותב על הסופרים הרוסיים: "כל יודעי שיר השליכו כנוריהם כל מטיבי נגן חדלו לתת קול מנגינתם, השירים פנו מקום למליצה פשוטה (פראזע)".

המבקר שלום קרמר במאמרו המוקדם משנת 1946 (50) מדגיש היבט אחר, כללי יותר מזה שהוצג על ידי דן מירון במאמרו המאוחר. לטענתו של קרמר העיקר במאמרו של קובנר איננו בהצבת ז'אנר הרומאן במרכז, אלא בתפיסתו הכללית את תפקיד הספרות. לדעת קרמר, רואה קובנר בספרות כלי נשק המשרת את האדם במלחמתו למען תנאים כלכליים-חברתיים טובים יותר. ראייה זאת צמחה מתוך השקפת עולם מטריאליסטית על תרבות האדם. מטרתו של קובנר (לדעת קרמר) היתה להביא ברכה לספרות העברית הנטועה בעולם של אצילות; לנערה מסלסולי המליצה ולכוונה כלפי ההמונים.

הדיון הנוכחי (המתמקד במשנתו הספרותית והחברתית של קובנר) מחייב התייחסות להיבט נוסף שלא הודגש על ידי שני החוקרים, קרמר ומירון, הכוונה למיקומו של המאמר במסגרת כלל יצירתו של קובנר. ההקשר ההיסטורי-ספרותי בו הופיע המאמר "דבר אל סופרי ישראל" עשוי לתת הסבר נוסף לדעות הרדיקליות המובעות בו. אמנם אין סיבה לפקפק בכנותן של העמדות הרדיקליות של קובנר ביחס לשלילת השירה, יחד עם זאת ניתן לייחס את הקיצוניות בה הוצגו רעיונות אלו במאמר "דבר אל סופרי ישראל" לשני דברים: ראשית, לעובדה שמדובר במניפסט ראשון של מבקר צעיר השואף לפרוץ אל קידמת הבמה הספרותית של זמנו, שנית, להשפעת סגנונה ולא רק רעיונותיה של אסכולת בלינסקי על קובנר. הקיצוניות בהצגת דעותיו, נבעה לדעתי משאיפתו של קובנר לכבוש לעצמו מקום בספרות העברית ולרכוש את תשומת-ליבו של קהל הקוראים והכותבים עברית. על כך מעידה בין השאר גם הכותרת היומרנית שהעניק קובנר (שנודע עד כה כמחברן של שלוש קורספונדנציות זניחות למדי) למאמרו הספרותי הראשון. מדובר באדם שנחשף בבת אחת לתפיסות המודרניות והרדיקליות ביותר שרווחו ברוסיה הצארית באותה עת, והוא חש תחושה של שליחות כמעט מיסיונרית להציג בצורתן הקיצונית ביותר, כאילו מדובר באמיתות מוחלטות. לכך יש להוסיף גם את השפעתה הסיגנונית של אסכולת בלינסקי על קובנר. קובנר ספג מן הביקורת הרוסית הרדיקלית לא רק רעיונות חדשים, אלא גם את סגנונה ה"זועם". ישעיה ברלין מצביע על מקורותיו של סגנון זה. הסגנון המחוספס והגס היה טבעי ואותנטי אצל ויסאריון בלינסקי: "משום שקרא ושנה, אך היה משכיל למחצה,

אדם עז-רגש שלא רוסן על ידי חינוך קונבנציונלי או מזג מתון מטבעו, נוח להתפרץ בסערת התמרמרות מוסרית, רותח ומוחה וקורא תיגר על עוול וכזב בלא לשעות לנסיבות הזמן, המקום או החברה". ממשיכי דרכו אימצו לעצמם את הנוסח של בלינסקי: "וזה נעשה הסגנון המסורתי של האמת החדשה שצריכה להיאמר מתוך חימה, מתוך תחושת עלבון טרי" (51). הבוטות, הנחרצות וההכללות הגסות המופיעות במאמרו של קובנר אינן נובעת רק מן הרצון ללכוד את תשומת ליבם של הקוראים, אלא גם משום שדרכי ביטוי אלו נתפסו כנראה גם על ידי קובנר עצמו (בהשפעת סגנונם של מבקרי אסכולת בלינסקי) כדרך נאותה ואותנטית לבטא את האמת האידיאולוגית החדשה שלו (52).

ג. השלום והאמת": שני הפולמוסים הראשונים

תחילתו של הפולמוס הראשון בו השתתף קובנר היא במאמר שהתפרסם בכתב-העת הרוסי "קייבליאנין" ("Киевлянин"). המאמר עסק בחוסר הצלחתם של בתי-ספר, שנוסדו על ידי הממשלה עבור ילדי היהודים. מתוך המאמר השתמע שהגורם לכשלון נעוץ במורים דהיינו בני דור "האבות" האוטודידקטים. בעקבות כך התפתח בשנת תרכ"ה מעל דפי "המליץ" פולמוס שנושא החינוך שימש לו עילה בלבד. הויכוח האמיתי נסוב על הניגודים והעוינות ששררו בין דור "הבנים" בוגרי בתי-המדרש לרבנים לבין דור "האבות" האוטודידקטים בתנועת ההשכלה היהודית ברוסיה. בפולמוס לקחו חלק: מנדלסבורג, ח"צ לרנר וי.ג. הלפריין, שעמדו לצד האבות, ואברהם אורי קובנר, שייצג את עמדת הצעירים. אר"ז, עורך "המליץ", אמנם ידע כי קנאת סופרים לא תרבה דעת, אך בהחלט תרבה את תפוצת כתב-העת, עודד והחייה את הויכוח בעזרת הערותיו (53). חשיבותו של הפולמוס היא מכמה בחינות: ראשית, הוא מהווה הקדמה לפולמוס הגדול על תזכיר פיודורוב ועל תשובתו של קובנר לתזכיר בספרו "חקר דבר" מספר חודשים מאוחר יותר. שנית, במהלך הפולמוס נאלץ כל צד להגדיר את מאפייני בר הפלוגתא שלו: קובנר תיאר את חסרונותיהם של האוטודידקטים, ומתנגדיו תיארו את החסרונות של בני דור "הבנים". שלישית, בכתובתו של קובנר ניתן להבחין במונחים מרכזיים, ההולכים ומתגבשים כחלק אינטגרלי של לשונו הביקורתית.

המאמר הפותח את הפולמוס הוא מאמרו של מנדלסבורג: "דברי שלום ואמת" (54). הכותב טוען כי המאמר, שפורסם בכתב-העת הרוסי "קייבליאנין", נכתב בהשראתם של הצעירים או על ידם: "הלא צוחת וצעקת צעירי ימים אלה שומעים אנחנו, אשר כל מגמתם להכחיד שם ושארית השרידים האוטואידיאקטען מתחת שמי הפדגוגיקא" (55). הכותב מעלה מספר טעונים בזכות המורים האוטוידקטים: הם הקדישו את מיטב שנותיהם למען ההשכלה; בלעדיהם לא יכלה הממשלה להקים את בתי-הספר, בהם התחנכו בין השאר גם המשכילים הצעירים; ובני הקהילה היהודית יעדיפו להפקיד את חינוך ילדיהם בידי האוטוידקטים, הפועלים ברוח התורה וההשכלה ולא בידי הצעירים "שאשכולות התבונה שלהם טרם הבשילו" (56).

מנדלסבורג מעלה מספר טעונים נגד הצעירים. בקריאתם לנשל את המבוגרים ממלאכת ההוראה, פוגעים הצעירים בפרנסתם של מוריהם ומותירים אותם: "שבעי ימים ורגז מסובלי אשה ובנים וחפים מכל עון ופשע נגדיכם" (57). הסיבה, שבגללה יוצאים הצעירים נגד המבוגרים והכותב בתוכם היא: "כי אננו בקי בטיב מלאכת הרקוד עם בנות הארץ! יען כי זקנו מגודל ורוחו נאמנה עם אלוהי ישראל" (58). הצעירים המתבוללים (כך משתמע מתוך דבריו של מנדלסבורג) נעדרים כל זיקה אל הדת היהודית. הדבר ניכר בהופעתם החיצונית ובמנהגייהם. הכותב מקשה ושואל, אם אכן תמסר ההוראה לידי הצעירים ועדיין יסרבו ההורים לשלוח את ילדיהם לבתי-הספר הממשלתיים, מה יעשו הצעירים?

הסיבה האמיתית לכשלונם של בתי-הספר הממשלתיים לדעתו של מנדלסבורג איננה רמתם הירודה של המורים האוטוידקטים, אלא דעותיהם החשוכות של נציגי האורתודוכסיה. הם הקנאים החיים בפלכי פודוליה, קייב, ווהלין וליטא מטיפים לבני קהילותיהם, כי מי שכף רגלו תדרוך על מפתן בית-הספר יחטא בהכחשת מציאות הבורא וסופו אבדון. הם המונעים מילדי העשירים לבוא לבתי-הספר, כדי לא לקפח את פרנסתם של המורים האורתודוכסים. שינויים בתכנית הלימודים על פי המודל של משכילי גרמניה לא יביאו את ילדי ישראל אל בתי-הספר הממשלתיים. מנדלסבורג מעלה שתי הצעות לפתרון הבעיה: ראשית, על הממשלה לפרסם צו המחייב את כל הילדים עד גיל 14 לבקר בבתי-ספר הממשלתיים או הכלליים. שנית, על משכילים הצעירים להתייבב לצד האוטוידקטים במלחמתם המשותפת נגד אויביהם האמיתיים שהם הקנאים האדוקים.

קובנר השיב לטעונו של מנדלסבורג במאמרו: "לא שלום ולא אמת" (59). במאמר זה הוא מצהיר על עצמו: "הן לא תלמיד אנכי - ואטאדידאקט ככל האוטאדידאקטען הנני, בכל אלה לא אוכל נשוא אם דברים כאלה ינתנו בדפוס" (60). בהמשך המאמר הוא עוסק בשאלת המחלוקת בין המורים לבין התלמידים; בתיאור המלצות פדגוגיות שתסעינה לדעתו לפתרון המחלוקת. במהלך הדיון הוא עושה שימוש במושג שהומצא על ידו והוא "אוטודידקטים מדומים". לדעתו של קובנר תלונותיו של מנדלסבורג הן תלונות שווא, הצעירים אינם עומדים מאחורי פרסום המאמר בכתב-העת הרוסי. הם גם לא קראו מעולם להדחת האוטודידקטים ממשותיהם. אם אכן חוששים האחרונים מהדחתם מתפקידיהם, הרי זה משום שהם יודעים כי הם אינם ראויים לשמש במשותיהם. למעשה, טוען קובנר, ההבחנה הדורית בין צעירים לבין אוטודידקטים היא הבחנה מלאכותית. הצעירים אינם יוצאים נגד המבוגרים, אלא נגד האיווולת

המצויה בכל מקום בו היא מצוייה: "המשכילים הצעירים יראו לבער את הקוצים מעל כרם עמם, והקוצים האלה נזרעו על שדמות האוטאדידעקטן, כן על שדמות לא- האואדידאקטען" (61).

יחד עם זאת יש לדעתו להבחין בין האוטודידקטים, שהצעירים מכבדים ומוקירים, לבין "האוטאדידאקטען המדומים". הצעירים שוללים את הסופרים העבריים, הרואים עצמם ממשיכי דרכו של מנדלסון, למרות שבניגוד למנדלסון, אשר פעל רבות למען עמו וקנה לו שם בקרב חכמי אירופה, אין הם עושים דבר למען עמם. סופרים אלו טוענים כי הביאו תועלת לעם על ידי עצם השימוש בלשון הקודש; אך גם אם יכתבו שירים נעימים רבים וספרי דקדוק בעברית לא יביאו כל תועלת לעם. פעולתם מסתכמת בהעתרת שבחים הדדית, בשתוף פעולה על מנת להמלט משיני מבקר או מתנגד, ובהשענות על אוטוריטות על מנת להוכיח את חשיבות יצירתם. הצעירים יוצאים נגד אותם אוטודידקטים שפעולותיהם אינן מביאות כל תועלת: משוררי המליצות הריקות מתוכן; מדקדקים שאינם מבינים חוקי הגיון ואינם יודעים ללמד; סופרים הכותבים דברי הבל.

אבל קיימים גם אוטודידקטים "אשר באמת ירבו תועלת להעם, שכל ישעם וכל חפצם להפיח דעת וחיים חדשים בלבות העבריים" (62). הראשון מביניהם יצחק בר לוינזון (ריב"ל) (1788 - 1860) שהביא תועלת לעם "בקורות חכמי ישראל". הכוונה היא לספרו "תעודה לישראל" (וילנה, תקפ"ח) בו הדגיש את חשיבות ההשכלה לצד לימוד מלאכה. ריב"ל הוכיח את טעונו על ידי הצגת דוגמאות מתולדותיהם של אישים בישראל במשך הדורות ששילבו לימוד חוכמות חיצוניות ולימוד מלאכה. השני הוא חיים זליג סלונימסקי (חז"ס) (1810 - 1904) שהביא תועלת לעם "בידעת העולם והטבע", כלומר במחקריו במדעי הטבע, המתמטיקה והטכניקה, שהתפרסמו בכתב-העת "הצפירה" אותו ערך. השלישי הוא אברהם מאפו (1808 - 1867) "במחזה שלמה מחיי העברים ההויים", כלומר הרומאן "עיט צבוע" (63). שלושת האישים שהוזכרו במאמרו של קובנר עסקו, ולא במקרה במדעים, בהסטוריה ובספרות, כלומר בשלוש הדיסציפלינות שבהן מגולם הפוטנציאל להעלות "את ההשכלה עד מרום קצה", כפי שכבר כתב קובנר במאמרו "דבר אל סופרי ישראל". אבל מעמדם של יוצרים אלו- סלונימסקי, לוינזון ומאפו- עומד ביחס הפוך למידת תרומתם לעם. זאת משום שהם אינם מלאים בשבחי עצמם

ובשבחי חבריהם, ואינם מקדישים את זמנם לפרשנות התנ"ך והתלמוד, אלא כל כוחותיהם מוקדשים להצלחת עמם על פי רוח הזמן.

קובנר מתייחס כמובן גם לגרעין האקטואלי שהוליד את הויכוח בין המורים לבין תלמידיהם בבית-המדרש לרבנים. מורה שתלמידיו מבקרים אותו ראוי לביקורת (64) מציין קובנר. מורים אשר לימדו "דברים אשר אין להם כל רעיון פנימי וחומרי, אך דברים יבשים, מתים, אז בלי כל ספק, התלמידים ישנאו תכלית שינאה את המורה ואת התלמוד" (65). כמו כן מורים הדבקים בדעותיהם הנושנות ואשר אינם מוכנים לקבל את העובדה שתלמידיהם יודעים יותר מהם, ולכן הם מבטלים את דברי תלמידיהם, יכשלו אף הם במלאכתם. הפתרונות המוצעים על ידו הם: יש ללכת עם הדור הצעיר "לרוח הזמן" ולא להילחם נגד הדעות החדשות; על המורים למלא את חובותיהם בנאמנות כי תרומתם חשובה. פעולות אלו הן בעלות ערך רב יותר מאשר הנסיון להסית נגד הצעירים כותבים נוסח מנדלסבורג. קובנר מסיים את מאמרו בנימה אירונית: "ואז תוכחו לדעת כי אם גם לא תצאו במחול מרקדים עם בנות הארץ, ופאת זקניכם תגדלו ורוחכם תהי נאמנה עם אלוהי ישראל, כי נאהב אתכם בכל לב ונפש כמורי ומאשרי אחינו העברים" (66). מאמרו של קובנר זכה לשתי תגובות חריפות: האחת מאת ח"צ לרנר והשנייה מאת י.י. הלפרין. חיים צבי לרנר (1815-1889) היה מדקדק עברי ומורה ללשון בבית המדרש לרבנים בז'יטומיר. הוא נחשב לאחד ממניחי היסודות להוראת דקדוק עברי לילדים, וספרו אושר כספר לימוד רשמי בבתי הספר היהודים הממשלתיים. במאמרו "לא שלום ולא אמת" האשים קובנר את "אחד המדקדקים", כשהוא מכוון כנראה ללרנר בשני דברים: בכך שכלל בספר הלשון שלו ("מורה הלשון", תרי"ט) דברים מתוך ספרו הגרמני של דאטמלד מבלי שציין את מקורותיו, ובכך ש"במקומות אחדים לא הבין והשחית הכוונה" (67).

לרנר השיב על התקפתו של קובנר במאמר שפירסם ב"המליץ" בשם "מענה רך" (68). קובנר מוגדר על ידו כ"מבקר לרעה": אין למבקר מסוג זה זמן או רצון לקרוא כל ספר אשר יבקר, ואפילו בהקדמתו אין הוא מעיין. די לו למצוא דבר או שניים אשר לא ישרו בעיניו ומהם יסיק על השאר. כך למשל טוען לרנר שקובנר לא קרא את ספר הדקדוק שלו, ודבריו נכתבו על סמך שמועה בלבד. לכן קובנר אפילו לא שם לב כי בהקדמתו ל"מורה הלשון" כתב שבספרו נעשה שימוש במקורות אחרים מבלי לציין בשמם. אף בספרי הגויים לא נהוג (לדברי לרנר) לציין את

המקורות השונים בהם השתמש המחבר. גם דאטמלד עצמו התבסס בספרו על הספר "תורת הלשון העברית" מאת ר' שלום בר הכהן מבלי לציין זאת.

לרנר מערער במאמרו על סמכותו המקצועית של קובנר בפרט ועל עצם הצורך בקיומה של ביקורת ספרותית בכלל. קובנר איננו מחבר, איננו משורר ואף לא מדקדק. הביקורת מלאכה קלה היא, שאינה דורשת כל הכשרה. קובנר, כמו יתר חבריו הסטודנטים היהודים, רוצה להרוס במחי-יד עבודה בת שנים רבות שנעשתה על ידי חוקרים רציניים. ביקורתו נובעת מפנייה אישית ומשנאה שהוא חש (בהשפעת רעיונותיה של הביקורת הרוסית הרדיקלית) כלפי הסופרים העבריים. לרנר מסיים את דבריו במתן עצה למבקר הצעיר. כסטודנט רצוי שיתפנה לעסוק במחקר או בתרגום ויעזוב את החירופים והגידופים לנשים זקנות או לשועלים קטנים המחבלים כרם עמם.

גם י.י. הלפרין הגיב על דבריו של קובנר במאמר שפרסם בשם "עת לחשות ועת לדבר" שהתפרסם ב"המליץ" (69). בנושא המחלוקת בין התלמידים לבין המורים, טוען הלפרין כי זהו ריב על-זמני ואין הוא רוצה לקחת חלק בויכוח. מצד שני לדעתו ברור הוא, שקובנר, למרות הכחשותיו, מעוניין לנשל את המשכילים האוטודידקטים ממשרותיהם, שכן הדבר המרכזי המניע את קובנר, לדעת הלפרין, איננו אהבתו לאמת, אלא איבתו לאוטודידקטים. בניגוד לדעתו של קובנר, האוטודידקטים בהחלט ראויים לשמש במשרותיהם, הרי הם שיצרו משכילים נוסח קובנר עצמו. לגבי ביעור הקוצים מעל כרם עמם, שמבצעים כביכול הצעירים, מעיר הלפרין "אוי לו להדור, שגדולים נשמעים לקטנים" (70). הגדולים, המשכילים שהקריבו את חייהם למען ההשכלה, אכן קיימים גם בהווה, אלא שקובנר מתכחש לקיומם.

כפי שניסה קובנר בדבריו להגדיר את נקודות החולשה של דור האבות, כך מגדיר גם הלפרין את חסרונותיו של דור הבנים. "הבנים" מיוצגים על ידו כחסרי כל השכלה בתחום תרבות ישראל והשפה העברית, ולכן אין לראות בהם אוטוריטה מקצועית רצינית שיכולה לבקר את האבות: "צעירים אשר שפת עבר כספר חתום בעיניהם יצאו בכתב עתי רוססי לבקר את סופרי ישראל ומכתב עתם ינופפו ידם על שפת עבר וגדולי ישראל" (71). המבקרים אינם מבינים את הספרים שהם מבקרים. לכן טיבה של הביקורת שלהם שהיא אישית ולא עניינית.

המניע של הצעירים בולט לעין, מכיון שכל השכלתם היא בתחום התרבות הרוסית, והם רואים בה את פסגת ההשכלה. הם מחללים את כבוד השפה העברית ואת כבוד סופריה בעיני העמים באמצעות טיעוניהם, שאין ספרות ואין סופרים לישראל. חזונם לעתיד הוא: "והדור הישן כלעומת שבא כן ילך ונמצא אחרי איזה שנים גם שם שפת עבר משתכח" (72). בהקשר זה מעיר הלפרין לקובנר הערה אישית. לגבי הטיעון, שהעלה האחרון שהצעירים משכילים יותר מרבותיהם, טוען הלפרין כי הכללה זו לא חלה על כל האוטודידקטים, מה גם ש"הצעירים ההם שהכותב ירמוז עליהם עוד לא קנו להם שם בלימודים" בהמשך הדברים אף ממליץ הלפרין לקובנר, אשר הצהיר על עצמו כי איננו תלמיד "רב לך כתר לימודי לשונות העמים וידיעת שפת עבר(!?) והנח כתר הפעדאגאגיק למקודשיה" (73). באמירות אלו מכוון הכותב לכך שקובנר למרות הצהרותיו עדיין לא התקבל ללימודים באוניברסיטה.

החוקרת נורית גוברין מציינת כי בכל פולמוס ניתן לאתר את הגרעין האידיאולוגי העקרוני לצד נושאים הקשורים לאקטואליה המיידית (74). היסודות האקטואליים במקרה זה מצויים בהאשמת "הבנים" על ידי "האבות" בפרסום המאמר בכתב העת "קיובליאנין", והאשמת ח"צ לרנר בפלגיאט. בגרעינו האידיאולוגי של הפולמוס הנדון מצוי הויכוח בין שתי תפיסות עולם בתנועת ההשכלה: בין תפיסת "האבות" המיוצגת על ידי מנדלסבורג, לרנר והלפרין, שעיקריה הם: כיבוד האוטוריטה, כיבוד השפה העברית והספרות העברית ושימת דגש על חקר הלשון העברית; לבין תפיסתו של קובנר, המכתיר עצמו כנציג הצעירים. תפיסותיהם של הצעירים מתגבשות ובאות לידי ביטוי בעזרת מונחי מפתח שטובע קובנר כגון: "אוטודידקטים מדומים", "תועלת", "רוח הזמן", "ל"בער את הקוצים מעל כרם עמם", "מלחמה נגד האיולות", "להפיה רוח חיים".

השאלה המרכזית הנשאלת בהקשר זה היא מדוע בחר קובנר לענות למאמרו של מנדלסבורג בידועו כי רוב המשכילים האוטודידקטיים יתייחסו בשלילה למעורבתו בפולמוס של אדם צעיר, שעדיין לא הוכיח את עצמו בשדה הספרות או המחקר, וכבר מתיימר לבקר וללמד אחרים. וויינרייך מסביר את מעורבותו של קובנר על רקע החשפותו למאמרו הנזכר של פיסארב "ריאליסט" (75). לדעתי הסבר זה איננו מספק. אמנם קיימים קווי דמיון כלליים בין המאמר הנזכר לבין מאמרו של קובנר "לא שלום ולא אמת". הדמיון הוא באיזכור המאבק בין הדורות:

דור האבות ודור הניהיליסטיים אצל פיסארב לעומת דור האוטוידקטים והצעירים אצל קובנר. כמו כן קובנר, בעקבות פיסארב, מצביע ומטיף למען המגמה החדשה בספרות הקושרת קשר הדוק בין צרכי החברה לבין הספרות. יחד עם זאת מאמרו של קובנר נטוע כל כולו בסביבה היהודית המשכילית, הן מבחינת הבעיות שהוא מעלה והן מבחינת האישים שהוא מזכיר. לדעת הסיבה העיקרית למעורבתו בפולמוס היא רצונו של קובנר לגבש לעצמו עמדת מנהיגות בקרב המשכילים הרדיקלים הצעירים.

הפולמוס השני בו השתתף קובנר סביב הקמת ספריה על ידי ד"ר ראנברג ועל ידי רב הקהילה, הרב פסיס, ללא כל גמול כספי באחד מחדרי ביתו של הרב בברדיצ'ב. הספריה שהקים ד"ר ראנברג זכתה לשבחים רבים במאמר "קריית ספר" שהתפרסם ב"המליץ" מפרי עטו של "בן חיים" (76). אר"ז העיר בשולי מאמרו של בן-חיים כי תמוהה בעיניו העובדה ש"י אברמוביץ לא חשב על רעיון דומה. אברמוביץ השיב על דברי הביקורת של אר"ז נגדו במאמר ארוך שפורסם אף הוא ב"המליץ" (77). הוא ציין כי אכן רצה לייסד ספריה, אך זריזים וקנאים הקדימוהו בכך בעודו יושב וממתין לקבלת רשיון מן השלטונות. במאמרו ביקר אברמוביץ את מפעלו של האסיס, לעג ל"סוכה", כלומר לחדר בו שוכנה הספריה, ותקף את סגנונו המליצי של "בן חיים", שדיווח על המפעל. מאוחר יותר כאשר נודע לאברמוביץ ש"בן-חיים" הוא אחד מידידיו, הוא פירסם מאמר נוסף בו הבחין בין דבריו שנאמרו על כלל "מודיעי חדשות במכתבי - העתים", לבין דבריו על בן - חיים ידידו שתואר על ידו כעת כעיתונאי ראוי (78).

קובנר מיהר לנצל ארוע שולי זה לכתיבת מאמר תגובה בשם "עולם הפוך" (79). במאמרו מבקר קובנר את אברמוביץ מתוך נקודת מבט עקרונית, כביכול. בפתח מאמרו לועג קובנר לסופרים בעלי המעמד בספרות העברית. סופרים אלו יכולים בעזרת מאמריהם להעלות ולהוריד סופרים אחרים; כתבי-עת מפרסמים את דבריהם; סופרים המצויים בראשית דרכם מתבטלים בפניהם. אבל סופרים מבוססים אלו חסרים חוט שידרה רעיוני. הם משנים את דעותיהם לפי רוח הזמן והמקום. שלום יעקב אברמוביץ נמנה עם סופרים אלו שכן במאמרו השני של אברמוביץ לאחר שנודעה לו זהותו של "בן חיים", ביטל אברמוביץ, לדברי קובנר, את החלק היחידי שהיה הנכון במאמרו הראשון: הביקורת נגד סגנונו המליצי של "בן - חיים".

במאמרו "דברי שלום ואמת" (80) השיב אברמוביץ בין השאר לטענותיו של קובנר נגדו. מאמרו של אברמוביץ נפתח בהקדמה כללית. את המין האנושי מאפיינים שני יסודות: עולם העיון ועולם המעשה. עד כה הופרדו שני העולמות זה מזה "הסופרים נעלו מעל העולם השפל הזה ומושב אלהים ישבו בעולם האצילות ובכך היתה הארץ תהו ובהו וחשך על פני הספרות!" אך בהווה השתנו הדברים, בשפות הגויים אין כמעט נושא שלא נדון בתחומי הספרות. הסופרים עוסקים בכל כדי "להשכיל ולהועיל". בספרות העברית ישנו נסיון לטפל בנושאים רלוונטיים בעיקר במסגרת העיתונות, אבל קיימים עדיין חסרונות רבים: הסופרים אינם מעמיקים בדיון בחיי היהודים. הצעירים בגלל נטייתם לקיצוניות ולמליצה עלולים לעוות את המציאות, ובלשונו של אברמוביץ "לטמא טהורים ולטהר טמאים, ... מפני רוב חימום דמם ומיעוט נסיונם". את מטרת מאמרו מגדיר אברמוביץ כך: "אפס אין מגמתי לפקוד היום עוון הצעירים ההם וחפצי אמנם רק להשיב דבר לחורפיי". הוא חוזר על טענתו כי אכן היה בכוונתו לייסד ספריה ומביא הוכחות על כך מפירסומים קודמים. הוא טוען כי עדיין הוא מחזיק בדעתו נגד סגנונם המליצי של "מודיעי החדשות", אך מוציא את "בן-חיים" מכלל הקבוצה. הוא דוחה את דבריו של קובנר כאילו השנאה אל הרב פאסיס מדברת מתוך גרונו.

בחלקו השני של המאמר פונה אברמוביץ ישירות אל קובנר. ראשית, הוא מקשה ושואל מדוע מתערב קובנר בויכוח שאין לו כל נגיעה אליו: "מה לך להתערב בענין הבלתי נוגע אליך ולא לכלל ישראל ולא לספרות העברית, ולהתערב מרחוק על ריב לא לך?...אתה יושב בקיוב ומצודתך פרוסה בברדיטשוב!". שנית, הוא מציין כי מלחמת דברים במסגרת הספרות ומחוצה לה שנואה עליו. הוא נאלץ לענות לקובנר, כי קריאה אובייקטיבית של מאמרו מוכיחה, שכל רצונו של האחרון לחייב אותו בדיון. המאמר מסתיים בדברי הערכה ושלום. דברי משכילים מציין אברמוביץ משמחים אותו מאד, בעיקר המשכילים, שמאחדים בתוכם ידיעת העברית ושאר ידיעות וחכמות ומטרתם להשכיל ולהועיל. אנשים אלו מקרבים בין עולם האצילות לבין עולם העשיה, "ובזאת יפחו באף ספרותינו נשמת חיים". לכן, כותב אברמוביץ לקובנר, "קשה לי מאד לפגוע בכבוד איש כמוך, אשר באמת מכבדך בלבי, מפני שהנני רואה בך היכולת להיות כאחד מהמשכילים ההם". המאמר מסתיים בדברי השלום הבאים: "אני הנני חושב עליך כעת מחשבות שלום ואסלח לך, על אשר פגעת בכבודי כמה פעמים בלא משפט, ואתה אם תחפוץ לריב עמי

ולחשוב תהפוכות, לא אענך אחת מני אלף, כי אין רצוני להפסיד זמני על דבר לא יסכון". כפי שנראה להלן, אברמוביץ לא עמד בהבטחתו ולאחר פרסום "חקר דבר" כתב נגד קובנר מאמר חריף ביותר.

נושאו של הפולמוס השני בו לקח קובנר חלק היה שולי ביותר. חשיבותו היא בשני תחומים: עצם השתתפותו של קובנר בפולמוס תרמה לביסוס מעמדו כנציג הצעירים לפחות בעיני מתנגדיו. כמו כן טרח קובנר לערב את ש"י אברמוביץ בפולמוס ולהפכו לבר-פלוגתא שלו. בתחילת שנות השישים של המאה ה-19 היו יחסי הכוחות בין קובנר לאברמוביץ ברורים ביותר. אברמוביץ היה סופר בעל מעמד מבוסס בספרות העברית המשכילית. בתחום הפובליציסטיקה, הוא הרבה לפרסם בכתבי-העת: "הכרמל" ובעיקר "המליץ". כך למשל בולט בנוכחותו מאמרו "עין המשפט" שהתפרסם בשנים תרכ"ה-תרכ"ו מעל דפי "המליץ" בחמישה עשר המשכים. בתחום מדעי הטבע, הופיע בשנת 1862 ספרו "תולדות הטבע" חלק א'. בתחום הספרות היפה הופיעו באותה שנה הפרקים "למדו היטב" שהוו מאוחר יותר חלק מן הרומאן "אבות ובנים" (81), ובתחום הביקורת הספרותית, הופיעה המחברת "משפט שלום" (ווילנה תר"כ 1860). קובנר פירסם עד כה מאמרים ספורים בלבד.

בדברי הפיוס שבסיום מאמרו של אברמוביץ ניתן להבחין, לצד נימת הפטרונות (שנובעת ממעמדו של אברמוביץ בספרות העברית), גם בנימה של הערכה כלפי קובנר. הדבר נובע לדעתי מהקירבה האידיאולוגית הרבה ששררה ביניהם למרות המחלוקת. שניהם חפצו לשחרר את הכתיבה הספרותית העברית מכבלי המליצות; שניהם היו מעוניינים בספרות שתעסוק בחיי ההווה; שניהם העריכו את העיסוק בתחום מדעי הטבע; ומונחי ה"תועלת" ו"הפחת רוח חיים" חוזרים אצל שניהם. קובנר היווה עבור אברמוביץ את הדגם הרצוי של המשכיל העברי הצעיר, המשלב ידיעת התרבות היהודית לצד התרבות הרוסית.

קובנר מצידו הבין כנראה כי האדם היחידי שעלול להפריע לו להפוך למנהיג הצעירים הוא אברמוביץ. ברימן רומז לכך בדיונו במאמרי הביקורת של אברמוביץ: "מאמריו של אברמוביץ גופו לקו בארכנות, בסטיות מרובות מנושא הדיון ועיתים אף במליצות סתומות, שכל כך ידע לגנותן בדברי אחרים. הצעירים רצו שבא כוחם יהא אדם ארופי מחונן בהכרה חודרת, בכנות, בעקיבות ובאומץ לב וצרוף - סגולות זה נתגלם, לדעתם, באישיותו של קובנר" (82).

ד. סיכום

עיון בפירסומיו הראשונים של קובנר לפני הופעת ספרו הראשון "חקר דבר" מאפשר לעקוב אחר שלבי התפתחותה של משנתו הביקורתית. שינויים חלים בסגנון כתיבתו, בז'אנרים בהם בחר לכתוב וכמובן ברעיונותיו. בקורספונדנציות שכתב מופיעים סמני בוסר שבאים לידי ביטוי בראייתו התמימה את תהליך הרוסיפיקציה. במאמריו הראשונים אין הוא מטיל ספק בכך, שהתערות היהודים בחברה ובתרבות הרוסית תביא לאמנסיפציה שלמה ומלאה. לאופטמיות מתלווה סגנון כתיבה מליצי, עד כי קשה להבחין בייחודו הרעיוני והסיגנוני של קובנר מבין כותבי הקורספונדנציות האחרים בני - זמנו (83).

עם תחילת התגבשותה של תורתו הביקורתית, החל מן המאמר, "דבר אל סופרי ישראל", הולכת האופטימיות ונעשית זהירה יותר. כמו כן ניכר המאמץ לכתובה פחות מליצית. עמדות היסוד שלו מתגבשות בעיקר בהשפעת מאמריהם של בלינסקי, דוברליובוב ופיסארב, אשר אל כתיבהם נחשף קובנר בעקבות שיחותיו עם הסטודנטים היהודים בקייב. בהשפעתה של הביקורת הרדיקלית הרוסית הוא ממליץ לקבוע היררכיה חדשה של תחומי הדעת. בראש ההיררכיה עומדים לדעתו מדעי הטבע, אחר כך ההיסטוריה ולבסוף הספרות היפה. בהקשר לספרות מעמיד קובנר מספר תביעות ביקורתיות: יש לשחרר את הכתיבה העברית מן המליצות; יש להעריך יצירה ספרותית על פי ערכה העצמאי ולא בזכות האוטוריטות עליהן נשען או אליהן משתייך היוצר; על הספרות לעסוק בחיי ההווה; ז'אנר הרומאן בפרט והפרוזה בכלל, מתאימים למשימה יותר מז'אנר השירה; הספרות העוסקת בחיי ההווה עדיפה על הספרות העוסקת בעבר. קובנר מפעיל עקרונות אלו בעת שיפוטו את ספרות העבר ואת ספרות דורו. בהצגת רעיונותיו נוקט קובנר בשלבים ראשוניים אלו של כתיבתו בלשון תקיפה ובניסוח פשטני. תביעתו כלפי הסופרים העבריים שיבחרו נושא אקטואלי ויכתבו עליו יצירה ספרותית היא הדוגמא לכך. גם השימוש ברעיונותיו של פיסארב, ובמידה מסוימת של דוברליובוב ובלינסקי הוא שטחי למדי. קובנר מצטט את הסיסמאות ואינו מתעכב על ההבחנות המעודנות יותר של פיסארב. יחד עם זאת ניכרת גם גמישות מחשבתית מסוימת בעצם העובדה שהוא מעריך את הרומאן "אהבת ציון" למרות שעלילתו נטועה בעבר הרחוק, ובכך שהוא מכיר ומודה בערכם היחסי לזמנם של סופרי מן העבר כמו משה מנדלסון.

הכותרות הפרובוקטיביות והמיליטנטיות, שמעניק קובנר למאמריו, והשתתפותו בפולמוסים שבהם הוא מתייצב כנציג הדור הצעיר, למרות היותו אוטוידאקט מעידים לדעתי על רצונו לפרוץ אל קידמת הבימה הספרותית העברית בת-הזמן. בני הפלוגתא שלו מביעים הערכה לידיעותיו בתחום התרבות הכללית והיהודית, אך הלפרין, לרנר ובמידה רבה גם אברמוביץ מצביעים במאמריהם כבר בשלב מוקדם זה של כתיבתו על הסתירה הפנימית בעולמו הרוחני. בעוד הוא פועל בתחומי הספרות העברית מטרתו הוא מטיל ספק בערכה המוחלט של הלשון העברית.

פרק שלישי: "החיים" ו"התועלת"- עיון ב"חקר דבר" לקובנר (1865)

בשנת 1865 החליט קובנר כי הגיעה העת להוציא לאור את ספרו הראשון. החלטה זאת נבעה ממספר סיבות. ראשית, מעמדו של בעל ספר בספרות העברית היה מבוסס לעין ערוך יותר מבעל מאמרים בעתונות. שנית, במסגרת מאבקו הסמוי של קובנר בש"י באברמוביץ היה ספרו "חקר דבר" אמור להיות שווה ערך לספרו של אברמוביץ "משפט שלום" (1860). שלישית, קובנר התקשה יותר ויותר במציאת במה לפרסום מאמריו הספרותיים והמדעיים. עם סיום עריכת הספר לדפוס בינואר 1865, עזב קובנר את קייב. בדרך השתתה תקופה קצרה ביותר בוילנה, בה התוודע מחדש אל אשתו ובתו אותן עזב בשנת 1861. תקופה זאת הניבה בן נוסף, אך בסיומה התגרש קובנר מאשתו, ויצא לוורשה. מוורשה נדד לקייב שם עסק במכירת ספרו. מקייב המשיך קובנר לעיר החופשית ברוחה אודיסה. על נדודים אלו העיר אברמוביץ במאמרו החרף נגד קובנר: "וקפץ מקיוב לוויילנא ומוויילנא לוורשא (קייב נתנה הרעיונות וכל הדברים הדרושים למחברתו וויילנא נתנה לה חותם הצענזור) ובוורשא יצאה המחברת הזאת לאור" (1).

ניתן להגדיר את ספרו הראשון וקטן המימדים של קובנר, 112 עמודים בסך הכל, כאנתולוגיה. הספר כולל מאמר ביקורת על ספר השירים "כנור דוד" מאת דוד משה מיצקון, שלושה מאמרים בנושאים מדעיים: שני מאמרים שעוסקים במדע פופולרי, מאמר ביקורת על ספר הדקדוק מפרי עטו של ח"צ לרנר; ומאמר נוסף העוסק בהערכה כללית של הספרות העברית בעבר ובהווה. השימוש בז'אנר האנתולוגיה תאם את השקפתו הכללית של קובנר. כמו המבקרים הרוסיים הרדיקליים רצה קובנר לשרטט השקפת עולם כללית, שהספרות תמצא בה את מקומה לצד ותוך קיום יחסי גומלין עם תחומי דעת אחרים כגון המדע. כל אחד מהמאמרים מהווה בעת ובעונה אחת דיון פרטני מובהק בנושא מסוים, אך גם מודל לטיפול ראוי בנושאים מדעיים, ספרותיים וחברתיים. היסודות המשותפיים לכל המאמרים הם: מילון המושגים האחיד, ו"הצגת נביבותה של המליצה הרווחת בספרות העברית מהשירה ועד למדע" (2).

הכותרת שהעניק קובנר לספרו הראשון היא: "חקר דבר והוא קבוצת מאמרים שונים לרוח הזמן בשפת עבר". "דבר" הן במובן של תופעה והן במובן של מילה. כלומר מטרת הספר היא לחקור תופעות והיבטים שונים במציאות החברתית והספרותית בת הזמן. השאלה שנשאלת היא אם אכן מדובר בביקורת ספרותית. ארנה גולן (3), שמחקרה מתמקד בביקורת הספרות היפה

אשר התפרסמה בכתבי-העת העבריים בין השנים 1897 - 1905, מגיעה למסקנה שרוב ההגדרות, שניתנו לביקורת ספרותית על ידי התיאורטיקנים המודרניים, אינן תקפות בעת הדיון בביקורת שנכתבה בעשורים האחרונים של המאה ה-19 ובראשית המאה העשרים. זאת משום שמקורן בהקשר ספרותי ובקורתי שונה. לכן היא מגדירה את המונח "ביקורת הספרות היפה בעברית" כ"כל דבר שנדפס בעברית אודות הספרות היפה בלא כל הגבלה נושאת או תאורטית". בנוגע למשנתו הביקורתית של קובנר (אשר כתב את מאמריו ואת ספריו בשנות הששים, ושהיה בשנת 1897, השנה בה פותחת גולן את דיונה, מחוץ לתחומי הספרות העברית) יש לדעתי להרחיב עוד יותר את תחומיה של ההגדרה, ולכלול בה גם מאמרים בנושאים מדעיים-פופולריים אשר נכתבו בשפה העברית.

ספרו הראשון של קובנר מתואר על ידי החוקרים תוך הדגשת ראשוניותו בתחומים שונים. קרסל מגדירו כ"הספר הפותח את הביקורת הראויה לשם זה בספרות העברית החדשה" (4). לדעת קלוזנר עד כתיבתו של קובנר לא התקיימה ביקורת אמיתית בספרות העברית אלא הופיעו "השגות" בלבד (5), כלומר נכתבו רצנוזיות קצרות, בהן הופנתה תשומת הלב אל ספרים חדשים, שיצאו לאור ונוספו הערות, שכללו תהלות ושבחים ליצירה וליוצר. הפרסומים הראשונים, שניתן לראות בהם את ניצני הביקורת הספרותית הם: מאמרו של רש"י פין על שירת אד"ם הכהן שהופיע בכתב - העת הליטאי "פרחי הצפון", והכיל סקירה על הספרות העברית החדשה בימיו; והמאמרים שהתפרסמו ב"מאספים", שלא עסקו בניתוח ספרים או יצירות בודדות, אלא במחשבה ספרותית כוללת על אידיאלים ספרותיים ואמנותיים (6). אורבך מכתיר את קובנר בכתר נוסף: "היותו המבקר האירופי הראשון" בספרות העברית. קובנר היה על פי הגדרתו היה "הראשון שניתח יצירות ספרותיות על פי אמיתותן, תוכןן, שלימות הבעתן וערכן האמנותי, ביסוד הניתוחים שלו עומדת השקפת עולם: רגש אמיתי ומציאות במקום רגשות מזויפת ומציאות מזויפת, אידיאליסטית" (7).

יחד עם זאת יש לציין כי ספרו של ש"י אברמוביץ "משפט שלום" שפורסם חמש שנים לפני ספרו של קובנר, כלל אף הוא מאמרי ביקורת מודרניים, שענו על מאפיינים אלה. ניתן אף לאתר קווי דמיון רבים בין משנתו של קובנר לבין משנתו של אברמוביץ. זאת בין השאר משום ששניהם היו נציגי דור הבנים בתנועת השכלה היהודית בליטא, שהגיעה לליטא ולוהלין

מגאליציה באמצע המאה ה-19. אך בעוד שהשכלה היהודית-הגליצאית התאפיינה בחקרנות למדנית, היתה ההשכלה הליטאית בעלת אופי פוזיטיבי-מעשי בשאיפתה להתקרב אל החיים הממשיים, ולהתרחק מחקירות מופשטות (8).

ניתן להבחין גם בהבדלים בין משנתו הביקורתית של קובנר לבין משנתו הביקורתית של אברמוביץ. בעוד שאברמוביץ לא היה משוחרר לחלוטין מנטל התיאולוגיה היהודית, התנתק קובנר מן המסורת היהודית התיאולוגית. לחובר מגדירו כ"מבקר חילוני ראשון בספרות העברית החדשה", אשר לא נלחם בתלמוד ובספרות התלמודית, כפי שהאשימו אותו מתנגדיו, אלא הסב את פניו לגמרי מהם וכמו ביטל אותם. כל זאת בשם הדרישה לריאליזם וההתנגדות לאידיאליזם (9).

עיקר חשיבותו של הספר "חקר דבר" היא בעצם גילוי הצורך בקיומה של ביקורת ספרותית, צמיחתה וגידולה. גלוי זה בא מתוך מגעה של הספרות העברית עם הספרות הרוסית. ובלשונו של המבקר שלום קרמר: "לא מדובר כאן בהשפעה משוערת אלא בהליכה דרוכה ומכוונת בעקבותיהם של הריאליסטיים הרוסיים...הליכה שבהכרה ובכוונת - מכוון" (10).

א. "הקדמה"

שלום יעקב אברמוביץ פותח את ספרו "משפט שלום" (תר"כ) ב"פתח דבר" קצר. מדובר בהקדמה שנונה, ששמה ללעג את הקונבנציה של כתיבת הקדמה, פתח-דבר, שהיתה אופיינית לספרי המשכילים בני דורו. אברמוביץ טוען כי להקדמה יש בדרך כלל שלוש מטרות: היא אמורה לפתות את הקורא לקרוא את הספר, אך רוב ההקדמות מרדימות את הקורא; היא אמורה לדון בשבחו של הספר, אך לרוב מדובר בכותב "מגדיל אף מרומם דבר המוכר לפני הקורא"; היא אמורה להוות "עיר מקלט", "אשר ינוס שמה המחבר על נפשו מלפני העדה כי יצילו אותו מיד המבקרים וקנאים הפוגעים בו ונסלח לו על כל ... וחסרון אשר ימצא בספרו כי כתב בשגגה ויצטדק עוד על דברים רבים". אם כך הם פני הדברים - שואל אברמוביץ - לשם מה להדפיס ספר שאיננו ראוי לדפוס? (11)

בדיקת הקדמתו של קובנר המופיעה בספרו "חקר דבר" על פי הקריטריונים שנקבעו על ידי אברמוביץ מוכיחה כי שלושת המרכיבים של ההקדמה מופיעים גם כאן, אלא שתוכנם משתנה. גם קובנר רוצה לעורר עניין בקרב הקוראים: "מראש אראה את הסער הגדול, אשר יתחולל על

ראשי בצאת מחברתי הקטנה הזאת לאור" (12). לטענתו הן המשכילים והן האדוקים עתידים לרדוף אותו. במקום להדגיש את חשיבותו התרבותית- ערכית - מוסרית של הספר, מדגיש קובנר את תוכנו הפרובוקטיבי והרדיקלי. גם קובנר משבח את ספרו, אך לא בגלל לשונו המליצית, אלא בגלל העדרן של המליצות בו. משכילים אמיתיים יבינוהו ללא המליצות, והאחרים גם המליצות לא תעזורנה להם. גם קובנר מכין לו "עיר מקלט": הוא מבקש מקוראיו לא לשפוט את הספר בכללותו, אלא לדון בכל מאמר לגופו. לדעתי מנסח קובנר את הקדמתו תוך התמודדות עם הטיעונים שהעלה אברמוביץ בפתח הדבר בספרו, גם אם אינו מזכירו.

ב. בקורת השירה : המאמר "כנור דוד" על ספרו של דוד משה מיצקון

המאמר הראשון בספר מוקדש לביקורת ספר שירים בשם: "כינור דוד" מאת דוד משה מיצקון (1836 - 1887). מדובר במשורר לא מן הבולטים בספרות ההשכלה, שחי בוילנה והתפרנס ממתן שעורים פרטיים בשפה העברית. מדי פעם השתתף בעיתונות העברית בכתיבת שירים, שחלק מהם כונס על ידו בספרו "כנור דוד" (וילנה, תרכ"ג). עיקר פירסומו בא לו מן הביקורת השלילית שכתב עליו קובנר. יש לציין כי למרות ערכו הספרותי הדל של הספר "כינור דוד" הוא זכה לשבחים גדולים מצד עורך "הכרמל" שמואל יוסף פין, לכן יש לראות בהתקפתו של קובנר על הספר, למרות דברי פין, משום העזה רבה. במאמרו מסביר קובנר מדוע בחר לעסוק דווקא במיצקון, למרות שהוא מודע לעובדה כי ספרו של מיצקון: "איננו שווה לכתוב עליו ביקורת כזאת". אך לדעתו הקדמתו של מיצקון מייצגת את המגרעות השכיחות בהקדמותיהם של מחברים אחרים, ושירתו של מיצקון סובלת מהמגרעות האופייניות לכלל השירה העברית בת-הזמן: "כן הלא לא אחד אתנו המשורר מיצקון. את מיצקון הרימותי על נס וראו כל המיצקונים ולא יוסיפו עוד להלאות אותנו בשירים נבערים אלה" (13).

המאמר עוסק בשלושה נושאים: התקפה חריפה על קונבנציות הכתיבה והביקורת בנות זמנו; הצגת משנתו של קובנר בנוגע לניתוח ולהערכה של שירה; ויישום עיקרי משנתו בניתוח שיריו של מיצקון. בתחילת המאמר תוקף קובנר את המוסכמות הקיימות בעולם הספרות העברית המשכילית בת-הזמן. התקפתו מכוונת הן כלפי היוצרים והן כלפי המבקרים. היוצרים אינם מעוניינים לשמוע דברי ביקורת אובייקטיביים על יצירותיהם, ועל כן הם נוקטים בשיטות שונות של התגוננות מפני המבקרים. המבקרים מצידם אינם טורחים לבדוק את היצירות הספרותיות

על פי קריטריונים אוביקטיביים, ומערבים שיקולים אישיים וסוביקטיביים שלא מן העניין במאמרי הביקורת שלהם.

התופעה הראשונה הזוכה לגינוי היא תופעת ה"אוטאריטעטין". לדעת קובנר לא קיימת ביקורת אמיתית בספרות העברית, משום שמיד לאחר פרסום מאמר ביקורת שמביע הסתייגות כלפי יצירתו של יוצר מפורסם, מגייס האחרון להגנתו חכמים ורבנים שונים, הנתפסים כאוטוריטה, והם כותבים עליו שבחים ותהילות. מעיסקה זאת נהנים שני הצדדים. הרב "יתפאר כי מרבה הוא תלמידי חכמים כאלה, והתלמיד יתאונן באזני רבו כי פגעו בו" (14). קובנר מביא שתי דוגמאות לתופעה. המקרה הראשון הוא הויכוח בין אליעזר צבי צוויפל (1815-1888) לבין ש"י אברמוביץ. האחרון פירסם בספרו "משפט שלום" מאמר ביקורת חריף על ספרו של אליעזר צוויפל "מינים ועוגב" בשם "קלקול המינים". ביקורת זאת היתה הירייה הראשונה בפולמוס, שהגיע לשיאו בשנת 1863. בשנה זאת הצטרף גם צוויפל עצמו למתדיינים ופרסם מאמר ארוך בשם: "משפט צדק" ב"השרון לכרמל" (15). במאמרו מביא צוויפל דברים מתוך מכתבו של גוטלובר אליו, שכותב לו: "ברוך פרי מליצתך הנאהבה והנעימה. ברוך אתה בפואעזיה וברוך אתה בפרוזה" (16). גוטלובר הוא האוטוריטה עליה נשען צוויפל. הדוגמא השניה לשימוש באוטוריטה היא המקרה שבו אברמוביץ, נעזר בקלישר ובאחרים כדי להתגונן מפני ביקורתו של הרכבי. למרות הצדק שבטעונו של אברמוביץ הוא עדיין משתמש בנשקם של האוטודידקטים: ההשענות על האוטוריטה. נראה שקובנר יוצא נגד פסיחתו של אברמוביץ על שתי הסעיפים: בתפיסותיו קרוב אברמוביץ לקובנר, אך בהתנהגותו הוא ממשיך להתענג על קילוסיהם של האבות האוטודידקטים.

הצעדים האחרים בהם נוקטים היוצרים על מנת להתגונן בפני המבקרים הם הצמדת תארים לשמותיהם של חבריהם היוצרים, שבעזרתם הם מגוננים עליהם מפני הביקורת השלילית. כך למשל מציין קובנר כי "כל איש ואיש מתאר את חברו בתארים אשר לא נשמע כמוהם כמו: 'החכם, הגדול, המשורר הנשגב, המשורר הגדול, גדול בענקים, המליץ המפואר' ועוד ועוד ועוד" (17). תופעה זאת איננה קיימת אצל סופרי אירופיים: באקל, הומבלדט, שילר וביירון לא השתמשו בתארי כבוד. בהקשר זה מזכיר קובנר את הספר "הצופה", כלומר ספרו של ארטור

"הצופה לבית ישראל" (שמהדורתו השנייה יצאה לאור בוינה (תרכ"ד) 1865 סמוך ליציאתו לאור של ספרו של קובנר) שבו גונתה תופעת התארים.

היוצרים שאינם נוקטים בשיטת התארים מצאו דרך אחרת להתמודד עם המבקרים. יש סופרים שאינם מוכנים להודות בשגיאות שנפלו ביצירותיהם, על כן הם מוצאים ביצירותיהם כוונות עמוקות, ומאשימים את המבקרים שלא ירדו לסוף דעתם. קובנר לועג להם ומציע להם "להצדיק את דבריהם בגמטריאות ובמידת נוטריקון" (18), ובכך יחסלו את מוסד הביקורת לחלוטין. כך צוויפל למשל הרחיק עד ספר הזוהר, עד המדרשים ועד הילקוטים כדי להצדיק את הנאמר בספרו. לתארים המופרזים, הסתמכות על האוטוריטות ושימוש במובאות מספרי הדת והקבלה, יש להוסיף את הסגנון המליצי בו נכתבת הביקורת, מליצות חסרות תוכן ממשי כלשהו. קובנר מציין כי ביקורתו שלו תכתב בסגנון אחר: לא בסגנון מליצי, אלא בנוסח פשוט ומובן לכל קורא.

בעוד שבמאמרו הספרותי הראשון: "דבר אל סופרי ישראל" קרא קובנר ליוצרים לזנוח את השירה ולעבור לכתיבת רומאנים, תביעה קיצונית שהלמה את הטון המיליטנטי של המאמר כולו, במאמרו הנוכחי הוא מפתח גישה מורכבת ומאוזנת יותר בנוגע להערכת השירה. בראשית דיונו הוא מנסה להגדיר מהם "משוררים אמיתיים". המשוררים האמיתיים מתחלקים לשני סוגים: למשוררים אידיאליסטים ולמשוררים ריאליסטים. האידיאליסטים מוצאים את הנושאים לשירתם "בשמי מרום", הם עוסקים ביפי הטבע, בשאלות פילוסופיות-קיומיות: מהות האהבה, התקווה, המוות, גורל האדם (שהיה גם נושא שירו היחיד ששרד של קובנר). גם כאשר הם עוסקים בתיאור המעמדות הנמוכים בחברה כגון האיכרים, הם מתארים אותם כאנשים בריאים בגופם, שמחים בחלקם ועוסקים בזמר ובריקוד. הריאליסטים לעומת זאת מביטים "אך עלי אדמות". הם לא מתארים דברים המנוגדים למה שידוע במחקר המדעי; לא בוראים עולמות חדשים בלתי מציאותיים, או מתארים מחזות אותם לא חזו במו עיניהם. כל מה שמופיע ביצירותיהם מוכר לקוראים מתוך התנסות אישית. הם מתארים את עונו של האיכר כפי שהוא: העליבות, בלויי הסחבות, הרעב, משכנותיהם האומללים של האיכרים. חיו של האיכר נמשכים ללא שינוי וללא כל תקווה לעתיד טוב יותר. למרות שברור מתוך דבריו של

קובנר כי ליבו נתון למשוררים הריאליסטים, הוא מדגיש כי שני סוגי המשוררים משוררי אמת המה, אם ניתן למצוא ביצירתם רעיונות חשובים, חדשים ומקוריים.

מסקנה חשובה נובעת מדבריו אלה. לפי תפיסתו, העיקר בשיר הוא "הרעיון" ולא "המליצות" כלומר דרכי הביטוי. ובלשונו של קובנר: "הרעיון בשיר הוא אבן יקרה והמליצה אך משבצת זהב, אשר יוסיפו לה אור נוגה ויקרות- אולם אם אין רעיון בשיר, אזי לא יתנו לו ולא יוסיפו גם מליצות בן אמוץ בשטף רוחו הכביר"(19). קובנר איננו נוקט בקו הקיצוני של פיסראב, ששלל לחלוטין את ערכו העצמאי של המדיום האומנותי. לדעת פיסראב "הצורה" הכרחית רק על מנת להבהיר את "התוכן". חשיבותה העיקרית של הלשון היא בהקלה על העברת הרעיון מן הכותב אל הקורא. הוא משווה את השפה לקווי הטלגראף, שכל תפקידם מתמצה בהעברה מהירה ויעילה של ידיעות: "איש אינו דורש מקווי הטלגראף להיות מקושטים בערבסקות" טוען פיסראב (20). קובנר לעומת זאת מודע לחשיבותו של המדיום האומנותי (שהרי הוא מגדירו "משבצת זהב") אבל הוא דבק בחלוקה בין תוכן לצורה ומעמיד את התוכן ראשון בסדר החשיבות לפני הצורה.

במאמרו קובע קובנר מספר קריטריונים אובייקטיביים לבחינת שירתו של מיצקון, המהווים למעשה קריטריונים לבחינת שירה בכלל. שירה חייבת להכיל רעיונות מקוריים. אין כוונתו לכך שאסור לעסוק בנושאים בהם עסקו אחרים, אלא "נחפוץ כי בקראנו איזה שיר... נמצא...איזה דבר חדש שלא קדמום בו הראשונים" (21). על פי קריטריון זה מיצקון איננו משורר אמיתי. חרוזיו הם פרי קריאה ביצירות אחרים ופרי שליטה ברזי הלשון. מיצקון חוזר בשיריו על הנאמר בשירי אד"ם הכהן ובשירי אחרים, ואף משחית את יופים. לעיתים הוא חוזר אפילו על דברי עצמו: "על כן נקל מאד לכתוב שרים כאלה לא עם 71 בתים כי אם גם אלפי אלפים", מצייין קובנר בלעג (22). בקורת באותה הלשון כמעט מופיעה במאמרו של אברמוביץ על יצירתו של צוויפל: "מדוע לא העריך עוד במשלו...ואם הרשה לעצמו להטריח הקורא בחמשה משליו למה הפסיק מהביא עוד לפחות עד עשרה?" (23).

לדעת קובנר משורר אמיתי אינו צריך לתור באופן מלאכותי אחר נושאים לכתובה, אלא הוא כותב מתוך השראה: "רוב שרעפיו בקרבו לא יתנו לו מנוח לשיר בכל רגע ורגע" (24), ואילו מיצקון תר אחר רעיונותיו בספרי הקודש ובמדרשים, מנפץ ומרוצץ את הפסוקים כדי לחבר

שיר: "כמו יחפוץ בעל כורחו להעשות משורר כאשר חפץ מרעו צוויפל" (25). תפיסה זאת מורכבת הרבה יותר מהתפיסה שבאה לידי בטוי במאמרו: "דבר אל סופרי ישראל". שם תבע קובנר מן הסופרים לבחור נושא אקטואלי - חברתי ולכתוב עליו רומאנים, כלומר הכתיבה לפי גישה זאת נענתה לצרכים חברתיים, ואילו במאמרו הנוכחי טוען קובנר כי הכתיבה נובעת מהשראה, מצרכי היוצר. גם בנושא זה הוא מתרחק מהרדיקליזם נוסח פיסארב. פיסארב המעיט בערך הדמיון היוצר ובערך ההשראה. לדעתו תהליך היצירה הוא בבחינת אומנות כמו אומנות התפירה למשל, בה החייט גוזר מוסיף וגורע על פי הצרכים. כל אדם יכול להיות יוצר כמו שכל אדם יכול להיות מורה, עורך- דין (26).

שירה אמיתית צריכה להבחן לדעת קובנר גם על פי השפעתה על הקורא. שירה אמיתית מושכת את לב הקורא, ואילו שיריו של מיצקון הם בגדר עינוי נפשו של הקורא. בעת קריאת שירתו של מיצקון לא נוצר כל חיבור נפשי או אינטלקטואלי בין הקורא לבין השירים. שירי מיצקון "המה דבר בפני עצמם והקוראים דבר בפני עצמם" (27).

הדגשת הצורך במקוריות ובהשראה בשירה הם שהביאו את קובנר לשלול את ז'אנר שירי השבח שנכתבו לכבודם של אנשים מכובדים או שנוצרו לרגל ארועים חשובים. קובנר רומז לכך ששירים אלה נכתבים על מנת לזכות בחסד השלטונות או בחסדם של אנשים בעלי ממון. הוא מצטט מתוך שירו של מיצקון על אלכסנדר השני, בו כותב המשורר כי רוסיה עלתה על מעלות הצדק המשפט, והיושר, וגירשה את האיולת. אפילו סופרים והיסטוריונים רוסיים אינם משבחים עד כדי כך את ארצם, מעיר קובנר: "הן באמת עתה פתחה רוסיא את עיניה ותלך הלוך וגדול בסולם ההשכלה, אולם עד כה שכבה למעצבה, כאשר יענו בה כל כותבי קורות הימים כמו אוסטריאלאו, אילאוויסקי וכדומה" (28). ההתייחסות כאן היא לשני היסטוריונים, מחברי ספרי לימוד בהיסטוריה, שזכו לפרסום רב. ספרו של אולוואיסקי לבתי-הספר התיכוניים הודפס בין השנים 1863-1916 בלמעלה מארבעים וארבע מהדורות. כתיבתם השמרנית של שני ההיסטוריונים באה לידי בטוי בשבחים שהרעיפו על מפעלי הצארים בעבר; בהדגשתם את הצורך בנאמנות ותמיכה באוטוקרטיה הרוסית כתנאי להבטחת עתיד פורה יותר. קובנר משווה את ההתרפסותו של מיצקון בפני השלטונות בשירי השבח שלו לספריהם של הגורמים השמרנים ביותר ברוסיה בת-הזמן (29). בדברים אלו ניכרת כברת הדרך, שעשה קובנר מהערצה והתפעלות

מהרפורמות של אלכסנדר השני, כפי שהיא באה לידי בטוי בקורספונדנציות שלו, ועד הבעת ביקורת גלויה כלפי השלטונות וכלפי היהודים המתרפסים בפניהם.

המשך דיונו בשירת מיצקון הוא דיון טקסטואלי, החושף את סגנונו האירוני- עוקצני המתגבש של קובנר. הוא מציין שגיאות דקדוקיות בכתיבתו של מיצקון; הוא נוקט בלשון מלאה עלבונות קשים הלקוחים בעיקר מן התחום הזאולוגי: "לא ידעתי מה זה אם שריקת עכבר, עורב, או קריאת התרנגול יהיה מה שיהיה אך לא שירה" (30). הוא לועג לעודף האמצעים הפיגורטיביים

המצויים בשירת מיצקון, לדעתו מדובר "בהשבעות, אשר ישביעו המכשפים את השדים" (31). מתוך מאמרו זה עולה ביתר בהירות עמדתו בשאלת ערכה של השירה לימיו. לדעתי, עצם הכתיבה על שירה מעידה על כך שאין קובנר מבטל ז'אנר זה. הוא אף אינו מבטל את המשוררים שהוא מגדירם כ"אידיאליסטיים". הוא קובע אמות מידה להערכת שירה המתייחסות ליוצר, לרעיון ולקורא. שירה טובה בעיניו היא שירה שיש בה מקוריות רעיונית, היא נכתבת מתוך השראה ומתוך צורך אמיתי של הכותב, ושירה המושכת את ליבו של הקורא. לדעתו שירתו של מיצקון איננה עונה על דרישות אלו, ולכן היא איננה שירה אמיתית.

יתר על כן שירתו של מיצקון מייצגת, לטענתו של קובנר, את דלות מעמדה של השירה העברית במחצית השנייה של המאה ה-19. ואכן יש בכך מן האמת ההיסטורית. קובנר הופיע על הבמה הספרותית בתקופה של בין השמשות: מיי"כל נפטר בשנת 1852; מאפו שקע בכתיבת הרומאן "אשמת שומרון"; אברמוביץ פירסם את הנוסח הראשון של "האבות והבנים" בשם "לימדו היטב"; ובפריודיקה שלטו עורכים נוסח אר"ז ופיין. ההתפתחות הגדולה בספרות העברית החלה רק במחצית השנייה של שנות השישים: הופיע הרומאן "אבות ובנים" (1868); יצאו לאור "שירי יהודה" (1868); וכן "כל שירי יהודה ליב גורדון" (1884). מתוך מציאות זאת צמחה ביקורתו החריפה של קובנר על הספרות העברית בת - זמנו שלא עמדה באמות המידה (שניטלו מן הביקורת הספרותית הרוסית והמערב-אירופאית) אשר הציבו בפניה המשכילים הרדיקליים.

ג. ביקורת על הספר "מורה הלשון"

במאמרו השני דן קובנר בספר הלימוד ללשון עברית: "מורה הלשון" שפירסם חיים צבי בן טודרוס לרנר. מקור הויכוח בין קובנר לבין לרנר בהערה המתייחסת ללרנר שהופיעה במאמרו של קובנר "לא שלום ולא אמת". במאמר זה האשים קובנר את ח"צ לרנר בהעתקת קטעים מתוך

ספרו הגרמני של דטמלד מבלי ציון המקור, וגם באי הבנה של הדברים שהעתיק מן הספר הגרמני. לרנר השיב על ביקורתו של קובנר במאמרו "מענה רך" (32). הוא טען כי קובנר לא טרח לקרוא את ספרו, ועל כן לא ראה כי בהקדמתו נכתב שהוא מסתמך בדבריו על מקורות אחרים מבלי לצייןם בשם. במאמרו הטיל לרנר ספק בסמכותו המקצועית של קובנר כמבקר וברוחב ידיעותיו בתחומי התרבות היהודית והכללית. אך בכך לא תם הדיון. קובנר הגיב על דבריו של לרנר במאמר "ספר מורה הלשון" שנכלל בספרו "חקר דבר"; ולרנר השיב לו במאמרו בשם "תשובה לשואל שלא כהוגן" (33).

את המאמר "ספר מורה הלשון" פותח קובנר כדרכו בנסיון לציין מגמות מרכזיות הפעם בתחום חקר הלשון, מתוך רצון, אולי, להציג עמדה חסרת פניות. הוא מציין את ריבוי הופעתם של ספרי הלשון בעת האחרונה, ומחלק את המדקדקים לשני סוגים: "המדקדקים המועילים" והמדקדקים המיותרים. המועילים מפשטים את כללי הלשון, מציגים שיטות לימוד חדשות וברורות יותר, ובכך מביאים תועלת ללומדים. המדקדקים הבלתי מועילים, המכונים בפיו: "שועלים קטנים" (קובנר עושה כאן שימוש בצירוף לשוני בו השתמש כאמור לרנר במאמרו) אינם כותבים לטובת הכלל, אלא על מנת כדי לקנות לעצמם שם. הם הופכים את הטפל לעיקר ומשחיתים כל חלקה טובה. את מבקריהם הם מאשימים בהעדר "רוח טעם".

לרנר הוא "מן המדקדקים אשר למען העשות מחבר כוונתם" (34). ספרו חסר ערך, שהרי כיצד ניתן ללמד ילד שאינו דובר עברית את כללי הדקדוק העברי. נכון ומועיל יותר לפעול בדרכו של שמחה פינסקר (1801 - 1861), חוקר הלשון העברית וממקימי בית-הספר היהודי המודרני ברוסיה, אשר כתב קונטרס על הדקדוק העברי בשפה הגרמנית (35). קובנר בחר לבקר את ספרו של לרנר, למרות שאינו מעריכו במיוחד, משום שהוא שואף בעזרת הדיון בספר (כמו שעשה במאמרו על ספרו של מיצקון) לחשוף את המגרעות המצויות בספרי מחקר ובספרי לימוד עבריים בני-הזמן. מה גם, שלמרות התלונות שהעלו תלמידים רבים נגד ספר הלימוד, עומד הספר לצאת לאור במהדורה נוספת.

המגרעות שמוצא קובנר בספר הן רבות: ההקדמה והשער של ספרו של לרנר (כמו ספרו של מיצקון) מלאים שבחי המחבר. בספר עצמו אין כל חידוש. לרנר חוזר על הסברי מדקדקים אחרים ולעיתים אף משחיתם. הספר אינו ערוך כהלכה מבחינה מדעית. סגנונו מליצי ומסורבל,

והחמור מכל לרנר העתיק את הדברים משמחה פינסקר, האחרון העיר בספרו על כך שלרנר מייחס את שיטת חלוקת המשקלים שלו לעצמו, ולרנר הודה בכך בפני פינסקר.

לרנר מיהר לענות לקובנר במאמר בשם "תשובה לשואל שלא כהוגן". הוא טען כי התקפת קובנר עליו היא חלק מהתקפתו על כל סופרי ישראל. ביקורתו אינה מנוסחת כהלכה. דבריו נובעים מגילו הצעיר, ומחוסר הבנתו בתחומי חקר הלשון העברית, ולכן אין טעם להתווכח עמו. החמור מכל הוא מאשים את קובנר בכך שתירגם את ביקורתו לשפה הרוסית ושלח אותה למשרדו של הגנרל-גוברנטור, כל זאת כדי להשפיל את כבוד ספרות ישראל וסופריה בעיני העמים והשרים. יש לציין כי האשמה מסוג זה, שנראית במבט ראשון חמורה למדי, הייתה שכיחה וחזרה על עצמה מדי פעם בדברי "האבות" על המאמרים שפרסמו "הבנים" הרדיקלים.

לחלופי הדברים בין קובנר לבין לרנר יש חשיבות מכמה בחינות. ראשית, בביקורתו על ספרו של לרנר מציב קובנר אמות מידה ההולכות והופכות לקבועות במישנתו הביקורתית: התנגדות למליצות; הבעת בוז כלפי רדיפת הכבוד של הסופרים העבריים; ותביעה ליחסים מקצועיים והוגנים יותר בתוך עולם הספרות. שנית, קובנר קובע הנחיות לכתובת ספר לימוד טוב: הכותב צריך להמנע מאבחנות מדעיות דקות ומיצירת טרמינולוגיה חדשה, שאין בהן כל תועלת לתלמידים. אבל הדבר החשוב ביותר במאמרו של קובנר ובויכוח שלו עם לרנר מסתתר בין השורות. הויכוח האמיתי בין קובנר לבין לרנר נסוב לא על אופיים של ספרי לימוד, אלא על עצם מעמדה של השפה העברית. לרנר טוען כי ספרו הוא בבחינת מנחת הערצה לשפה העברית, בעוד שקובנר שולל את הערך העצמאי של השפה העברית.

ד. עמדתו של קובנר בפולמוס אודות תזכיר פיודורוב

בשנת 1864 התפרסם בכתב-העת "קיובליאנין" (שהיה עיתון רשמי למחצה של השלטונות הצאריים, בעל נטיות אנטי-יהודיות, בעריכת פרופ' פיכנו ואחר כך בעריכת א. שולגין) תזכיר מטעם משרדו של הגנרל גוברנטור בקייב. התזכיר כלל שני חלקים: הראשון ניתח את הנטיות הפוליטיות של הנוער היהודי; השני כלל שש שאלות שהופנו אל הסופרים היהודים שמטרתן היתה לברר מהם האמצעים הטובים ביותר לקידום השכלתם של יהודי רוסיה. בקשתו של ואסילי פיודורוב (ששימש כצנזור לספרים יהודים בלשכת הגנרל גוברנטור בקייב בדרגה

הגבוהה של "יועץ המדינה בפועל") היתה כי סופרים יהודים יגיבו ויענו על השאלות על פי השקפותיהם השונות. פיודורוב לא הסתפק בפירסום ההצהרה ב"קיובליאנין", אלא אף שלח את סעיפי השאלות בצירוף מכתב אישי לסופרים ומחנכים ידועי שם כמו ש"י אברמוביץ.

פיודורוב, הוא צבי הירש גרינבוים, סיים את לימודיו בגמנסיה בקאמניץ-פודולסיק, אך למרות זאת לא מצא בראשית שנות הארבעים משרת הוראה בבתי-הספר הממשלתיים. הוא התנצר, התקבל ללימודים באוניברסיטת קייב, והפך אחר כך לפקיד לתפקידים מיוחדים בלשכת הגנרל גוברנטור בקייב. למרות התנצרותו ונישואיו לאישה ממוצא רוסי היה עד סוף ימיו מעורב ומעורב בשאלות יהדות רוסיה. כך למשל בשנת 1864, לאחר התנצרותו תרגם לשפה הרוסית את מסכת סנהדרין, על מנת להציג את התלמוד באור חיובי יותר בעיני הציבור הרוסי, אך הצנזורה אסרה על פרסומו של התרגום. הוא תרגם גם את ספרו של מנדלסון "ירושלים" לעברית, ופרסם את תרגומו בעזרת סמולנסקין בשנת תרל"ו בחתימת "דורש טוב לישראל" (36).

חלקו הראשון של התזכיר של פיודורוב עוסק בנוער היהודי בגליציה ובפולין שעבר תהליך של רוסיפיקציה. לדעת פיודורוב חשיפתו של הנוער היהודי לרעיונותיה של תנועת ההשכלה שחררה אותו מאמונות הבל, אך גם הביאה אותו לדבוק ברעיונות אתאיסטיים וניהיליסטיים. החוג הניהיליסטי בקרב הנוער היהודי הוא עדיין מצומצם אך הוא מסוכן ביותר, שכן בו מרוכזים כל אלה שמעוניינים גם בפעילות פוליטית. בחלקו השני של התזכיר עוסק פיודורוב במציאת הדרכים הראויות להקנות השכלה לאותו פלג בקרב היהודים, שטרם התוודע אליה. האמצעים להפצת השכלה הם: בתי-ספר, הפצת ספרים מסוימים והגבלת הפצתם של ספרים אחרים. כדי למנוע החלטה שגויה, שתפגע ביהודים וברוסים, החליטה האדמיניסטרציה להעלות את שאלת בתי-הספר והספרים היהודיים לדיון בעיתונות המקומית. שש השאלות המרכזיות שהועמדו לדיון הן:

1. בנוגע ליהודים הזקוקים לידיעות יסוד: "מה מידת התועלת בפרסום ספרים בעברית בענפים השונים של הדעת האנושית ובמיוחד ידיעת-הטבע, המתמטיקה והפילוסופיה?"
2. "...האם יש תועלת בהפצת חבורים מן הספרות העברית בימי הביניים שתוכנם פלוסופי וספורי כמו: "מורה נבוכים", "עיקרים", "תחכמוני" ועוד?"

3. "האם יש להגביל או אף לאסור לחלוטין את הדפסתם של ספרי הלכה (שולחן ערוך", התלמוד), מוסר דתי ... , וכן ספרי מיסטיקה דתית כמו ספר הזוהר וכל שאר ספרי קבלה ישנה או חדשה...?"

4. "האם זקוקים היהודים עתה לבתי-ספר יהודיים מיוחדים, כאשר כל בתי- הספר הכללים פתוחים לפניהם?"

5. כיצד ניתן לשכנע את ההורים מכל שכבות העם לשלוח את ילדיהם לבתי הספר הממשלתיים?

6. כיצד יש להבטיח שההשכלה הנרכשת בבתי- הספר הללו לא תהיה מחוסרת רוח דתית, וכיצד יתנהל הפיקוח הציבור עליהם?

תזכיר פיודורוב התקבל בברכה ואף בהתלהבות על ידי אר"ז, עורך "המליץ". בגיליון מספר 48 של "המליץ" הודה העורך לממשלה על האימון, שהביעה במשכילים היהודים וקרא לסופרים לקחת חלק בדיון. אכן רבים מהסופרים העבירו את הצעותיהם ללשכת הגוברנטור ואחר כך גם פירסמו אותן בעיתונות העברית ובעיקר מעל דפי "המליץ". הפופולריות הרבה של התזכיר נבעה משתי סיבות: ראשית, חייב התזכיר את המשכילים היהודים להגדיר את זהותם בעיני עצמם ובעיני החברה הרוסית. שנית, לצורך להפיץ את ההשכלה, שהוזכר במסמך, הוסיפו רוב המתדיינים נדבך נוסף, שלא הועלה כלל בתזכיר, הענקת שויון זכויות ליהדות רוסיה.

המשתתפים בדיון היו רבים ביניהם שלמה יעקב רפפורט, אליהו שחור- טרוצקי וכאמור גם ש"י אברמוביץ. האחרון פירסם ב"המליץ" מאמר ארוך בשם "עין המשפט" (37) ובו הציג את תשובותיו לשאלות שנשאלו בתזכיר. לדעת צינברג מבטא המאמר את הספקנות ההולכת ומתפתחת אצל אברמוביץ כלפי רעיונות ההשכלה, תפיסה שתבוא לידי ביטוי מגובש יותר ביצירתו הספרותית: "סוסתי". אברמוביץ מצוי בתקופה זאת בצומת דרכים: מצד אחד, הוא ממשיך ללחום בצורות הפטריארכליות הרווחות בספרות ההשכלה, הוא קרוב להשכלה האירופאית ומלא התפעלות מהצבת מדעי הטבע במרכז; אך מצד שני הוא מביט בחשד על נציגי הזרמים הרדיקליים, משום שעולם התלמוד (שאליו אין לנציגים אלו דוגמת קובנר קשר מיוחד) נותר קרוב לליבו.

מאמרו השלישי של קובנר המופיע בספרו "חקר דבר" מהווה חלק מן התשובה ששלח ללשכת הגוברנטור על תזכיר פיודורוב, כפי שהעיד קובנר עצמו מאוחר יותר במאמרו "התנצלות" (38).

בתשובתו מתייחס קובנר לשתיים משש השאלות שהופיעו בתזכיר. בנוגע לשאלת התועלת שבהוצאה לאור של ספרים בעברית בתחומי דעת שונים בעיקר בתחום מדעי-הטבע, המתמטיקה והפילוסופיה, מתייחס קובנר לא לתחומי הדעת, אלא לשפת הכתיבה: "באיזה אופן טוב יותר להפיץ השכלה בין העברים על ידי הליטעראטור אם הספרים יהיו כתובים בשפת עבר או בשפה המדוברת המובנת (שזארגאן) לכל". את השאלה השלישית, שעסקה בצורך להגביל או לאסור הדפסתם של ספרי הלכה, מוסר וקבלה מצמצם קובנר לדיון ביצירה אחת: "מהו התלמוד אם נכון לאסור לעסוק בו" (39). נושא דיונו העיקרי הוא הספרות העברית בעבר ובהווה.

את דיונו פותח קובנר בנסיון להגדיר את המונח ספרות לאומית: "ליטעראטור כל עם ועם הנהו ראי, אשר בו נוכל לראות את החיים הפנימיים של כל העם ההוא תהלוכותיו, תכונותיו, טבעו, ומצבו". מדובר בהגדרה דומה מאד להגדרתו של בלינסקי, המופיעה במאמרו "שום דבר על לא כלום", סקירה עבור עורך ה"טלסקופ" על מחצית השנה האחרונה (1835) בספרות הרוסית וכך מגדיר את המונח בלינסקי: "מהי עמוניות (נארודנוסט) בספרות? זאת היא השתקפות אופיה האינדיבידואלי של אומה, ביטוי חייה הפנימיים כמו גם החיצוניים, על כל הניואנסים, הצבעים וסימני הלידה האופייניים- הלא כן?" (40).

מתוך הגדרה זאת מסיק קובנר שתי מסקנות: ספרות אינה יוצרת עם אלא נוצרת על ידו, לעם ישראל אין ספרות לאומית אמיתית. מטרתו היא לסקור את התקופות העיקריות בתולדות הספרות על מנת להוכיח את הנחות היסוד שלו. קובנר מחלק את תולדות הספרות העברית לחמש תקופות: תקופת חיבור כתבי הקודש, זמן התלמוד, הזמן אחרי התלמוד, זמן מנדלסון וזמן הספרות היותר חדשה. במאמרו הנוכחי הוא עוסק בשתי התקופות האחרונות בלבד.

בכתיבתו ניתן למצוא פיתוח וחזרה על הראייה הפנורמית שהוצגה כבר במאמרו: "דבר אל סופרי ישראל". מנדלסון מציין, לטענתו, את תחייתה של התקופה החדשה בספרות העברית. חשיבות מפעלו של מנדלסון באה לידי ביטוי בשם שעשה לו בקרב העמים. בתקופתו תורגמו ספרי התנ"ך לגרמנית "צחה ומזוקקת", כוונתו "לביאור" (תרגום התורה לגרמנית באותיות עבריות והכללת פירוש פרי- עטם של מנדלסון ואחרים (83 - 1780). אפיון נוסף של תקופה זאת הוא השימוש בשפה העברית לשם כתיבה חילונית. התכנים אומנם לא היו קשורים לחיים הממשיים, אך בכל זאת התענגו הקוראים על ספרים אלו, כי מצאו בהם מנוח מהמשא של ספרי

המוסר והקבלה. כוונתו לספרי מדע פופולרי, שירה נוסח "שירי תפארת" של נפתלי הרץ וייזל. בכך מביע קובנר את דעתו על שאלה מספר שלוש בתזכיר פיודורוב. במרכזם של ספרי ההשכלה הוצב האדם, שהמצאותיו והתקדמותו השכלית זיכו אותו בשירי תהילה. מאפיין שלישי של תקופת מנדלסון הוא המאבק בין המשכילים לאורתודוכסים. קובנר טוען כי אילו היתה ליהודים מדינה באותה עת היו הדברים מגיעים לידי שפיכות דמים, כפי שקרה בהיסטוריה הכללית בתקופת הרפורמציה. "מחזיקי הנושנות" האשימו את המשכילים בהשפלת השפה העברית "בהערותם בה דברים של הבל"; ואילו המשכילים האשימו את האורתודוכסים: "כי יבלו את ימיהם בתהו בשבתם תמיד על התלמוד ומפרשיו ויאספו עוד גל דברים של הבל על גל הבל הגדול אשר נאסף עד הלום" (41).

כוונתו של קובנר היתה לפרשנות התלמוד ולא לתלמוד עצמו כפי שטענו מאוחר יותר מתנגדיו. רבוי הספרים העבריים שהופיעו בתקופה המכונה על ידי קובנר "זמן מענדעלסאהן" איננו מעיד על קיומה של ספרות לאומית, מספר הכותבים גדל, אך לא מספר הקוראים. מטרתה של ספרות זאת היתה פיתוח השפה העברית מבלי לתת את הדעת לתכנים. בכך דמו המשכילים לאורתודוכסים: אצל בעלי התלמוד- הפלפול ולא העשייה הם העיקר, ואילו אצל המשכילים כתיבה ולימוד השפה העברית חשובים יותר מן התכנים. מכאן שספרים אלו לא הביאו תועלת לעם, אלא רק לסופרים עצמם. תכניהם מנותקים מן המציאות, ואינם מספקים את צרכי האנשים התרים אחר דעות חדשות ואמיתיות, כלומר אין מדובר בספרות של ממש. גם לגבי יסודותיה הלאומיים של הספרות הזאת מעלה קובנר תהיות. אצל עמים אחרים נוצרו יצירות שבמרכזן עומד גיבור, המשקף את רוח עמו, למרות שיצירות אלו הושפעו מן האיליאדה. גם אצלנו נעשה נסיון דומה ב"שירי תפארת" של וייזל. אבל קיימים הבדלים רבים בין ספרות זאת לבין ספרות העמים. ספרותם וכתבי-העת שלהם נובעים מחיים נורמליים ובריאים. "לא כן העברים, המה כבר אבדו את ממשלתם המדינית ואין להם כל חיים מדיניים, אם כן איך יחפצו לנטוע כרם חמד על צחיח סלע" (42). כל נסיון ליצור ספרות לאומית בהעדרם של תנאים מדיניים נאותים, נועד לכשלון ולא יזכר בעתיד. מה גם שאין צורך בשיריו של וייזל המהווים הד חיזור בלבד של המקור: התנ"ך.

מכאן עובר קובנר לדיון בזיאנרים השונים בספרות: שירה, ביקורת ספרותית וספרים במדעי הטבע. השירה הפכה לשדה משחקים בו מפגינים המשוררים את כוחם ואת גבורתם. הם כותבים ספרי שירה ומליצה בלי סוף, כל זאת כדי להראות כוחם בשימוש במליצות קשות שמקורן בתנ"ך, וכן כדי להענות להגבלות החמורות של המשקל. פעילות זאת איננה מביאה כל תועלת לעם שכן אין היא חושפת אותו לרעיונות חדשים. הפרוזה, אשר על חשיבותה כבר הרחיב את הדיבור במאמריו הקודמים כמפיצת השכלה ומפיחה רעיונות חדשים בעם, לא רווחת בספרות העברית. רוב היוצרים עוסקים בשירה כי מטרתם איננה לפעול למען עם, משום שאינם מבינים את "רוח הזמן" ואת חיי העם.

הביקורת הספרותית ה"מניעה את ליטרעראטורי כל עם ועם", היא כלי חינוכי חשוב בכל חברה. היא מפנה את אבני הנגף הזרועים בדרכה של ההשכלה על ידי הצבעה על יצירות לא טובות, אך היא איננה קיימת כלל בספרות העברית. הסופרים הותיקים שוללים אותה, כי היא חושפת אותם במערומיהם, וכאשר ניסו הצעירים ליצור ולנסח סולם הערכה ביקורתי משלהם לחמו בהם הסופרים המבוגרים יותר. הוא מביע צער על כך שאר"ז ופין משתפים פעולה עם האורתודוכסיה: "ולא יקבלו במכתבי עתיהם דברים הדרושים לחפץ הזמן כמו הבקורת" ובמקומם הם מפרסמים דברים בטלים וחסרי תועלת (43).

בתחום מדעי הטבע רוב הספרים הם תרגום ולא מקור, שכן מעטים הם חוקרי הטבע המחודשים בקרב כותבי העברית. קובנר כפיסארב מייחס חשיבות חינוכית ממדרגה ראשונה לפופולריזציה של מדעי הטבע. ספרים פופולריים במדעי הטבע אינם נכתבים למען החוקרים שלעיתים קרובות שולטים בנושא יותר מהמתרגם עצמו, אלא למען העם. מטרתם להרגיל את העם לחשיבה רציונלית ולשחררו מאמונות הבל. לשם כך יש לבחור בספרים המתאימים, ולדאוג לכך שיהיו כתובים בשפה בהירה ומשולבת במשלים מאירי עיניים. המציאות היא אחרת. המתרגמים עוסקים במלאכתם אך ורק כדי לראות את שמש מופיע בדפוס. הם מתרגמים ספרים אותם אין הם מבינים בעצמם. על כך הם מנסים לכסות במליצות נשגבות ורמות. כתיבתם כל כך מעורפלת עד שגם מומחים בנושא אינם מבינים את מאמריהם.

הדוגמה שמביא קובנר לטיעון זה מצויה בספרו של אברמוביץ "תולדות הטבע". בספר זה שהוא תרגום ספרו של פרופ' לנץ מופיע במקום המונח: "תולעים פנימיים" המונח "תולעי

דבורים". קובנר מעיר על כך בלעג: "כך מזה נוכל לדעת עד כמה ידעת אבראמאווין בזאאלאגניע, במצאו מחלקה חדשה אחת מתולעים אשר אין לה כל זכר בכל ספרי הזאאלאגים, ובכל זאת זכה האיש לשבחים והוקרה וגם לתמיכת הממשל" (44).

כמו במאמרו "דבר אל סופרי ישראל" מציג קובנר גם כאן אנשים שפעלו ותרמו בתחום ביקורת התלמוד, השירה, מדעי הטבע והספרות היפה. בתחום ספרי המחקר התלמודי-היסטורי הוא מציין לטובה את מפעלו של ריי"בל שהתייחס לתלמוד, לדעתו של קובנר, לא כאל ספר מקודש, אלא כאל מצבת זכרון לימים עברו, כלומר כאל סיכום היסטורי-מוסרי. אמנם ריי"בל לא הבליט את השלילה שבתלמוד, אך הוא הסיר ממנו את לוט הקדושה. יצחק שמואל רגיו (יש"ר 1784-1855) שנהנה מחופש פעולה יחסי בפועלו על אדמת אטליה, עסק בתלמוד מתוך ראייה ביקורתית וחיבר למעלה ממאה מאמרים בהם פירט את החיוב והשלילה בתלמוד "ואת המינהגים הנשחתיים אשר נשתרשו אצל העברים" (45). כמו כן הוא משבח את ספרו של שמחה פינסקר "ליקוטי קדמוניות" (וינה, תר"ך) שעוסק בקורות הקראים ובספרותם, וחושף תעלומות רבות בתולדות עמנו. בתחום השירה מציין קובנר את ספרו של יעקב אייכנבוים (1796-1861) "קול זמרה" (לייפציג, תקצ"ו). יחסו של קובנר לספר זה הוא מורכב: שיריו של אייכנבוים ערבים ונעימים מאד, "אך אין איש אשר הוציא מהם תועלת לצרכי החיים" (46). ספרו "הקרב" (לונדון, 1839; לבוב 1860) העוסק במשחק השח-מט הוא לדעת קובנר: "מעשה ידי יוצר נפלא", אך כמו ספרו הראשון הוא חסר תועלת. כך גם לגבי שירו "הקוסם", שפורסם ב"המליץ" ויצא בספר (אודיסה, 1863) "הן נפלא מאד מאד", אבל לא ברור לקובנר מדוע עוסק הכותב במצרים העתיקה ולא בחיי ההווה של היהודים. אייכנבוים מייצג את תופעת היוצרים המוכשרים, שבחרים לכתוב על נושאים שאינם מביאים תועלת לעם. בתפיסתו של קובנר יוצרים אלו ניכר מאבק בין שני ערכים: בין האיכות האסתטית מצד אחד לבין התמטיקה הבלתי מועילה מצד שני. בתחום כתיבת הרומאנים משבח קובנר שוב את כתיבתו של מאפו. הפעם מדובר ביצירה "עית צבוע" המהווה לדברי קובנר בבואה של חיי ההווה. הוא מציין לטובה גם את הסאטירה של ארטור "הצופה לבית ישראל", ומציין את שני היוצרים כבעלי כשרון רב אפילו על פי קנה מידה אירופי. לגבי "מגלה טמירין" (וינה, תקע"ט, לבוב תרכ"ד, תרל"ט) אין קובנר יודע את זהותו של הכותב "הר' עובדיה ב"ר פתחיה" (יוסף פרל 1773-1839) אך הוא מציין כי התגלגל לידיו בכתב-

יד הספר "בוחן צדיק", ובו ביקורת על "מגלה טמירין", ולדעתו (ואכן כך הוא) אותו אדם עצמו חיבר את שני הספרים. הוא מבטל לחלוטין את כתיבתם של סופרים משכילים הזוכים להערצה: שד"ל, מאיר הלוי לטריס (1800?-1871), אדם הכהן, גוטלובר. בתחום מדעי הטבע חוזר קובנר ומדגיש את הערצתו לחז"ס.

ה. ביקורת כתבי-העת העבריים בני זמנו

את חלקו השני של המאמר העוסק בספרות העברית בת-זמנו מקדיש קובנר להופעתם של כתבי-העת העבריים. הוא מציין כי מדובר בתופעה הנמשכת כעשור כלומר מאז 1856, שנת הופעתו הראשונה של "המגיד" בעיר קטנה בפרוסיה המזרחית ליק. ראייתו הבסיסית, המקובלת גם על הביקורת המודרנית, היא שקיים קשר הדוק בין הספרות והביקורת הספרותית לבין הפריודיקה העברית בת-הזמן. בהעדר קיומם של מוסדות ספרותיים, שימשה הפריודיקה כמרכז ספרותי תרבותי (47).

בראשית דבריו מתוארות התקוות הרבות, שתלו המשכילים בכתבי-העת, שאמורים היו להביא תועלת רבה לעם. כתב-העת הראשון "המגיד" (1856 - 1892) שיצא לאור בפרוסיה המזרחית סמוך לגבול הרוסי פנה אל יהדות רוסיה. המשכילים קיוו שעל ידי תיאור ההתקדמות שחלה בקרב יהדות המערב יציב "המגיד" דגם חיקוי עבור יהדות רוסיה. "הכרמל" (1860 - 1880) כתב-העת הראשון שיצא ברוסיה, בוילנה, בה שלט עדיין "הפאנטיזם עם כל מחנהו" אמור היה לעורר את העם "לחיות לרוח העת החדשה". "המליץ" (1860 - 1903), שיצא באודיסה, מרכז ההשכלה התוסס אמור היה: "להפיח חיים חדשים בליבות העברים" (48). כך יוצר קובנר זיקה בין מקום ההוצאה של כתב-העת לבין הציפיות שתלו המשכילים באופיו הרצוי של כתב-העת.

אך תקוותיהם של המשכילים לא התממשו. "הכרמל" חסר, לדעת קובנר, כל מדיניות עריכה. מופיעות בו סקירות על מפעלי צדקה, הספדים, נוטוריקונים ועוד. אבל לעיתים מתפרסמים בו גם דברים חשובים, הכתובים בלשון צחה ומובנת. "המליץ" היה בראשית דרכו כתב-עת לוחם, אחר כך החל לעסוק בדברים בטלים כאמרי שפר, ביאורים ולא באקטואליה כפי שנדרש מכתב-

עת. מצד שני מצויים בו גם יותר דברים מועילים מאשר בכתבי-העת האחרים: "הוא ישתדל ללכת עם הזמן. ויראה לשנות מעמד העברים כפי רוח העת החדשה" (49). יש בו רוח חיים ומטרה אשר אליה ישאף, כלומר עדיין מדובר בעתון רלוונטי, אקטואלי ולוחם גם כלפי השלטונות הרוסיים. יחד עם זאת חושש "המליץ" לפרסם מאמרים בעלי אופי רדיקלי גם אם הם כתובים ללא משוא פנים. קובנר מציין כי הוא עצמו שלח לאר"ז מאמרים, אך האחרון החזיר לו אותם בגלל אופיים הקיצוני כביכול.

בעוד שב"המליץ" ניכרת התקדמות מסויימת, בכתב- העת "המגיד" חלה נסיגה. קובנר לועג לפעילותו של זילברמן העורך ומייסד "חברת מקיצי נרדמים", שכן "באספו גל הבל שלא בא עוד לעולם וישימהו על הגל הבל הגדול אשר יש איתנו למען הוסיף צחנה" (50). "המגיד" חוטא בשני דברים: ראשית, הוא מפרסם ידיעות וחדשות שאינן רלוונטיות ואינן מעניינות את היהודים. בין השאר מבקר קובנר את כותבי הקורספונדנציות, עליהם נמנה גם הוא עצמו בראשית דרכו, "כן הרבה לספר מצדקת פזרון עם עבר, אשר הביאו לו נערים קטנים מערי מולדתם החפצים להתגאות בראותם שמש נדפס" (51). שנית, "המגיד" הפך "לכותל בית המדרש", הוא מפרסם פילפולים, דרשות וביאורים, כל זאת מעל במתם של משכילים, הטוענים כי הם זורעים אור בישראל.

הסיבות למצבה הירוד של העתונות העברית, לדעת קובנר, הן בעיקר כלכליות. העורכים סובלים מקשיים כלכליים תמידיים בגלל הוצאותיהם המרובות ובגלל מספרם המועט של המינוריים. לכן הם מעדיפים לפרסם מאמרי הבל מפרי עטם של כותבים מפורסמים אשר אינם דורשים תשלום; ומסרבים לשלם לכותבים צעירים שמאמריהם פרובוקטיביים ופוגעים באוטוריטות, משום שגם קוראי העיתונים חוששים מדעות קיצוניות. הפתרון המוצע על ידי קובנר הוא חלוקתם של כתבי- העת ללא תשלום. את הבסיס הכלכלי למפעל זה תספק "חברת מפיצי השכלה בישראל".

לשבחים רבים מפיו של קובנר זוכה כתב- העת האידי "קול המבשר" שיצא באודיסה בעריכתו של אר"ז: "הוא היה הראשון, אשר בו החל לפעום הרוח הזה, כי דרך זה נוכל להגיע אל המטרה הדרושה" (52). לצד "קול המבשר" זוכים לשבחים גם ספריו האידיים בעלי הגוון ההומוריסטי - סאטירי של אייזיק מאיר דיק (1814-1893).

ו. מסקנות מעשיות

לאחר התיאור הפסימי של מצבה של הספרות העברית בהווה, עובר קובנר להמלצות מעשיות. מטרתה המרכזית של הספרות צריכה להיות חינוך העברים. זאת ניתן להשיג באמצעות הגדלה של מספר קוראי הספרים המועילים. ספרים אלו יכולים להכתב בשפה העברית, עבור דוברי העברית או בשפת היידיש עבור המוני העם, שאינם שולטים בשפה העברית.

קובנר מנסה להגדיר מהי ספרות מועילה: ספרים שאין בהם "דברים המלאים רוח שבע עצמי" או דברים בלתי מובנים; ספרים שאינם כתובים בשפה מליצית אלא בשפה קלה "למען ירוץ כל קורא בהם"; ותכנים המתייחסים ל"חיי העברים ההווים" (53). כמו כן ספרי מדע פופולרי המתורגמים לשפה קלה ומובנת שאינם פונים ליחיד סגולה אלא לכולם עשויים לתרום לשחרור היהודים מאמונות הבל למיניהן. הוא גם ממליץ להוציא ירחון עברי עב כרס (עשרה גליונות) על פי הדגם של כתבי-העת הרוסיים כגון ה"סוברמיניק", כדי שניתן יהיה לפרסם בו מאמר ארוך בשלמותו ולא לקטעו להמשכים שבועיים, כפי שקרה למאמרו שלו עצמו "החום והחיים". כתב-העת יכיל מדורים ובהם סיפורים מחיי העם, מאמרים בתחום חכמת הטבע, ביקורת ועוד, כפי שנעשה הדבר בספרות האירופית.

בסיום המאמר חוזר קובנר על קביעתו שהספרות העברית איננה ספרות לאומית אמיתית. השפה העברית לא תחיה לדעתו לנצח, כי העם היהודי חסר מולדת, לכן מטרת הכתיבה בשפה העברית לא צריכה להיות שימור השפה והאדרתה, אלא העברית היא פרוזודור באמצעותו ילמדו הצעירים דברים מועילים כגון חכמה ומדעים, ודרכו יעברו לשפות אחרות: "כאשר היא באמת מחוץ למדינתנו ליטעראטור העברית תכתב בשפת המדינה ותשגה בה חיל" (54).

ז. מאמריו המדעים של קובנר

בספרו "חקר דבר" כלל קובנר שני מאמרים מדעיים-פופולריים (אותם תירגם קובנר מרוסית ולא מן המקור הגרמני): האחד "כמה מציאות האדם על פני האדמה" הינו תרגום מתוך מאמר של שליידן; השני "החום והחיים" מבוסס על מאמר מפרי עטו של לודוויג ביכנר (55).

במאמר "כמה שני מציאות האדם על פני האדמה" נבחנת שאלת משך קיומו של המין האנושי על פני כדור הארץ. לאחר תיאור המבנה הגיאוגרפי של כדור הארץ ולאחר הדגשת המגוון הגדול של האוכלוסיה האנושית, נסקרות עדויות גיאולוגיות וארכיאולוגיות שונות. המסקנה

העולה מתוך הדברים היא שהאדם חי על פני כדור הארץ למעלה ממאה אלף שנה. על פי התקדמותה האיטית של האבולוציה ועל פי המשך הארוך בו מתרחשים שנויים גיאולוגיים קובע קובנר, בעקבות שליידן כמובן, כי לא יתכן שהאדם התפתח מפרא למשכיל בטווח הזמן הקצר המתואר במקרא.

שמואל פיינר מציין שמטרתו העיקרית של המאמר היא הרחבת "תמונת העבר גם אחורה, אל העידן הפרה-היסטורי. מבלי שנהיה מודעים לעידן זה ... לא נהיה מסוגלים להבין מהו מקומו האמיתי ביקום" (56). במאמר מופיעים היבטים נוספים שלא זכו להתייחסות החוקרים. במהלך הרצאת רעיונותיו של שליידן מביא קובנר שתי דגרסיות עליהן הוא אמנם מתנצל, אך גם מדגיש את חשיבותן: "יסלח לנו הקורא, אם יצאנו מגדר מאמרנו, יוכל היות כי אחדים ימצאו בדברינו איזו תועלת, והי' זה שכרנו" כותב קובנר בנוגע לדגרסיה הראשונה (57). על הדגרסיה השניה הוא מעיר: "אקוה כי הקורא יסלח לי, אם אצא כרגע העל פני מאמרי, כי גם הדבר הזה צריך למוד ולא בלי תועלת" (58), המונח "תועלת" הוא כאמור מונח מפתח בלשונו הביקורתית של קובנר.

בדגרסיה הראשונה עוסק קובנר ביחסיותה של ההיסטוריה של כל עם ועם, ובהעדרה של היסטוריה אובייקטיבית. לכל עם ישנה היסטוריה, אבל לרוב, פרקים בהיסטוריה של עם אחד סותרים את הפרקים המקבילים להם מבחינה כרונולוגית בהיסטוריה של עם אחר. זאת משום שכל עם רואה את עצמו כעם סגולה. לתופעה זאת ישנן שתי סיבות: האחת היא "מעייטת הידיעה", ככל שידיעותיו והשכלתו של עם מצומצמות יותר כך הוא רואה את עצמו כניצב במרכז היקום; השניה היא "אהבת עצמי", כל אדם רוצה לחשוב שיש לו יתרון על רעהו, ובכך חוטאים גם עמים שלמים. כל עם משוכנע שהוא עם הסגולה שנבחר על ידי האל. הדבר גורם להעדר פתיחות לקבלת דעות אחרות, וכן לתופעות של גלויי אכזריות כלפי עמים אחרים: "בין כה מאהבת עצמי הזאת תוצאות כל הרעות המתהוות על פני תבל. מסבתה הורגו אלפי אלפים ילדי חלד" (59). כאשר האגואיזם הלאומי אינו יכול עוד להתמודד עם מתנגדיו הוא עוטה על עצמו את תחפושת האמונה. תומכיו של רעיון עם הסגולה אינם מבחינים בסתירה בין רעיון זה לבין אמונתם באל טוב ומטיב שכל העולם נברא על ידו לתכלית טובה, שהרי אם האל טוב מדוע שיברא אנשים מושפלים ומדוכאים על ידי אחרים טובים מהם.

חשיבותה של דגרסיה זאת במסגרת כתיבתו של קובנר היא גדולה. לחובר כאמור מגדיר את קובנר כ"מבקר החילוני הראשון בספרות העברית החדשה". במקום אחר מתאר לחובר את הביקורת הספרותית המשכילית ברוסיה בניגוד לביקורת שנכתבה בגאליציה כביקורת "לא תאולוגית" (60). למעשה ההערה התאולוגית הכמעט יחידה בכתביו העבריים של קובנר מופיעה דווקא במאמר מדעי.

הדגרסיה השנייה של קובנר היא בעלת אופי סוציולוגי. הוא טוען כי קיים קשר ישיר בין עושרו או עוניו של עם לבין רמת התפתחותו האינטלקטואלית. באזורים בהם האדמה פוריה, שיש בהם שפע של מים, ושהם מבורכים גם באקלים ממוזג, תהיה התפתחותם הרוחנית של התושבים מהירה יותר. הוא מביא שש דוגמאות להנחה זאת ביניהן: מצרים העתיקה, שהנילוס השקה את אדמתה, הגיעה בעבר הרחוק להישגים רבים בתחומים שונים. העברים, ביושבם בין הפרת והחידקל הגיעו להישגים אינטלקטואלים: הם היו הראשונים שהאמינו במונותאיזם; ורוח הדמיון של העם היא שיצרה את ספרי התנ"ך הנפלאים. רעיונות אלו אינם חדשים. שארל מונטסקייה (1689-1755) ניסח דברים דומים בספרו "רוח החוקים" (1734). שם התייחס מונטסקייה לתלות הדדית בין צורת הממשל והחוק בחייה של אומה לבין תנאיה הפיסיים, האקלימיים וכו' (61). רעיונות דומים הופיעו גם אצל הנרי תומס באקל (1821 - 1862), ההיסטוריון והפילוסוף הבריטי, שעל פי עדותו של קובנר המופיעה בספרו השני "צרור פרחים" היה מוכר לו בתרגומו הרוסי (62). הנרי תומס באקל שאף לגלות את החוקים הכלליים, הקובעים את דרכה של הקידמה האנושית. על פי באקל מתחלקים חוקי ההיסטוריה לשני סוגים: החוקים של הטבע, שמשפיעים על האדם והם מורכבים מגורמים כגון אקלים קרקע ועוד; והחוקים המנטליים. קובנר מודע לתפיסות אלו, אך אינו משתמש בהן כדי לנתח את מצבם של יהודי רוסיה בזמנו. כמו כן אין הוא חש בסתירה הקיימת בין גישתו "הדמוקרטית" כפי שהיא באה לידי בטוי בדיגרסיה הראשונה, כאשר הוא מבטל את עליונותם של עמים מסוימים על אחרים; לבין גישתו בדיגרסיה השנייה בה הוא מניח קיום מבנה הררכי (אם כי לא סטטי וקבוע) של תרבויות ועמים.

מאמרו השני, המופיע בספרו "חקר דבר", נקרא "החום והחיים". מאמר זה מהווה דוגמא לכתיבה שמטרתה איננה הצגת נושא מדעי טהור בדרך אוביקטיבית, אלא הצגת נושא מדעי

רלוונטי לתועלתם של הקוראים. מתוך כל הכוחות הפועלים בטבע בוחר קובנר לעסוק בחום, כי זהו גדול כוחות הטבע, וכן "המלחמה התמידית אשר בין החום והכחות שבכל העצמים היא הסבה לכל התולדות וההרכבות הנעשות בטבע". החם משפיע על מזג האוויר, על החיים על פני האדמה ועל מצבי הצבירה של החומר. האדם השכיל לגייס את החום לטובתו בעזרת הטכנולוגיה שפיתח. האדם גם השכיל להבינו טוב יותר בעזרת גלויי החוקים הקשורים בחום כמו חוק שימור האנרגיה והחומר (שקובנר בהעדר מינוח עברי מתאים מגדירו כ"הוא החוק כי הכח לא יכלה ולא יפסד"). כמו כן השכיל האדם להבין את פעולתו של החום על גופו. בסיום המאמר מביא קובנר מספר המלצות מעשיות בנושאי תזונה ושימור חום הגוף המתבססות על דיונו המפורט בנושא.

במאמרו מדגיש קובנר שני היבטים: ההיבט המטריאליסטי וההיבט הסוציולוגי. בהווה מסוגל האדם בעזרת הטכנולוגיה שפיתח לבצע נפלאות "אשר בימי קדם היו מחליטים בלי ספק כי מעשי כשפים ולהטים המה". המדע מביא תועלת משום שהוא מבער אמונות הבל למיניהן. זאת בהתאם לתפיסה המטריאליסטית המתארת את פעולות האדם הן הפיסיות והן המנטליות כתוצר של פעילות פיסיוולוגית של הגוף.

העיסוק בבערת חומרי המזון בגוף מאפשר לקובנר לדון גם בהיבטים החברתיים של הנושא. פיסקה ארוכה בעלת גווני כמעט סוציאליסטיים מופיעה במאמרו בעת דיונו ברעב ובקור כאויבי המין האנושי. "נפשנו דאבה לראות במאה האחרונה הזאת, אשר הגיעה עד מרום קץ ידיעות ראמות ונשגבות, ובכל אלה הנה מלאכי משחית אלה יבריחו באלפיהם מהם מחלד... ואין חולק עליהם בכל קהל השוקטים והקופאים על שמריהם והמתענגים על רב טוב... אך לשווא ידברו באהבת אדם אח ורע, ובלשון מדברת גדולות... אם לא ישים האדם לבו להחיש עזרה לרעהו - לא באומר ודברים - כי בפעל ומעשה" (63). זוהי אחת הפסקות הרדיקליות ביותר מבחינה חברתית בכתיבתו העברית של קובנר.

הכללתם של שני מאמרים מדעיים בספרו הראשון של קובנר נבעה מאמונתו שהמדע בנוסף לספרות ולהיסטוריה הם שיובילו את בני האדם לפיסגת ההשכלה. מבחינה זאת דאג קובנר לממש את ההצהרה המופיעה בפתח מאמרו: "דבר אל סופרי ישראל". מאמרו המדעים זימנו לו את הבמה המתאימה לביטוי דעות בנוסח המטריאליזם והסוציאליזם. גם התנגדותו לאחד

הרעיונות המרכזיים ביהדות תפיסת העם היהודי כעם סגולה, באה לידי ביטוי באחד משני מאמריו המדעים.

ח. סיכום

הספר "חקר דבר" מהווה סיכום שלב משמעותי בפעילותו הרוחנית של קובנר- שלב שהחל בקורספונדנציות ונמשך במאמרים שפירסם בכתבי- העת העבריים בתחילת שנות השישים. הספר ביצר את מעמדו של קובנר בספרות העברית והתגובות הרבות להן זכה רק מעידות על כך. בספר מתגבשים שני מונחי יסוד בלשונו הביקורתית של קובנר: "החיים" ו"התועלת". ראייתו את הספרות, את הביקורת הספרותית ואת גורלה של הלשון העברית מתנקזת אל שני מונחים אלו.

דן מירון בחן בספרו "בואה לילה" את פריצתה של התודעה המודרנית אל הספרות העברית על ידי בדיקת המשמעות האידאית-אומנותית שמעניקה התודעה המודרנית למילה "חיים" (64). בשלב הרציונאלי- המשכילי, שקדם להופעתו של קובנר, שימשה המילה "חיים" לתיאור תבנית רציונליסטית- תיאולוגית, שהתייחסה לתחומי הקיום כאל סולם שבסיסו עולם הצומח והדומם וראשו בעולם הישיות הטראנסצנדנטלי ובמרכזו בין בעלי החיים למלאכים נמצא האדם. שותף לאלו שמעליו ולאלו שמתחתיו, אך גם נבדל משניהם בהיותו בעל כושר הכרעה מוסרי. בתקופה בה פעל קובנר, בגבור המגמות הביקורתיות-האקטואליסטיות, צומצם לדברי מירון המושג "חיים". מוקדו הועתק מן המרחב הקוסמי-תיאולוגי למרחב ההיסטורי- חברתי. "החיים" הובנו כהתפתחות היסטורית דיאלקטית המשנה את פני החברה האנושית מתוך מאבק בין דורות או כוחות. מודל זה הולם את משנתו הביקורתית של קובנר. המונח "חיים" חוזר פעמים רבות במאמריו הספרותיים אך גם המדעיים, אם כי כאן בעיקר במשמעותו הדנוטטיבית. קובנר מעמיד את השאיפה לכתובה המתייחסת לחיים הממשיים כלומר לאקטואליזם פוליטי במרכז תורתו הביקורתית; שאיפה זאת היא המבדילה בינו כאחד מן המשכילים הרדיקלים לבין דור האבות האוטוידקטיים שכתביהם אינם עוסקים לדעתו בחיים הממשיים, ועל כן הם נתפסים על ידו כבעלי אופי בטלני. הלקין מדגיש את מרכזיותו של המונח "חיים" במשנתו של קובנר. לדעתו החידוש העיקרי במשנתו הינו בשאיפתו להעמיד את האקטואליזם כיסוד יחיד על פיו תבחן הספרות (65). גם מבקריו הקונטמפורניים של קובנר שמו לב למרכזיותו של מונח "חיים"

בתורתו. לכן מתנגדיו כמו גוטלובר ואחרים השתמשו בצירופים לשוניים (כגון: "צער בעלי חיים", "דורש אל המתים") בהם מופיעה המלה "חיים" או היפוכה המוות על מנת ללעוג לדעותיו של קובנר.

המונח "תועלת" חוזר אף הוא מספר רב של פעמים במאמריו. אם במאמרו על שירת מיצקון מציין קובנר כי משוררים אידיאליסטיים ראויים להיקרא משוררים בתנאי שיהיו משוררי אמת, הרי שבמאמרו "תשובה" מסתמנת מגמה אחרת. קובנר פוסק לראות את היצירה כענין בעל ערך העומד בפני עצמו, ומתחיל להעריכה מתוך זיקה אל ערכה החברתי, הנוגע לזמנה ולמקומה- שאלת התועלת ליהדות רוסיה בשנות השישים. קובנר איננו מתעלם מנושאים אסתטיים, אך אלו צריכים להיות משועבדים לעניינים חברתיים תכופים (66).

התועלת היא גם אמת המידה המרכזית על פיה שולל קובנר את השימוש בלשון העברית. בהעדרה של מדינה יהודית, אין כל סיכוי לדעתו להמשך קיומה של תרבות יהודית בשפה העברית. תפיסה זאת כבר נרמזה כאמור במאמריו הראשונים. המבקר שלום קרמר מציין כי בהקשר זה הקדים קובנר את יל"ג ואת ליליינבלום בהיותו פסקני כל כך: "קובנר הבין את האין מוצא של הספרות העברית בגולה בלא מרכז טריטוריאלי בעל צביון לאומי" (67). הוא לא הסביר כיצד תכתב "הספרות העברית" בשפה הרוסית ועדיין תשאר במובנים מסויימים עברית, אולי משום שלא רצה לחשוף ברבים את מסקנתו, שהייתה כבר מובנת לו עצמו, והיא הצורך בטמיעתו של העם היהודי בעם הרוסי בתמורה לקבלת האמנסיפציה ולהבטחת הקיום החומרי והתרבותי של היהודים, כטענתו של קרמר. קיומה של הספקנות כלפי עתידה של העברית עומד לכאורה בסתירה לנחישותו של קובנר לפעול ולמתוח ביקורת על הנעשה בספרות העברית. אך ניתן ליישב את הסתירה באמצעות דברי קובנר עצמו: "שפת עבר או השפה המדוברת תהיינה כבית חיצון אשר דרכן יבואו העברים אל היכלי שפות חיות, שאך שם יראו אור בהיר" (68). העברית נתפסה בעיניו כאמצעי זמני, שיאפשר לבחורי הישיבות לשעבר, השולטים בשפה זאת ואינם שולטים בשפות אירופאיות, לעשות את צעדיהם הראשונים בעולם ההשכלה והמדע. אבל לאחר שירכשו ידיעת שפות אחרות יוכלו לזנוח את השימוש בשפה העברית.

קובנר כותב בספרו על יוצרים עבריים ועל ספרות עברית, אך נקודת המוצא לדיונו הינה ההשוואה בין הספרות העברית לספרות האירופית בכלל והספרות הרוסית בפרט. כאשר הוא

שולל את תופעת האטוטריטה ואת תארי הכבוד, הוא מציין את העדרה של התופעה בעולמה של הספרות האירופית; כאשר הוא מסווג משוררים על פי היותם אידיאליסטיים או ריאליסטיים הוא עושה זאת על פי דגמים אירופיים; כאשר הוא דן בשיטות להוראת השפה העברית הוא עושה זאת תוך השוואה להוראת השפות הצרפתית או הלטינית; וגם כאשר הוא משבח את פעילותו של מנדלסון הוא מציין כי שמו יצא לתהילה בקרב העמים. ראייה זאת של המציאות היהודית מתוך מבט מבחוץ נובעת אולי מהאופן בו החל קובנר לתפוס כבר אז את פעילותו מעל במת הספרות העברית: כפרזדור המוביל אל הטרקלין - שהוא הספרות הרוסית.

פרק רביעי: הפולמוס על הספר "חקר דבר" ופרסום הספר "צרור פרחים" (1868)

"צרור פרחים", ספרו השני, של קובנר בשפה העברית יצא לאור באודיסה בשנת 1868. קובנר, שידע כי סיכוייו לקבל את אישורו של הצנזור האודיסאי לפרסום ספרו הם קטנים, פנה בדצמבר 1867 לקבלת אישור מאת הצנזור הקייבי. פיודורוב היה עדיין בעל הסמכות המרכזית בנושא היהודים בקייב. כך הצטלבו שנית דרכיהם של קובנר ופיודורוב. תזכירו של פיודורוב היווה את העילה לפרסום ספרו הראשון של קובנר "חקר דבר"; ואישורו של פיודורוב הוא שאיפשר את פירסום ספרו השני (1).

"צרור פרחים" הינו ספר בעל אופי פולמוסי. הוא מכיל תגובות ישירות ועקיפות לפולמוס שהתעורר בעקבות פירסום ספרו הראשון של קובנר. בשלושה מן המאמרים המופיעים בספר "צרור פרחים" משיב קובנר לבני הפלוגתא שלו: במאמר הפותח "אחרית דבר וצרור פרחים", במאמרו "אין דבר" ובקטעים מתוך מאמרו "רוח באר". במאמרים האחרים המופיעים בספר ממשיך קובנר ומפתח את תפיסותיו בנושאים חברתיים וספרותיים. במאמרו "השקפה קטנה" מנתח קובנר את מצבה החברתי והכלכלי של יהדות ליטא ופולין (2). במאמרו "רוח משפט" הוא מבקר לשלילה את מפעל חייו של שד"ל; ואילו במאמרו "רוח חיים" הוא מציין לחיוב את מפעלו הרוחני של ריב"ל, תוך הדגשה והבהרה של המושג "רוח חיים" המהווה כאמור מושג מפתח במשנתו הביקורתית (3). במאמרו "רוח באר" מעיר קובנר הערות חשובות בסוגיית התרגום לעברית של יצירות מופת מספרות אירופה, אגב דיונו בתרגומו-עיבודו העברי של לטריס ל"פאוסט" מאת גיתה בשם "בן אבויה". אבל במרכז הספר (לפחות מן הבחינה הכמותית) מצויה ביקורתו השלילית של קובנר על כתב-העת "המליץ". במאמרו "פרחי המליץ" מוצגים בפני הקורא חמישים ושישה קטעים מתוך מאמרים שהתפרסמו מעל דפי "המליץ" לשנת 1866. הקטעים מכונים בפיו בלשון אירונית "פרחים". בדרכו הביקורתית-הסרקסטית תוקף קובנר אגב ניתוחו את ה"פרחים" את סגנונם של הכותבים ואת מדיניות העריכה של עורך כתב-העת אלכסנדר צדרבוים.

בפתח הדין בספרו העברי השני של קובנר יש להעיר שתי הערות מתודיות. ראשית, בגלל אופיו הפולמוסי של הספר "צרור פרחים" הוא יסקר להלן משני היבטים: קודם כל, יובאו עיקרי הפולמוס שנערך בין קובנר ותומכיו לבין מתנגדיו על ספרו הראשון. תחילתו של הפולמוס עם

צאתו לאור של "חקר דבר"; ואילו סופו בדברים שהשיב קובנר למתקיפיו בספרו "צרור פרחים". אחר כך יערך דיון במאמרים האחרים שנכללו ב"צרור פרחים" העוסקים כאמור בנושאים ספרותיים וחברתיים ואין להם זיקה ישירה לפולמוס. שנית, המאמר השלישי המופיע בספר וכותרתו "השקפה קטנה" כולל סקירה סוציולוגית-תרבותית של חיי היהודים בליטא ובפולין על המעמדות והכיתות השונים המתקיימים בתוכם. מאמר זה נכלל בשנת 1869 בסידרת מאמרים שפירסם קובנר בשפה הרוסית בכתב העת היהודי-רוסי "דיין". הדיון במאמר זה, תוך השוואתו לנוסח הרוסי, יערך במסגרת הפרק היהודי-רוסי בכתיבתו של קובנר.

א. הפולמוס על הספר "חקר דבר"

בראש המאמר "אחרית דבר וראש פרחים", הפותח את ספרו השני של קובנר "צרור פרחים" (אודיסה, 1868), מופיע מוטו הלקוח מתוך מאמרו של לודוויג ברנה שהתפרסם בשנת 1837 בשם: "מנצל זולל הצרפתיים". מאמרו של ברנה נכתב נגד חוקר הספרות הליברלי וולפגאנג מנצל (1798 - 1873) אשר בתחילת דרכו היה בעל השקפות ליברליות ומקורב לברנה, אך אחר כך הפך לאחד מדברי הלאומנות בגרמניה ואף תרם לחקיקת החוק משנת 1830, שאסר הדפסת כתביהם של יוצרים בעלי נטיות קוסמופוליטיות, אשר נמנו עם תנועת "גרמניה הצעירה" כגון היינה ואחרים. בקטע בו בחר קובנר כמוטו למאמרו, מציין ברנה את חוסר יכולתו לנהל ויכוח עם יריביו בגלל שהם אינם מתמודדים בדרך עיניינית עם הנושאים שהועלו לדיון. טענה דומה הועלתה על ידי קובנר כלפי מתנגדיו.

הזדהותו של קובנר עם גורלו, עם השקפותיו הספרותיות ועם סגנונו של ברנה היא טבעית למדי. קרל לודוויג (ליב ברוך) ברנה (1786 - 1837) היה בנו של הבנקאי היהודי גרמני יעקב ברוך. בילדותו התחנך על ברכי היהדות, אחר כך רכש השכלה כללית. בשנת 1818 המיר את דתו, אך כל חייו המשיך ללחום למען הענקת שוויון זכויות ליהודים. במישור הפוליטי לחם ברנה נגד הריאקציה, ואף נרדף על ידי הצנזורה בגלל הנימה הפוליטית-ביקורתית של כתביו. כמו כן עסק בכתיבת ביקורת תיאטרון ובכתיבה עיתונאית. בניגוד לחבריו הסופרים בתנועת "גרמניה הצעירה" לא ראה ברנה בעיתונאות עיסוק משני ביחס לעיסוק המרכזי שהוא הספרות. נהפוך הוא, הוא טען כי בחיי התרבות התקופה המדינית היא שירשה את מקומה של התקופה האסתטית. הז'אנרים העיתונאיים כגון המסה הפוליטית הקצרה והפליטון היוו לדעתו כלי ביטוי

הולמים לתקופה המדינית. קובנר בודאי הזדהה עם הדגשת חשיבותה של הכתיבה העיתונאית ביחס לכתיבה הספרותית. עצם הבחירה של קובנר בפליטון כז'אנר מועדף בכתיבתו בשפה הרוסית בסוף שנות השישים של המאה ה-19 מעידה על כך. גם סגנונו של ברנה-הסגנון העוקצני, המלא שאר רוח ומתובל בהומור סרקסטי-היה קרוב לליבו של קובנר. בסוף ימיו, כאשר בחר קובנר בשנת 1904 לענות על ההאשמות שהטיח בו בריינין בנוגע לכתיבי נעוריו הוא כתב: "אקח לי העזות להודיע כי ידעתי וגם ידעתי גם אז מה הנה העקיצות דקות ומסוכנות", ידעתי את מקורן כמו היינע בערנע גאגאל ודומיהם. עקיצות כאלה נתפזרו למכביר בספרי 'צורר פרחים' עיין עוד בספרי 'חקר דבר'... (4).

בפתח ספרו השני של קובנר ניתן לחוש בשביעות הרצון שעורר בו הפולמוס על ספרו הראשון (אם כי במכתבו הפרטי ליליג מביע קובנר דעה שונה לגמרי בנושא זה כפי שיוצגו הדברים בהמשך). קובנר לועג לדברי מתנגדיו המייחסים את דעותיו הרדיקליות ואת סגנונו "הזועם" נוסח בלינסקי לגילו הצעיר. "אך הידעתם אדוני הקוראים כי איש צעיר לימים אנוכי (כאשר הודיע לכם ה' צעדערבוים ברוב חסדו זה פעמים רבות) וכבר נמנה ומקובל כי הצעירים בימינו אלה עזי פנים המה! לכן אתפאר לפניכם, כי גם אני עז פנים ומלבד שלא נפל לבי מכל קריאות ה' צעדערבוים" (5). הוא טוען כי ההדים שעורר ספרו היו רבים יותר ממה מכפי שציפה. הישגיו הם שניים: הוא הצליח להעלות על סדר היום הציבורי שאלות חשובות, וצעירים רבים הלכו בדרכו. את כסילותן של התגובות לספרו מתאר קובנר על ידי השוואתן לקולות בעלי-חיים: "צהלת סוסים, נחרת חמורים, אנקת ינשופים" ועוד. הסיבה לתגובות החריפות של מבקריו היא כי "שודד ריבצם" (6). לעומת זאת הוא עצמו ממשיך לטענתו לשמור על שלווה רוחו. הוא צופה כי גם ספרו הנוכחי יעורר סערה, אך קודם כל הוא מעונין למיין את מבקריו ולהשיב על טענותיהם.

מבקריו ממוינים על ידו לכמה סוגים: אברמוביץ, גוטלובר, ח"צ לרנר, צדרבוים וגורלאנד שייכים לסוג הראשון של מבקרים שהם בבחינת נוגעים בדבר. קובנר ביקר אותם במספר מאמרים ובספרו הראשון ולכן ביקורתם נעדרת אובייקטיביות. את הסוג השני מייצג דוד הירשברג. הוא נעדר כל דעה עצמאית וכתיבתו נובעת מהיותו כרוך אחר מוריו: גוטלובר ולרנר. הסוג השלישי מכונה בפי קובנר: "בעלי הלהפך", כלומר מבקרים שכל מטרתם היא לסתור את

דבריו וביקורתם איננה עניינית. צבי דן הבבלי (צד"ה) הינו נציג של קבוצת מבקרים זאת. קיימת קבוצה נוספת של מבקרים שלטענותיהם אין קובנר על פי עדותו מוכן להתייחס משום שדבריהם אינם עקרוניים ורובם אינם אלא בגדר נאצות בלבד. למעשה משיב קובנר בספרו לטיעוניהם של האישים הבולטים מבין סוגי המבקרים שצויינו על ידו.

1. "שרש דבר" ו"אין דבר": ויכוח קובנר-צד"ה

אחד ממתקיפיו של קובנר היה צבי דן הבבלי (1836-1905). צד"ה עסק בעיקר בחקר המקרא אך גם בנושאי ספרות. למעשה יש לראות את החוברת של צד"ה "שרש דבר" (וילנה תרכ"ו, 1866) כנדבך נוסף בוויכוח שנערך בתוך מחנה המשכילים על תזכיר פיודורוב, שכן המחצית השניה של הספר מכילה את תשובותיו של הכותב לשאלות שהועלו בתזכיר. את המחצית הראשונה של ספרו הקדיש צד"ה לדיון בספרו של קובנר, ואפילו הכותרת שנתן לחוברתו "שרש דבר" מהווה תגובת נגד לכותרת ספרו הראשון של קובנר "חקר דבר". בהתקפתו על קובנר התמקד צד"ה בעיקר במאמרו של קובנר "תשובה".

ארבע סיבות מביא צד"ה לפרסום חיבורו נגד קובנר: ראשית, מהווה ספרו של קובנר "...כסלון ממאיר לבית ישראל"; שנית, קובנר השמיץ את חכמי ישראל בספרו; חמורה לא פחות היא העובדה שלקובנר נמצאו גם תומכים רבים; אך הגרוע מכל מאמרו של קובנר: "תשובה" מכיל ביקורת נוקבת על החברה היהודית ברוסיה ועל כן לדעת צד"ה הוא: "יבאיש את ריחנו בעיני הממשלה אשר בעיניהם הלא עד אחד משלנו נאמן יותר ממאת שלהם" (7). צד"ה גם מביע את הסתייגותו מסגנונו של קובנר: "ולא קראתי דרור לשוט לשוני בקונטרוסי זה, אחר כי בעיני הצלתי את כבוד הספרות העברית וסופריה גם בלעדי בוז ונאצה ולמה אכבידה ידי חנם" (8). יחד עם זאת הוא בוחר על פי הצהרתו לא להעיר הערות על שני מאמרים נוספים מפר עטו של קובנר שנכללו בספרו "חקר דבר", הכוונה למאמריו שדנו בספר הדקדוק של לרנר ובספר השירים של מיצקון, שכן צד"ה לא קרא את הספרים הנדונים בעיון.

צד"ה חולק על הנחת היסוד של הספר "חקר דבר" כפי שהופיעה בכותרת המשנה שלו: "והוא קבוצת מאמרים שונים לרוח הזמן בשפת עבר". לדעתו: "רוח הזמן המפעם באייראפה ... לא יתכן ולא טוב לבוא בשפת עבר פתאם" (9). חדירה מהפכנית ומהירה של רוח חילונית-מודרנית לתוך החברה היהודית תביא לנטישת הדת. על כך מעיד נסיונה ההיסטורי של תנועת ההשכלה

היהודית בגרמניה. ההשכלה הגרמנית התפתחה, בגלל העדר נסיון קודם, בקצב מהיר מדי ולכן הביאה לנטישת הדת. על תנועת ההשכלה ברוסיה ללמוד מן הניסיון ההיסטורי ולפעול בדרך אבולוציונית ולא רבולוציונית, עליה לברור בקפידה את החומרים הראויים לחשיפה בפני הדור הצעיר, כפי שכבר עשו זאת כתבי-העת העבריים. צד"ה מציין כי קיימים שני סוגים של ספרים: "לעזע ביכער" (ספרות יפה) ו"לעהרע ביכער" (ספרי מדע). העם צריך לקלוט קודם כל את ספרי הספרות היפה ורק אחר כך יבוא תור ספרי-המדע. ספרות המתייחסת לצרכי עמה פועלת לדעת צד"ה בדרך אבולוציונית-איטית, וקובנר, שאינו מבין את הצורך באבולוציה, קובל על העדרם של פרסומים מדעיים בשפה העברית, ומבטל את ערכה של הספרות היפה עוד לפני שהעם הוכשר להבין את ספרי המדע.

קובנר טען ב"חקר דבר" כי הספרות העברית איננה ספרות לאומית אמיתית, כלומר ספרות המשקפת את חיי העם ומבוססת על קורותיו. צד"ה משיב לו שהנחה זאת היא מסוכנת ואיננה נכונה כלל. מסוכנת משום שבדרך זאת "כעם הצוענים יתננו בעיני הממשלה כי אין בספרותנו רומאנים ונובלות". איננה נכונה, משום שסופרים רפורמטוריים מולידים את רוח העם ולא רק משקפים אותה. קובנר גם לא היטיב להגדיר את מטרותיה של הספרות. מטרותיה האמיתיות הן: "להשכיל להטיב לבני עמה... לפי הזמן והמקום ורוח העם כראות סופריה" (10).

בהקשר זה מתייחס צד"ה למאמריו המדעים של קובנר שהופיעו בספרו "חקר דבר". לא ברור לו מיהו קהל היעד של תרגומיו המדעיים של קובנר. עבור קוראי מאמרים מדעיים בשפות זרות המאמרים הללו מיותרים, שכן הם יכולים לקרוא אותם בשפת המקור, על הקוראים העבריים המאמרים אינם מקובלים כי הם יוצאים נגד עיקרי הדת. מה גם שהמאמרים כשלעצמם מלאים מגרעות: קובנר לא הסביר את המונחים המדעיים בהם השתמש; והוא תירגם את המאמרים לא מתוך המקור הגרמני אלא מן התרגום הרוסי. צד"ה אף מעיר כי אילו נכתבו מאמריו המדעיים של קובנר על ידי אברמוביץ, כבר היו זוכים לביקורתו הנוקבת של קובנר.

בשאלת הז'אנרים בהם צריכה להכתב הספרות העברית טוען צד"ה כי לא עצם השימוש בז'אנר זה או אחר הוא העיקר, אלא הלכת, המוסר והמידות הטובות היוצאים מהם. אלו מצויים בשפע גם בספרי ביאור מקראות, במאמרי חז"ל, בתלמוד ובספרי המוסר. לכן מוזרה לדעת הכותב טענתו של קובנר, כי כשאין מדובר ברומאן (וצד"ה מוסיף כאן את הגדרתו

המגמתית ביותר למונח רומאן: אם אין בספר עלמות ענוגות, ספורי אהבים) הרי אין בו גם חכמה. קובנר אינו מבין כי רוח העם איננה יכולה להשתקף ברומאנים. העם התעניין מאז ומתמיד בנושאים רוחניים ונושאי אהבה ונשים לא העסיקוהו מעולם, על כן לא נכתבו על כך ספרים.

מטרה נוספת של הספרות (על פי קובנר) צריכה להיות חיסול אמונות תפלות והבלי שווא הרווחים בעם. הספרות העברית כספרותם של עמים אחרים פועלת בכיוון זה, אך מכיוון שסופריה מכירים את נפש עמם, הם עושים זאת לא בעזרת ספרי אהבים ועגבים אלא באמצעות ספרים המתאימים לרוח העם כגון ספרי הרמב"ם, ספר "חובת הלבבות" מאת הפילוסוף ובעל המוסר בחיי בן יוסף אבן פקודה מן המאה ה-11. צד"ה ממליץ להמשיך במפעל "מקצי נרדמים", המוציא לאור כדבריו דברי קדמונים "מבוארים ברוח השכל הישר". בנושא תופעת התהילות (התארים) שמעטירים הסופרים העבריים זה על זה טוען צד"ה כי אנשי אירופה מרוממים את כבודם של אנשי צבא בכסף ובתארים, סופרי ישראל אינם נהנים מגמול חומרי, מדוע אם כן שלא יהנו מן התארים. כל דבריו של קובנר בהקשר זה על הסופרים העבריים כגון ויזל או אברמוביץ נובעים מקנאתו בהם.

בהמשך המאמר מביא צד"ה את תשובותיו שלו לשאלות שהועלו בתזכיר פיודורוב. הוא מציג עמדה משכילית מתונה, הכוללת שאיפה למודרניזציה ולשוויון זכויות תוך שמירה על עקרונות הדת היהודית. דבריו נכתבים מתוך מודעות גדולה לדרישות הממשלה הרוסית מן היהודים, אך גם מתוך חשש אמיתי מפני סכנת הטמיעה הנשקפת לחברה היהודית בעידן הרוסיפיקציה. בעת דיונו בתלמוד (שאת מפרשיו כינה קובנר לדברי צד"ה "גל הבלים גדול") הוא מדגיש את ערכו האוניברסלי ואת אופיו הרציונלי של התלמוד. בנוגע להפצת ההשכלה הכללית בקרב היהודים, מטרת הממשלה צריכה להיות שהעברים "יוותרו עברים, אך עברים נאורים יהיו" (11). על כן יש לדעת צד"ה להרחיב את הוראת השפה העברית, זאת משום שעם העלמותה של שפת הדת תעלם גם הדת עצמה. טיפוח ההשכלה ברוח הרדיקלית (רומז צד"ה לקוראיו מקרב הממשל הרוסי) יתרום להפיכת היהודים לכופרים ומהפכנים בתפיסותיהם החברתיות, דבר שאיננו רצוי גם לשלטונות הרוסיים.

במאמרו "אין דבר" (שהופיע בספרו "צרור פרחים") השיב קובנר על ביקורתו של צד"ה (12). צד"ה משתייך לדעתו למבקרים מן הסוג של "בעלי הלהפך", הכוונה לסופרים חסרי בינה ודעת שעל מנת להתפרסם מביעים תמיד דעה הפוכה לדעתו של הכותב, המבוקר. מבקרים מסוג זה לטענת קובנר בניגוד לדון קישוט יודעים שהם טועים, אך מפרסמים את דבריהם כדי לזכות בתהילה ובפרסום. צד"ה האשימו בהאשמות שווא. הוא, קובנר, לא חירף ולא גידף את העם היהודי ואת קדושו. הוא גם לא כתב כי פרשני התלמוד יוצרים הבל, אלא ציין כי המשכילים הם שאמרו זאת. קובנר לא הרבה לדון בגנות "שירי תפארת", אלא רק ציין כי הם מיותרים, בגלל היותם חיקוי לשירי הגויים. הוא לועג לכך שידידו של צד"ה המדקדק קלאצקי קרא את שירי מיצקון ולא מצא בהם כל פסול. בניגוד לצד"ה קוראים אחרים ורבים השמיעו דברי שבח על מאמריו המדעיים. לגבי קהל היעד של מאמריו הרי צד"ה עצמו ציין כי רבים נוהים אחריו. לסיום צד"ה ביקר את סגנונו, אך הוא בעצמו חטא בלשון גידופים. המחברת "שרש דבר" מבוססת על סילוף דברים והוצאת דברים מהקשרם.

קובנר בהגדירו את צד"ה כאחד מ"בעלי הלהפך", מתעלם מן ההבדלים המהותיים הקיימים בין השקפת העולם של צד"ה לבין השקפת עולמו שלו. צד"ה כותב את דבריו כנציג הפלג המתון של תנועת ההשכלה העברית בעוד שקובנר כבר מצוי רובו ככולו בתוך עולם ההשכלה הרדיקלית. קובנר שופט את ההשכלה העברית על פי אמות מידה הלקוחות מן הספרות והביקורת הרוסית והמערב-אירופית. צד"ה, שמודע להבדל זה בינו לבין קובנר, משייכו באופן חד-משמעי למחנה האינטליגנציה היהודית-רוסית, המהווה מיעוט בקרב יהדות רוסיה: "ואם ימצאו דבריך חן בעיני רבים רעידך שמה, הלא לא ימצאו חפץ בכל ערי מושבות ישראל הרחוקים במחשבותיהם כשני אפסי-ארץ, ממחשבותיך ומחשבות מתי מספר מאהביך..." (13). קובנר מייצג את ההשכלה הרדיקלית שנתפסה בעיני צד"ה ובעיניהם של המשכילים המתונים האוטוידקטים כזרה, כמהפכנית מדי וכבלתי מתאימה להשקפותיה של יהדות רוסיה. קובנר מצידו איננו מתמודד ברצינות עם הסוגיות שמעלה מבקרו, אולי משום שאין הוא מעוניין לחשוף בשלב זה את התרחקותו מן הדת ומן החברה היהודית.

יחסו של קובנר לכתב-העת "המגיד" בעריכתו של אליעזר ליפמן זילברמן היה שלילי ביותר. כאמור, נתפס "המגיד" על ידי החוגים הרדיקלים ככתב-עת שמרני, ואכן פירסם בו קובנר את הקורספונדנציה הראשונה שלו ולא יסף. בספרו "חקר דבר" כתב קובנר כי "המגיד" "נהפך לכותל בית המדרש ... זה בא בפלפולו וזה בדרשתו, זה בפירושו וזה בהגחתו; וכל אלה עשו המשכילים, אשר יתפארו, כי זורעים אור המה בישראל..."(14). אליעזר ליפמן זילברמן מייסד ועורך "המגיד" התייחס לראשונה לספר "חקר דבר" במאמרו "תשובה כללית" (15). רבים הם המפצירים בו כותב זילברמן להשיב "להתלמיד אורי קאוונער (בעל המחברת דבר אחר)" (16), משום שגידף גדולי ישראל וחילל את כבוד הספרות העברית ואת "המגיד". אבל לדעת בעל "המגיד" מדובר בצעיר גאוותן בעל השכלה עברית, שרכש גם קצת השכלה כללית (וגינונים זרים, כך למשל הוא גם כותב בכל שורה שבע פעמים הוי-אהה-הה) והחל לפרסם מאמרים ושירים בכתבי-עת. מכיוון שכתבי-העת לא רצו להדפיס עוד את מאמריו החליט לפרסם ספר. הסיבה האמיתית לדברי זילברמן (שהרי אין לכך אישור ממקור אחר) לביקורתו השלילית של קובנר על "המגיד" היא ש"המגיד" סירב להדפיס את מאמריו. אך הוא, זילברמן, איננו מבין מדוע בחר קובנר ללעוג גם לחכמים כשד"ל ואחרים. כתיבתו של קובנר נובעת מהעדר בגרות. קובנר הוא בבחינת "תלמיד שלא הגיע להשכלה וחפץ להיות מחבר ומבקר הרי זה שוטה רשע וגס רוח" (17). העורך מבטיח לא להתייחס עוד לכותב זה, כדי שלא יתהדר בעובדה שמרבים להגיב על דבריו.

בפעם השנייה התייחס "המגיד" לקובנר במאמר ביקורת שכתב העורך על ספרו של צד"ה "שרש דבר". מטרתו של צד"ה לדעת זילברמן היא "לערוך מערכה וללחום מלחמת חובה ומצווה נגד האברך, אב בעזות ורך בחכמה ומדע בעהמ"ח [בעל-המחברת] 'חקר דבר'..." (18). הכותב חוזר ומציין כי קובנר גידף את חכמי ישראל והתלמוד. הוא חוזר על עמדתו כי אין הוא מעוניין להשיב לקובנר משום שגם "דברי גידופין נגדו לכבוד יחשבו בעיני כסיל ובער כזה". אין בכוחו של קובנר להרע, כי הצדיקים לא יקראו את מחברתו והמשכילים יבוזו לכסילותו, רק השנאה לדת ולחכמת ישראל מדברת מגרונו. עיקר החידוש בדברי זילברמן במאמרו זה הוא בהאשימו את קובנר בכך, שכתב לממשלה כי יאסרו את לימוד התלמוד. עקרונית, כותב זילברמן, אין צורך לחבר מאמרי תשובה לדבריו של קובנר, את הטיפול בו יש להשאיר בידיה של "חברת מרבי השכלה"

בפטרבורג, אבל אם החליט צד"ה לענות לקובנר, משום שרבים הם הצעירים הנוהים אחריו הרי כוונתו מבורכת, ולא יצא שכרו בהפסדו.

קובנר השיב לדברי זילברמן במאמר שהתפרסם ב"המליץ" בשם "התנצלות" (19). בספרו "צרור פרחים" התייחס לנסיבות בהן נכתב מאמר זה (20). קובנר מציין כי בתחילת דרכו הספרותית עודד אותו עורך "המליץ" ואף ביקש ממנו לכתוב מאמרים נוספים עבור כתב-העת שלו. לאחר מכן כאשר פרסם בעל "המגיד" עלילות שווא נגדו, ואף פנה אל "חברת מרבי השכלה" על מנת שיפעלו נגדו, לא התייצב אר"ז לצידו ולא השיב על דברי זילברמן. לכן החליט קובנר לכתוב בעצמו מאמר תשובה לעורך "המגיד". אר"ז ערך שניים במאמרו זה של קובנר, ואף הכריח אותו להכתיר את המאמר בכותרת "התנצלות", כותרת שלא היתה מקובלת על דעתו של קובנר.

קובנר פותח את מאמרו "התנצלות" בטענה שכל גידופיו של זילברמן לא ישפיעו על המוניטין שהצליח לרכוש לעצמו. זילברמן (תוך הסתמכותו על דברי צד"ה) כתב כי בספר "חקר דבר" כינה קובנר את התלמוד "גל של הבלים גדול". אך למעשה מה שנאמר במאמר היה כי כך כינו המשכילים את פרשני התלמוד ולא את התלמוד עצמו. כמו כן האשימו זילברמן בפנייה לשלטונות בבקשה לאסור את הוראת התלמוד בעתיד. קובנר טוען שזאת עלילה. תשובתו המלאה לשאלות שהועלו בתזכיר פיודורוב, המצוייה בלשכתו של האחרון תעיד, על כך שהוא דווקא תומך בהמשך הוראת התלמוד. קולזנר מעיר כי החוקר ברובוי אכן מצא בארכיון הגנרל-גוברנטור הקיובי את תשובתו המלאה של קובנר, המוכיחה כי הוא דובר אמת (21).

בסיום מאמרו "התנצלות" מציין קובנר כי הוא איננו מעוניין כלל להתווכח עם זילברמן. עורך זה מנצל את עובדת ישיבתו בליק שבפרוסיה, שם לא חלות עליו הגבלות הצנזורה הרוסית, ועל כן הוא מפרסם ככל העולה על רוחו. קובנר מכריז בסיום המאמר (תוך איזכור מקצועו של זילברמן לפני שהפך לעורך כתב-עת) כי "לא אוסיף לדבר אודות השוחט הזה מטוב ועד רע". אמירה זאת נובעת, לדעתי, לא רק ממיזגו החם, אלא גם מתוך הבנתו כי שמרנותו הרבה של בעל "המגיד" איננה מאפשרת קיום כל דיאלוג רעיוני-עקרוני ביניהם.

לאותה סוגיה התייחס גם אחיו של קובנר יצחק אייזק קובנר (שעשה באותה עת את צעדיו הראשונים בשדה העתונות העברית) במכתב לעורך "המליץ" שהתפרסם תחת הכותרת "חדשות

מווילנא" (22) מציין יצחק אייזיק קובנר את התהודה הציבורית הרבה לה זכתה המחברת "חקר דבר". הוא עצמו איננו מעוניין לקחת חלק בפולמוס כי "כלום אח מעיד על אחיו", וכן משום שיש ביכולתו של אחיו לענות בכוחות עצמו על הטענות שהועלו נגדו. אך הוא מציין כי טענות "המגיד", שאחיו כינה את התלמוד "גל הבלים גדול" "בין כה שקר הוא כי הוא יביא את הדברים האלה בשם הכתות" (כלומר קובנר צטט באמירתו זאת את דברי המשכילים). כמו כן ההאשמה שביקש לאסור את הוראת התלמוד היא בגדר "רכילות גמורה, כי אין כל רמז לזה במחברתו". המבקרים שוקלים את שגיאות של אחיו "במאזני הבל ואת מטרתו יחטאו".

3. "כבה- נר בראש הנגע- ליסטים": ויכוח קובנר- אברהם דב בר גוטלובר

במבוא לספרו "צורר פרחים" מאשים קובנר את גוטלובר בחוסר יושר, ובפסיחה על שתי הסעיפים מן הבחינה הרעיונית. קובנר מציין כי כאשר מסר לגוטלובר את ספרו "חקר דבר" כתב לו האחרון מכתב ידידותי ביותר. אך בעודו ממטיר שבחים על קובנר בפניו, עודד גוטלובר סופרים משכילים מתונים אחרים לצאת נגד קובנר. במכתב פרטי (שקובנר כנראה לא היה מודע לקיומו) שכתב גוטלובר לח"י גורלנד מן התאריך העשרים שבעה בדצמבר 1865, הוא שאל את הנמען אם כבר קרא את הספר "חקר דבר" שבו פגע קובנר בוייזל, בשד"ל, בלטריס, בלרנר, בצוויפל וגם בו עצמו ובגורלאנד. גוטלובר הגדיר במכתבו את קובנר כ"עילג לשון, אין בינה וחסר לב". הוא הודיע לגורלנד על כוונתו לפרסם בעתיד הקרוב תשובה "בסגנון לשון משלי" על דברי קובנר, וקרא לנמענו לגנות גם הוא את קובנר: "ומהראוי שגם אתה וכל איש חכם תקומו על הכלב הרע הזה. לגרשהו ולא יזכר שמו עוד, כי איש שוגה ופתי, רע ובליעל "וכו' (23). ואכן זמן קצר אחר כך פרסם גוטלובר ב"המליץ" את "משלי מהל"ל" שיר המורכב מרשימת גידופים מסודרים לפי סדר הא"ב נגד קובנר (24). בהאשימו את גוטלובר בחוסר יושר מתייחס קובנר לפירסום "משלי מהל"ל" על ידי גוטלובר לאחר ששיבח אותו במכתבו הפרטי אליו.

פסיחתו של גוטלובר על שתי הסעיפים מבחינה רעיונית באה לדעת קובנר לידי ביטוי בכך שגוטלובר נוהג לתמוך פעם במשכילים הצעירים ופעם ברבנים. גוטלובר עצמו היה כנראה מודע להאשמות אלו ואף התייחס לכך ב"מכתב אל המו"ל" שהתפרסם ב"המליץ" 1866 (25). לאחרונה כותב גוטלובר במכתבו הופיעו אנשים המכנים עצמם פרוגרסיסטים ומיעוט קטן וקיצוני יותר המכנה עצמו ניהיליסטים, על דרך השנינה הוא דורש את שמם כ"נגע- ליסטים". אנשים אלו

מאשימים אותו כי זנח את עקרונות ההשכלה ופנה "לארח חברה את האוהבים ישן נושן". אין כל אמת בביקורת זאת. הוא עצמו מבחין בין ההערכה האישית, שהוא רוכש למספר רבנים אורתודוקסים, לבין התנגדותו העקרונית לדעותיהם (26). עיקר חשיבותה של הערה זאת הוא בהכתרתו של גוטלובר את עצמו בראש מחנה הלוחמים נגד הניהליסטים היהודים, שהבולט מביניהם הוא קובנר. רעיון זה מופיע בצורה מגובשת יותר במכתב נוסף שכתב גוטלובר לגורלאנד ב-2 בדצמבר 1866. שם השתמש לראשונה במשחק מילים סביב אחד המונחים המרכזיים בתורתו של קובנר: "רוח חיים" וכך הוא כותב: "ומה רוח החיים אשר ק. דורש? רוח מלא מאלה הנגע-ליסטים". הוא מבחין בין מחנה המשכילים אליו משתייכים נמענו והוא עצמו לבין מחנה הניהליסטים: "ואנחנו נכנס ונלך לחיים אמתיים, חיים שיש בהם יראת שמים ואהבת תורה וחכמה", ואילו הניהליסטיים צפויים לסוף מר, בגלל פעילותם הפוליטית, "והיו חיים תלויים להם מנגד (שכבר נתלו הרבה מבעלי חיים כאלה)" (27). כמו כן מצביע גוטלובר על ההשפעה של צ'רנישבסקי על קובנר, נושא שזכה לפירוט רב יותר במחברתו "אגרת צער בעלי חיים" שיצאה לאור בשנת 1868 (28).

באגרתו "צער בעלי חיים" חוזר גוטלובר על הטיעונים נגד קובנר שהועלו על ידי קודמיו. המניעים המרכזיים, לדעתו, לכתיבתו של קובנר הם חוסר ההערכה והשנאה שהוא רוכש לעמו. לטענת גוטלובר, קובנר שגה כאשר כתב כי בקרב יהדות רוסיה לא התפתחה עדיין דעת קהל שיכולה להעריך ולבקר מפעלי תרבות, שכן עם ישראל "עם לא עז בעסקי מדיניים", אך גדול ומהולל מאד ועושה חיל בספרות" (29). אפילו הממשלה הרוסית לא טענה מעולם כי העם איננו משכיל, כל רצונה הוא שילמד את השפה הרוסית.

גוטלובר תוקף את העדר הנורמות בכתיבתו של קובנר. לדעתו מנצל קובנר את העובדה שעורכי כתבי-העת מוכנים לפרסם כל דבר כדי לא לקפח את פרנסתם (גם אם כבודם מקופח), וממשיך לפרסם את מאמריו למרות התגובות הקשות להן הוא זוכה. קובנר איננו מבין את דברי מבקריו המאשימים אותו בכך שאיננו תלמיד חכם, ומעליל עלילות על אנשים נכבדים כגון צוויפל ואברמוביץ למרות שהוא עצמו העתיק מרעיונותיו של אברמוביץ. אפילו אר"ז עורך "המליץ" כבר הכיר במגרעותיו "ויגרשהו מהסתפח במ"ע שלו [מכתב העיתים, כתב-העת]" (30)

אבל עיקר העניין, שמעוררת מחברתו של גוטלובר היא בזיקה שיוצר המחבר בין קובנר לבין התנועה הניהיליסטית ברוסיה. הניהיליזם המשחית את בני הנוער הוא המקור העיקרי לדעת גוטלובר להשקפותיו של קובנר. כדי למנוע את המשך השפעתו של קובנר על בני הנוער היהודי החליט הכותב להצביע על מקור זה. גוטלובר מסכם עבור קוראיו את עיקרי הניהיליזם. מקורו של זרם אידאולוגי זה הוא ברצונם של היהודים לחקות את דרכי הגויים בתוכם הם יושבים. רצון זה אופייני לכל מרכיבי החברה היהודית פרט לחסידים, ואין בו כל פסול כל עוד הוא איננו מביא לעקירתם של היסודות הנוגעים לדתה ולספרותה של האומה שהן: "עצמות האומה... כי כן רוח כל עם ועם הוא בספרות והיא תחייתו". אבל הצעירים הללו מכניסים לתוך הספרות העברית מונחים ורעיונות חדשים הלקוחים מכתביהם של שליידן, ביכנר וצ'רנישבסקי ועל סמך רעיונות אלו גודעים את מקור החיים האמיתי של העם.

גוטלובר פורש בפני קוראיו את עיקרי הניהיליזם. פירוש המונח "ניהיליזם" הוא לא- כלום (nihil). שלושה מעקרונות הניהיליזם באים לידי ביטוי בתפיסותיו של קובנר על פי גוטלובר: הראשון הוא ההתנגדות לכל אוטוריטה ובלשון הכותב: "לבלתי הדר פני זקן וחכם"; השני "לתעב כל דבר קדוש"; והשלישי תועלתנות קיצונית: "לאמור על כל דבר חכמה שהנפש לבד מתמלאה ממנה ומתענגת בה מבלי תת חלק ונחלה לתאוות הגוף (ועל הרוב גם לתועבותיו) שאין בזה רוח חיים" (31). ההתנגדות לאוטוריטה והעדר האמונה של הצעירים מבוססים על העקרון, שכל דבר צריך להיות נתון לשיפוט הרציו-השכל, מכאן נובעת גם סלידתם של הצעירים מפני השימוש המופרז בתארי כבוד. שתי הנחות יסוד האחרונות מקובלות גם על גוטלובר, שהרי מאז ומתמיד נתחברו ביהדות ספרים שמטרתם ללבן סוגיות שונות על פי ביקורת השכל, ואילו תופעת השימוש בתארי כבוד ראוייה לגינוי גם לדעתו.

הבעיה המרכזית לדעת גוטלובר היא שהגישה הניהיליסטית היא גישה של ביקורת הורסת בניגוד לשיטות פילוסופיות אחרות (החל מסוקרטס ועד קאנט) אשר הכילו גם יסודות בונים לצד היסודות ההורסים. הניהיליסטים היהודים מפקפקים בגלל ביקורתיות קיצונית בעצם קיומה של האמונה היהודית ובעצם קיומו של עם ישראל. התועלתנות הביאה את הניהיליסטים לשלילת האסתטיקה באומנות: שלילת הציור, המליצה ועוד. הם מטילים ספק בקיומן של פונקציות רגשיות ורוחניות אצל האדם ומייחסים את הכל להרכבו הכימי-פיסיקלי של הגוף. אל הרגש

מתייחסים הניהיליסטים כאל חולשה, ומתעלמים מכך שליופי אין קיום עצמאי, אלא בתודעתו של המתבונן.

הניהיליזם העברי אינו שונה במהותו מן הניהיליזם הרוסי מציין גוטלובר. ביטול האוטוריטה גרם לניהיליסטים העבריים לבזות את השפה העברית על ידי הסרת מחלצות הקדושה שלה. בשירה העברית אין לדעתם "רוח חיים". אלא שאת המונח "רוח חיים" מפרש קובנר לדברי גוטלובר כ"אין חיים אלא לגוף, לאכול ולשתות ולפרות בארץ כבהמות וחיות הארץ"(32). לדעת גוטלובר רוח חיים מצוייה בכל יצירה העוסקת במצבו הפיסי והרוחני של העם, ולכן גם כאשר משבח קובנר את ריב"ל משום שיצירותיו מכילות "רוח חיים", הוא למעשה מבזה אותן כי אין ביצירותיו "רוח חיים" במובן שקובנר מבקשו, אלא "חיים" במשמעות של אהבת התורה, יראת שמיים, אהבת העם והבעת הערכה כלפי עושרם הרוחני של ספרי הקדמונים.

הרומאן "מה לעשות?" מאת צ'רנישבסקי וכן דמותו של באזרוב ברומאן "אבות ובנים" מאת טורגנייב משקפים ומדגימים לדעת גוטלובר את יעדיו של הניהיליזם שהם: הריסת אושיות החברה, פגיעה במוסדות המדינה והדת, ופגיעה במוסד המשפחה על ידי שלילת מוסד הנשואין והריסת היחסים בין האבות והבנים. משום כך מביא הניהיליזם אסון על הדבקים בו. כך למשל מזכיר גוטלובר את סופו המר של היהודי "כר-כזב". הוא הסטודנט היהודי דימטריי וו. קאראקוזוב תלמיד אונברסיטאות קאזן ומוסקבה, שהשתייך לקבוצה קיצונית בשם "ניקולאי אישוטין" שהיתה פעילה במוסקבה החל משנת 1863 ותמכה בתוכנית חברתית מהפכנית לשינוי המשטר. קאראקוזוב ניסה ב-4 באפריל 1866 בניגוד לדעת רוב חברי הקבוצה להתנקש בחיי הצאר אלכסנדר השני. המתנקש עצמו נתלה ושלושים וארבעה מחברי הקבוצה נענשו. מעשה זה לווה בגל ריאקציה קשה ביותר (33). בסיום דבריו שולח אבי"ג את קובנר ללמוד ממבקר אחר פאפירנה וממליץ לו: "הנח את מלאכת הבקרת לאחרים כי לא לכך נוצרת. -לא אתה תהיה למופת לצעירנו, כי הולך חשכים אתה ואין נוגה לך, תועבה יבחר בך"(34).

שתי תגובות הושמעו על מחברתו החריפה של גוטלובר. יוסף יהודה לרנר, שיצא להגנתו של קובנר כתב כי: "בכמה מקומות מביא ה' גאטלאבער דברים בשם קאוונער בשינוי לשון כזה שהוא משחית הרעיון והכוונה" (35). תגובה נוספת, הפעם של קובנר עצמו, מופיעה במכתבו בשפה הרוסית ליל"ג מהשישה ביוני 1868 וכך הוא כותב: "אני שולח לך את אגרתו של אבי"ג כדי

שתראה עד כמה נמוך יכול האדם לרדת, כל כתיבתו שקרים ורכילות. הייתי צריך להביאו למשפט כמו שיעצו לי סטודנטים בקייב, אך אינני רוצה כל קשר עמו" (36). קובנר למעשה איננו מתמודד עם הטיעון המרכזי בדבריו של גוטלובר: שיוכו הרעיוני לתנועה הניהליסטית.

הפן המעניין בביקורתו של גוטלובר נגד קובנר נעוץ בעובדה שלמרות התנגדותו העזה של לקובנר מאמץ גוטלובר חלק מרעיונותיו. גם גוטלובר מתנגד לתארים שממטירים סופרים עבריים איש על רעהו; גם הוא יוצא נגד העדר מדיניות עריכה עקבית המאפיינת את כתבי-העת העבריים והנובעת על פי רוב מקשיים פיננסיים, אבל הטיעון המרכזי בביקורתו נגד קובנר הוא שקובנר חצה את גבולות הקונצנזוס המשכילי בשני נושאים עיקריים: בשלילת האמונה הדתית (עובדה שקובנר עצמו הודה בה במכתבו הפרטי ליל"ג), ובביטול השפה העברית כסממן לאומי. הרדיקליות של קובנר בשני תחומים אלו היא שהביאה את גוטלובר להאשימו בניהיליזם ולאזכור פרשת קאראקוזוב.

4. ויכוח קובנר-ש.י. אברמוביץ

במבוא לספרו "צרור פרחים" מביא קובנר כאמור רשימה של אנשים שכתבו עליו ביקורות שליליות ובראשם ש.י. אברמוביץ ומקורביו כגון הירשברג. הדבר המשותף לכל אנשי מחנהו של אברמוביץ לדברי קובנר הוא שעמדתם איננה אוביקטיבית שכן: "...מרב שיחם וכעסם ידברו על אשר נגעתי אנוכי ראשונה בהם בקצה עטי...כמעט כלם נוגעים בדבר המה ופסולים לעדות" (37). הירשברג, שפירסם ב"המליץ" מאמר בשם "עצה תחת עצה" (38), אשר היווה תשובה להתקפתו של גולובוי על אברמוביץ, הינו על פי קובנר אחד מן המבקרים "הנוגעים בדבר" ועל כן פסולים לעדות.. במאמרו כותב הירשברג בין השאר, כי אין הוא מעוניין להתייחס להתקפותיו של קובנר על אברמוביץ, שכן אברמוביץ ישיב בעצמו על הדברים, וכן משום ש"מי לא יראה כי אין אות אמת במאמריו שלמה?". על פי הירשברג קובנר: "...חפץ הוא רק להתרומם למעלה למשכיל על כל מחברי ישראל (אף כי הקטן שבהם פעל ועשה יותר ממנו)" (39). גם המתודה הביקורתית של קובנר פגומה ביותר. כל מטרתו היא: "להשפיל כבוד כולם לא בראיות צודקות כ"א בדברי ליצנות שאינם דורשים שום למוד רק רוח כביר בלבד" (40).

בספר "חקר דבר" לא מופיעה למעשה התקפה חריפה או רחבת היקף על אברמוביץ. קובנר מציין טעות שנפלה באחד ממאמריו של אברמוביץ בתרגום מגרמנית לעברית (כאשר תירגם את

המילה BINNEN, שמשמעותה בגרמנית פנימי, כאילו מדובר בדבורים- BIENEN) דוגמה זאת מוכיחה לדעת קובנר את בורותו של אברמוביץ בזיאולוגיה. אך כזכור קיימו שני האנשים דין ודברים ביניהם בעבר.

אברמוביץ השיב לקובנר במאמר שהתפרסם בכתב העת "המליץ" בשם "דברים אחדים על דברי המחברת "חקר דבר" מאת המחבר אורי קאוונער"(41). הסיבה לכתיבת המאמר מציין אברמוביץ היא: "לא מפני שהיא [המחברת של קובנר] ראויה, אלא מפני שהשעה צריכה לכך". והוא מבהיר את כוונתו: "להגיד להמחבר פשעו ושמץ משגיאותיו, פן יהיה חכם בעיניו ובעיני אנשים כגילו"(42). הוא מאשים את קובנר בארבעה דברים מרכזיים: ראשית, קובנר הוא בבחינת נאה דורש ואיננו נאה מקיים; שנית, הוא איננו מקורי ואף העתיק את רעיונותיו מאחרים; שלישית, הוא בור ועם הארץ בנושאים מדעיים והיסטוריים; רביעית, הוא מקדיש מאמצים רבים אך מיותרים לטיפול תדמיתו כמשכיל רדיקלי בנוסח הרוסי.

קובנר הרבה להאשים את הסופרים בשימוש מופרז בתארי תהילה, אבל טוען אברמוביץ במאמרו: "... מה נשתומם לראות כי המחבר בעצמו לא נקי מפשע, והוא יתהולל ויתרומם ויתנשא בהקדמתו". עוד בטרם קרא הקורא את הספר "חקר דבר", מעיר אברמוביץ, הוא כבר נתקל בהקדמה קצרה, אך "נמרצה מאד" מאת סופר המפיל הוד ופחד, המתאר ברוח הנבואה השורה עליו את "הסער", שעתידה מחברתו לעורר. קובנר אמנם יוצא נגד כתיבה מליצית, אך יש לשים לב לעובדה, טוען הכותב, שגם בקרב הרדיקלים הולך ומתהווה השימוש במטבעות לשון קבועות כגון "רוח הזמן". תוך שימוש אירוני בפסוק ט"ז מתוך שמות י"ג (פסוק שפורש כמכוון להנחת תפילין) לשם תיאור המחנה הרדיקלי הרחוק ביותר מעולם הדת מעיר על כך אברמוביץ: "את שתי המלות האלה [רוח הזמן], הקשורות היום לאות על מאמרי כל המתחילים למשוך בשבט סופרים והיו לטוטפת בין עיניהם וכותבים אותן על עמוד חבוריהם ובשעריהם".

לדעת אברמוביץ חשיבתו של קובנר איננה מקורית במיוחד. קובנר שאב רעיונות מן המאמרים שהתפרסמו ב"סוברמיניק" הרוסי ומכתבי הניהיליסטים והחליט כי טוב יעשה אם יתורגמו הדברים לשפה העברית. קובנר אף הושפע מרעיונותיו שלו טוען אברמוביץ; ומזכיר לו כי דברים דומים שהתפרסמו במאמרו "עמק יהושפט" ובספרו "לימדו היטב"(43). "כמדומה לי שאנוכי הקדמתי לשאת נס-הביקורת בספרות העברית בארצנו" מציין אברמוביץ. לטענתו הוא היה

הראשון שקרא לשחרור הספרות העברית מן הסופרים המדומים; הוא היה זה שיצא נגד התהילות וציין כי דין סמיכה נוסח הרבנים אינו תקף בספרות העברית, אלא אדם צריך להשפט על פי כתיבתו. ואילו קובנר "קפץ לעשות מחברת "חקר דבר", כתב על השער קבוצת מאמרים שונים לרוח הזמן, הקדישם לעלמה והוסיף לכך הקדמה קטנה ונמרצה" (44).

קובנר לטענת אברמוביץ הוא בור ועם הארץ. מאמריו מלאים בשגיאות. לעומת זאת שגיאת התרגום, שקובנר מצא כביכול בכתביו שלו כבר תוקנה על ידי המחבר עצמו במאמר בשם "שלושה ענינים עולים במאמר אחד" שהתפרסם בהמליץ בשנת 1863. לטענת אברמוביץ, קובנר מתעלם מן התיקון אך ורק משום שעינו צרה בכך שהממשלה כיבדה אותו בסכום של חמש מאות רובל עבור ספרו "תולדות הטבע". במאמרו של קובנר "כמה שתי מציאות האדם על פני האדמה" נפלו שגיאות כרונולוגיות ועובדתיות רבות אותן מתאר אברמוביץ בשנינות רבה תוך חשיפת יומרנותו של קובנר: "אמנם מאשר אנכי הצעיר עוד לא זכיתי להוציא קבוצת מאמרים שונים לרוח הזמן כהמחבר, ולברוא כמוהו קאלומבוס חדש שגלה את אמריקא ואוסטראליא במאה הארבע עשרה (!) וגם האדרעס שלנו איננה יפה כאדרעס שלו (45); לכן לא ארהיב בנפשי עוז לומר לפני קהל ועדה, שאין בעל חקר דבר יודע בין ימינו לשמאלו" (46). כל פועלו של קובנר האמור להיות מועיל לעם הוא חסר יסוד ובלשונו של אברמוביץ (תוך חיקוי לעגני של סגנונו של קובנר עצמו המרבה להשוות בין דברי יריביו לבין קולותיהם של בעלי החיים): "כל דבר היוצא מפי איש בלי שום טעם והוכחה בין לשבח ובין לגנאי, אין בו ממש והרי הוא כצפצוף העופות וכשיחת הילדים" (47). טיעונו המרכזיים של אברמוביץ נגד קובנר מתייחסים להעדר המקצועיות בכתיבתו של האחרון. חשיבתו איננה מקורית, הוא איננו בקיא בנושאים עליהם הוא כותב, והוא מנסה לכסות על פגמיו על ידי אימוץ גינונים המאפיינים את הניהיליסטים הרוסיים: שימוש בכתובת האוניברסיטה, הקדשת הספר לעלמה ושימוש במונחים המאפיינים את נוסח כתיבתה של האינטליגנציה הרוסית.

בעקבות הערותיו של אברמוביץ יש להוסיף כי מתנגדיו של קובנר הרבו לציין את העובדה שהוא פלגיאט של אברמוביץ. גוטלובר אף משווה בין הביקורת של אברמוביץ על הפירסומים הרבים והמיותרים של סופרי ישראל לבין רעיון דומה וניסוח דומה שהופיע במאמרו של קובנר "השקפה קטנה". אברמוביץ כתב: "לא נוכל להתאונן על סופרי ישראל כי התעצלו במלאכתם,

אדרבה יש להתאונן אשר היו זריזים יותר מדי והרבו עד מאד דברים". ואילו קובנר כותב: "לא נוכל לשים עון על ראש סופרי העבריים כי נרפים הם במלאכתם, להיפך יציפו עלינו מבול ספרים". יחד עם זאת מן הראוי לציין כי רעיון זה הופיע כבר במאמרו הספרותי הראשון של קובנר "דבר אל סופרי ישראל" (תרכ"ד): "הרי אנו ובנינו ובני בנינו היינו מוטבעים מבול של ספרים, כי אפילו ... כולנו יודעים שאין אנו יודעים מצווה עלינו לחבר ספרים אין קץ..וכו" (48).

השוואה בין המאמר "עין המשפט" מפרי עטו של אברמוביץ למאמרו של קובנר "תשובה" אכן מוכיחה כי קיימים קווי דמיון רבים ביניהם. כך למשל שניהם מגדירים באופן דומה את המונח: "ספרות לאומית". אברמוביץ כותב: "ספרות כל עם הוא חותם תבנית רוחו וחיי. לכן יש לנו להתבונן אליה בשים לב כי ממנה יצא לנו משפט ישר על העם כולו" (49). במאמר של קובנר "תשובה" מופיע כאמור ניסוח דומה ביותר: "ליטעראטור כל עם ועם הנהו ראי, אשר בו נוכל לראות את החיים הפנימיים של העם ההוא...". אך יש לזכור שהרעיון מופיע בנוסח כמעט זהה בכתבי בלינסקי. גם אברמוביץ וגם קובנר מציינים את מפעלו של מנדלסון כנקודת הפתיחה של הספרות העברית החדשה; ושניהם מתייחסים למאבק בין המשכילים לאורתודוכסיה כאל קטליזטור להתפתחותה של הספרות העברית.

אברמוביץ מציין כי קובנר עשה ב"חקר דבר" שימוש ברעיונות שהופיעו בספרו "לימדו היטב". בדיקת הרומן מוכיחה כי יש מן האמת בטענתו של אברמוביץ. בשנת 1862 נדפס חלקו הראשון של הרומאן העברי מחיי ההווה "לימדו היטב" מפרי עטו של אברמוביץ. רומאן זה נדפס שנית בשלמותו תחת השם "האבות והבנים" בשנת 1868, וי. ל. בינשטוק אף תרגמו לשפה הרוסית. קיימים קווי דמיון בין דברי גיבורו החיובי של הרומאן דוד לבין הרעיונות המופיעים במאמרו של קובנר. בספר מופיעה דמות הזוכה בשם נחום הקמחי מחברו של הספר "מתוק מדבש". מדובר באדם המחבר ספרים מיותרים על נושאים המנותקים לחלוטין מחיי ההווה כגון: "השקפה עיונית על בנות לוט ועל בנות צלפחד, מי היה אביהם? ומה שמו? אם היו בתולות עד מותן, אם לא? ועוד דברים כאלה הנוגעים לקורות ימי עולם בשנים קדמוניות" (50). דוד הגיבור החיובי של הרומן נוזף במחבר זה על כך שספרו אינו מביא כל תועלת לעם ומוכיח אותו במשפט שללא כל ספק היה מקובל גם על קובנר: "תנו להמון עם ספרים מועילים וערבים, הלא אז יקיצו משנתם, השכל יתנער מעפר התעותועים, והחלומות כליל יחלוף!" (51).

קובנר השיב לאברמוביץ בפרח מספר 5 מתוך מאמרו "פרחי המליץ לשנת 1866" שהופיע בספרו "צורר פרחים". רוב ביקורתו של אברמוביץ היא לדעתו בגדר גידופים ודברי ליצנות. אברמוביץ הגזים בהצגת שגיאותיו. הוא גם טעה בהצגת ההקדמה של ספרו "חקר דבר" כדברי התפארות בלבד, שכן נבואתו אכן התגשמה וספרו הראשון עורר תהודה ציבורית נרחבת. המניע לכתיבתו של אברמוביץ היא השנאה המדברת מתוך גרונו. בענין העדר המקוריות טוען קובנר כי מעולם לא התיימר להיות מקורי. תרומתו היא בהחדרתם של הרעיונות החדשים לספרות העברית. לטענתו הוא לא הכיר את מאמרו של אברמוביץ "עין המשפט" וגם לא את ספרו "לימדו היטב". יתכן שכך היו פני הדברים בעת כתיבתם, אך אין ספק שקובנר הכיר את הרומן שנה מאוחר יותר כאשר פרסם בשנת 1869 מאמר ביקורת בשפה הרוסית בכתב העת היהודי-רוסי "דיין" על התרגום לרוסית של הרומן "לימדו היטב".

את הנימה החריפה בדבריו של אברמוביץ נגד קובנר ניתן אולי להבין על רקע העיתוי בו התפרסם הספר "חקר דבר". קובנר לא היה היחיד שתקף את אברמוביץ באותה עת. ב"המליץ" הופיע בשנה 1865 מאמר מאת נטע גולובוי (שאברמוביץ מאשים את קובנר בהשתייכות למחנהו) בשם "עצה טובה" (52). לדעתו של גולובוי מפעל התרגום לעברית של ספרי הטבע מפרי עטו של אברמוביץ חסר תועלת והוא ממליץ לו לתרגם ספרי חשבונאות או חשבון במקום זאת. אברמוביץ לדעתו חסר השכלת יסוד הנדרשת בתחום הביולוגיה וגולובוי מזכיר לו שוב את טעות הדבורים. אברמוביץ על פי גולובוי כותב מתוך מניעים של רדיפת כבוד וממון, וכן בגלל השפעת בלינסקי עליו. אברמוביץ קרא ברוסית את מאמריו של בלינסקי, לא הבין אותם לעומקם, אלא רק את "דרכיו החיצוניים" ואת מה שהבין יישם במאמרו "קלקול המינים".

אברמוביץ ענה לגולובוי מעל דפי "המליץ" של שנת 1866. הוא פנה לקוראים וביקש מהם לשפוט האם לדעתם תרם בכתיבתו לבני עמו. אם תשובתם תהיה שלילית הוא הבטיח כי: "אשליל את עטי מידי ולא אוסיף לכתוב מעתה ועד עולם". חיים זליג סלונימסקי מיהר להתגייס לטובתו של אברמוביץ וקרא לו להמשיך בפעילותו הברוכה. סלונימסקי הוסיף ונימק: "ובפרט אשר בספרך זה נמצאו הערות רבות ומושכלות הנוגעות לידיעת הארניטהאלאגיע אצל חז"ל בתלמוד ומדרשים והם ישרים למוצאי הדעת". סלונימסקי הוסיף ונחם את אברמוביץ באומרו כי

גם אם אברמוביץ איננו מומחה במדעי הטבע אין זה נורא, שהרי גם אהרון דוד ברנשטיין מעולם לא למד באוניברסיטה ובכל זאת כתב ספרים רבים וזכה לפרסום בגרמניה.

קובנר התייחס לפרשה זאת בפרח מספר 2 במאמרו "פרחי המליץ". התייחסותו משקפת את ההבדלים בינו לבין אברמוביץ הן במישור האידיאולוגי והן בטמפרמנט. לדעתו התשובה שפירסם אברמוביץ לדברי גולובוי וקריאתו של הראשון לסלוניםסקי שתייצב להגן על ספרו "תולדות הטבע" מעידים על חוסר הבטחון של המחבר. אין בדבריו אלה של אברמוביץ, אלא הצגת פוזה פובליציסטית: "בלי ספק חפץ ה' אבראמוביץ, כי יקומו כל סופרי ישראל כאיש אחד חברים, יכרעו ברך לפניו ויתחננו אליו לבל ישליך עטו מידו והוא ברוב ענותנותו וחסדו הגדול יעתר להם..." (53). סלוניםסקי אכן התייצב לצידו של אברמוביץ ועודדו להמשיך בפעילותו. אבל קובנר מוצא אירוניה דקה בפנייתו של סלוניםסקי אל אברמוביץ, באומרו כי עיקר מפעלו של אברמוביץ הוא בשילובם של דברי חז"ל בספרי הטבע שלו. גם ההשוואה שעורך סלוניםסקי בין אברמוביץ לברנשטיין אינה לטובתו של הראשון. אהרון דוד ברנשטיין (1812 - 1884) היה סופר פוליטי ומדעי בגרמניה ומייסד תנועת הרפורמה בברלין, אשר הרבה לפרסם מאמרים בתחום המדע הפופלרי. חלק מכתביו המדעיים תורגם לעברית על ידי דוד פרישמן והופיע בשם "ידיעות הטבע" (וורשה, 1881 - 1889). ברנשטיין עצמו ערך ניסויים רבים בתחום הצילום והטלגרפיה (54). קובנר מעיר על ענין זה: "אין להביא ראיה מה' בערנשטיין על ה' אבראמאווין, כי הראשון עשה בלי כל ספק הרבה נסיונות, אם גם לא שחר את האוניווערזיטעט-והאחרון..." (55). מתוך דבריו של קובנר עולה לא רק אמת היסטורית אלא גם תפיסתו לגבי העיסוק במדע. הוא איננו תוקף את אברמוביץ על היותו אוטודידאקט (שהרי לקובנר עצמו כבר היה ברור בשנת 1868 כי לא יתקבל ללימודים באוניברסיטה) אלא בגלל שלדעתו אדם הכותב על נושאים מדעיים חייב לבסס את כתיבתו על ניסויים מדעיים שנערכו על ידו (כפי שנהג גם באזרוב גיבורו של טורגנייב).

בהקשר זה של הויכוח עם גולובוי ומעורבות חז"ס בעניין חשובה לדעתי ההבחנה שעושה קובנר בינו לבין אברמוביץ. הוא כותב על אברמוביץ ביחסו לגולובוי את הדברים הבאים: "לפי דעתי איש אשר כתב מעט מזעיר ונגע בשאלות החיים, כבר נתבררו ונתלבנו דעותיו ופעולותיו אצלו, אשר לא תמוטנה מרוח קל הנושבת בהן- נפל פתע תחת מהלומות היתוש הזה והוא נכון

להשליך עטו מידי" (56). המשתמע מתוך דבריו אלו הוא, שההבדלים בינו לבין אברמוביץ אינם נעוצים אך ורק בתחום האידיאולוגי. לדעת קובנר אברמוביץ חסר אומץ- לב דבר המונע ממנו להפוך על פי דברי קובנר וגם על פי דברי מרגליות (כפי שיוצג בהמשך) למנהיג הדור החדש.

למרות הדמיון הכללי בהשקפות עולמם של קובנר ואברמוביץ, הם חלוקים בדעותיהם בשני נושאים מהותיים: היחס לשפה העברית, והיחס להשכלה הרדיקלית. בראש מאמרו "דברים אחדים על המחברת "חקר דבר" ציין אברמוביץ כי בכוונתו להגיב על דברי קובנר במחברת שתצא לאור בעתיד בשם "עין המשפט". המחברת אכן יצאה לאור (זייטומיר תרכ"ז, 1867) וכללה מאמרים שהתפרסמו ב"המליץ" בשם "עין המשפט" וכן את תשובתו של הכותב לתזכיר פיודורוב. אל דברי קובנר התייחס אברמוביץ בסופו של דבר רק בהערת שוליים ובהקשר אחד בלבד: יחסו לשפה העברית. המלעיגים על הכותבים בשפה העברית מעלים לדברי אברמוביץ שתי טענות: השפה העברית היא שפה מתה; ורוב העם איננו מדבר בה. לגבי הטענה הראשונה מליצה נבובה היא לדעת אברמוביץ לכנות את העברית בשם "שפה מתה". היא אמנם איננה שפה מדוברת, אך חביבה היא על היהודים בגלל קדושתה ומשום שהיא משמרת את הדת ואת הלאום.

אצל עמים שונים קיימת הבחנה בין שפה מדוברת לבין שפה ספרותית בה נכתבות היצירות הספרותיות של העם. גם אל העברית ניתן להתייחס כאל "שפה ספרותית". לגבי הטענה השנייה, אברמוביץ אמנם מסכים כי לא כל העם היהודי שולט בשפה העברית, אבל גם רוב רובו של העם הרוסי איננו יודע קרוא וכתוב בשפה הרוסית. היהודים בייחוד בני ליטא הם יודעי ספר. גם אם העברית איננה שגורה בפי כל יהודי רוסיה, הרי היא שגורה בפיהם יותר מן הרוסית. הוצאת כתבים בעלי תוכן משכילי בשפה רוסית היא בבחינת שכנוע המשוכנעים. הראייה לכך היא כי כתבי-העת היהודיים ברוסית כגון "ראזסבייט" הרוסי, ו"ציון" לא נחלו הצלחה. יש צורך בכתובה ברוסית בעיקר לשם מלחמה באנטישמיות, אך למטרות אחרות תצלח גם העברית. בהקשר זה מצטט אברמוביץ מדבריו של קובנר על העדר התועלת שבשימוש בשפה העברית, ומציין כי קובנר שינה את דעותיו בעניין זה. במאמרו "דבר אל סופרי ישראל" תמך קובנר בפרסום ספרי מדע בעברית, ואילו במאמרו "השקפה קטנה על מצב העברים", המופיע בספרו השני של קובנר "צרור פרחים" הוא מציין כי כתיבה בשפה העברית הרעה לסופרים העבריים, שכן הם יכלו להגיע להישגים רבים יותר אילו כתבו בשפה מודרנית. הוא רומז על העדר יושרו

האינטלקטואלי של קובנר, ויוצא נגד הערתו של מרגלית, כי קובנר החי בתנאי חיים חופשיים יותר ילך תמיד על מהלכו החדש והישר ולכן יושרו וקיצוניותו הם שמאפשרים לו לרשת את כתרו של אברמוביץ כמוביל בשדה הספרות והביקורת.

על עמדותיו של אברמוביץ כלפי חוגי המשכילים הרדיקלים נוסח קובנר ניתן ללמוד מספרו "למדו היטב". בספרו מתייחס אברמוביץ לשורשיו של תהליך ההקצנה האידיאולוגית שעובר על צעירים יהודים רבים. בלשונו של אברמוביץ: "...מחסידות לכפירה ויצא לתרבות רעה" (57). שמעון בנו של אפרים הבור ובעל הדעות האורתודוקסיות הקיצוניות מסמל מהלך זה. בדומה להשקפתו של צד"ה, רומז אברמוביץ בספרו זה כי אנשים, הבורחים מן העולם הישן ומסגלים לעצמם את התפיסות ואת אורח החיים המשכילי לא באופן הדרגתי אלא בבת אחת, עשויים להגיע לתפיסות רדיקליות קיצוניות, אשר אחד ממאפייניהן היא הכפירה בדת. קובנר מייצג מגמה זאת הן בהשקפת עולמו והן באורח חייו החופשי מכל סממן דתי.

5. מנשה מרגליות ויוסף יהודה לרנר מתייצבים לצידו של קובנר

במאמר הפתיחה של "צרור פרחים" מציין קובנר כי: "סופרים צעירים רבים התעוררו ללכת על הדרך, אשר סלותי בחרף נפשי" (58). למעשה רק שניים מן הסופרים התייצבו באופן גלוי לצידו של קובנר: מנשה מרגליות ויוסף יהודה לרנר (שאף הוא הפך את עורו בהמשך). מנשה מרגליות פרסם בשנת 1866 בכתב-העת "המליץ" מאמר תמיכה (אם כי מתוך ראייה ביקורתית) בספרו הראשון של קובנר (59). מרגליות (1837 - 1913) ילד ברדיצ'ב חניך ומורה בבית המדרש לרבנים בז'יטומיר שאף להיות מעין מנדלסון של יהדות רוסיה. בשנת 1861 פנה ללימודים באוניברסיטה. יתכן שהכיר את קובנר בעת לימודיו בפקולטה למשפטים באוניברסיטת קייב, שכן הוא סיים את הלימודים בשנת 1869. ניתן לשער שדרכיהם הצטלבו שנית כאשר ערך מרגליות יחד עם אורשנסקי את היומון היהודי-רוסי "דיין" (אשר שימש לזמן מה כבמת פירסום של קובנר).

בפתח מאמרו מצביע מרגליות על ההבדל בין הישגיה הרבים של תנועת ההשכלה בגרמניה לבין הישגיה הצנועים ביותר של תנועת ההשכלה ברוסיה. בעוד שלא קיים כמעט פער בין מפעליהם של סופרים יהודים בגרמניה לבין מפעליהם של סופרים גרמנים, קיים פער גדול בין כתיבתם של סופרים יהודים ברוסיה לבין כתיבתם של סופרים רוסיים. מבין היוצרים המעטים המביאים תועלת לעמם ברוסיה מציין מרגליות את ריב"ל, שעדיין לא זכה לדעתו להערכה הראויה, את

שמחה פינסקר בעיקר בספרו "לקוטי קדמוניות" (וינה, תר"ך), את גוטלובר שאומנם כתב גם חיבורים מיותרים, אך חשיבות רבה נודעת לחיבורו "בקורת לתולדות הקראים" (וילנה, תרכ"ד). לעומתם צוויפל למרות רוחב ידיעותיו לא תרם תרומה משמעותית לספרות העברית משום "שכמו בכוונה לא יחפוץ להתוודע עם התנאים הנדרשים לפתח ולשדד המדעים" (60). במדעים המדויקים בולטת פעילותו של סלונימסקי. בשדה בספרות מציין מרגליות את אייכנבוים, מאפו, ארטור ופרל. כתב-העת "המליץ" תורם אף הוא להפחת רוח חיים ובעיקר במסגרת המוסף האידי "קול המבשר". הדמיון כמעט הזהות בין רשימת העדפותיו של מרגליות בתחומי הספרות, המדע והעיון לבין אלו של קובנר בולט כמובן לעין.

מכאן עובר הכותב לדון במעמדה של הביקורת הספרותית. עד כה לא היה לביקורת "ראש ומנהל". אברמוביץ איננו מתאים לדעת מרגליות להנהיג את הזרם הביקורתי החדש, כי למרות שהוא שולל את תופעת ההישענות על האוטוריטות, הוא עצמו עושה בה שימוש. עיקר תרומתו של אברמוביץ היא: "כי הוציא על שדה מבקרים חדשים נגדו, אשר מסר להם דגל בלי מלחמה והוא בעצמו ירד ללקט פרחים על שדה ידיעות הטבע" (61). את מקומו ירש קובנר, שעדיין רחוק מלהיות מבקר אמיתי, אך מכיוון שסגנון חייו חופשי יותר מזה של אברמוביץ, הוא ישכיל להמשיך בדרכו מבלי לשים לב להתקפות עליו. חשיבותה של המחברת "חקר דבר" היא לדעת מרגליות בכך ש"בה תבאנה גם שאלות כאלה אשר לא באו עד הלום בליטעראטור העברית" (62). קובנר מצטיין במבט חודר, במהלך מחשבתי חדש ובדיון ללא משוא פנים.

לדעת מרגליות הספר "חקר דבר" פרט למאמר "החם והחיים" הוא בעל ערך. מרגליות מסכים עם רוב טיעונו של קובנר שהועלו במאמרו "כנור דוד" נגד הסופרים העבריים: שלילת השימוש בתארי כבוד, שנאתם של הסופרים את הביקורת, התהילה העצמית המוגזמת המופיעה בהקדמותיהם. גם הנחותיו הביקורתיות של קובנר נראות בעיניו. הכוונה להבחנה בין היוצרים הריאליסטים לבין היוצרים האידיאליסטים; הצורך בשירה בעלת תוכן מועיל לעם; ההשפעה הבלתי-אמצעית שצריכה להיות לשירה טובה על הקורא. מרגליות מביע הסתייגות מתודית לגבי השיטה הביקורתית של קובנר: "החסרון בבקורת הזאת הוא, כי ה' קאוונער בחר לחצי בקורתו את ה' מצקון אשר אחת היא לנו, אם משורר הוא או לא, לו שם לב אל המשוררים היותר נודעים כי אז הביא יותר תועלת" (63).

בביקורתו של קובנר על הספר "מורה הלשון" מאת ח"צ לרנר, אין לדעת מרגליות כל התייחסות לעיקר והוא: ערך השפה העברית לזמנה. מרגליות (שבשלב מאוחר יותר של חייו התפרסם בעיקר בגלל כתיבתו בשפה הרוסית בנושאי יהדות) דורש מקובנר לנקוט עמדה חד-משמעית נגד הכתיבה בשפה העברית: השפה היא אמצעי ולא מטרה. גם בתקופות קדומות כתבו היהודים בשפות העמים בתוכם הם ישבו, וכך גם בתקופת מנדלסון. רק סופרים שספריהם חסרי ערך "המה יחזיקו בכנף שפת עבר יקחו אותה למגן וצנה, ובזה ראו לדעת כי רקים המה מכל דעת והשכל".

מתוך הערותיו של מרגליות על מאמרו של קובנר "תשובה" ניתן לראות עד כמה קיצוניות הן תפיסותיו בהשוואה לתפיסותיו של קובנר. קובנר מעריך לדעתו יתר על המידה את הספרות היפה. הסופרים היחידים העוסקים בשאלות החיים הם: ארטור, פרל ומאפו, המתארים את תעיית העם בעקבות החסידים. אבל באופן עקרוני, מעיר מרגליות (בדיעבד מתוך עמדה נבואית כמעט) "לפי דעתנו ספרי הבעללעטריסטיק אשר יתארו לנו חיי העברים ההויים, יביאו תועלת, אך באחרית הימים, אשר אז יהיו המה מצבות זכרון לקורות העברים ברוסיא"⁽⁶⁴⁾.

יחד עם זאת אין מרגליות נמנע מלבקר את קובנר בנושאים מסוימים. הוא מעיר הערות שונות על אי-דיוקים בדבריו של קובנר, ובהערה מתודולוגית רומז להעדר ההעמקה והעדר ההנמקה המאפיינות את כתיבתו של קובנר: "ובכלל נוכל לאמור, כי משפט ה' קאוונער על אודות המחברים הנודעים בשער, אשר ידבר כלאחר יד היה נכבד ויקר יותר מאד אם חזק אותו תמיד במופתים נאמנים, אשר עליהם בנה משפטו"⁽⁶⁵⁾. הוא מטהר את שמו של קובנר מפני ההאשמה, כי כינה את התלמוד גל של הבל. בנוגע לביקורתו של קובנר על כתבי-העת בני זמנו (המלאים לדעת קובנר בפילפולים תלמודיים ואינם מטפלים בבעיות הזמן והמקום) מציין מרגליות כי אין לשלול מאמר משום שהוא עוסק בתלמוד, זאת אולי משום שמרגליות עצמו הרבה לעסוק בחקר התלמוד בכתיבתו. לדעתו שכח קובנר לציין את העדר מדיניות העריכה של אר"ז ואת הפגמים בהערותיו של אר"ז המתלוות למאמרים המתפרסמים ב"המליץ". אם כי לדעתו מקור הפגמים איננו באר"ז עצמו, אלא בעובדים אחרים במערכת.

לסיכום מרגליות רואה בקובנר נציג אופייני של הדור הצעיר, וזאת גם הסיבה לדעתו שבגללה הרבו להתקיפו. כמבקר עליו להשתכלל ולכתוב ביקורת בונה ולא רק ביקורת שלילית. עיקר

החשיבות של מפעלו הוא בהסרת מסכת הקדושה מעל השפה העברית. ייחודו הוא ביושר האינטלקטואלי המאפיין את כתיבתו.

אר"ז לא החמיץ את ההזדמנות להעיר בשולי מאמרו של מרגליות מספר הערות. אמנם הוא מציין כי החליט לא לקחת חלק בפולמוס על ספרו של קובנר, כמו כן אין הוא רוצה לבקר את מרגליות "המחבר בעל כשרון ויקר לנו ... תלמיד מובהק בבמ"ד חכמה המשפטים המקדיש מעותותיו לספרות העברית" (66), וכן אין הוא יוצא להגנת הסופרים העבריים החיים, שכן הם יכולים להגן על עצמם. אך הוא איננו מסכים עם חירופיו של קובנר וגם של מרגליות את הסופרים המתים. הוא יוצא להגנת נפתלי הירץ וייזל תוך ציון שושלת היוחסין שלו. הוא מצטט את שבחיו של יאסט ל"שירי תפארת", ומציין כי מבחינת הז'אנר הספרותי הם משתייכים לפואמה ההיסטורית: "ועל איש כזה ידמה לעצמו איש צעיר לימים לחוות דעה ולהקטין פועלו!" קובנר לא הספיק לקרא את כל פרשני התלמוד ומעז בכל זאת לגדפם. קובנר גם המעיט בערך שירו של אייכנבוים, והנה שירו "הקרב" זכה לפרסום רב גם בתרגומו הרוסי. לסיום קורא לו אר"ז לא לפגוע בגדולי ישראל.

קובנר התייחס להערותיהם של אר"ז ושל מרגליות בפרח מספר 18 בספרו "צרור פרחים". כמרגליות דבק קובנר בתפיסתו כי "שירי תפארת" של וייזל הנם יצירה מיותרת משום שהכל כבר מצוי בתנ"ך. בחינתם של "שירי תפארת" גופם (תוך התעלמות מהז'אנר אליו הם משתייכים ומשבחי יאסט) תעיד כי הם מצויים בתחתית המדרגה הן מבחינת ערכם הרעיוני והן מבחינת ערכם הלשוני-ספרותי. חרוז אחד מתוך שירת-הים המקראית עולה בערכו על כל "שירי תפארת" גם יחד. מליצותיהם מייגעות את הקורא וחוזרות על עצמן. הרעיון המרכזי בהם-נפלאותיו ומעשיו של האל-מצוי כבר בתורה. לגבי אייכנבוים קובנר מעריך את כשרונו, אך יוצא נגד התכנים חסרי התועלת של יצירותיו.

מרגליות לטענת קובנר כתב על העדר מדיניות העריכה של כתב העת "המליץ"; ביטל את הצורך בקיומן של הערות שוליים ארוכות פרי עטו של העורך לצד מאמרים העוסקים בנושאי קהל (אקטואליה וחברה); ותהה על העדרן של ההערות מן המאמרים ההסטוריים והמדעיים. אר"ז הציג מול טעונו של מרגליות את השקפתו התומכת בפלורליזם רעיוני של כתב-העת. לדעת קובנר אין מדובר בפלורליזם, אלא ברצונו של אר"ז לפייס את כל הצדדים. כתב-עת צריך להיות

בעל קו אידיאולוגי-כללי ברור אם כי במסגרת הקו הכללי ניתן וצריך לתת ביטוי לדעות שונות. לדעת קובנר כלדעת מרגליות יש להעיר הערות שוליים גם לצד מאמרים מדעיים והיסטוריים, שכן המחקר מתקדם ודברים משתנים.

אדם נוסף, שהתייצב לצידו של קובנר, היה יוסף יהודה לרנר (1847/9 - 1907) במחברתו "דורש אל המתים" (67). לרנר יליד ברדישצ'ב פרסם עד שנת 1873 מאמרים בעתונות העברית הרוסית והאידיית בנושאי תרבות. כמו כן פרסם מונוגרפיה היסטורית בשפה העברית בשם: "הכוזרים" (אודיסה, 1868), ותרגומים. זלמן רייזן מציין כי לרנר האמין בערכה הייחודי של השפה האידיית ולכן ניתן להגדירו כאחד מראשוני האינטליגנציה האידיית (68). מאמרו על יצירתו של ישראל אקסנפלד (מחזאי, מחלוצי הסופרים ביידיש) נחשב לאחד ממאמרי הביקורת החשובים הראשונים בספרות האידיית. בגלל ביצוע מעשה פלילי ברח לוינה ושם ניסה יחד עם גוטלובר להוציא לאור את כתב העת "הזמן". תכנית זאת לא יצאה לפועל כי סמולנסקין הניע את גוטלובר מביצועה. מאוחר יותר עסק בתיאטרון ואף ניסה לעלות על הבמה בשפה האידיית מחזות מן הרפרטואר האירופי. אחר-כך התנצר, נידון למאסר על זיוף חתימת לקוח על מנת להשתלט על ביתו, ואף פרסם מאמרים אנטי-יהודיים, יש הטוענים כי הפך לסוכן משטרתי ולמסיונר. אבל בסוף ימיו פרסם ברוסית ספר על היהודים המתגוררים באזורי רוסיה החדשה (1909), המבוסס על חומר ארכיוני רב.

מערכת יחסיו של לרנר עם קובנר היתה כנראה סבוכה למדי. בהקדמה ל"צורר פרחים" מספר קובנר "אנעקדאוטע אחת אשר קרני אודותיו עם נער אחד ל- ר". במכתבו ברוסית ליל"ג מה- 14 ביוני 1868 מאשר קובנר שאכן מדובר בלרנר (69). קובנר מוסר ליל"ג שעם צאתו לאור של הספר "חקר דבר" קיבל מכתב מנער אותו לא הכיר אישית, אלא קרא מדי פעם את המאמרים הלא מושלמים מפרי עטו שהתפרסמו ב"המליץ". הנער הביע את הערצתו לקובנר על כך שחשף את תפיסותיו באומץ לב רב ובשנינות כדרך מבקר אמיתי. הוא עודדו להמשיך במפעלו הביקורתי במסגרת הספרות העברית בת-הזמן. מאוחר יותר התוודע קובנר אל לרנר באופן אישי והלה היה מבאי ביתו ואיש סודו.

בשנת 1868 כתב לרנר כתב הגנה על קובנר מפני מחברתו של גוטלובר בשם "דורש אל המתים". לרנר הציג את עצמו כבן הדור החדש, וכנמען של מחברתו של קובנר. המוטו בו משתמש לרנר

לקוח מתוך כתב-העת הרוסי "סוברמניק" ומוכיח את עמדתו זאת. המוטו מתייחס לצמיחתו של דור חדש של אנשים, שעדיין אינם מהווים רוב בחברה הרוסית, אבל מספרם ניכר והם טובי - לב, חזקים, ישרים וחכמים. לדעת לרנר, העימות בין גוטלובר לבין קובנר הוא עימות בין אבות ובנים. זהו תהליך דיאלקטי טבעי ושכיח בהתפתחותה של החברה האנושית. המבוגרים נשענים על בינתם ועל המסורת, ואילו הצעירים המבשרים את העתיד החדש מזלזלים בחכמתם של הזקנים ומקלים ראש בכבודם. אך מכיוון שקשה לבטל את הישן מפני החדש, צריכים הצעירים לנהל מאבק תקיף.

בקרוב העם היהודי, טוען לרנר, המאבק בין הדורות חריף עוד יותר. במשך שנים רבות היו היהודים בבחינת: "עם לבדד ישכון... ולא יצעד צעד אחד באורחות חיים" (70). העם היה נתון בקשיים מבית ומחוץ, חסר כל זיקה לחברה הלא-יהודית הסובבת אותו. בידי המלומדים נמצאו ספרי הקודש שנותרו לפליטה מן הרדיפות של ימי- הביניים. זאת גם הסיבה למעמדה הרם של השפה העברית אשר על כן "...תחשב בעיניהם כמצבת קדש אשר עמדה בלי נוע ממקומה משנות ימות עולם עד הים הזה" (71). אלו היו ימי תור הזהב של הסופרים העבריים, וכל אדם שכתב עברית נקרא מחבר: "כי מלבד ערך השפה לא ידעו הקוראים דבר ואף לא דרשו מאת סופריהם מאומה" (72). המחברים התהדרו בכמה כתרים: משוררים, מליצים, מבארים, מדקדקים, זיאולוגים, בליטרסטים, אף כי רובם לא ידעו להבחין בין ימינם לשמאלם, ולמעשה פירסומם התבסס על בורותו של העם. ההשכלה באותה תקופה היתה "השכלה מדומה". עם התקדמותה של תנועת ההשכלה, וביצוע הרפורמות של אלכסנדר השני, צמח דור חדש של משכילים, שהושפע מרוח הזמן, וחשף את השקר המצוי בעמדות הסופרים. קובנר "היה אחד מהראשונים אשר שמו אל ליבם לגלות טפחיים של אמת ולשלול את כבוד הסופרים הזקנים, ומסבה זאת קראו עליו מלחמה" (73). דברי הנאצה של גוטלובר (שכאמור לרנר מגן על קובנר מפניו) נגד קובנר נובעים מתוך פחד. ארבעים שנה פעל גוטלובר בשדה הספרות העברית והנה חשף קובנר את העובדה, כי הוא לא יצר דבר שהוא בעל משמעות או תועלת לעם. כל פעילותו של גוטלובר נבעה מאנוכיות ומרדיפת כבוד ושררה.

לרנר מציג במחברתו את עמדת הצעירים תוך הבהרת ערכיהם, ומתגונן מפני האשמותיו של גוטלובר. המונח "רוח חיים" אין פירושו פניה אל היסודות הפיסיים בלבד כפי שטען גוטלובר

במחברתו. הכוונה היא לכתיבה מדעית, המבוססת על עובדות. "הרוח הזה דורש מאתנו... כל מה שנוציא מתחת ידנו תהי בנויה על מופתים חותכים, שדעתנו הפרטית עכ"פ לא תטיל ספק באמיתותם" (74). הכתיבה, המתפתחת מתוך תהליך של מודעות עצמית צריכה להיות מכוונת לעבר מטרה מוגדרת והיא הבאת תועלת לעם.

בסיום המאמר משיב לרנר לטענותיו של גוטלובר נגד הצעירים הניהיליסטים. הצעירים מתייחסים לאדם כאל אוטוריטה בגלל הישגיו האובייקטיביים ולא עקב תארו או גילו של האדם. בנושא שלילת האסטטיקה, הצעירים מוקירים את מופתי-השכל הבנויים על יסוד חוקי הטבע, וגם המליצה היא חלק מן הטבע. אבל בהתאם לגישתו של פיסארב, טוען לרנר כי הטבע לרוב מקסים יותר מדרך עיצובו בספרות, וכי הצעירים אינם מכחישים את ערכם של היופי ושל האסטטיקה אלא: "רק מכחישים את ערכם בימינו אלה הדורשים מאתנו עוד כי נעבוד על שדמת החכמות היותר נחוצות לחיינו ולהשכלתנו" (75).

לסיכום על פי לרנר מלחמת האבות והבנים היא המניע האמיתי להתקפות הרבות על קובנר. גידופיו של גוטלובר מבטאים את פחדיו של הדור הישן מפני הביקורת של הצעירים החושפת את פניו האמיתיים. תוך כדי ביקורת הדור הישן התעצבו ערכיהם של הצעירים. הם הולכים על פי רוח הזמן החדש, ופעילותם מכוונת למען הבאת תועלת לעמם. הם כותבים מתוך יושר פנימי, מבלי לשים לב לתוצאות כתיבתם, והמניע לכתיבתם הוא אהבתם לעמם שאיננה תלויה בדבר. קובנר בכתיבתו ובאישיותו מייצג את ערכיו של הדור הצעיר. בכתיבתו הוא "סלל לו מסילה חדשה בספרותנו ויבנה דעותיו על יסודות נאמנים, כראוי לסופר צעיר היודע מלאכתו ומתאמץ להגיע אל המטרה". באישיותו "אך זאת אוכל להעיר, ... כי כל אשר כתב המה דברים היוצאים מן הלב ודעתו ועטו היה שוים". לכן מכתיר אותו לרנר בתואר: "שליח מצווה של הזמן החדש" (76).

אבל למרות תמיכתו הנחרצת של לרנר ברעיונותיו של קובנר נראה שמערכת היחסים ביניהם השתבשה ביותר במהלך הזמן. כשנודע לקובנר כי מנדלקרן מתכנן לכתוב מאמר ביקורת עליו, סיפר על כך ללרנר. לימים התברר לו כי לרנר כתב למנדלקרן מכתב חריף נגד קובנר. הוא חשף את בוגדנותו של לרנר בפניו (78). בספרו "צרור פרחים" מרבה קובנר לבקר מתוך זלזול רב את

כתיבתו של לרנר (79). הוא לועג ללרנר ומתארו כצעיר לימים, מלא ערך עצמי, אשר אינו יודע על מה הוא מדבר.

6. "פרחי המליץ": התקפתו של קובנר על אלכסנדר צדרבוים עורך "המליץ"

החטיבה הגדולה ביותר בספרו של קובנר מוקדשת ל"פרחי המליץ", המופיעים במאמרו הנושא שם זה. כאמור, הכוונה לקטעי מאמרים מפרי עטו של עורך "המליץ" ומפרי עטם של סופרים אחרים שליקט קובנר מעל דפי "המליץ" לשנת תרכ"ו 1866. קובנר מביא מבואות מן המאמרים ומוסיף להם הערות ביקורתיות חריפות הזוכות על פי רוב לניסוח אירוני חד; כמו כן הוא מצרף בסוגריים סימני פיסוק המשולבים בתוך הציטוט. באמצעות סימני הפיסוק הוא מביע באופן אובייקטיבי כביכול (שכן אין הוא משנה את תוכן הדברים) את תמיהתו ולעגו על הנאמר בציטוט. "הפרחים" לא נדונו כמעט במחקר שנכתב על יצירתו של קובנר, זאת למרות שבחינת טיעונו נגד אר"ז כאיש ציבור, כעורך וכאיש ספרות עשויה לחשוף היבט נוסף בתפיסותיו של קובנר בתחומי ספרות וחברה.

בפתח ספרו "צרור פרחים" משיב קובנר על השאלות שעלולות לעלות מתוך קריאת ה"פרחים" שלו. ברור לו שאלכסנדר צדרבוים עשה גם דברים חיוביים בעולם הספרות העברית, אבל מכיוון ששגיאותיו חוזרות על עצמן, ומכיוון שהוא בעל דבר בספרות העברית, החליט לצאת נגדו. ברור לקובנר כי אין מדובר בהתמודדות בין כוחות שקולים. צדרבוים יכול להשיב לו מעל דפי עתונו, בעוד שממנו נשללה במת הפרסום. לכן הוא מבטיח כי בעתיד לא יתפלמס עוד עם אר"ז ותומכיו ואף מוסר לשימושם נגדו (על פי מסורת שמקורה בברנה) מילון גידופים ערוך על פי סדר הא"ב.

אר"ז היה אישיות רבת השפעה ורבת כח בספרות ובעתונות העברית ברוסיה של המחצית השנייה של המאה ה-19. במאבקו של קובנר באר"ז משמשים מניעים אישיים לצד מניעים עקרוניים (אידיאולוגיים וספרותיים): זהו מאבק של סופר נגד עורך המגביל את עצמאותו; מאבק של נציג הדור הצעיר נגד בעל הבמה מן הדור הקודם. נראה כי כל האמצעים נתפסו ככשרים בעיני קובנר להחלשתו של אר"ז שכן בלשונו: "כל איש מחוייב ללחום בעד דעות נבררות וקשורות בנפשו בכל לבבו ומאודו" (79).

מעבר למישור העקרוני במאבק נגד צדרבוים אותו מדגיש קובנר בדבריו: "ולבל יחשוב הקורא כי שנהא פרטית מדברת מתוך גרוני לה' צעדערבוים" (80), היו להתקפותיו החריפות של קובנר על

צד רבויים גם מניעים אישיים. בשנת 1866 התגורר קובנר באודיסה ועבד במערכת "המליץ". במאמרו "תשובה" שהופיע בספרו הראשון "חקר דבר" אף הציג כתב-עת זה למרות מגרעותיו הרבות כאחד מכתבי-העת החשובים בספרות העברית. "המליץ" אכן נתפס בעיני הנוער היהודי הפרוגרסיבי ככתב-עת חופשי, אם כי נעדר מדיניות עריכה עקבית. הפולמוסים הרבים שהתנהלו מעל במה זאת, ובתוכם גם הפולמוס על "חקר דבר" משכו אליו את קהל הקוראים הצעיר. על התהודה הרבה שעורר הפולמוס ניתן ללמוד מתוך דבריו של ש. ציטרון שמציין כי המאבק נגד קובנר בעתונות העברית היה עז ביותר אך חסר תוצאות משום ש"הנוער ממש בלע את מאמריו של קובנר" (81). אר"ז בהבינו את תרומתם הכלכלית של מאמריו של קובנר לכתב-העת שלו, ניסה להציג בתחילת הפולמוס עמדה אוהדת למדי כלפי קובנר. מעמדו כעורך והערותיו הארוכות

הוו

חומת מגן על קובנר מפני מתקיפיו, ואכן רוב המאמרים נגד קובנר התפרסמו בכתבי-עת אחרים או בספרים נפרדים.

במכתב פרטי של קובנר אל יל"ג מהארבעה עשר ביוני 1868 הוא מתאר את יחסו לאר"ז (82). בעבר, מציין קובנר, הוא העריך מאד את כתב העת "המליץ", משום שהתפרסמו בו מאמרים מפרי עטם של סופרים רציניים. אך משהחל לשים לב לכך שאר"ז מקיף את מאמריו שלו בהערות אמביוולנטיות המשרתות את צרכיו ומשקפות את דעותיו של אר"ז עצמו, חל שנוי ביחסו אל כתב-העת ואל עורכו. כאמור בהדרגה החל קובנר להבין כי עורך "המליץ" מנצלו: אר"ז לא השיב למתנגדיו, ואף חשש לפרסם את מאמרים נוספים מפרי עטו של קובנר (83). קובנר החל בעקבות כך לפרסם מאמרים ב"הכרמל" ויחסו של אר"ז אליו הפך לשלילי ביותר.

במכתבו ליל"ג מבליט קובנר את הפן העקרוני במלחמתו באר"ז. זהו מאבק של נציג דור הבנים נגד נציג דור האבות. אר"ז ראוי לביקורת בגלל השבח העצמי הבולט שלו, בגלל צביעותו, בגלל התחסדותו ובגלל שימושו לרעה בכתב-העת. קובנר מאשים את אר"ז בהעדר השכלה ובהעדר יושר אינטלקטואלי: "הוא עם הארץ גס ופשוט במלוא מובן המילה", הוא אינו יודע עברית, סגנונו לקוי ונעדר כל הגיון. הוא רודף בצע: "מוכן לכל דבר נבלה עבור בצע כסף, מוכשר לנפנף בזנבו לכוון שנראה לו כדאי". מטרתו של קובנר היא להפילו מרום מעמדו על מנת שלא יתפס כאוטוריטה בקרב חלק מבני הנוער היהודי הבלתי מנוסה, ואף נראה לו כי יצליח במלאכתו.

אך קובנר העלים מיל"ג את העובדה שבעשרים ושלושה בדצמבר 1867 הוא שלח מכתב (המובא במאמרו ברוסית של בורובוי) אל פ.א. קוצייב גנרל הגוברנייה של נובורוסיה ובסרביה, ובו דברי עלילה חמורים ומסוכנים על "המליץ" ועל עורכו. בין השאר כתב קובנר במכתבו את הדברים הבאים: "באודיסה יוצא לאור כתב-עת יהודי בשם "המליץ"... תחת מסווה של השכלה ונאורות מפיץ כתב-העת אפילה גדולה, ותחת מסווה של ענווה יש בו הסתה. אילו הודפס כתב-העת בשפה הרוסית לא יכול היה להמשיך להתקיים אפילו חצי שנה, אבל מכיוון שהוא נכתב בשפה העברית, שאיננה ידועה לשלטונות ולחברה הרוסית מתקיים העתון כבר השנה השביעית" (84). כתב-העת זה מפיץ רעיונות פאנטיים, נעדר כל מגמה, היגיון או יושר, ויתירה מזאת הוא מגן על מוסד "הצדיקים" הפאנטיים, שהם הרעה החולה של העם היהודי. החמור

מכל הוא שבתקופה בה הולך ומתרחב תהליך הרוסיפיקציה בקרב היהודים הציג עורך "המליץ" צדבובים: "שהיהודים ירכשו את פלשתינה ושיבחרו לעצמם שליט מבית רוטשילד שיקים שם מדינה". ברור כי הצעה זאת תגרום להסתגרות היהודים בקהילותיהם, לסירובם של היהודים לשלוח את ילדיהם לבתי-הספר הממשלתיים, ולניתוק קשריהם עם החברה. קובנר צירף למכתבו מספר ציטוטים מתוך "המליץ" כולל תרגומיהם לשפה הרוסית, וביקש לא לפרסם את זהותו כדי למנוע ממנו אי-נעימות בעתיד. ברובו מציין כי הגנרל קוצייב מצא ענין מועט במכתב זה. נראה שקובנר אף ניסה לפגשו אישית ונכשל, אך בכל זאת שלח למשרד הגוברנייה עותק מספרו "צרור פרחים".

טיעונו של קובנר נגד "המליץ", למרות שלא זכו לתשומת לבם של השלטונות היו בכל זאת מסוכנים ביותר מכמה בחינות. ראשית, החל משנת 1866 לאחר נסיון ההתנקשות בחיי הצאר על ידי קרקוזוב, החל ברוסיה מסע דיכוי שכלל הגברת הצנזורה והפיקוח על האוניברסיטאות. כל רמז להתעוררות הרגש הלאומי, או הרוח הדתית-היהודית יכל להתפרש כהתנגדות למדיניות רוסיפיקציה. שנית, העלאת שאלת פלשתינה היתה מסוכנת גם היא. הקיסרות הרוסית גילתה באותה עת ענין מדיני ודתי רב ב"שאלה המזרחית", כלומר בשאלת השליטה במקומות הקדושים בארץ-ישראל שהיו תחת שלטון האימפריה העות'מאנית. המפלוגות הקשות שספגה הקיסרות הרוסית במלחמת קרים (1854 – 1856) הפכו נושא זה לרגיש עוד יותר. שלישית, עיקר כוחו של אר"ז נבע מהיותו גורם מתווך בין החברה היהודית לבין השלטונות. על כך זכה צדבובים ליחס של כבוד גם (פי שצין קובנר עצמו) מצד מתנגדיו הצעירים. אפילו המוטו שהתנוסס לצד כותרת כתב-העת "המליץ" כוון לעניין זה: "המליץ בין עם ישורון והממשלה בין האמונה וההשכלה". והנה ניסה קובנר לפגוע באר"ז דווקא בנקודה זאת (85).

מנקודת מבטו של קובנר מעשה העלילה שהעליל על אר"ז לא עלה בקנה אחד עם האתוס המוסרי, שהנחה אותו על פי עדותו בעשייתו הספרותית. במכתבו ליל"ג וביחוחותיו עם פאפירנה הרבה קובנר להדגיש את המחיר ששילם עבור דבקו באמת ובמוסר בתקופת פעילותו בעולם הספרות העברית. הדגשת הערכים המוסריים היתה גם הנחת יסוד בתפיסתם של המבקרים הרדיקליים הרוסיים מהם הושפע קובנר. ישעיה ברלין התייחס לעניין זה בעת שרטוטו את דיוקנה של האינטליגנציה הרוסית במחצית הראשונה של המאה ה-19. הוא מציין כי כל סופר

רוסי "ניתנה בו התודעה כי הוא עומד על בימה ציבורית...לפיכך הסטייה הקלה ביותר, שקר, מרמה, מעשה של פינוק עצמי, העדר קנאה לאמת, הוא פשע נורא" (86). ניתן להבין את מעשהו של קובנר כנובע מנאמנותו המוחלטת לתפיסותיו כפי שהעיד הוא עצמו באחד מפרחיו: "אין ידיד ואין אוהב בדברים ליטעראטורים" (87), או שהיה זה בגדר נקמה אישית באר"ז.

אך מעבר למניעים האישיים מופיעה במאמרו של קובנר "פרחי המליץ" גם ביקורת עניינית נגד צדבויים כעורך וכאיש ספרות. עורך כתב - עת צריך לדעת קובנר להיות אדם משכיל, בעל ראייה נאמנה ואובייקטיבית. עליו להפעיל מדיניות עריכה, שיש בה פתיחות לדעות שונות, אך עליו גם לנקוט בקו עריכה ברור על פיו יש לברור את המאמרים שיתפרסמו בעיתון. אר"ז איננו עורך מסוג זה. הוא עצמו הגדיר את מדיניות העריכה שלו כך: "...כי נחשוב את מה"ע למראות הצובאות, יבא כל איש ויראה פניו ונפשו ויכירו אחיו את מעלותיו ושגעונו, ואם ענה כחש יבא רעהו ויחקרהו" (88). "המליץ" על פי אר"ז משקף את מגוון הדעות הרווחות בציבור. אר"ז מתפאר לדברי קובנר בכך שהוא מאפשר למאמרים שנכתבו נגדו להתפרסם בכתב-העת שלו, אך למעשה הוא איננו מסכים עם הביקורת נגדו ויוצא בשורה ארוכה של הנמקות להצדקת עמדותיו. למרות כל ההצהרות הללו נמנע אר"ז מלפרסם מאמרים רדיקליים, כפי שמשמע למשל מסירובו לפרסם מאמר של קלישר (89). רוח של פשרה ופיוס מרחפת על פני "המליץ": העורך מצדיק הן את המשכילים והן את אויבי ההשכלה; הוא חושש מפני מה שיאמרו הגויים; והוא אינו נמנע מלכנות את יריביו כגון בר- הפלוגתא שלו פרץ סמולנסקין בשם "ידידנו היקר" (90).

נטייתו של צדבויים להמנע מאמירות מפורשות ונוקבות באה לידי ביטוי ברור לדעת קובנר במדורו "בקורת ספרים". סופרים הכותבים לו הקדשות מלאות חנופה זוכים לשבחיו וכך נוצר המצב שבו: "המחברים שמחים בה' צדבויים וה' צדבויים שמח וטוב לב עם המחברים". אך אין מדובר בביקורת אמיתית. תפיסותיו האמיתיות של אר"ז באו לידי ביטוי בהצעתו להקים חברה בשם "משען סופרים", שתפקידה לתמוך כלכלית בהפצתם של ספרים הגונים ומועילים. כמו כן אמורה החברה להכין "בית מקרא לספרים עבריים" באודיסה. על פי הצעתו של אר"ז יעמדו בראש החברה נציגי ועדת משנה שיסקרו את כל כתבי-היד ויכריעו באלה מהם כדאי לתמוך. לדעת קובנר יוזמה זאת הינה "כעין אינקוויזיציאן על הספר העברי". מטרת החברה

היא למנוע פרסום של ספרים שלא זכו לשבחי הביקורת, אך זכו לתמיכת קהל הקוראים. מדובר בספר "שאין בו לא טהרת הלשון ולא רעיון נאמן ... ומה גם אם יעיד עליו כי משחתו בו לחבל כרם האמונה ולהתעות את הצעירים", תאור שמתאים מאד לתפיסת ספרו של קובנר בעיני מתנגדיו (91). אותה נטייה שמרנית של אר"ז באה לידי בטוי גם ביחסו להשכלתו של הדור הצעיר. כך למשל בגליון השישי של "המליץ" קורא אר"ז לבעלי הממון מקרב העם לתמוך כלכלית בתלמידי בית-המדרש לרבנים בז'יטומיר. הנמקתו לכך היא: "וכה עינינו רואות, כי מבחר התלמידים ילכו להאוניווערזיטעטין; לא כן אם תושיטו להם יד עזר לא ידאגו לפיהם וינעם להם להקדיש ימיהם לתורה ועבודה" (92).

גם סגנונו של אר"ז לדעת קובנר הוא לקוי ביותר. מאמריו גדושים במליצות והם ארוכים ומייגעים. כך למשל מעיר קובנר על מאמרו של אר"ז "ממלכת כוהנים": "והנה בקצה המאמר הזה נאמר סוף יבא ושמחנו מאד כי בא קץ להמאמר זה ... אך מה מאד נעצבנו אל לבנו לראות בנומער הבא המשך יבא" (93). אר"ז מגבב עניינים שונים ללא כל קשר ביניהם, ואם כבר מופיעים במאמריו רעיונות טובים הם הולכים לאיבוד, בתוך רבוי המלל הכללי. אין אר"ז מציין את מקורותיו: "כנביא ד' כמו אשר נגלו לפניו כל ספרי קורות הימים ולא יזכיר אף מקור אחד אשר ממנו שאב דבריו" (94). גם המאמרים מפרי עטם של אחרים המתפרסמים ב"המליץ" סובלים ממגרעות: לשונם היא לשון גידופים; מתפרסמים בהם דברי שקר; יש בהם שימוש מופלג בתארים, בעיקר במאמריו הפילולוגיים (המיותרים לדעת קובנר) של גורלנד (95). כל הדוגמאות הללו מובילות למסקנה אחת: אר"ז כעורך איננו מביא כל תועלת לעם. כתב-העת "המליץ" בעריכתו לא הפך לכלי לוחם נגד דעות נבערות, אלא לכלי בטוי בעל מגמה שמרנית, מסורבל ונמלץ.

מול פשרנותו האידיאולוגית של אר"ז, מציג קובנר את ה"אני מאמין" שלו בנושאים ספרותיים וחברתיים. כל אדם צריך ללחום נגד דעות נבערות מתוך מחויבות מלאה לרעיונותיו: "אבל לא להשביע את הזאב ולשמור את הצאן. כי זאב עם כבש לא יגור לעולם" (96). על פי גישה זאת אין קובנר נמנע ב"פרחיו" מלבקר שני אנשים נערצים עליו: סלונימסקי ובאקל, ואגב כך גם לחשוף את תפיסתו בנוגע למקומה של הביקורת הספרותית. למרות שקובנר משבח את פעילותו המדעית של סלונימסקי בכל אחד ממאמריו, הוא מציין כי במאמרו החשוב "עמילן של

ספרים" שהתפרסם בגליון 22 של "המליץ", תיאר סלונימסקי בצורה מסולפת את תפקידיו של המבקר. לאחר שסקר את קשייו הכלכליים הרבים של הסופר העברי, העיר סלונימסקי באירוניה: "אך זה חלק טוב נתן אלהים לבני האדם הם המבקרים. כי המה ירשו להם העטרה להתגדל על המחברים, בלי יגיעת נפש ודאגת כסף" (97). לדעת קובנר הצגתו של המבקר כטפיל החי על חשבון הסופרים איננה נכונה. גם המבקרים סובלים מקשיים כלכליים, גם הם נרדפים על ידי הסופרים, "ואולי יתגדלו אך על שועלים קטנים ומחברים נבערים, אולם לפני מחברים חכמים יכרעו ברך ויבררו וילבנו דעותיהם ויתנו להם כבוד ותהילה".

גם ביחס לבאקל לא נמנע קובנר מלהעיר הערה ביקורתית. תפיסתו ההיסטורית של הנרי תומאס באקל היתה פופולרית ביותר בתרגומה הרוסי והגרמני בקרב הצעירים הרדיקליים בערי רוסיה הגדולות. תפיסתו באה לידי ביטוי בשניים מן הכרכים, שהספיק לפרסם בשנים 1857, 1861 מתוך החמישה- עשר שתכנן לספרו "ההיסטוריה של הציוויליזציה באנגליה". באקל האמין כי ההיסטוריה כפופה לחוקיות אוניברסלית והיא משוללת כל זיקה לתיאולוגיה או למטפיסיקה, על כן היא מהווה ביטוי של הרצון החופשי. הסטטיסטיקה היא שקובעת את החוקיות החברתית, והיא שמאפשרת גם לחזות התפתחויות עתידיות. תודות לגילוי החוקים הפיסיקליים והחוקים המנטליים ניתן ליישם מיתודות הלקוחות מתחום מדעי הטבע במחקר ההיסטורי. קובנר מתייחס בדבריו למאמרו של מנדלקרן על גויים אוהבי ישראל בתוכם מזכיר הכותב גם את באקל. אכן מציין קובנר באקל הוא היסטוריון חשוב: "כותב קורות הימים מצוין ע"פ שטה חדשה אשר לא ידעו ממנה כל כותבי קורות הימים עד הלום". אך הוא איננו נמנה עם אוהבי ישראל. קובנר מצטט הערה בה מתייחס באקל אל היהודים כאל שודדים. בדבריו של קובנר באים לידי ביטוי: תפיסתו הביקורתית כלפי אישיות נערצת עליו; יישום תפיסתו בדבר אי ציות אוטומטי לאוטוריטות; כמו גם הרגישות שאפיינה אותו עד סוף ימיו (למרות הערות מתנגדיו) כלפי התבטאויות אנטישמיות.

כאמור החוקרים שחקרו את יצירתו של קובנר לא נתנו כמעט את הדעת למאבקו העקרוני של קובנר נגד אר"ז כפי שהוא בא לידי ביטוי ב"פרחי המליץ". בין הבודדים שמזכירים היבט זה של המאבק באר"ז הוא ראובן בריינין (אשר גישתו הכללית כלפי קובנר היא מסוייגת למדי) במאמר שפירסם על קובנר בשנת 1904 מציין בריינין את כוחו והשפעתו של אר"ז בספרות

העברית ברוסיה של שנות השישים של המאה ה-19. אר"ז לדבריו עשה בכתבי אחרים כבתוך שלו. ב"פרחיו" חשף קובנר, לטענת בריינין, את המליצות הנבובות של אר"ז. אמנם גם קובנר עצמו כתב בלשון מליצית: "אולם גם המעט שהרגיש ושהכיר קובנר היה די לשים דברי לעג בפיו ולהראות במעט מלים באותות של שאלה ובסימני קריאה אחדים את הבטלנות שבדברי עורך "המליץ". לדעת בריינין ביקורתו של קובנר על אר"ז היא עקרונית, פוגעת ואפילו רלוונטית לתקופות מאוחרות יותר. היא מכילה: "הערות חריפות, הלצות שנונות ודברי ביטול נכונים ובלתי נכונים, אך הדברים עושים רושם כמעט תמיד" (98).

מעבר לביקורת הקשה על אר"ז, שבאה לידי ביטוי ב"פרחים" באמצעות ניתוח מפורט של טקסטים מתוך "המליץ", ניתן לראות ב"צרור פרחים" את הדרך בה מפעיל קובנר את משנתו העיונית הלכה למעשה. העקרונות הבולטים הם ביקורת עניינית וללא משוא פנים של כל אדם וכל סוגיה. עמדה זאת עומדת בניגוד לתפיסת כיבוד האוטוריטה שהדריכה את הביקורת שרווחה בכתבי "האבות" כגון אר"ז, גוטלבר ואחרים. כמו כן תובע קובנר מן העיתונות המשכילית העברית לאמץ לעצמה נוסח חדש, סגנון חדש תמציתי יעיל ובלתי-מליצי המתאים יותר לעיתונות מודרנית.

ב. " צרור פרחים" - דיון במונח "רוח חיים" בהקשר מדעי, חברתי וספרותי

חלקו השני של הספר "צרור פרחים" איננו קשור כאמור ישירות לפולמוס שנדון עד כה. במאמרו: "רוח משפט" דן קובנר במפעל חייו של שד"ל ואילו רובו של המאמר "רוח חיים" מוקדש לדיון במפעל חייו של ריב"ל (99). אמנם ניתן לראות את שני המאמרים בבחינת תשובה למבקרים שהתקיפו את קובנר על דבריו נגד שד"ל שהופיעו בספרו "חקר דבר". המבקרים תיארו את ביקורתו של קובנר על שד"ל "כעזות גדולה...לנער נעור וריק לדבר על גאון השכלה...על פרופיסור בפאדוא וכו' " (100). יחד עם זאת מטרתו המרכזית של קובנר בשני המאמרים איננה פולמוסית. קובנר עורך בהם השוואה בין שתי מגמות שרווחו בתנועת ההשכלה ואשר באות לידי ביטוי במחקריהם של שני האישים. במאמרו "השקפה קטנה" סוקר קובנר את קשייה ובעיותיה של יהדות ליטא ופולין בת-זמנו. ואילו מאמרו "רוח באר" מוקדש רובו ככולו לדיון בסוגיות ספרותיות. המונח "רוח חיים", שאמנם כבר הופיע בכתביו הקודמים

של קובנר, זוכה בחלק זה של הספר "צרור פרחים" לעיבוי ויישום לא רק בתחום העיון, אלא גם בתחום המעשה דהיינו, בחיי הכלכלה והחברה.

1. "פילולוגים אקרובטיים" ו"פילולוגים אמיתיים"- דיון במפעליהם של שד"ל וריב"ל

בשני המאמרים "רוח משפט" ו"רוח חיים" עוסק קובנר כאמור בהערכת תרומתם של שד"ל וריב"ל ליהדות בת-זמנם. שד"ל מייצג לדעת קובנר את המגמה השלילית המכונה בפיו המגמה "האקרובטית"; ואילו ריב"ל מייצג את המגמה החיובית המביאה תועלת לעם. בחינתם של תחומי המחקר המדעי נערכת בשני המאמרים מנקודת מבט תועלתית. ראשיתה של ראייה תועלתית זאת במאמרו הספרותי הראשון של קובנר "דבר אל סופרי ישראל", והיא נובעת מהשפעתו של פיסארב עליו (101). במאמריו הנוכחיים מנסה קובנר ליישם את העקרונות על ידי מציאת קריטריונים להבחנה בין פילולוגיה אמיתית לבין מה שמכונה על ידו "פילולוגיה אקרובטית".

הנחת היסוד של קובנר היא האמונה הנחרצת בקידמה ("פרוגרסי"). לדעתו אנשי המדע הם שיאפשרו בעתיד, באמצעות ניסוח החוקים המתארים את תופעות הטבע, ללחום בדעות קדומות. על כן בראש התורמים לקידומו של המין האנושי מצויים החוקרים העוסקים במדעי הטבע, הרפואה והכלכלה הפוליטית. אלו עולים בחשיבותם אף על הפילולוגים האמיתיים. יחד עם זאת גם תרומתם של הארכיאולוגים והפילולוגים האמיתיים עשויה להיות גדולה אם ישכילו להציב לחקירותיהם מטרה מוגדרת, רק אז יוכלו להפיח רוח חיים במחקריהם. כך יוכל גם הקורא למצוא תועלת במחקריהם, במילים אחרות הקורא יוכל לעשות שימוש אקטואלי בממצאיהם.

לעומת הפילולוגים האמיתיים מצליחים "הפילולוגים האקרובטיים" (אותם משווה קובנר לאקרובטים המופיעים בקרקס, אשר כל מטרתם הינה לשעשע את הקהל) לעורר בידיעותיהם התלהבות רבה בקרב העם הפשוט הקורא את כתביהם. אבל אנשים רציניים אינם צריכים להתלהב מהם משום שהם מפגינים ידע ועורכים מחקר לשם מחקר בלבד. כמו האקרובטים בקרקס אין הם מביאים כל תועלת לעם. מוטב היה לו בילה פילולוג מסוג זה את ימיו ב"חטיבת עצים ושאיבת מים, כי עתה הרבה להועיל" (102).

עיקר הנזק שנגרם ממפעלו של שמואל דוד לוצאטו לדעת קובנר נבע מכך שהוא התייצב בתווך בין הפילולוגים האמיתיים לבין הפילולוגים האקרובטים. בחלק מפעולותיו כגון: תרגום לאיטלקית של חלקים מן התנ"ך וכתובת ביאורים אחדים בספרות העברית הביא תועלת. אך על פי רוב הביאה פעילותו (הכוללת תחומים כגון: חקר הפיוט, המחזוריים והשמות הנרדפים וכתובת השירים) נזק בלבד. בגלל עיסוקיו הלא מועילים לא טיפל בדברים החיוניים באמת. שד"ל שהתפאר בשליטתו בשפה העברית יכל לעשות שימוש טוב יותר בידיעותיו אילו כתב על מדעי הטבע, או על ההיסטוריה היהודית, או ביקורת על הזרמים הרוחניים שהשחיתו את היהדות, או על תולדות הספרות העברית. לדעת קובנר במקום להועיל לעמו הוא ניצל את ידיעותיו כדי לטעת אמונות הבל, וכדי לכתוב מזמורים ופרשנות מיותרים.

רבים מן הצעירים, אף הפחות מוכשרים, הלכו בעקבותיו ובזבזו את כשרונותיהם לריק. קובנר מעיד על עצמו כי גם הוא שאף בזמנו ללכת בדרכו של שד"ל בפירוש המקרא. למרות הביקורות הקשות שנכתבו על לוצאטו (על ידי הירש מנדל פינלס (1806 - 1870) שפקפק בידיעותיו של שד"ל בעניני הלכה (103); ושלמה רובין (1823 - 1910) אשר בספרו "תשובה ניצחת להרשד"ל" (לבוב, תרי"ט) חלק על שלילת הגותו של שפינוזה על ידי שד"ל, המוניטין של שד"ל ומידת השפעתו על הדור הצעיר לא פחתו.

מאמרו של קובנר "רוח חיים" מורכב מחמישה חלקים. שני החלקים הראשונים מוקדשים לביקורת חיובית על קו העריכה החדש המאפיין לאחרונה את עורך "הכרמל". קובנר משבח את שיריו של יל"ג ואת המאמר "קנקן חדש מלא ישן" מפרי עטו של פאפירנה שהתפרסמו בכתב-העת "הכרמל"; ומבקר את מאמריו של ידעיה העברי (נושא שיידון מאוחר יותר). בשלושת החלקים האחרים של המאמר נדון המושג "רוח חיים" בקשר למפעלו של ריב"ל.

קובנר מציין כי בכל הספרים, שנכתבו על ידי המשכילים בעשור האחרון חוזר ונשנה נושא אחד: סירובו של העם להקיץ מתרדמתו ולעלות על דרך ההשכלה. העם לדעת המשכילים שונא את ההשכלה, ומאמין כי היא סותרת את מצוות הדת, לכן דרכה מובילה אל הגיהנום. מתוך ניתוח זה הם מסיקים כי הדרך היחידה לשכנע את העם לעלות על דרך ההשכלה היא להוכיח לעם כי זו איננה סותרת את יסודות הדת ותומכיה לא ירשו גיהנום, אלא להיפך ישפרו את חייהם. לדעת קובנר שוגים המשכילים באבחון המחלה ועל כן גם בבחירת התרופה.

יהדות רוסיה לטענת קובנר מוכשרת לא פחות מיהדות גרמניה, אך מספר המשכילים בה קטן יותר בהשוואה למספר המשכילים היהודים בגרמניה ובצרפת. הסיבה לכך נעוצה לדעתו בתנאי החיים השונים והייחודיים של יהודי רוסיה. היהודים אינם שונאים את ההשכלה הם פשוט אינם מוצאים בה חפץ. בגלל אבדן העצמאות המדינית ובגלל הרדיפות הפכו חיי היהודים לחיי רוח ולא חיי בשר. כל אסון נתפס בעיניהם כעונש על חטא שחטאו. המנהיגים חיזקו נטייה זאת בקרב העם אם בתום לב ואם בזדון, על ידי קריאותיהם המתמידות להטהר: "ובזה ימיתו בקרבם את חפץ החיים...עד כי יקוץ העם בחייו, לא יעשה מאומה לחפצו ולהנאתו, אך ישב בדד ודומם כי נטל עליו" (104). המנהיגים משוכנעים כי על העם לכפר על עוונותיו, ועל כן הם המיתו בו את הרצון לחיות. הספרות והפילוסופיה של ימי- הביניים שבות ומזכירות ליהודים כי עליהם להקריב עצמם למען חיי העולם הבא. ספרי המוסר אוסרים על האדם להתענג, ומאיימים עליו כי מלאכי-משחית ניצבים מעליו, בכך הם מחזקים את המגמה הסגפנית. האל מתואר בספרי המוסר כ"משתוקק לדמי האדם" ומתענג על מכאוביו. תפיסות אלו אמנם סייעו לעם היהודי בתקופות הקשות, הן איפשרו לו לעמוד בגזירות ובקידוש השם. אבל בהווה הן אינן מאפשרות ליהודי רוסיה לעלות על דרך ההשכלה. אין טעם להדגיש בפני העם את העובדה כי ההשכלה מחייה את האדם ומועילה לו, שכן מדובר באנשים מתים. קודם כל יש להפיח בהם רוח-חיים, כלומר יש להראות להם כי יש לעם הזכות לחיות בעולם הזה, ורק אחר כך ניתן יהיה להפיץ את ההשכלה. זאת היתה המטרה שהציב לעצמו ריב"ל בכתביו.

יצחק בר לויזון (ריב"ל) (1788 - 1860) הוא לדעת קובנר ה"מנדלסון" של יהדות רוסיה. קובנר מתייחס לשלושה מכתביו. בספרו "תעודה בישראל" (וילנה תקפ"ח- תרס"א) העוסק בחינוניות ההשכלה לצד העיסוק במלאכה, מוכיח הכותב כי גם גדולי ישראל נדרשו במהלך הדורות לחוכמות חיצוניות ועסקו במלאכה, אם כי ריב"ל הביע הסתייגות מן העיסוק במסחר. ספרו "בית יהודה" (וילנה תקצ"ט, ורשה תרס"א) מכיל תיאור של תולדות ישראל בדרך של שאלות ותשובות לנוצרי. זהו היסוד לספרו הגדול "זרובבל", שנדפס אחרי מותו (כרכים א-ב, אודיסה תרכ"ד) ואחר כך בארבעה כרכים (ורשה תרל"ו - תרס"א). מדובר באפולוגטיקה מקפת נגד הוצאת דיבה מבפנים ומבחוץ (בעיקר נגד ספרו של המסיונר מק- קאול "נתיבות עולם") (105).

בספריו הודה ריב"ל כי חיי העם בהווה הם מטרה ותעודה בפני עצמם. בעזרת איסוף מובאות מן התלמוד הוא הוכיח כי חכמי התלמוד חיו ועבדו למען החיים. בספרו "זרובבל" הראה כי חכמת ישראל ודת ישראל מבוססות ונובעות מן החיים. הפרשנות התלמודית מעידה על כך שהזמן שעובר ותנאי החיים המשתנים מחייבים עריכת שנויים בפולחן הדתי. נקודת המוצא של ריב"ל היא: "ברוח איש יהודי ברוח אמונתו וקבלתו". על כן הוא יכול באמת ובתמים להאיר את עיני העם (106). מסקנתו המעשית של קובנר היא כי יש להוציא לאור את כתבי ריב"ל בעזרת "חברת מפיצי השכלה" במחירים עממים. פעולה זאת עולה לדעתו בחשיבותה על הוצאת קובץ של מאמרים עיוניים בשפה הרוסית בשם "קהלת", אשר הוא ללא ספק בעל ערך ליהדות, אך אינו חיוני בהווה.

עיקר חשיבותו של חלק זה במאמר הוא בנסיון להגדיר את המונח "רוח חיים", שהוא מונח מפתח בהגותו של קובנר. הפעם עוסק בו קובנר בהקשר ההיסטורי-סוציולוגי הייחודי ליהודי רוסיה. מרכזיותו של מונח זה בהגותו של קובנר היא שהביאה אותו לדעתי להכרזה מיוחדת במינה מבחינתו: "הן אוכל לאמר בפה מלא כי לע"ע יתרון לספרי לעווינזאהן גם על ספרי ידיעות הטבע וקורות העולם" שהוציאה לאור חברת מפיצי השכלה.

מתוך שלילתו את מפעלו הרוחני של שד"ל ומתוך הדוגמה החיובית של ריב"ל מגדיר קובנר את דמותו של הסופר היהודי האידיאלי בן-הזמן. העם לדעת קובנר זקוק ל"סופרים תמימים וישרים, סופרים בעלי דעה יתירה". הוא גם מגדיר את המטרה הניצבת בפני סופרים מסוג זה: "לפנינו דור חדש, צעירי ימים, בעלי כשרונות טובות; חובה על כל איש, אשר אהבת עמו מפעמת בקרבו להעיר ולעורר את הדור הזה משנתו ולעשותו מועיל לו ולאחרים". הספרות צריכה לדעת קובנר לקרב את בני הדור החדש למלאכות המחיות את בעליהן חומרית ורוחנית ל"בל ירעבו ללחם ולא יטילו עצמם על הצבור מבלי עשות מאומה" (107). מבחינה זאת פעילותו של שד"ל כפילולוג אקרובט היתה בזבוז של כוחות ואפילו בעלת השלכות הרסניות על צעירי ישראל. שד"ל הרבה להפגין את כשרונותיו, אך כל זאת הוא כאין וכאפס לעומת מה שיכל באמת לתרום לעם. יתירה מזאת, למרות שריב"ל הקדיש את כל כוחותיו למלחמה באיוולת, וראיתו את התלמוד ואת היהדות נכונה ועולה בערכה על תפיסותיו של שד"ל, מעדיפים צעירים רבים ללכת בדרכו של שד"ל.

רעיונות דומים מופיעים במאמרו של פיסארב "ריאליסט". פיסארב מציין במאמרו זה כי ספרות טובה יכולה לחשוף עבודה רוחנית שאיננה עבודה אמיתית ואף גורעת מן החברה את תרומתם של מיטב מוחותיה. התועלתיות מזוהה אצלו עם ריאליזם, שפירושו "חסכון בכוחות רוחניים" (108). חיסכון זה יושג לדעת פיסארב על ידי שלילת העיסוק בכל אותם מקצועות רוחניים שאינם מביאים תועלת.

המאמר "רוח חיים" שהתפרסם לראשונה בכתב-העת "הכרמל" עורר הדים בתוך מחנה המשכילים, ולאחר שפורסם בתוך הספר "חקר דבר" גם מחוץ למחנה זה. הגיבו עליו גוטלובר ב"המליץ" (109) שטען כי רק המקום הריק, שנותר לעורך הכרמל בכתב-העת שלו יכול להסביר את עובדת הופעתו של המאמר "רוח חיים" ב"הכרמל". גם ליפמן זילברמן תקף את המאמר ב"המגיד". על הנאמר במאמר "רוח חיים" הגיב גם ר' יעקב הלוי ליפשיץ (1838 - 1921). תגובתו מעניינת משום שמדובר באחד מראשי האורתודוקסיה, ולוחם נמרץ נגד ההשכלה במאמריו מעל דפי "המליץ", "הכרמל" והחל משנות השבעים (לאחר שרכש את כתב-העת) מעל דפי "הלבנון". ליפשיץ שימש כראש המרכז האורתודוקסי, שנודע בפי המשכילים ומאוחר יותר בפי החוגים הציונים בשם "הלשכה השחורה". בספרו האוטוביוגרפי "זכרון יעקב" מזכיר ליפשיץ את קובנר ואת הפולמוס על ספרו הראשון, הוא מוסר את תולדות חייו של קובנר תוך פירוט מעשה המעילה שלו והמרת הדת ומזכיר אגב כך את המאמר "רוח חיים": "רוח חיים" נהייתה מאז לרוח חיים לכל הסופרים החפשים מאז והלאה, לדבר ברוחו ובסגנונו [של קובנר] להתאונן... על היהדות, כי רוח חיים נטלה מאתנו - תורת הרבנים - תורת התלמוד - ועד פנינם כאלה(?) אשר שפתותיו, שפת נבחן על עם ישראל - דובבות בספרותם גם עתה, בספרות המבקשת רק חיים חומריים של חופש ודרור" (110). ליפשיץ מכתיר את קובנר למנהיג או סולל דרך של מגמה שלמה בספרות העברית המודרנית, כמובן שמנקודת מבטו מדובר במגמה שלילית.

2. "רוח באר": הויכוח בין קובנר למנדלקרן

כאמור התפרסם מאמרו של קובנר "רוח חיים" בכתב-העת "הכרמל" לפני שנכלל בספרו "צרור פרחים". אחד המגיבים על מאמרו של קובנר היה שלמה מנדלקרן, שהשיב לו על דבריו במאמרו "אורח חיים" (111). שלמה מנדלקרן (1846 - 1902) משורר, מתרגם ומילונאי שמפעלו

הגדול היה חיבור הקונקרודנציה לתנ"ך "היכל הקודש". מנדלקרן שיבח את מאמרו של קובנר "הנפלא בעיניו והנחמד בהגיונו", אך יצא נגד הכרזתו של קובנר כי הוצאת הקובץ "קהלת" הוא בבחינת מותרות. לדעתו צריכים סופרי ישראל לפעול בו-זמנית בשתי חזיתות: האחת בתוך עמם, והשניה בתוך החברה הכללית, כך עשה גם מנדלסון. הוא האיר את עיני העם בתרגומיו ובביאוריו, וכתב גם את "רומא וירושלים" לא למען העברים, אלא למען הנוצרים. ברוסיה חלה התקדמות רבה בהפצת השפה הרוסית בקרב היהודים. שאלת היהודים כבר עלתה על סדר היום הציבורי. לכן יש לפעול בתוך המחנה בשפה העברית, ומחוץ למחנה בעיקר לשם ביעור דעות קדומות בשפה הרוסית. ישנם סופרים מבין סופרי ישראל כגון גוטלובר ומאפו הפועלים בתוך המחנה ולמענו מייסדים כתבי-העת; ואילו מחוץ למחנה וכלפי חוץ פועלים גורדון, לבנדה, קובנר, מרגליות, הרכבי ואחרים.

קובנר השיב למנדלקרן על דבריו במאמרו "רוח באר" שנכלל בספרו "צרור פרחים". הוא מסכים שכתובה בשפה הרוסית כגון הוצאת כתב-העת היהודי ברוסית "ראזסבייט" חשובה, משום שכך עולה המודעות הציבורית לנושא היהודי, אבל "קהלת" הוא קובץ בעל אופי עיוני-לימודי ומטרתו להניח את היסודות ל"חכמת ישראל" (הכוונה למגמה העיונית מחקרית נוסח תנועת ההשכלה בגרמניה) בשפה הרוסית. זהו אכן יעד חשוב אך בהווה חוזר קובנר ומעיר קיימים יעדים דחופים וחשובים ממנו כגון הוצאתם לאור של כתבי ריב"ל.

קובנר לא ידע כנראה שמנדלקרן פירסם ב"הכרמל" מאמרים בחתימת "ידעיה העבריי". ועל כן ניהל עימו דין ודברים נוסף הפעם בנושאים ספרותיים מבלי להיות מודע לכך שמנדלקרן ו"ידעיה העבריי" הם אותו אדם עצמו (112). ב"הכרמל" 1866 החל מנדלקרן לפרסם סדרת מאמרים בשם "בקרת נאמנה" שעסקה בתרגומו-עבודו של לטריס ל"פאוסט" של גיתה בשם "בן אבויה" (113). קובנר העיר מספר הערות על סדרת מאמרים זאת במאמרו "רוח חיים" כשזה התפרסם בכתב-העת "הכרמל". בשני החלקים הראשונים של מאמרו ציין קובנר את ההתקדמות שחלה בכתב-העת "הכרמל", שבאה לידי ביטוי בין השאר בפרסום מאמרו של "ידעיה העבריי" שהם חשובים ומעוררי מחשבה עבור הקוראים הצעירים. אך יחד עם זאת אין הוא מסכים עם כמה מן ההנחות שהניח הכותב בענין תרגום "פאוסט" לעברית. ראשית, ידעיה העברי איננו מדגיש את ערכה האוניברסלי של היצירה בכלל ואת ערכה עבור הצעירים

היהודים בפרט; הוא איננו מבין את בחירתו של לטריס להלביש את פאוסט בלבושו העברי בדמותו של התנא אלישע בן אבויה ורואה בכך עיוות של רוח המקור; הוא גם שם דגש מוגזם על סוגיות של דקדוק וניקוד שהן סוגיות מישניות לדעת קובנר, בעיקר כאשר מדובר בתרגום. כל זה נובע מכך ש"לא שם המבקר הנאמן הזה עיניו על דרכי הבקורת החדשה אשר תבט אך על רעיון הספר ולא אל צורתו" (114) מסכם קובנר את טיעונו ברוח הגישה הביקורתית של פיסארב.

"ידעיה העבריי" השיב לטעונו של קובנר במאמרו: "עתותי ערב" (115) מבלי לציין בשמו. במאמרו הוא שואל את קובנר: "מהי הבקרת החדשה? ומי הולידה? ומתי?" גם כיום עוסקים מבקרים רבים בלשונו של הספר המבוקר ובסגנונו. הסגנון לדעת מנדלקרן חשוב "כי במשחת קל בלשון נשחת תמיד גם הרעיון", ובמקרה של התרגום על אחת כמה וכמה: "ומה נשאר לבקר בהעתקה יותר מערך הלשון והרעיון של המעתיק ולא של המחבר ואת אלה עשיתי למדיי". פרט לכך מציין מנדלקרן כי עסק גם ברעיונותיו של הספר כפי שהם באים לידי ביטוי בחלקו הראשון שתורגם על ידי לטריס. הוא חולק על קובנר לגבי בחירתו של בן אבויה כדמות התואמת את פאוסט. פאוסט הוא איש אירופה מודרני, התנא אלישע בן אבויה מקורו באסיה במאה השניה לספירה. יתירה מזאת הוא מופיע בספרו של לטריס לא על רקע זמנו ומקומו, אלא לטריס הכניס לדמותו דברים האופייניים למקומו ולזמנו של פאוסט. אך כאשר יתוקנו לקוייו של הספר הוא יהפוך לדעת מנדלקרן להיות "אבן יקרה בחכמת ישראל".

קובנר השיב לשאלותיו של מנדלקרן במאמרו "רוח באר" שנכלל בספרו השני "צרור פרחים". הבקורת החדשה איננה חדשה מבחינה כרונולוגית, אלא "חדשה במבטה על כל דבר". במרכזה עומדת האמונה כי: "העיקר הרעיון ולא הצורה". גישתו של מנדלקרן כ"צורה נשחתה תעיד גם על הנפש", איננה מתאימה להווה. "נפש האדם ותכונותיה הטובות או הרעות אינן תלויות בצורת האדם ולהפך הצורה לא תעיד בשום ואופן על הנפש". ביסוד הדברים עומדת התנגדותו של קובנר לאסתטיקה לשם אסתטיקה.

אותה גישה מנחה אותו גם בסוגיית התרגום. מנדלקרן טען כי בעיניו יש חשיבות ל"ערך הלשון והרעיון של המעתיק", קובנר שואלו: "איזה רעיון יש למעתיק לא ידענו!" לדעתו גם בספר מתורגם, הלשון היא דבר משני, הרעיונות שהגה הסופר הם העיקר. ההוכחה שהוא מביא

לדבריו היא שכאשר יוצא לאור ספר חדש בין אם מדובר בתרגום או בין אם מדובר במקור בודקת הביקורת את רעיונותיו: "אם ימצאו בו דעות חדשות ומועילות, אז יעשו מהן מטעמים להמון הקוראים, יערום ויעוררום לאכול לשבעה; אולם אם ימצאו בו דעות ישנות ונשחתות, אז יעידו בהמון הקוראים להזהר מהם". אך הדוגמאות שמביא קובנר אינן מתחום הספרות, הוא מזכיר את ספריהם של מאקלי, באקל, דארווין, ושם חדש שהצטרף לספרייתו הרוחנית של קובנר גיאורג גוטפריד גרויניוס (1805-1871) חוקר שפירסם את "תולדות הספרות הגרמנית הלאומית" (1835-1842) בחמישה כרכים. זהו החיבור הראשון שבו תוארה הספרות הגרמנית לא מבחינה אסתטית בלבד, אלא בקשריה לחיים המדיניים-לאומיים של האומה הגרמנית (116). גישה שזכתה כמובן לשבחיו של קובנר. כאשר תורגמו כתבי סופרים אלו לרוסית, טוען קובנר, לא עסקו מבקריהם בלשון ההעתקה אלא בתכניהם. הם בדקו מה מתאים ומה אינו מתאים בספרים אלו לתרבותם, שכן ספרותו של כל עם נמצאת בשלב אחר של התפתחות, וספרותו של עם אחד איננה מתאימה בהכרח לעם אחר.

לדעת קובנר תרגום "פאוסט" לעברית הוא דבר חשוב. הספר חשף בפני הקורא העברי עולם עיוני אותו לא זכה להכיר עד כה. ב"פאוסט" מתוארת טרגדיה בעלת מאפיינים אוניברסליים ("טרגדיה עולמית" בלשונו של קובנר) המתנהלת בנפשו של האדם. מבחינה זאת "פאוסט" כמו גיבורי יצירותיו של שקספיר הוא דמות אוניברסלית: "הנהו כל העמים", ורק מבקרים השמים לב לצורתו של הספר ולא לרעיונותיו יראו בו ספר גרמני. פאוסט גם איננו רחוק לדעת קובנר מן היהודים בגלל קווי הדמיון הרבים בין היהודים לבין הגרמנים. שני העמים חיים חיי רוח יותר מאשר עמים אחרים; שניהם תרמו רבות לשדה הפילוסופיה, אם כי לאחרונה פנו הגרמנים לתחום המדע הניסויי, שגם היהודים בוודאי היו עוסקים בו לו הותר להם לעשות זאת. המבקר צריך להתייחס אל רעיונות הספר, כדי לקרב אליו את הקוראים העבריים, ואל לו לשמוח על יפי הלשון או לחפש שגיאות "בדגושים ונקודות", כפי שעושה מנדלקרן.

כדי לבחון את רעיונות היצירה המתורגמת מעלה קובנר לדיון את הערותיו של פרץ סמולנסקין, כפי שהופיעו במחברתו "ביקורת תהיה" (אודיסה, תרכ"ז, 1867). סמולנסקין כמו מנדלקרן יצא נגד זיהויו של פאוסט עם אלישע בן אבויה "האחר". לדעת סמולנסקין פאוסט הולך ומתדרדר לעבר עולם החטאים עד כי איננו מוצא עוד טעם בחיי העולם הזה. כלומר

התאווה היא שהכריעה את החוכמה. ואילו המניע של בן אבוייה, התנא היהודי היה השאיפה לנסתר, ולא התאווה. פאוסט נשאר מאמין גם לאחר שהתמכר לשטן, בן אבוייה לא התמכר לשטן, אך עזב את אמונתו.

קובנר רואה בפאוסט אדם שמתחוללת בתוכו מלחמה פנימית, המכריחה אותו לשאוף ולתעות. הוא אינו מאבד את חוש הצדק ואף מתחרט על מעשיו הרעים. גם בן אבוייה לא ירש בסופו של דבר גיהינום. לדעת קובנר: "פויסט איננו אות דראון לכל בשר, אך איש אשר רוח יתירה בו, איש אשר לא ישקוט ולא ינוח ויחקור אחרי סבת כל דבר, איש אשר לא יסתפק בהחיים התמידיים, אך יחפוץ לגלות סודות הבריאה", "לאחד את הקצוות ולעשות שלום בין שתי נפשותיו". ברובד העמוק של היצירה שעיקרו מופיע בחלקו השני, ולמרות האנכרוניזם שבו, צדק לדעתו לטריס בבחירתו בבן אבוייה כפאוסט העברי.

בהתמודדותו של קובנר עם טיעוניהם של מנדלקרן ושל סומלנסקין מתבלטת לדעתי רגישותו הספרותית, שלעיתים קשה לאתרה תחת מעטה הגישה התועלתית. אבל בעניין עמדתו העקרונית בנושא תרגום יצירות ספרותיות שב קובנר ומפעיל את כלי הביקורת האופייניים לו, כלומר הדגשת הרעיון על חשבון ההיבטים האסתטיים. החוקר יהודה אריה קלוזנר, שערך השוואה ספרותית מקיפה בין "בן אבוייה" - התרגום לבין המקור הגרמני שולל את תפיסותיו הביקורתיות של קובנר בנושא התרגום: "ומה שנוגע להערתו האירונית של קובנר לדבריו של ידעיה העברי, הרי ברור עכשיו לכל מי שעוסק במחקר הספרות שאף תרגום הוא יצירה אומנותית ובתור כזו כולל בתוכו לא רק צורה חדשה, אלא גם - במידה ידועה - תוכן חדש. בתוכן חדש זה משתקפת אישיותו של המתרגם ופרצופה של הסביבה והזמן שבהם חי ולכן בכל תקופה מתרגמים מחדש יצירות מופת". (117). קובנר, שהתעלם מחשיבותה של השפה וראה בה אמצעי תיקשורתי בלבד (קווי טלגרף כמאמר מורהו הרוחני פיסארב) לא יכל לתפוס את התרגום כמעשה יצירה, כפי שעשו זאת בני פלוגתו.

3. "שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד": על שירתם של שלמה מנדלקרן ואברהם גולדפדן

מאמרו האחרון של קובנר בשפה העברית "שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד" שהתפרסם בכתב העת "המליץ" לא הוכנס על ידו לתוך ספרו "צרור פרחים"; זאת למרות שהתפרסם כמעט במקביל למאמרו "רוח חיים" (118). המאמר נדון בהקשר זה משום שמבחינה רעיונית

ומבחינה כרונולוגית הוא מהווה חלק מן הקורפוס של הספר "צרור פרחים". המאמר עוסק בשירתם המקורית של שלמה מנדלקרן ואברהם גולדפדן (גולדנפודים) (1840-1908). האחרון שנודע בעיקר כמחבר וכמלקטם של שירי עם, ספג את החיבה לשירי-עם עוד בזמן לימודיו בבית המדרש לרבנים בז'יטומיר בהשראתו של גוטלובר. בעת לימודיו בבית-המדרש לרבנים בז'יטומיר התפרסם ספרו היחידי בשפה העברית (עיקר כתיבתו המאוחרת יותר היתה בשפה האידיש) "ציצים ופרחים" (ז'יטומיר, תרכ"ה). קובנר מתייחס במאמרו לספרו הנזכר של גולדפדן וכן לספר השירים של מנדלקרן "בת שבע" (וילנה, תרכ"ו).

בפתח דבריו חוזר קובנר ומפתח את תפיסותיו בנושא השירה מעמדה ודרכי הערכתה. חלק מן הרעיונות המופיעים במאמר כבר הופיעו במאמרו "כנור דוד" בספרו הראשון "חקר דבר". גם כאן מחלק קובנר את המשוררים לשני סוגים: למשוררים אמיתיים ולמשוררים הכותבים למען השירה בלבד. המשוררים הלא-אמיתיים כותבים למען היופי, ולכן הרעיון והתועלת אינם מעניינים אותם. הם הולכים ומשתכללים מבחינה אסתטית, משום שלדעתם זהו סוד קסמם בעיני הקוראים. משוררים אמיתיים חושבים קודם כל על רעיון חשוב, ורק אחר כך מעצבים אותו בשירים נעימים ובחרוזים שקולים. שני סוגי המשוררים יודעים כי השפעת השירה על האדם היא גדולה. השירה פועלת (בדומה למוסיקה) על מכלול כוחות הנפש של האדם. אלא שהמשוררים הלא-אמיתיים משכללים את היופי לשם היופי עצמו, ואילו המשוררים האמיתיים משתמשים ביופי ככלי יעיל להבעת רעיונותיהם. בכל אופן, הכל כבר מודעים לעובדה שיש יתרון "לרעיון חי ויקר, לדעה חדשה ומועלת גם ללא מליצות נשגבות בשיר על שיר יפה נעדר כל רעיון חדש" (119).

בנוגע למהות הרעיונות מוסיף קובנר למשפט המצוטט מתוך מאמרו "כינור דוד" את המילה "מועיל": "אולם אם אין רעיון מועיל בשיר אז לא יתנו ולא יוסיפו גם מליצות בן אמוץ בשטף רוחו הכביר" (120). משוררים שרוצים להועיל והם בעלי השקפת עולם מוצאים את התכנים לשיריהם בהווה, ומציגים את הדברים ללא כל כסות בפני קוראיהם; ואילו משוררים שיצירתם איננה מתבססת על חיי ההווה, אשר חסרים את הזיקה לחיים עצמם, נוטלים את חומריהם מן העבר. היצירות שאינן מקיימות קשרי גומלין עם חיי ההווה לא יהיה להם קיום בעתיד, "לא כן דברים הלקוחים מן החיים, המה יחיו לנצח".

רוב המשוררים העבריים משתייכים למחנה המשוררים, אשר כל רצונם הוא לחבר שירים שונים באופיים זה מזה, אך זהים במטרתם "לא ידענו משורר אחד ברוסיה, אשר שם לו למטרה להיטיב, להועיל ולהביא תועלת נראה לעיניים" חוץ מאד"ם הכהן (אברהם דב הכהן לבנון), שכתב מעט שירים מועילים, אך גם בשיריו מושם הדגש על היופי על הרצון לשיר ולא על המועיל (121). המשוררים בני דור האבות אינם אשמים בכך, שכן שירתם היא פרי תקופתם ותרבותם, אבל המשוררים הצעירים, שתנאי חייהם השתפרו, שהם בעלי כשרונות גם הם אינם מבצעים "מהלך חדש, מהלך אשר בחיים יסודתו, מהלך אשר יוכל להביא תועלת" (122). מטרת המאמר היא לבחון את שני ספרי השירה מפרי עטם של שני משוררים צעירים על-פי הנחות היסוד שתוארו.

גולדפדן ומנדלקרן הינם לדעת קובנר משוררים מוכשרים, יש בהם "רוח שיר ומחזות יקרות ונשגבות". אבל שניהם מבזבזים את כשרונותיהם משום ששירתם חסרה "רוח חיים ומטרה מועלת". התכנים של שניהם לקוחים מן העבר, מן המקרא, כאילו אין די נושאים מן ההווה לכתוב עליהם. לכן גם קיים דימיון בין שיריהם על דוד ובת שבע. הסיבה לדימיון ביניהם היא ששיריהם אינם נובעים מהחיים, מן ההתנסותם האישית המבדילה בין אדם לאדם. אם השקפת העולם איננה מתבססת על החיים או על התנסות אישית: "אז משפט ומבט אחד לכולנו עליו. כך הוא עם השירים".

רוב שיריו של גולדפדן הם חסרי תועלת. אמנם נעימים הם לאוזן, אך רבים בהם הליקויים המאפיינים את כלל השירה העברית. שיריו ארוכים מדי, אין בהם כל תוספת על הנאמר בנושא דוד ובת-שבע במקרא, אין בהם כל תובנה פסיכולוגית או ערכית חדשה. שניים משיריו של גולדפדן זכו בכל זאת בשבחיו של קובנר והם "קנו קנו", ו"הכסף". זאת משום שבהם רואים לראשונה את החיים "על כל קורותיהם ערומים כיום הוולדס" (123). קובנר משווה את גולדפדן בשירו "קנו קנו" לשירי המשורר הצרפתי פייר ז'אן דה בראנגר (1780 - 1857) שנמשך כל ימיו לנוסח הפזמון הצרפתי העממי ה"שאנסון" ואף חיבר פזמונים למנגינות ידועות (124). אבחנתו זאת של קובנר היא בעלת חשיבות משום שבכתיבתו המאוחרת של גולדפדן הוא אכן התמקד בעיקר בתכנים עממיים.

מאמרו של קובנר זכה לתגובה מעניינת מצד משה בר קרונוב מוואלין. בפתח מאמרו מדגיש קרונוב את חשיבותה של הביקורת הספרותית, והוא משתמש בטרמינולוגיה דומה מאד לזאת של קובנר. הביקורת מפיחה רוח חיים בעצמותיה היבשות של הספרות, היא מלבנת שאלות חשובות והוא מביע תקווה כי ההתנגדות לקיומה של הביקורת תפסק בעתיד. אבל מכיוון שמעמדם של המבקרים עדיין איננו מבוסס עליהם להיות זהירים מאד בדבריהם "כי מדקדקים עם המבקרים כחוט השערה" (125).

עקרונית הוא מסכים עם משפטו של קובנר על ספרי גולדפדן ומנדלקרן, הספרים הם קטנים בכמות ובאיכות, אך הוא חולק על קובנר במספר נושאים. מטרת המשורר האמיתי איננה לנטוע את המועיל, למעשה למשורר אין כל מטרה: "את אשר ישים רוח השיר בפייהם אותו ישמרו לשיר". לא ניתן לדרוש מאדם כי יהיה משורר, נגן או צייר. נטיות וכשרונות אלו נטועים בנפשו של האמן. המבקרים יכולים לחפש ולמצוא באומנות תועלת, אך לא ניתן לדרוש זאת מן המשורר. המשורר כותב על פי תכונות נפשו, על פי התנאים המקיפים אותו, ועל פי רוחב ידיעותיו ועומק מבטו. אם השירה מכילה רעיונות חדשים ו"דברים טובים", הרי שירת אמת היא; אם מכילה השירה מליצות רמות ואין בה רעיונות חדשים אין מדובר בשירת אמת.

לגבי הערתו של קובנר כי המשוררים, שרוצים להביא תועלת צריכים לשאוב את תכניהם מן ההווה ולא מן העבר או מן הדימיון, טוען קרונוב כי אי אפשר לדרוש זאת מן המשורר, שכן תהליך היצירה איננו תהליך שכלתני ורציונלי. פרט לכך אם הרעיון הוא העיקר איזו חשיבות יש לתקופה עליה בוחר המשורר לכתוב? שירים רבים שנכתבו על ההווה הם חסרי כל ערך; ואילו שקספיר שכתב על העבר: "ובכל זאת בכל שורה ושורה נמצא רעיונות חדשים, גבוהים מאד ונעלים, ידיעת נפש האדם ומחשבות עמוקות, אשר עליהם ישתוממו רבים". ערך השיר נקבע על פי עומק רוחו של המשורר.

אין אף משורר ברוסיה טען קובנר אשר שם לו למטרה להועיל לעמו. קרונוב מציין כי אין גם אף משורר כזה באירופה" כי אם זאת תהיה מטרת שירתו ולא תוצאתה אז איננו משורר". קובנר דורש מן הצעירים לבצע מהלך חדש בספרות, אך אין אפשרות לדרוש דרישה שכזאת מן הצעירים. מהלך חדש יעשה מעצמו. אם הוא לא בוצע עד כה, הרי שתנאי חייהם של הצעירים עדיין לא הכשירו אותם לכך.

מול השקפותיו של קובנר המושתות על המושגים: "רוח חיים", "תועלת" והממעטות בערכו של ההיבט האסתטי של היצירה, מציב קרונוב עולם מושגים שונה. הוא מציג את היצירה כנובעת מצרכיו האינטימיים של היוצר. היצירה איננה יכולה להיות כפופה או לשרת את צרכיה הדחופים של החברה בת-הזמן. איכותה של היצירה נובעת ממורכבותו של עולמו הרוחני של היוצר ומכשרונו. כנגד מושג התועלת מציב קרונוב את מושג ההשראה. קובנר שכאמור לא פירסם עוד מאמרים בשפה העברית, לא ענה לטיעוניו של קרונוב.

4. "הספר בא לבקר וראוי להיות מבוקר": דו-שיח בין קובנר ליל"ג (1866-1868)

בין השנים 1866-1868 ניהלו יל"ג וקובנר דו-שיח ביניהם. קובנר התייחס ליצירותיו של יל"ג במאמרו "רוח חיים" ובספרו "צרור פרחים", ואילו יל"ג התייחס לקובנר בהערה שפרסם בכתב העת "הכרמל" ובעקיפין גם ביצירותיו מאותן שנים. הקשר הישיר ביניהם התקיים בחליפת מכתבים פרטית. מכתביו של קובנר ליל"ג מהווים מקור חשוב לבחינתן של תחושותיו האישיות של קובנר במהלך הפולמוס שהתנהל על הספר "חקר דבר". ביקורתו של יל"ג על דעותיו של קובנר היתה שונה בנימתה מן הדברים שכתבו עליו מבקרים כגוטלובר, אר"ז וזילברמן שהיו רצופים בגידופים והתקפות במישור האישי לצד הערות עקרוניות חשובות. ביקורתו של יל"ג על דעותיו של קובנר היא עניינית, חריפה, מעמיקה ומחייבת התייחסות. התייחסותו הראשונה של יל"ג לספר "חקר דבר" הופיעה במכתבו למשה הכהן פרזר. יל"ג מודה במכתבו לנמען על ששלח לו את הספר "חקר דבר" ומציין את השגותיו על ספרו של קובנר. לטענת יל"ג, רוצה קובנר "שיהיו כל ספרי העברים שנכתבו במשך אלפי שנה עשויים בדפוס אירופה מן הדור הזה" (126), אך הוא שוכח כי לכל עם ולכל שפה יש את המאפיינים המייחדים אותם מעמים ומשפות אחרות. בספרו "חקר דבר" יצר קובנר לדעת יל"ג הכללות גסות ביותר. הוא כלל את חכמי ישראל והתלמוד עד תקופת שד"ל יחד עם מיצקון ועם ויזל ושאל במה הועילו חכמים אלו לעם? "וישכח כי הרבה והרבה הועילו, כי לולא החכמים והסופרים שבכל דור ודור כבר אולי נכחד קיומנו ולא נזכר שם ישראל עוד" (127). קובנר מתעלם, לדעת גורדון, מכך שיצירתם של חכמי ישראל היא ששמרה על ייחודו ואולי אף על עצם קיומו של העם היהודי בגולה.

גורדון מתייחס במכתבו גם ליסודות הרעועים לדעתו עליהם מבוססות השקפותיו של קובנר. הוא לא הצליח להוכיח את קיומה של גניבה ספרותית בספר "מורה הלשון" של ח"צ לרנר; כמו כן לא ברורה לגורדון ביקורתו של קובנר על "שירי תפארת" של וייזל. אין כל פסול בכך שנושאי שירתו של וייזל לקוחים מן המקרא, הרי גם מילטון וגם קלופשטוק השתמשו בנושאים מקראיים. טיעון זה מעורר עניין לאור העובדה שיל"ג עצמו כתב בשלב מאוחר יותר על נושאים הלקוחים מן המקרא ב"שירי עלילה קורות ימים ראשונים". בנושא הז'אנרים הספרותיים הרצויים והמועילים לעם תובע קובנר מסופרי ישראל שיכתבו קומדיות וטרגדיות, אך לטענת יל"ג לעם היהודי אין כלל תאטרון, אם כן מדוע לכתוב בז'אנרים אלו. קובנר רוצה להכניס כלים מקצועיים לתחום הביקורת הספרותית, אך הוא עצמו תרגם מבאקל מבלי לציין את המקור. לכך יש להוסיף את העובדה כי שפתו של קובנר איננה "שפת עבר נקיה", יש בה שגיאות לשון והוא מרבה להשתמש ב"גרמניזמען". יל"ג מציין כי הוא איננו מעוניין לענות לקובנר מעל דפי העתונות, משום שכבר גידפוהו רבות ב"המליץ". בסיום דבריו כותב יל"ג באיגרתו אל פרזר: "לא אוכל לחדד כי ספרות ישראל צריכה לברור האוכל מתוך הפסולת. אבל לא ה' קאוונער יוכל בכחו זה להושיע את ישראל וצריך לזה הכנה יתירה וידיעה רחבה בכל תורת ישראל". הגוף המתאים לכך הוא קבוצת משכילים הבקיאים בכתבי הקודש ובספרות מודרנית גם יחד. יל"ג מבקש מנמענו שישלח אליו את ספרו של צד"ה "שרש דבר", שהוזה כאמור תגובה ל"חקר דבר".

אבל בניגוד להצהרתו במכתבו לפרזר החליט יל"ג בכל זאת לפרסם בכתב-העת "הכרמל" "הערה קטנה ונחוצה" בנוגע לסגנונו של קובנר. "סגנון הקודש איננו מקבל שני נסמכים אל סומך אחד", מציין יל"ג, והנה שגיאה דקדוקית זאת רווחת בין כותבי "המגיד" ו"הכרמל". בנימה לעגנית מוסיף גורדון כשכוונתו לקובנר כמובן "גם המבקר הגדול המפנה דרך חדש לפני כל סופרי ישראל לקודמים לפניו ולבאים אחריו יכשל ויאמר צדקת וטהרת השמש...". וגורדון מסכם את דבריו: "דבר קטן הוא אבל לתקון צריך" (128).

בכסלו תרכ"ז התפרסם כאמור בכתב העת "הכרמל" המאמר "רוח חיים". בפתח מאמרו שיבח קובנר את מגמתו החדשה של ה"כרמל" כפי שבאה לידי בטוי במחצית הראשונה של שנתו השישית. הפחת רוח החיים בכתב - העת גרמה לדעת קובנר בין השאר גם ליקיצתו של המשורר

הנרדס (כהגדרתו) יל"ג. "שיריו האחדים, אשר הדפיסו במ"ע לשנה הזאת כאבנים יקרות המה בליטעראטור העברית" מוסיף קובנר. יל"ג מתאר בשיריו את חיי היהודים בני זמנו ומקומו. "אם ימשיך בדרך זאת יוכל לזכות בכינוי "נקראסוב היהודי" מנבא קובנר (129). יל"ג עצמו התייחס להשוואתו לנקראסוב בדבריו שנכתבו כעשור מאוחר יותר. במכתבו לזאב וולף הכהן משנת תרל"ח הוא מתאר את השתתפותו בהלווייתו של המשורר הרוסי הנודע נקראסוב. בעקבות ההתבוננות בזר שהניחו הצעירים על קברו של נקראסוב כותב יל"ג: "הן גם אני דמיתי היות אהיה לישראל כנעקראסאו; גם אני גברתי חיל לנתק אסוריהם בקול דברי ולהפיל את החומה המקפת אותם חומת בבל הרחבה בחצוצרות השיר" (130).

בנוסף לתגובות הישירות והעקיפות של יל"ג וקובנר זה על דברי זה, ניתן להצביע על רעיונות דומים המופיעים בכתבי שניהם. אין הכוונה להוכיח קיומה של השפעה ישירה של קובנר על יל"ג, אלא להצביע על הקבלה רעיונית. יל"ג הכיר והעריך את המאמר "רוח חיים" כפי שהוא עצמו ציין במכתבו הראשון לקובנר: "עם מאמרך "רוח חיים", העוסק בנטיה הלא מעשית של הספרות העברית אני מסכים לחלוטין" (131). במאמרו מתאר קובנר בין השאר את תופעת התארים שמעניקים לעצמם מנהיגי העם, תופעה שתוארה על ידי אברמוביץ וגם על ידי קובנר עצמו בספרו הראשון. אך הפעם תוקף קובנר את הבעיה מהיבט אחר. הוא מצביע על תופעת הענווה המזויפת של מנהיגי הדור: "הרבנים הקטנים באמת יכתבו תמיד לפני שמם תאר "הקטן" כלומר גדול אנוכי!" (132) כמה חודשים מאוחר יותר באיר תרכ"ז התפרסם ב"השרון להכרמל" שירו של יל"ג "המארות הגדולים". השיר עסק גם הוא על דרך הסאטירה בנושא התארים, וגם בו מוזכרת האופנה החדשה שפשטה בקרב המנהיגים. בשיר מתוארת השמש שהשתטחה לפני כסא האל וקראה כי בני האדם מחללים את כבודה, שכן: "עתה כל הדיוט כל עז פנים/ כמעט יצא מאחרי הכירים/ ויהי לרב או למגיד בחברת רצענים/ יטיל את השם, יקח קרנים, / וכמוני 'המאור הגדול' יקרא/". בעקבות דרישת השמש פונה האל ומבקש מאכרזיאל להעביר כרוז בעם: "לבלי יהין כל רב כל מגיד באשר הוא שם / לחתום שמו על הסכמותיו ושאר עניניו / מבלי שם התאר "הקטן" לפניו".

דוגמא מובהקת יותר להתייחסותו של יל"ג לקובנר, מופיעה לדעת דן מירון בהקדמה של "שירי יהודה". בשנת 1868 (באותה שנה בה התפרסם גם ספרו השני של קובנר) פרסם יל"ג את

האסופה הראשונה של שיריו הליריים והאפיים: "שירי יהודה". במקום הקדמה לספרו בחר ילי'ג (אולי בגלל שקרא את דעותיהם של אברמוביץ וקובנר בנושא ההקדמות לספרים) לשבץ בפתח הספר את המשל "הזמיר והצירעה". במשל מופיעה צירעה, אשר איננה מייצרת דבר, שפונה אל הזמיר ואומרת לו כי שירתו חסרת כל תועלת: "עתה כל נפש משכלת / תעמול רק לדבר תועלת". הצרעה אף קוראת לזמיר להפסיק לשיר ולהתחיל לעמול כעכביש, כנמלה, כדבורה. הזמיר מסרב ועונה כי נוצר לשיר ועל כן ימשיך לשיר. קלוזנר טוען כי הנמשל עוסק בהיבט חברתי-תרבותי בחייהם של יהודי רוסיה. הוא מצטט את דברי י. ל. קאנטור שטען כי ראה את

"שירי יהודה" בכתב- יד והיתה להם הקדמה בה "התאונן המשורר על ירידתו של רגש היופי וההדר בעם, רגש שנדחה על ידי העם בפני איזו מוסריות עבשה ומחוסרת טעם של ימי-הבינים" (133). לעומתו טוען דן מירון כי הנמשל מתייחס למאבק שהתקיים בשנות השישים והשבעים של המאה ה-19 בין נציגיהן של שתי פואטיקות ספרותיות. לדעת מירון מייצג הזמיר את תפיסתו השירית של יל"ג, שראה עצמו כמשורר אשר שירתו מנותקת מצרכי עולם המעשה, נובעת משליחות אלוהית, ומהווה ביטוי רגשי ספונטני, ואילו הצירעה מייצגת את דעותיהם של הניהיליסטים היהודים שדרשו גיוס השירה למען מטרות חברתיות. גם הביוגרף של יל"ג סטניסלבסקי מחזיק בדעתו מירון כי המשל כוון נגד תפיסותיהם של הניהיליסטים היהודים ובראשם קובנר (134).

יל"ג וקובנר קיימו ביניהם גם קשר ישיר של התכתבות פרטית שלא נועדה לפירסום. בנספח של הביוגרפיה של קובנר מפרי עטו של וויינרייך מופיעים שלושה מכתבים שנכתבו במקור ברוסית ותורגמו על ידי וויינרייך לאידיש: מכתבו של קובנר אל יל"ג מן התאריך 4. 1868. 26; תשובתו של יל"ג חסרה את הסיום ועל כן תאריך כתיבתה איננו ידוע, אך יל"ג מציין כי קיבל את מכתבו של קובנר בתאריך 5. 1868. 11; ומכתב נוסף שכתב קובנר ליל"ג, שפורסם לראשונה במאמרו הרוסי של בורובוי על קובנר מהתאריך 6. 1868. 14 (135).

קובנר הוא שיזם את ההתכתבות עם יל"ג. מתוך מכתבו אל יל"ג עולות שתי סיבות ליוזמה זאת. בסיום מכתבו מציין קובנר כי קרא ב"הכרמל" שיל"ג עומד להוציא לאור את ספרו "שירי יהודה", שבודאי תשלוט בו המגמה הריאליסטית המאפיינת את כלל כתיבתו. הוא מציע ליל"ג לשלוח לו חמישים עותקים מספרו ובתמורה ישלחו אליו חמישים עותקים מספרו החדש "צרור פרחים" קובנר ינסה בעזרת "האנרגיה שלו" למכור את ספריו של יל"ג, ואילו יל"ג ינסה למכור את כתבי קובנר בליטא אליה לא הגיעו כלל עותקי ספרו. קובנר מנסה ליצור עם יל"ג גם דו-שיח ספרותי עיוני, ולכן הוא מבקש ממנו להביע את דעתו על "צרור פרחים", ומבטיח לכבד את דעתו. כך עשויים שני הצדדים להנות מן ההיכרות ביניהם הן במישור העסקי והן במישור הרוחני.

בהמשך מכתבו קובע קובנר כי "צרור פרחים" הינו ספרו האחרון בספרות העברית. הוא אף מנמק את החלטתו: אף אדם מודרני איננו כותב עוד את כתביו בשפה העברית. מה גם שכתבתו הביאה עליו תגובות קשות. לו לפחות היתה לו איזו הנאה חומרית מן הכתיבה, אך מי כיל"ג יודע

מה דל שכרו של סופר עברי, קל וחומר מבקר עברי. הצהרתו של קובנר התבררה בדיעבד ככונה, ספרו "צרור פרחים" אכן היה ספרו האחרון בשפה העברית.

יל"ג השיב לו על מכתבו במכתב מפורט ביותר. למכתבו צירף יל"ג את ספרו החדש והוסיף כי ספק אם הספר עונה על צפיותיו של נמענו. ואכן מתוך ארבעת השירים, שהתפרסמו ב"הכרמל" "הקיצה עמי", "המושק והשפן", "עמוד האש ועמוד העשן" ו"ראשי העם בקהילות קטנות" (136) וגרמו לקובנר לכנות את יל"ג בשם "נקרסוב העברי", אחד בלבד ("הקיצה עמי") נכלל בספרו בפרק "שירי זהב". יל"ג אף נענה לבקשתו של קובנר והביע את דעותיו בנוגע למשנתו הספרותית של קובנר, אך לא היתה זאת תגובה ישירה על הספרים "צרור פרחים" או "חקר דבר", אלא דיון בהנחות היסוד של השקפתו החברתית-ביקורתית של קובנר. הוא מוסיף כי הוא מקווה, שקובנר יקבל את דבריו בברכה, משום שהוא מביע את הדברים באופן פרטי, ולא מעל דפי העתונות.

בראשית דבריו מתייחס יל"ג לצדדים החיוביים באישיותו של קובנר כמבקר: הוא מצטיין בחריצותו, ביכולת ההתבוננותו החריפה, בדרך הרצאתם של טיעוניו, ובסבלנותו שבאה לידי ביטוי בין השאר בליקוט "פרחי המליץ". דבריו אלו של יל"ג אינם מתיישבים עם הדברים שכתב כאמור למשה פרזר, שם הביע פקפוק ביכולתו וברוחב ידיעותיו של קובנר. יל"ג גם מסכים עם משפטו של קובנר על סופרים שונים: חוסר המקצועיות של גורלנד, הגאוותנות של גוטלובר, העדר הכשרון של מיצקון ועוד.

אך עיקרו של המכתב הוא בויכוח שלו עם הנחות היסוד של קובנר. גם לדעת יל"ג המדע והספרות צריכים להיות קשורים לצרכי החיים. לפופולריזציה של מדעי הטבע יש תפקיד מרכזי במאבק נגד דעות קדומות. אבל כל איש רוח צריך לפעול על פי הנחות היסוד והלוגיקה האופייניות למקצועו. ניתן לדרוש ממשורר שיכתוב שירים טובים, ומהיסטוריון שינתח את העובדות באורח רציני, אך אין לבקר משורר על כך שאיננו כותב סטטיסטיקה או לבקר פילולוג על כך שאינו עוסק בכימיה יישומית. אמונתו הבלתי-מעוררת של קובנר במדע הביאה אותו לידי כך שהוא קורא לפילולוגים, לפילוסופים ולמשוררים לעסוק במדע. הוא שוכח שגם אנשי מדעי הרוח יכולים לחולל מהפכות. מנדלסון לא עסק ברפואה ולא בכלכלה פוליטית ובכל זאת הצליח לחולל מהפכה של ממש בקרב יהדות גרמניה. בהקשר זה יש להעיר כי קובנר במאמרו "רוח משפט" אכן הדגיש את חשיבותם של מדעי הטבע, הרפואה והכלכלה הפוליטית, אך לא ציין כלל את הכימיה, המוזכרת במכתבו של יל"ג פעמיים (137). יתכן שיל"ג רומז בדבריו (ואולי אף תוך הקנטה קלה)

לקשר הרעיוני בין קובנר, שהואשם לא אחת בהיותו ניהיליסט, לבין באזארוב גיבורו של טורגנייב, שעיסוקו העיקרי הוא בתחום הכימיה והרפואה.

משנתו של קובנר נעדרת כל מוסר נסיבתי- חוזר יל"ג ומפתח את הטענה שהעלה במכתבו אל פרזר (שלא הובא כמובן לידיעתו של קובנר). הדבר בא לידי ביטוי בכך שקובנר שופט את כלל היוצרים העבריים שחיו בתקופות היסטוריות שונות על פי אמת מידה אחת, כלומר על פי אמת המידה של הפוזטיביזם, התועלתנות, שצמחו והתעצבו רק בשנים האחרונות. העדר המוסר הנסיבתי במשנתו של קובנר בא לידי ביטוי גם בשיפוטו את הספרות העברית על פי אמות מידה של ספרותם של עמים אחרים בני-הזמן. לדעת יל"ג לא ניתן לשפוט את הספרות העברית על פי אמות מידה אלו. לכל עם אופי לאומי משלו, שמקורו בחינוך ובהיסטוריה של העם, ולא ניתן להציב בפני הכל את אותן דרישות.

יל"ג מתייחס גם לסגנונו הביקורתי "הזועם" של קובנר. בכל יצירה ניתן למצוא ליקויים (גם אם אין מדובר ביצירה נוסח שיריו של מצקון) שניתנים לתיקון. ביקורתו של קובנר כוללת התייחסות למישור האישי, החורג מתחום ההגינות הספרותית. על המבקר לחשוף בפני היוצרים את שגיאותיהם, אך אל לו להבנות מהן. הכנויים שהעניק קובנר לאר"ז (חייט) ולזילברמן (שוחט) יצרו בקרב המבוקרים רצון לנקום בקובנר ולא רצון לתקן את שגיאותיהם.

קובנר מודה במכתב התשובה שלו ליל"ג על משלוח ספרו "שירי יהודה" ועל הערותיו הנכונות והעינייניות לספרו "צרור פרחים" הוא מציין כי אין זה משנה לו אם מבקרים אותו באופן פרטי או באופן גלוי, משום שהוא אסיר תודה לכל אדם החושף בפניו את שגיאותיו. לגבי טעונו של יל"ג, קובנר משיב כי מעולם לא תבע מהמשוררים שיניחו את שיריהם ויעסקו במדעי הטבע. תביעה מעין זאת היא טפשית ביותר. לכל אחת מן הדיסציפלינות יש זכות קיום. באקל הצטיין בחשיבתו ההיסטורית; קריאת ספריהם של ריב"ל, שאף הוא איננו כימאי, ושל משוררים כמו יל"ג בשיריו האחרונים מסבים לקובנר הנאה רבה יותר מאשר קריאתם של ספרי סטטיסטיקה. הוא יוצא נגד המשוררים הבלתי מוכשרים, ששיריהם חסרים הגיון ושכל ישר. לא ניתן לדרוש מן היהודים, שיצמיחו מתוכם אנשים כמו באקל, ספנסר, מיל, מולצ'וט, ולאסאל (יש לציין כי פרדיננד לאסאל ממנהיגי הסוציאליסטים בגרמניה וממייסדי המפלגה הסוציאל - דמוקרטית הגרמנית היה כמובן יהודי) אך ניתן לדרוש מן הסופרים העבריים שכל ישר: "אינני מתנפל על המשורר הכותב שירים טובים על כך שאיננו עוסק בסטטיסטיקה, אלא מבקר את הבלתי

מוכשרים משום שהם כותבים חרזנות חסרת טעם וטוענים שהם שקספייר". את קומץ היוצרים האמיתיים, ששירתם היא בעלת ערך מציין קובנר לדבריו שוב ושוב במאמריו. בהקשר זה חוזר קובנר על ביקורתו הקשה נגד "שירי תפארת" שספק רב אם יכל היה יל"ג לקוראם בהווה בשלמותם. הם מאופיינים ברעיונות שהתיישנו ובראייה קטנונית. כך גם לגבי ההתדרדרות שחלה בכתבתו של שד"ל בשנותיו האחרונות, שאין הוא יודע אם לייחסה לפנטיות גוברת או לצביעות או לירידה בכושרו הרוחני של שד"ל בסוף ימיו.

לגבי "שירי יהודה" מציין קובנר כי הספר אכן איכזב אותו במקצת, שכן הוא ציפה לשירים הדומים לאלו שהתפרסמו ב"הכרמל". יחד עם זאת הוא מציין לטובה את שירי הזה"ב, את הפואמות: "בין שיני אריות", "במצולות ים", "האשה וילדיה" ואת השיר "למה רגשו גויים". כל אלה הביאו אותו לדבריו לידי התפעלות מתוכנם, משירתיותם, ממיקצביהם ומעומקם. הוא שולל את חטיבת "השירים לעת מצוא", שכן תוכנם איננו מצריך שמוש בתבנית שירית דווקא. איזו שירה יש בעובדה שלטריס (בשיר "למאיר לעטטעריס") שלח ליל"ג את תצלומו? או למכתבו של יל"ג לשד"ל: לדעת קובנר היה על יל"ג לגנוז יצירות אלו ולא לפרסמן.

חלק נכבד ממכתבו של קובנר מוקדש להתחשבות עם עורכי כתבי-העת העבריים. "המגיד" איננו ראוי כלל להתייחסות. נראה שדעה זאת מקובלת גם על יל"ג, שכלל ב"שירי יהודה" את השיר "על דא קא בכינא! (לבעל "המגיד)". בשירו משיב גורדון על שאלתו של עורך "המגיד" מדוע יש לבכות על סגירת כתב-העת היהודי בשפה הרוסית "ראזסבייט" בעריכתו של יוסף רבינוביץ? היה זה כתב-עת אמיץ, שהעז לענות לשונאי ישראל בעוד: "ובעל המגיד הלך בשיטת האומרים שאין מכבסים את הבגדים הצואים במקום רואים" כדברי שירו של יל"ג. לגבי "המליץ", קובנר מבקר חריפות את העדר מדיניות העריכה של העתון. לימים יתעמת יל"ג עצמו עם אר"ז בנושא זה, כאשר ישמש כעוזרו הראשי ועורכו בפועל של "המליץ" בין השנים 1880-1883. דעתו של קובנר על עורך "הכרמל" היא חיובית למדי. "הכרמל" איננו כתב-עת קטנוני ואינו מלא שבח עצמי או חנופה. העורך פין הוא אדם בעל ידיעות בתחומי הספרות העברית והכללית, ראיית עולמו רחבה מזו של אר"ז. יתכן שהוא חסר כשרון עריכה כפי שהעיד על עצמו, אך לאחרונה קיבל העתון תפנית חיובית ביותר. אחת ההוכחות לכך היא שפין פרסם בעיתונו את מאמרו הפרובוקטיבי של קובנר "רוח חיים" ועוד בעמודו הראשון.

לגבי המשך כתיבתו בשפה העברית מתאר קובנר בגילוי לב את המשבר הרוחני בו הוא מצוי. בהווה התגבשו אצלו דעות חדשות ועצמאיות אודות החברה, החיים והאנושות. שום דבר משמעותי לא קיים עוד עבורו. הוא אינו מאמין עוד ב"פרוגרס" וב"גן עדן עלי אדמות (בגן עדן שמימי אינני מאמין) אליו שואפים אנשי אירופה הטובים ביותר אינו אלא טיפה בתוך הנצח". אין הוא מאמין עוד בנצחיותו של האדם, בקיומה של מטרה כלשהיא לחייו של האדם או הדור או העולם כולו. לא ברור אם המילים "גן עדן עלי אדמות" מכוונות לגן העדן הקומוניסטי - שלב סופי בתהליך המטריאליזם ההסטורי, המתואר על ידי קרל מרקס או שמובאית בדבריו אלו מסקנה טבעית של הניהיליזם - שלילת הכל.

מתוך השקפת עולמו החדשה נראית לו עבודתו הספרותית וכתבתו בדם ליבו כדבר מיותר בהחלט: "אינני יכול לרמות את עצמי באמונה בדברים הטובים שעוד יבואו, כשפה יש לך את הגוטלוברים, הצדרבוויימים והזילברמנים המעוותים כל מחשבה ומקללים כסנדלרים שיכורים". יוצרי הספרות העברית מדומים בעיניו לנמלים הנלחמות זו בזו ומגף של אדם מזדמן (קרי השלטון הרוסי) יכול להשמידן מבלי להותיר סימן. מה גם שלטענת קובנר, שבספרות העברית קיימים שקרים, מחלוקות, עורמה, שפלות וצביעות שאין כדוגמתן בספרות של העמים האחרים. אמנם קיימים בני הדור הצעיר החושבים אחרת, אך אין להם כלי ביטוי. אילו נוסד כתב-עת שיכול היה לייצגם יתכן שהוא, קובנר, היה מפרסם בו בשפה העברית. הוצאת ספר נוסף בשפה העברית כרוכה בקשיים רבים: מחיר ההוצאה לאור גבוה, מספר הקוראים קטן: "מי קונה חיבורים ביקורתיים? מי מבין אותם? מי מתעניין בהם?" ולמרות זאת הוא מעלה בפני יל"ג את תוכניתו להוציא לאור ירחון בן חמישה עד שמונה גליונות דפוס בנושאי ספרות יפה, חברה, בקורת ופליטונים, ואף ממליץ לגבות שישה רובל לשנה כדמי קדימה. יל"ג מוזמן על ידו לשתף עמו פעולה בעניין זה, והוא מוכן לשמש כעוזרו של יל"ג. יתכן שבדרך זאת קיווה קובנר ליצור לעצמו במת פרסום חדשה בעולם הספרות העברית.

בעניין סיגנונו הבוטה מציין קובנר כי הצדק עם יל"ג, אבל הסגנון הוא האדם. אין הוא יכול לאפק את דבריו. הוא יוצא נגד השקר, פועל על פי האמת הפנימית שלו, וחסר כל פניות אישיות בביקורתו. קובנר מצרף למכתבו את ספרו של לרנר: "דורש אל המתים" וכן עשרה עותקים של ספרו "צרור פרחים", על מנת שיל"ג ינסה למכרם. המכתב מסתיים בבקשתו מיל"ג לשלוח אליו את תצלומו ובכך מסתיימת עד כמה שידוע ההתכתבות ביניהם.

יש להוסיף כי מתוך דבריו של קובנר במכתבו ליל"ג ניתן להסיק שקובנר חווה בתקופה זאת של חייו משבר מקצועי ואידיאולוגי. הניהיליזם הביאו לכפירה בעיקרי האמונה, על כך הוא רומז במכתבו ליל"ג; ואילו דעותיו הקיצוניות שנוסחו בלשון בוטה הביאו לסגירת הדלתות של עולם הספרות העברית בפניו. על משבר זה מדווח קובנר גם במכתבו אל ליליינבלום (המדווח על כך ליל"ג) מספטמבר 1868. קובנר כותב ליליינבלום כי התחרט על דבריו הפרובוקטיביים במאמרו "רוח חיים", "יען נוכח לדעת שהחיים הם הבל הבלים". ליליינבלום מעיר בנימה סרקסטית למדי: "ואף על פי כן מצאתי אותו בבואי פה לאיש חי, מלא רוח חיים וחפץ החיים, רע לאקטריסות ומבקר תמיד בבתי המשחק והתיאטראות, ולוקח חלק בכל הנוגע בחיים" (138).

עיון בפרסומים, במכתבים וביצירות הספרותיות, מאפשר להניח הנחה בדבר קיומה של אינטראקציה בין יל"ג לקובנר, שהטביעה את חותמה על שניהם. הערותיו הביקורתיות של יל"ג אילצו את קובנר לרכך את עמדותיו בנוגע לעליונותו של המדע על השירה. במכתבו הודה קובנר כי קריאת שירה טובה גורמת לו עונג רב יותר מקריאת ספר מדעי. קובנר ויל"ג מבקרים ומגנים זה במאמרו וזה בשיריו תופעות שליליות האופייניות לעולם הספרות העברית של זמנם. ההתכתבות ביניהם רומזת גם על המניעים המעשיים והנפשיים שהביאו את קובנר לנטישת הכתיבה בשפה העברית בפרט ואחר כך לנטישת הספרות העברית בכלל.

סיכום

ספרו של קובנר "חקר דבר" היה למעשה חיבור נוסף בשורת הספרים והמאמרים שהתפרסמו כתשובות לשאלות שהועלו בתזכיר פיודורוב, אך עד מהרה הפך הספר עצמו נושא לפולמוס. עיקר המחלוקת נסוב על עצם הצורך לקיים ספרות לאומית יהודית בשפה העברית; או בראיה רחבה יותר על גבולותיה והגדרתה של הזהות היהודית בעידן של מדיניות הרוסיפיקציה והרפורמות הגדולות של שנות השישים. מן ההתבוננות והניתוח של התהליכים שעברו על יהדות גרמניה בעקבות האמנסיפציה יכלו המשכילים היהודים ברוסיה ללמוד על הסכנה הנשקפת לזהות היהודית (מנקודת מבטם של "האבות") ועל האפשרויות הגדולות שנפתחו בפני היהודים בעידן זה (מנקודת מבטם של המשכילים הרדקלים). על כן אין זה מפליא כי ההשוואה בין יהדות גרמניה לבין יהדות רוסיה צצה ועולה אצל רבים מן הדוברים. כך למשל משתמש קובנר במוטו מדברי ברנה; ואילו צד"ה קורא תוך הסקת לקחים מן הנסיון ההיסטורי היהודי - גרמני לפעול בדרך אבולוציונית ולא רבולוציונית; מרגליות מצביע על ההישגים הרוחניים הנמוכים של יהודי רוסיה

במסגרת התרבות הרוסית לעומת הישגיהם של יהודי גרמניה ביחס לתרבות הגרמנית. יחד עם זאת המשכילים בעיקר בני דור האבות מודעים מאד לנוכחותו של השלטון האוטוקרטי הרוסי. הם מגלים רגישות רבה לדרך בה יתקבלו דבריו של קובנר על ידי השלטונות. צד"ה מצביע על כך כי בעקבות דבריו של קובנר עשויים השלטונות הרוסיים לחשוב כי היהודים הם עם חסר תרבות; ואילו זילברמן מדווח לקוראיו כי קובנר קרא לשלטונות לאסור על הוראת התלמוד.

הפולמוס שהתנהל בתוך מחנה המשכילים חידד עוד יותר את ההבחנה בין המשכילים בני הדור הישן נוסח ליפמן- זילברמן, גוטלובר ואפילו אברמוביץ, לבין המשכילים הרדיקליים כגון מרגליות, לרנר וקובנר. ההבחנות בין שני המחנות בולטות הן במהות והן בסגנון. המשכילים המתונים הדגישו את הצורך לשמר את השפה העברית, את הדת היהודית ואת הייחוד הלאומי היהודי או על פי נוסחתו של צד"ה: "עברים נאורים אך עברים". בדברי לרנר, מרגליות (שתפיסותיהם רדיקליות יותר מתפיסותיו של קובנר בשלב זה של חייו) אין התייחסות לקדושת השפה העברית, לדת היהודית וללאום. בדבריהם של הרדיקלים מתבלט השימוש במושגים חדשים אשר מקורם בחשיבה הפוזיטיביסטית הרוסית והמערב - אירופית שכבר הפכו בשנות השישים של המאה ה-19 לצירופים לשוניים קבועים ("תועלת", "רוח חיים", "חקר דבר") ואף משמשים נושא ללעג בקרב מחנה המשכילים המתונים (בעל חיים, צער בעלי חיים, שרש דבר, דבר אחר וכו')

יחד עם זאת אין זה נכון לראות במחנה המשכילי המתון- "מחנה האבות"- מחנה הומוגני מבחינה אידיאולוגית. ליפמן- זילברמן מייצג את הקוטב השמרני ביותר קרב מחנה המשכילים, עימו אין קובנר יכול לנהל דיון ענייני כלשהו. צד"ה מייצג בסגנונו ובתכניו את הקוטב השמרני, המנסה לתווך בין עקרונות הזמן החדש לבין עקרונות הדת והיהדות. גוטלובר אמנם יוצא בחריפות נגד קובנר, אך מושפע ממנו בחלק מתפיסותיו, ואף מתאר ומגדיר את הלכי הרוח הניהיליסטים הרווחים הקרב הנוער הרדיקלי. ואילו אברמוביץ קרוב בהשקפותיו להשקפותיהם של הרדיקליים עד כי לכאורה, אם כי לא למעשה, נדמה שרק הבדלי סגנון ואורח חיים מבחינים בינו לבין הדור הצעיר.

בחלקו השני של הספר: "צרוך פרחים" זוכה מונח המפתח- "רוח חיים" שהועלה על ידי קובנר בספרו "חקר דבר" להעמקה. העדרה של "רוח החיים" היא המסבירה לדעת קובנר את הפתולוגיה המאפיינת את קיומה של יהדות רוסיה. הדיכוי, הגזירות ואורח החיים הדל הם

שמנעו מן העם את הרצון לחיות חיים שלמים ומספקים. מכאן נובעת לדעתו התנגדותם של החוגים השמרניים בעם לרעיונותיה הנאורים של תנועת ההשכלה. המונח "רוח חיים" זוכה להרחבה משום שהוא מיושם בתחומי חיים ומחקר חדשים כגון: פילולוגיה, תרגום ועוד. בעקבות פרסום ספרו הראשון השיג קובנר את מטרתו העיקרית לעשות לו שם כמנהיג הצעירים הרדיקליים בספרות העברית. אך מעמד זה גבה ממנו מחיר יקר. מצד אחד ההתקפות עליו בעולם הספרות העברית ריפו את ידיו ואולי אף היו אחד הגורמים למשבר הרוחני עליו הוא מדווח במכתבו לילג; ומצד שני התקשה קובנר מעתה ואילך במציאת במה עברית לפרסום כתביו.

פרק חמישי: כתביו הרוסיים של קובנר בעיתונות היהודית-רוסית (1869 - 1873)

בשנת 1869 החל קובנר לפרסם מאמרים בשפה הרוסית בעיתונות היהודית-רוסית. שלושים ואחת שנים מאוחר יותר, בשנת 1900, פירט קובנר בפני בן-שיחו אברהם פאפירנה את הנימוקים האידיאולוגיים והנפשיים שגרמו לו לעזוב את הספרות העברית: "הזלזול הגס והנמאס שנהגו בי בהספרות העברית העיר בי בוז ושנאה אליה ואל העומדים בראשה. זולת זאת, ברכשי לי ידיעת השפות האירופיות, נוכחתי בשפלות הספרות העברית. הוברר לי, כי הטפול בזה הוא רק איבוד העת והכוח לריק. כי כה או כה היא צפויה למות ולכליון. ואז סילקתי ידי ממנה ואת כל כחותי הקדשתי להספרות הרוסית"⁽¹⁾. בדבריו אלו ציין קובנר כי עזיבתו את הספרות העברית קשורה ונובעת ממפגשו עם הספרות הכללית הרדיקלית. יחד עם זאת (אולי משום שדבריו נאמרו ממרחק השנים) לא התייחס קובנר בדבריו לנימוק המעשי המרכזי שהרחיק אותו מן הספרות העברית והוא סגירת כל במות הפרסום העבריות בפניו. קובנר החל לפרסם מאמרים בשפה רוסית בשני עתונים יהודיים: "הדיין", ו"בריאסקייה ביבליותיקה". בשלב זה של התפתחותו הרעיונית נענית כתיבתו לדרישות הקו האידיאולוגי המנחה את שני כתבי-העת ולטעמם הספרותי של קוראיו.

א. "הדיין"-במת הפרסום של קובנר בשנים 1869 - 1870.

בשנות השישים של המאה ה-19 נעשו שני נסיונות להוציא לאור עיתונים יהודיים בשפה הרוסית: "ראזסבייט" בשנת 1860, ו"ציון" בשנת 1862. שני הנסיונות נחלו כשלון חרוץ. הסיבות לכך היו יחסם הנוקשה של השלטונות הרוסיים כלפי העיתונות היהודית רוסית; ומספרם המצומצם של קוראי הרוסית בקרב יהדות רוסיה.

התהליכים החברתיים והכלכליים שאפיינו את הקיסרות הרוסית החל מאמצע שנות השישים ותהליך הרוסיפיקציה, שהואץ החל מדיכוי המרד הפולני משנת 1863, גרמו לגידול במספר היהודים דוברי השפה הרוסית. אבל הצלחתם הכלכלית, החברתית והתרבותית של היהודים גרמה גם להתעוררות גל של אנטישמיות ברוסיה, שבא לידי ביטוי בין השאר בספרו של המומר יעקב ברפמן (1825? - 1879) "ספר הקהל". מכאן התעורר הצורך בהקמת עיתון יהודי בשפה הרוסית, שישקף מצד אחד את תפיסותיה של האינטליגנציה היהודית-רוסית, ומצד שני יאבק באנטישמיות ובגזירות השלטון. הסניף האודיסאי של "חברת מרבי השכלה" החליט על הקמת

עתון יהודי-רוסי חדש. העתונאי ש. אורנשטיין, שעבד בעיתונות הכללית, קיבל על עצמו את עריכת העתון. הגליון הראשון יצא ב-16 במאי 1869. שמו של העתון "דיין" (יום) שיקף אופטימיות רבה: "לאחר העיתון הראשון-"הראזסבייט"-שפירושו-השחר, האיר אור ה"יום" ליהודי רוסייה" (2).

המשמרת הצעירה והקובעת ב"דיין" הורכבה ממנשה מרגלית ואליהו אורשנסקי. מנשה מרגלית (1837 - 1912) בוגר בית המדרש לרבנים בז'יטומיר ובוגר המכון למשפטים באוניברסיטת קייב יצא כאמור להגנתו של קובנר עם התערורות הפולמוס על ספרו הראשון. הוא השתתף גם ב"ראזסבייט" ופרסם מאמרים בעיתונות הכללית בקייב, בהם לחם נגד התבטאויות אנטישמיות. עם סיום לימודיו עבר לאודיסה והחל להשתתף ב"דיין". אליהו אורשנסקי (1846 - 1875) נחשב בילדותו לעילוי בגלל בקיאותו בתלמוד ובספרות ימי הביניים, פנה למרות זאת בגיל 16 ללימודים באוניברסיטה ולא בישיבה. הוא למד משפטים באודיסה ודחה את הצעת הנהלת המכון המשפטי של אוניברסיטת קייב לשמש כעובד מדעי בה בתנאי שימיר את דתו. אורשנסקי היה מקובעי הקו האידיאולוגי של העתון "דיין".

אנשי "הדיין" ראו עצמם כממשיכי דרכם של "ראזסבייט" ושל "ציון". כסממן חיצוני לכך הם אימצו לעצמם את כותרת המשנה שהתנוססה מעל דפיהם של העיתונים הללו: "בטאונם של היהודים ברוסיה". זאת למרות שהקו האידיאולוגי שאפיין "הדיין" היה קיצוני יותר מן התפיסות שבאו לידי ביטוי בעתונים היהודים-רוסיים שקדמו לו. תפיסת היסוד של העיתון היתה כי על היהודים לכות ברית עם רוסיה, לא רק עם השלטונות הרוסיים אלא גם עם החברה והתרבות הרוסית. אנשי מערכת ה"דיין" ובעיקר אליהו אורשנסקי האמינו כי הם עומדים בפני שלב נוסף בתהליך הרחבת הזכויות ליהודים. תרומתם של היהודים לקידום תהליך האמנסיפציה צריכה להיות רוסיפקציה גמורה: "טמיעה גמורה בתושבים העיקרים- זהו המשיח לו מצפה הציבור המעולה והנאור שלנו" (3). היהודים יכולים לשמש סוכניה של מדיניות הרוסיפקציה באזורים בעייתיים כגון: באזור הבלטי בו נושבת הרוח הגרמנית, או בנובורוסיה, איזור המאוכלס במגוון של לאומים, שמתוכם היהודים הם היחידים החסרים כל שאיפה לאומית, או בבסרביה המולדבית בה מהווים היהודים את האלמנט היחיד דובר הרוסית.

במקביל לכך לא נמנעו אנשי "הדיין" מלתקוף את משטר הדיכוי ואת ההגבלות שהוטלו על היהודים. היהודים אכן בולטים מאד בכל תחומי החיים של החברה הרוסית, טענו אנשי ה"דיין", אך אין נאמנים מהם לשלטונות הרוסיים. היהודי הוא אנטי-מהפכן מטבעו, עניינו מזוהה עם רוסיה. כדי לקרבו אין זה מספיק ללמדו את השפה הרוסית, אלא יש להכיר בו כאזרח רוסי גמור.

תפיסותיהם של אנשי ה"דיין" כלפי היהדות היו מורכבות. מצד אחד הם שללו את ההנחה בדבר חשיבותו של שימור הערכים הלאומיים. כך למשל קרא עמנואל סולובצ'יק, עורכו לשעבר של "ציון", לבטל את הקהילה כמוסד אוטונומי של יהדות רוסיה(4). פועל יוצא מתפיסה זאת היה יחסם לשפה ולספרות העברית. עם אבדן העצמאות המדינית לא היה לדעתם כל ערך ממשי לשפה העברית. העורך אורנשטיין לא ידע עברית; עוזריו, חניכי החדר זלזלו בספרות העברית החדשה. מרגליות תמך בהמשך קיומה של העברית כשפת בית-הספר והמדע בחוגים מסויימים, אך שלל כל אפשרות שהעברית תהפוך לשפה חיה. ליליינבלום התייחס לנושא זה במכתב ששלח ליליג בעת שהותו באודיסה ב-19 באוגוסט 1870: "הנה קראת תגר על המו"ל מה"ע "דיין", שאיננו שם לב לכה"ע העברים. דע לך ידיד יקר, שה' ארונשטיין [ארונשטיין] בעצמו איננו יודע קרוא עברית ועוזרי ידו, ה' מרגלית ה' אורשאנסקי אינם נותנים לב מאומה לספרות העברית, השפלה בעיניהם, כמו שהיא שפלה בכלל ברוסיה החדשה, וביחוד בעיני אלה אשר גמרו חק למודם בהאוניווערזיטעט כה' מרגלית וה' אורשאנסקי" (5). מצד שני, ויעידו על כך יותר מכל מאמריו של קובנר ב"דיין", היה לחברי המערכת רצון כן לשמור על משהו מן הייחוד היהודי. הם אף נלחמו במשכילים הרדיקליים ששאפו לבטל את מערכת החינוך היהודית-ממשלתית. הם תמכו בדת היהודית וקראו להעביר ממשרתו את המורה משה הורוביץ מבית-המדרש לרבנים בוילנה משום שהמיר את דתו. כמו כן תמכו אנשי ה"דיין" בהתפתחותה של חכמת ישראל בנוסח מערב אירופה ברוסיה ובתהליך הפיכתו של היהודי הרוסי ל"רוסי בן דת משה".

בשנת 1871 פרץ גל פרעות נוסף באוקראינה, שהיה ארוך וקשה יותר מן הגלים הקודמים (שפרצו בין השנים 1869 - 1870). השלטונות הגיבו באדישות שהסוותה את אהדתם לפורעים. האינטליגנציה הרוסית לא התייצבה לצד היהודים. אנשי ה"דיין" הנבוכים, שהמציאות סתרה את כל תפיסותיהם, אף לא יכלו להתייחס לפרעות בעיתונם בגלל הגבלות הצנזורה. מסקנתם

היתה שהפתרון לבעייה היהודית נמצא במישור הכללי, ההומאני ולכן יש לעבור לפעילות במסגרת העיתונות הכללית. לשם כך רכש עורך ה"דיין" אורנשטיין בשותפות עם העיתונאי הרוסי הליברלי אוסטרילוב את העיתון "נובויה וורימיה" ("הזמן החדש" ("Новое время" ו"דיין" נסגר .

במכתבו ליל"ג פרש קובנר כאמור את תוכניתו להוצאת כתב-עת עברי שיפנה אל האינטליגנציה היהודית הצעירה. תוכנית זאת לא יצאה לפועל. לאחר שנסגרו בפניו כל במות הפרסום האחרות, פנה קובנר, על פי וויינרייך, לכתיבת רצונות בנושאי מוסיקה ותיאטרון בעיתונות הרוסית המקומית (6). לאחר מכן פרסם שלושה מאמרים ב"דיין": הראשון, ביקורת על הרומאן "האבות והבנים" מאת ש"י אברמוביץ; השני, על מוסד הישיבה ברוסיה; והשלישי על היצירה "קהל רפאים" מאת ליליינבלום.

סלוצקי מגדיר את מקומו של קובנר ב"דיין" כ"ראש המומחים לעברית ולספרות ב"דיין" היה א. א. קובנר, שהמשיך מעל דפי ה"דיין" את התקפתו הקשה על הליטעראטור העברית בה החל במחברתו חקר דבר" (7). למעשה לא היתה זהות אידיאולוגית בין תפיסותיהם של אנשי העיתון לבין תפיסותיו של קובנר. קובנר כתב על ספרות עברית מקורית או מתורגמת לרוסית בעיתון, ששלל את עצם הצורך בקיומה של ספרות עברית. נראה שקובנר אף לא הסכים עם תפיסותיהם של אנשי ה"דיין" בעיניני דת. בעוד שבעיתון באה לידי בטוי גישה אוהדת לנושאי דת, רמז קובנר לא אחת בין השאר גם במכתבו ליל"ג על היותו אדם לא מאמין. כמו כן ניתן לראות בכתביו המאוחרים יותר רמזים לכך שדעותיו הפוליטיות היו רדיקליות יותר מהליברליזם שאיפין את דעותיהם של חברי המערכת. "הדיין" היווה עבורו, לדעתי, שלב ביניים לקראת יציאתו מתחומיה של הספרות העברית באופן סופי. הזדהותו עם המגמה הרוסיפיקטורית הגאה של העיתון, סגירת כל במות הפרסום העבריות בפניו, ואי-מציאת במות פרסום רוסיות הן הסיבות שגרמו לו לפרסם מעל במה זאת.

1. "האבות והבנים": קובנר כפיסרב היהודי.

בשנת 1862 יצא לאור ספרו של ש"י אברמוביץ "לימדו היטב" (וורשה, 1862) ככרך ראשון של רומאן שבדרך. לאחר שש שנים יצא לאור הרומאן "האבות והבנים" בשלמותו. עלילת הרומאן השלם מבוססת אמנם על הספר "לימדו היטב", אך אברמוביץ הכניס בה שנויים רבים. "האבות

והבנים" תורגם לרוסית על ידי ל. בינשטוק ידידו של הסופר בעודנו בכתובים (8). מאמרו של קובנר: "אבות ובנים", מן ההווי היהודי" ["Отцы и Дети,(из еврейского быта)]נכתב עם צאתו לאור של התרגום הרוסי של הרומן "אבות ובנים" (9).

בפתח דבריו מציין קובנר כי הרומאן לא זכה להתקבלות לה ציפה מוציאו לאור פסטרצנקו. יחסה של הביקורת אל הרומאן היה מסויג. זאת למרות הכותרת מעוררת ההדים שבחר אברמוביץ ליצירתו, אשר כל מטרתה היתה למשוך את תשומת ליבם של הקוראים. בהמשך דבריו מציג קובנר מספר הנחות יסוד ביחס לביקורת הרומאן, הנחות שישמשו אותו בעת דיונו ב"האבות והבנים".

ז'אנר הרומאן איננו מהווה,לטענת קובנר, עוד אך ורק חלק מתרבות הפנאי של הציבור החושב ברוסיה. ציבור הקוראים המשכיל דורש מיוצר הרומאן ניתוח של תופעות חברתיות, הצגת הצדדים האפלים בחברה, הסבר הסיבות להתהוותם, ותיאור של סדר דברים חדש ומוצלח יותר. ככל שייצוג השאלות הקשורות לחיים ביצירה יהיה רב יותר, כך תזכה היצירה להערכה רבה יותר מצד הקוראים. אך הציבור שם לב גם לעיצובה האמנותי של היצירה, לתיאור הדמויות הלקוחות מחיי היום-יום או הבנויות על פי תבנית אמינה מבחינה פסיכולוגית, ולשכל ישר, לחיים ולאמת המופיעים ביצירה.

שמו של הרומאן של אברמוביץ "האבות והבנים" עורר ציפיות גם אצל קובנר, ציפיות שלא מומשו. נדמה היה לו שהרומאן יציג את הסיבות למאבק בין דור הבנים ובין דור האבות של יהדות רוסיה. הוא חשב שהסופר יפרט את תפיסותיהם של האבות מצד אחד ואת האידיאלים והשאיפות של הנוער מצד שני. אבל הרומאן הוא בגדר קוריוז דמיוני לחלוטין ובלתי מגובש מבחינה רעיונית ומבנית.

מכאן עובר קובנר למסירת עיקרי תוכנו של הרומאן, תוך התמקדות בדמותו של דוד (במקור העברי בן- דוד). בדרך מסירתו את התוכן הוא לועג לפבולה המסובכת והבלתי-אמינה של הרומאן. הוא מותח בקורת על עיצובה של דמות הגיבור, האמור לשמש סמל לצעירים היהודים המשכילים. "מהו זה שואלים אנו יחד עם הקורא. האם זהו הטיפוס המייצג את הצעירים היהודים הרוסים?" מביע קובנר את תמיהתו (10). הוא מעלה מספר תהיות לגבי הדמות. ראשית, בנוגע להשכלתו ולעיסוקו, מדוע מכריח אותו הסופר לסיים את לימודיו באוניברסיטת ברלין,

האם חסרות אוניברסיטאות ברוסיה? מדוע לאחר סיום לימודיו באוניברסיטה מסתפק דוד במשרת מורה מן הקטגוריה הראשונה באחד מבתי הספר הממשלתיים היהודים? שנית, בנוגע לאופיו, כיצד זה יתכן שצעיר משכיל כל כך איננו מתייצב נגד האינטריגות של אפרים אבי אהובתו רחל? ולבסוף לא ברור לו מדוע מכונה דוד "משכיל" ו"מתקדם"? נכון שהמחבר מכריח את גיבורו לנהל שיחה מליצית עם ידידו הטוב יונתן בשאלות השכלה, דת וספרות, אך כל הפראזות הללו, מציין קובנר, כל כך ריקניות, משעממות, חבוטות עד כדי בחילה וחסרות כל הגיון עד שאין כל טעם לדון בהן ברצינות. מקורן במאמריו העבריים של אברמוביץ, שהתפרסמו בכתבי-העת העבריים. מבחינת עיצובו האומנותי הרומאן פגום ביותר. התנהגות הדמויות היא אוטומטית, חסרת כל הגיון או רוח חיים. המונולוגים משעממים ומייגעים. הסיבוך וההתרה המופיעים בעלילת הרומאן מלאכותיים.

קובנר בודק במאמרו את האופן שבו משתקף מצבם של יהודי רוסיה ברומאן. דיון זה נובע הן מתביעתו לריאליזם (כלומר לכך שהספרות תשקף ותתייחס לבעיות חברתיות ופוליטיות בנות-הזמן); והן ממדיניותו של כתב העת "דיין" המגדיר עצמו בתת הכותרת שלו כ"כלי הביטוי של יהדות רוסיה". לדעתו, יהדות רוסיה מוצגת ביצירה באורח חד-צדדי ופשטני ביותר. על פי הרומאן מוסד הצדיק הוא הסיבה היחידה למצבה הקשה של יהדות רוסיה. אפרים הוא נציג הרוע, משום שהוא מאמין בכוחם העל-טבעי של הצדיקים. בתי-הספר היהודיים הממשלתיים מהווים את הישועה היחידה. דוד הוא נציג כוחות הטוב משום שהוא משמש כמורה בבית-ספר ממשלתי. יהדות רוסיה עומדת מזה זמן רב בתחתית סולם ההשכלה, טוען קובנר, הצדיקים הם באמת רעה חולה ויש להיפטר מהם, אך הבעיה המרכזית היא העוני הנורא שמונע מן ההמון היהודי לרכוש ההשכלה. בני המעמד הבינוני והמבוסס רוכשים השכלה, אך ההמון העסוק בשאלת הקיום הפיסי, איננו פנוי לעשות זאת. "השאלה היהודית היא שאלה מטריאלית", קובע קובנר, וכן "השאלה היהודית איננה שאלה יהודית יחודית, אלא שאלה חברתית כללית, שראויה לתשומת הלב של כל האנשים המשכילים" (11).

קובנר מתווכח עם הדעות, שמביע גבור הרומאן בנוגע לספרות העברית. הוא מסכים עמו שהספרות המקיימת זיקה עם חיי העם היא הספרות שעשויה להשפיע על העם. אך הוא לועג לתפיסתו של דוד בנוגע לכתיבת ספרים מדעיים בעברית, כדי שהעם יקרא אותם ואף יהודים

משכילים, השולטים בשפות אחרות ימשיכו לקרא ספרות עברית. בסיום הרומאן מציין הגיבור, שבארצות מערב-אירופה היהודים הם משכילים, השומרים על לאומיותם וגאים בספרות העברית שלהם. כתגובה לטענה זאת שואל קובנר: "באיזו שפה [נכתבת] הספרות העברית במערב אירופה? מי אינו יודע שספרותה של יהדות מערב-אירופה נכתבת בשפות החיות של העמים שבתוכם יושבים היהודים". כתיבת ספרות בשפה העברית הינה בבחינת אנכרוניזם. העובדות מצביעות על כך שהשפה הרוסית הולכת וכובשת את יהדות רוסיה. הנוער היהודי קורא מתוך התפעלות ספרות רוסית, שאיננה קשורה לחיי היהודים. מספר לומדי העברית הולך ופוחת. באופן שאינו משתמע לשתי פנים כותב קובנר: "אנו כמובן לא בדעה שהיהודים לא ילמדו לחלוטין את שפתם העתיקה, אבל לכתוב בה חבורים במדעי הטבע, להוציא לאור כתב-עת [בעברית], לדון בשאלות חברתיות ולכתוב רומנים [בעברית] - ... הוא יותר מאשר נאיבי" (12). במערב-אירופה נכתבת הספרות המדעית היהודית בשפות אירופאיות. גם בעבר נכתבו החיבורים המדעיים בשפות זרות: הרמב"ם כתב את חיבוריו בערבית, מנדלסון בגרמנית וזאת למרות ששני האישים שלטו היטב בשפה העברית. רוח הזמן, שאינה ברורה לאברמוביץ עצמו, מכוונת את הנוער היהודי לכתיבה, דיבור ומחקר בשפה הרוסית. לדעת קובנר תרגום הרומאן לרוסית מיותר לחלוטין, אך כך גם לגבי המקור העברי. עיצובו האמנותי איננו מוצלח, הדמויות אינן אמיונות, הוא מבטא בצורה שטחית ומעוותת את בעיותיה של יהדות רוסיה, והוא כתוב בעברית.

בחינת המאמר מעידה על ההתפתחות שחלה במישנתו הביקורתית של קובנר. בעוד שבמאמריו העבריים הוא קרא לסופרים לכתוב רומנים, כאן הוא מדבר על ז'אנר הרומאן כעל תופעה רווחת בשדה הספרות. אולי משום שקהל היעד של קובנר השתנה. אין מדובר עוד במשכילים דוברי עברית אלא במשכילים רדיקליים, שהספרות הרוסית העשירה פתוחה בפניהם. הלעג של קובנר להשקפותיו של אברמוביץ, כפי שהן מובעות על ידי גיבור הרומאן, הוא במידה רבה לעג להשקפותיו שלו עצמו כפי שבאו לידי ביטוי במאמריו הראשונים בשפה העברית. בניגוד לדעה שהביע במאמרו "רוח חיים" טוען קובנר במאמרו הנוכחי כי הסיבה למצבה הקשה של יהדות רוסיה היא חומרית ולא היעדר הרצון לחיות חיים גשמיים מלאים. קוראיו יודעי הרוסית לא התקשו בוודאי באיתור מקורה של ההבחנה של קובנר. במאמרו "ריאליסט" ציין פיסארב את

שני הגורמים למצבו הקשה של העם הרוסי: "ראשית אנו עניים ושנית טפשים, עניים במובן שיחסית למספר התושבים ברוסיה, כמות התוצרת החיונית להמשך החיים ולהמשך הפעילות היא קטנה... טפשים במובן שהמוח מפיק עשירית ממה שיכל להפיק בפעילות רגילה" (13). בהמשך הדברים מזכיר פיסארב את מעגל הקסמים שניסח הסוציאליסט האוטופי שארל פורייה (1772-1837): העוני גורם לטיפשות, לבערות, והבערות איננה מאפשרת להחלץ מן העוני. לדעתי, כאשר מציין קובנר כי הפתרון לבעיה היהודית יושג במסגרת פתרון חברתי כולל הוא מתכוון לפתרון ברוח הסוציאליזם.

ויינרייך בפרק שכותרתו היא: "קאוונער מענדעלעס א לערער?" [קובנר מורהו של מנדלי?] עוסק במאמרו של קובנר מזווית ראייה אחרת (14). לדעתו במאמרו של קובנר על היצירה "האבות והבנים" באות לידי ביטוי דעות שיאפיינו את מנדלי בכתבתו המאוחרת. בעוד שאברמוביץ המוקדם הדגיש את ערך ההשכלה ואת המאבק בין הצעירים ובין הצדיקים, שם קובנר את הדגש על עיקר בעייתו של העם היהודי שהיא העדר "לחם וצדק". לדעת וויינרייך המציאות הקשה ברוסיה של שנות השבעים היא שהביאה את אברמוביץ להתפכחות מרעיונותיה של ההשכלה התמימה, אך אין להתעלם מתרומתו של קובנר לשינוי האידיאולוגי שחל בתפיסותיו של אברמוביץ. קובנר הוא שקדם לו בגיבוש רעיונות אלו, הוא שניסח אותם לראשונה במאמרו, והוא שכתב על כך בביקורת על הרומאן של אברמוביץ.

גם יוסף אורבך מביע דעה דומה. לדעתו רבים הם קווי הדמיון בין משנתו של קובנר למשנתו של אברמוביץ: שניהם נלחמו ברומנטיקה, במליצות, בתופעת האוטוריטות בספרות העברית, ותבעו שהספרות תתקרב להמוני העם במקום לעסוק בבעיות מטפיסיות מופשטות. גם בסגנונם הסאטירי היה דימיון ביניהם זה בתחום הביקורת וזה בתחום הספרות; אלא שלדעת אורבך קובנר עלה על אברמוביץ בדרך טיפולו בבעיות חברתיות וספרותיות, ואף השפיע עליו שישתחרר מן הרומאנטיות והמשכיליות ששלטו גם ביצירתו הנדונה "האבות והבנים" (15).

עיקר פירסומו של פיסארב בא לו ממאמר הביקורת "ריאליסט" שעסק ב"אבות ובנים" מאת טורגנייב; נדמה לי, שקובנר מודע לאנלוגיה (בזעיר אנפין) העולה באופן טבעי בינו לבין פיסארב בעת כתיבתו את מאמר הביקורת על "האבות והבנים" מאת אברמוביץ.

2. הביקורת על החינוך ואורח החיים בישיבות.

בשנת 1869 פרסם קובנר סדרה של ארבעה מאמרים בעתון "דיין", שעסקו בחינוך ובאורח החיים בישיבות ("Ешиботная бурца") (16). היה זה פיתוח והרחבה של רעיונות, שהועלו לראשונה במאמרו העברי "השקפה קטנה על מצב העברים בליטא ובפולין", שהתפרסם ב"המליץ" ונכלל גם בספרו "צרור פרחים" (17). השוואה בין המאמר העברי למאמר הרוסי מעידה על החירות הרעיונית שהתיר לעצמו קובנר בכתיבתו הרוסית, חירות שנבעה גם ממודעתו לכך שקהל הקוראים שלו השתנה.

המאמר העברי: "השקפה קטנה" כולל סקירה סוציולוגית - תרבותית של חיי היהודים בליטא ובפולין על המעמדות והקבוצות השונים בתוכם. קובנר מציין כי את החומרים לסקירתו ליקט בעת ביקורו בורשה ובוילנה לרגל פירסום ספרו הראשון "חקר דבר", ולרגל "סיבות אחרות" כוונתו כנראה לביקור שערך אצל אשתו ובתו אותן עזב בשנת 1861 כאשר ברח מוילנה.

תיאורו את הנעשה בליטא נפתח בסקירה פסימית של הנעשה בעיירות הקטנות. "ובאמת אין כל שנוי ותמורה, אין כל תנועה ורגש חיים חדשים... יושבי העיירות הקטנות ישנים שנת נצח ומי יודע מתי יתעוררו?" (18). היהודים שם שקועים במנהגייהם הנושנים, חיים בעוני מחפיר הממית כל חלקה טובה. כל הדווחים בכתבי - העת על השינוי שהתחולל שם כביכול אינם נכונים. בוילנה מצבם של בתי- הספר הממשלתיים עגום ביותר. מספר התלמידים בהם קטן, משום שהמלמדים אינם מאפשרים לתלמידים להתוודע לרעיונות ההשכלה. הפיתרון לכך לדעת קובנר הוא מסירת מלאכת ההוראה בכל שלבי החינוך הממשלתי לידי המשכילים. כך ניתן יהיה גם לספק עבודה לבוגרי בתי - המדרש לרבנים. היהדות האורתודוקסית ממשיכה בשיגרת חייה היא עסוקה בתירוץ קושיות תלמודיות ובבניית מגדלים פורחים באוויר. מנהיגיה משתמשים באיסורים ובמצוות אל תעשה כדי להמית את תאוות החיים של בני הקהילה. העשירים תורמים ספרי קודש וכספים לבתי המדרש, אך אינם שמים לבם לעניי עירם. מצבה של הספרות העברית בוילנה אף הוא לא מן המשובחים. "בכלל" מציין קובנר "אומר כי הליטעראטור העברית עומדת עתה על הפרק ועוד מעט תפול ולא תוסיף קום" (19). השמרנים מרחיקים בכתיבתם את הצעירים, ואילו הנוער הרדיקלי כבר נטש את השפה העברית. הסופרים העבריים סובלים מ"עוני ומחסור, כעס ומכאובים, אי- כבוד ושבע אויבים בנפש על כל צעד ושעל".

אך קובנר בניגוד לעורכי כתבי העת-העבריים, אינו מבכה את התהליך המתרחש בספרות העברית. השפה העברית איננה גבירה ואיננה קדושה כשלעצמה, רק הדברים הנכתבים בה יכולים להפכה לקדושה. כל עוד לא הבין זאת העם, יכלו המשכילים העוסקים בפלפולי בלשנות ארמית וכשדית ובכתיבת שירים בני י"א תנועות להנות מכבוד רב. אך כעת נפקחו עיני העם. הכתיבה בעברית הזיקה במיוחד ליוצרים המוכשרים והמתקדמים, שהאמינו כי הם מקדישים את מיטב זמנם להבאת תועלת לעם, אך למעשה השחיתו את זמנם. אילו כתבו בשפות אחרות היו מועילים הרבה יותר. ברוסיה בה יושב הקיבוץ היהודי הגדול ביותר באירופה, אין פרט לחז"ס ולו אדם אחד שתרים לתחום המדע והתועלת הכללית. לכן קורא קובנר לסופרים העבריים לעזוב את הספרות העברית ולעבור לתחומי הספרות הרוסית, אז יראו גם הרוסים כי היהודים יכולים להביא תועלת.

המצב בוורשה איננו טוב יותר. בעיר מתגוררים יהודים עשירים רבים, אך רבות בה המחלוקות וכל אדם דואג לעצמו. האותודוכסים שונאים את המשכילים ורודפים אותם. החסידים ממשיכים ללבוש את בגדיהם המסורתיים ויש ביניהם טיפוסים, שלא ניתן עוד למצוא כמוהם בליטא ובווהלין. תושבי פולין לועגים להם, אך הם ממשיכים באורח חייהם. הם נהנים מחיי תענוגות ואומרים שהכל לשם שמיים, ואף אינם נמנעים מלהאחז בעולם הבא. קפיאתם על השמרים נובעת, לדעת קובנר, מ"אהבת עצמית בהמית" (20).

קובנר גם אינו חוסך שבטו מעשירי העיר. היהודים העשירים שקועים רובם ככולם בעסקי המסחר. השכלתם מצומצמת ביותר, הם אינם מבינים את דרישות המשכילים לאמנסיפציה, ורחוקים מכל דבר יהודי. כל יהדותם באה לידי ביטוי בהשתתפותם בתפילות יום הכיפורים. מתוך חיקוי של תנועת הרפורמה בגרמניה הוקם בוורשה בית תפילה עם מקהלה ודרשן בשפה הפולנית, אך אין כל תוכן רוחני במוסד זה. פשוטי העם עולים על העשירים מן הבחינה הזאת. הם אמנם מתפרנסים בקושי, אך הם יודעים את ערכם של תלמידי חכמים. האומללים מכולם הם המשכילים האמיתיים, שגורלו של העם קרוב לליבם. החסידים מתנכלים להם והם גם איבדו לאחרונה את מנהיגם וואלפסון, שנפטר בעת שהותו של קובנר בוורשה ועליו כתב קובנר הספד שהתפרסם בהמליץ בשנת 1865 (21).

הפרק האחרון במאמרו העברי "השקפה קטנה" היווה את הבסיס לסדרת מאמריו בנושא הישיבות, שהתפרסמה בעיתון "דיין" ביוני- ספטמבר 1869. ב"השקפה קטנה" תיאר קובנר בלשון תיעודית ובנימה אירונית את מהלך החיים בישיבות. הוא תיאר את התנאים הפיסיים והכלכליים הקשים בה חיים תלמידי הישיבות. הוא ביקר את שיטות הלימוד הבלתי יעילות, ושלל את פרנסות האוויר של בחורי הישיבות. יחד עם זאת הדגיש כי האשמה אינה מוטלת על בחורי הישיבות עצמם, אלא על "האנשים המקיפים עליהם, אשר הביאום עד הלום". מנהיגי העם הם האשמים בהגדלת מספר העניים ובהפיכת הצעירים "לאובדים וחדלי אישים" (22). הפתרון שמציע קובנר הוא פתיחת בתי- ספר, שיכשירו את צעירי ישראל לעבודה פרודוקטיבית. בפתח סדרת מאמריו ב"דיין" מציין קובנר כי סקירתו מבוססת על זכרונותיו. הזכרונות מהווים חומר גלם לניתוח תופעה סוציולוגית - תרבותית חשובה בתולדות יהדות רוסיה: הישיבות. הוא מציין כי מעט מאד נכתב על הנושא ברוסית. וויינרייך מוסיף כי קובנר אכן למד באחת מישיבותיה של וילנה וכן בישיבת מיר, תיאורו המפורט את ישיבת וולוז'ין מרמז על כך שיתכן כי שהה זמן מה גם בה (23).

הישיבות מצויות, לטענת קובנר, בתהליך של התדרדרות. בעבר הן שמשו מרכזים תיאולוגיים מובילים בהם התמחו הלומדים גם במדעים ובידיעות כלליות, כפי שהיה הדבר בספרד, במצרים ובארץ ישראל. בהווה מתקיימים בצפון רוסיה שני סוגי ישיבות: הישיבות הרגילות, שמספרן בוילנה עצמה הוא עשר, ושתי ישיבות בעלות שם: ישיבת מיר וישיבת וולוז'ין. קובנר מתמקד במאמרו בארבעה נושאים מרכזיים: תנאי החיים של בחורי הישיבות, תוכנית הלימודים, שיטות הלימוד ובסיום מביא את הצעותיו האופרטיביות לשיפור המצב.

הישיבות הרגילות מושכות אליהן תלמידים רבים מן הערים, הכפרים והעיירות הסמוכים אליהן. לישיבות וילנה זורמים מידי שנה בין שלוש מאות לחמש מאות תלמידים. הישיבות עצמן ממוקמות בבתי-המדרש המשמשים כבתי-תפילה וכמעון לתלמידים. לישיבה כמוסד יש מקורות הכנסה מגוונים: ירושות, תרומות ועוד, אך רוב הכסף זורם לכיסי סגל ההוראה ולכיסיהם של הגבאים. רוב התלמידים הם בני עניים, לכן עם תום יום הלימודים הם יוצאים לחפש מקורות פרנסה. חלקם "אוכלים ימים", כלומר סועדים על שולחנותיהם של יהודים נדיבים, אך בגלל ריבוי תלמידי הישיבה כאלפיים בוילנה בלבד, הם מוצאים את פרנסתם על ידי "מסחר בימים",

איסוף תרומות, אמירת תפילות וביצוע טכסים שונים. תיאורו של קובנר את מקורות ההכנסה של בני ישיבות וילנה העניים מזכיר מאד תיאור דומה המופיע בסיפורו האידי של אייזיק מאיר דיק (אשר הוזכר לטובה על ידי קובנר במאמריו העבריים) "ר' שמעיה מברך המועדות" (ורשה, 1860). שניהם מדגישים כי לתיאוריהם את עיסוקיהם של תלמידי הישיבות בוילנה (לינווא בלשונו של דיק) יש פונקציה ביקורתית ולא לעג בלבד. דיק כותב בפנייתו לקוראה: "הנה קוראתי היקרה סיפרתי לך מעשה צחוק אך לא לשם צחוק בלבד. תוכלי בו למצוא גם הרבה דברים מועילים. תוכלי ללמוד ממנו איך נרחיק עצמנו מפשיטת-יד, מלהיטות בולמוס, איך נגדל את בנינו לתועלת העולם וכו'" (24). קובנר מציין כי מצבם של התלמידים לא ישתפר גם בבגרותם, רובם ישאו נשים עניות ויהפכו למלמדים עניים.

לגבי שיטות הלימוד ותוכנית הלימודים, המקצוע המרכזי הנלמד בישיבות הוא התלמוד והפרשנות שנכתבה עליו. אין כמעט התייחסות לספרות ההווה, ואין גם התייחסות להוראת המקרא. פרקים מן המקרא, שעתידים לקראם בבית הכנסת בשבת, נלמדים בימי שישי במהירות וללא כל שיטתיות. התלמידים אינם מפיקים מכך כל תועלת. רוב הישיבות אינן מקיימות מבחני כניסה, ואם מתקיימים מבחנים כאלה נדרש מן תלמידים ידע מינימלי בלבד. רוב השיעורים נערכים באופן הבא: ראש הישיבה ותלמידיו כחמישים במספר מצטופפים על יד שולחן אחד. הסבר הדף היומי בתלמוד נערך על ידי שני תלמידים ללא כל הכנה מוקדמת. השיעור איננו מבוסס על שיטה מדעית או פדגוגית כלשהי. המטרה המרכזית היא לסבך את הסוגיה התלמודית הנדונה. אין כל התאמה בין גילו של התלמיד והידע הקודם שלו בנושא לבין הנושא הנלמד. תלמידים בני 12 צריכים לפענח סוגיות משפטיות סבוכות ביותר, שאינן קשורות כלל לחיי ההווה. יחד עם זאת יש להדגיש כי קובנר איננו שולל את הוראת התלמוד "שהמקצועות המפוזרים בו הם בעלי עניין ממדרגה ראשונה", אלא הוא יוצא נגד דרכי הוראתו "היהודים אינם לומדים תלמוד לשם הבנתם וידעתם של הפרטים הכתובים בו... אלא למען תהליך הלימוד, שנחשב כשלעצמו כבעל ערך אלוהי - דתי", ולדעתם של חוגים מסוימים, הנחשבים לאוטוריטה, לימוד התלמוד עולה בערכו על ערכה של התפילה (25). אלו הן הסיבות לתוצאות העגומות של חינוך הצעירים היהודים בכלל ובני הישיבות בפרט.

בהמשך דבריו מתייחס קובנר לישיבות המובחרות: מיר וולוז'ין. ישיבת מיר השוכנת בבילורוסיה נוסדה בשנת 1815 והיא נושאת חותם של מצוינות, אבל למעשה המצב בה איננו טוב יותר מאשר בישיבות הרגילות. אמנם הוקצה לה מקום משכן, אך שוררים בה תנאים פיסיים קשים. הכנסותיה של ישיבת מיר באות מתרומות, שמצליחים משולחיה לגייס מתושבי החבל הצפון מערבי. בני העניים מקבלים תמיכה בסך 75 קופיקות עד רובל לחודש, מדובר בסכום מצומצם המוענק רק לחלק מן התלמידים ועל כן רוב בחורי הישיבות חיים גם כן מ"מלאכות אוויר" שונות. ניתן להתקבל ללימודים בישיבה על ידי הצגת מכתב המלצה. אם מדובר בבן למשפחה אמידה אין מדקדקין בפרטי המכתב, לא כן בנוגע לבני עניים. בחינות כניסה נערכות רק לאותם תלמידים, שרוצים להפטר מהם.

במהלך שבע שנות הלימוד בישיבה לומדים את התלמוד כולו. המורים נוטים להפעיל את גמישותם המחשבתית ואת פלפוליהם על הסוגיה התלמודית הנלמדת, מבלי לתת את הדעת לצרכי התלמידים. בתום הלימודים לא נערכות בחינות. המשגיח הוא האחראי על כאלפיים וחמש מאות התלמידים, והוא אמור לבדוק שאכן הם עוסקים בלימודיהם. שיטת הלימוד היא של לימוד עצמי. גם אם גישה זאת נכונה ביסודה, לא ניתן ליישמה לגבי כל התלמידים שהם בעלי כשרונות שונים, ובני גילאים שונים. לכן ידוע שאפילו עשרה אחוזים מקרב התלמידים אינם מפיקים כל תועלת מלימודיהם בישיבה.

ישיבת וולוז'ין היא ישיבת "עץ חיים" נוסדה על יד חיים וולוז'ינר בעל "נפש חיים" ומתלמידי הגאון מוילנה, בתחילת המאה ה-19. היא נוסדה על מנת לתקוע טריז בהתפשטות החסידות. מטרתה היתה לחנך את תלמידיה בדרכו של הגר"א. הישיבה (אליה כידוע מתייחסת בין השאר יצירתו של ביאליק "המתמיד") הצמיחה תלמידים מפורסמים רבים, ונודעה באורחותיה סגפניות. תלמידיה היו לרוב מבוגרים יותר, הרגילים לחיי עוני. דווקא בגלל הישגיה האינטלקטואליים, מצער, לדעת קובנר, הביזבוז האדיר של כשרונות שאילו הופנו לאפיק אחר מעשי יותר היו תורמים להעלאת מעמדה של היהדות המצויה כעת בשפל המדרגה. חשיבותה של הישיבה, לדעת קובנר, היא בכך שלא ניתנה לחסידות דריסת רגל בה. בוגריה שמלאו תפקידים חברתיים חשובים הפעילו את מלוא כוחם נגד החסידות.

לגבי פרופיל התלמידים בישיבת וולוז'ין, רוב התלמידים באים מבתים מבוססים, העניים מקרב תלמידי הישיבה מקבלים תמיכה בסך שניים עד שלושה רובל לחודש, סכום המאפשר להם להתקיים בכבוד. רוב התלמידים רכשו בקיאות בתלמוד עוד לפני הגיעם לישיבה. מטרתם העיקרית היא למצוא שידוך טוב תודות למוניטין שיש לישיבה בעיני הציבור היהודי. קובנר מתייחס אמנם בחיוב למוסד זה, אך גם מציין את מגרעותיו. ראשית מתקיימות במוסד זו לצד זו שתי אסכולות לימוד. מצד אחד קיימים המורים ה"חרפים", הנוטים להעמיק ולהסביר סוגיות ספציפיות ללא מתן ההקשר הכללי; מצד שני קיימים המורים "הבקיאים", המרחיבים את היריעה ואינם טורחים ללבן נושאים לעומק. מכיוון ששני הסוגים מלמדים אותו נושא עצמו, ושניהם נוכחים זה בשיעורו של זה פורצים לעיתים קרובות ויכוחים ביניהם. לא כל התלמידים מפיקים תועלת מן העניין. אך המגרעת המשמעותית מכולן היא שרוח הזמן החדש כמעט ואיננה מורגשת בישיבה בעלת הרוח הסגפנית.

בעת האחרונה, מציין קובנר, ניכרת מגמה חדשה בקרב הצעירים היהודים. רבים מן התלמידים עוזבים את הישיבות ופונים ללימודים בבתי-המדרש לרבנים. לדעת קובנר מדובר במגמה חיובית. אך אין זה מספיק. יש לערוך רפורמות גם בישיבות עצמן. לשם כך משרטט קובנר בסיום מאמרו ראשי פרקים של תוכנית לעריכת רפורמה בכל מבנה החינוך בצפון-מערב רוסיה (26). ראשית יש לסגור את הישיבות הרגילות, שבוגריהן הרבים מתקשים למצוא עבודה לאחר סיום הלימודים, והופכים בעקבות כך לנטל על החברה היהודית. במקומן יש לייסד בתי ספר מקצועיים, בהם ילמדו בין השאר גם את מקצועות היהדות. ישיבת מיר תהפוך על פי תכנית זאת למכינה לקראת הלימודים בישיבת וולוז'ין. במיר ילמדו באופן שיטתי את המקצועות: תנ"ך, משנה ומקצועות הדת, לצד רכישת יסודות השפה הרוסית ויסודות החשבון. ישיבת וולוז'ין תהפוך לאקדמיה רבנית. בראשה יעמדו רבנים בעלי שם, זאת כדי שהמונים ימשיכו להביע אימון במוסד. מטרתה תהיה להכשיר מנהיגות רוחנית - רבנית לעתיד. באקדמיה ילמדו את המקצועות הבאים במסגרת שבע שנות הלימוד:

(1) דינים: על פי הספר 'ארבעה טורים', ספר ההלכה שהתחבר על ידי יעקב בן אשר במאה ה-14. הספר מורכב מדינים המחולקים לארבעה טורים: אורח חיים (חיי היום יום), יורה דעה

(דיני איסור והיתר), אבן העזר (אישות ומשפחה), חושן משפט (ענייני המשפט האזרחי והפלילי)
(27).

2) תלמוד ותנ"ך תוך התאמת החומר הנלמד לגילם של התלמידים.

3) ספרות רבנית.

4) ספרים מרכזיים בתיאולוגיה יהודית כגון ספריהם של הרמב"ם, אבן עזרא, יהודה הלוי ועוד.

4) הסטוריה יהודית על פי גרץ.

5) דקדוק עברי ודקדוק רוסי.

6) היסטוריה וגיאוגרפיה של רוסיה.

בסיום לימודיהם יהיו התלמידים זכאים לקבל סמיכה לרבנות. המוסד יהיה בעל חשיבות רבה ברוסיה. מספר לומדי התלמוד לא יקטן, אך בד בבד תצמח מנהיגות רוחנית שתגלה בקיאות גם בנושאים כלליים. רפורמה זאת תמומן הן על ידי היהודים והן על ידי הממשל על חשבון כספי מס הנרות.

ויינרייך מעלה על נס את חומר הגלם המצוי בסידרת מאמרים זאת עבור ההיסטוריון של תולדות יהדות רוסיה. קובנר מתאר בפרוטרוט את ההווי בישיבות, דרכי הלימוד ואורח החיים של התלמידים. אך לדעתי לא בכך עיקר חשיבותו של המאמר, שכן יסודות אלו הופיעו כבר במאמרו העברי: "השקפה קטנה". לעומת זאת תוכנית הרפורמה בחינוך היהודי המסורתי, המופיעה בסיומו של המאמר הרוסי נעדרת מן המאמר העברי. המעבר לכתובה ברוסית מעל בימת "הדיין" העניקה לקובנר חירות אידיאולוגית רבה יותר, שכן קהל היעד שלו צעירים יהודים רדיקליים דוברי רוסי, עשוי היה לקבל את הצעתו לרפורמות בתחום החינוך באורח אוהד הרבה יותר מקוראי "המליץ" או "הכרמל".

מתוך המאמר הרוסי עולים לדעתי שני היבטים נוספים. ראשית, העקרון המרכזי המנחה את קובנר בתוכנית הרפורמה החינוכית שהוא מציע הוא עיקרון הפרודוקטיביות. מכיוון שלדעתו הבעיה המרכזית של יהדות רוסיה הינה הבעיה הכלכלית, הרי הרפורמה המוצעת אמורה לפתור בעיה זאת לטווח ארוך על ידי הגדלת מספר בעלי המלאכה והקטנת מספר כלי הקודש והמלמדים בקהילה היהודית. שנית, כאשר התנהל הפולמוס על ספרו הראשון של קובנר "חקר דבר" האשימו אותו בני הפלוגתא שלו בכך שאין הוא מתייחס בכבוד לתלמוד ואף רוצה לאסור

על המשך העיסוק בו. דווקא מאמרו הרוסי, שנכתב לקהל שאיננו אורתודוכסי, מעיד עד כמה היו האשמותיהם של יריביו לא נכונות לגבי שלב זה בהתפתחותו הרוחנית של קובנר. קובנר מועיד לתלמוד מקום נכבד גם במסגרת תוכנית הלימודים המוצעת על ידו. כל מטרתו הינה לשפר את דרכי ההוראה של התלמוד על ידי התאמתו לגילם הכרונולוגי והנפשי של לומדיו.

3. קובנר ומשה ליב ליליינלום.

המאמר "Кегал реѡаимь,-т.е.собрание мертвецовъ" על יצירתו של משה ליב ליליינלום "קהל רפאים", שהתפרסם ב"דיין" במאי 1870 זימן לקובנר את האפשרות ליישם את הנחותיו הספרותיות-ביקורתיות בעת ניתוח ז'אנר בו לא עסק עד כה הפואמה.

השנים 1860 - 1865 היוו שנות מפנה בביורפיה הרוחנית של משה ליב ליליינלום (1843 - 1910). הוא התגורר אז בוילקומיר שבפלך קובנה ועסק בהוראה. בהדרגה החל לפתח גישה ביקורתית כלפי התלמוד וכלפי ספרי קודש אחרים, אם כי גם בספרי ההשכלה לא מצא תשובות מספקות על תהיותיו. לאחר שנחשפה בציבור גישתו הביקורתית, החלו קנאי וילקומיר לרדפו. עוד בעת שהותו בעירו החל ליליינלום בכתיבת ספרו העברי "קהל רפאים". בשנת 1869 יצא ליליינלום לאודיסה, שם התפרסם הספר.

היצירה מוגדרת על ידי קלוזנר כ"פואימה סאטירית" (28). הדגם הפואטי ממנו הושפע ליליינלום היה "הקומדיה האלוהית" של דנטה. היצירה "קהל רפאים" מבוססת על מסורת יהודית קדומה שלפיה כל אדם לאחר מותו מגיע אל האדם הראשון, המשמש כשומר הפתח של גן העדן. הדובר בשיר חולם על האדם הראשון אליו באים מתים הקובלים בפניו על שבעוונו גזר על כל בני האדם מיתה. מדובר בגלריית דמויות אותנטית החל מדמויות מעולם הרבנות ועד דמויות מעולם הספרות והעיתונות. הדמויות הן: עשיר צבוע, גבאי בחברת קדישא, סופר קהל, שדכן, חזן, מוכר נרות, חריף (בעל פילפול), דרשן, מקובל, רבי חסידי, עורך "המגיד", משורר מחבר, רב מורה הוראה, בן שובב. השיר מסתיים בנימה סוציאליסטית של קיטרוג על סדרי החברה. לפואימה צירף המחבר הערות המציגות את החומר התעודי עליו מבוססת היצירה. את מטרת ההערות מגדיר ליליינלום כך: "ואני אכתוב הערותי להראות כי חלום שירי לא חלום הוא, וכי אין בו דברים בטלים וכי כל דבריו מיוסדים על אדני פז, הם ספרי גדולי ישראל אשר מימיהם (הדלוחים) אנו שותים עוד היום" (29).

היצירה התקבלה בהתלהבות רבה, והשוותה ליצירותיהם של ארטור ושל פרל. פרץ סמולנסקין למשל התרשם ממנה מאד והשווה אותה ליצירותיהם של דנטה, אד"ם הכהן ויל"ג (30). גם יל"ג שיבח אם כי במידה פחותה מסמולנסקין את יצירתו של ליליינבלום. במכתבו אל ליליינבלום מהתאריך 1. 7. 1871. מציין יל"ג כי "להז'ורנאל שה' לאנדוי בסט פ"ב [הכוונה לכתב-העת "הביבליותיקה היהודית" היוצא בפטרבורג] מוציא בשפת רוסיה כתבתי מאמר ארוך על אודות הספרות העברית החדשה. בהמשך המאמר אנוכי מזכיר לשבח גם את שירך ק"ר [קהל רפאים] ומצטער אנוכי שלא נכתב בסגנון יותר פשוט והמוני למען ירוץ כל קורא בו..."(31).

במכתבו של ליליינבלום ליל"ג מהתאריך 12. 15. 1869. מציין הכותב כי בהיותו באודיסה, הראה את יצירתו "לידידי ה' קאוונער וימלא פיו תהילתו"(32). הידידות בין קובנר לליליינבלום עברה תהפוכות. עד יציאתו של קובנר מתחומי הספרות העברית התקיימו בין השניים פגישות וקשרי התכתבות. משנתו וגורלו של קובנר השפיעו על מל"ל. במכתבו ליל"ג מהתאריך 6. 1868. 19. מציין מל"ל כי הקו המתון, שנקט בו במאמרו הראשון בנושא התיקונים בדת כלפי התלמוד, נבע בין השאר ממסקנות שהסיק בעקבות ההתבוננותו בגורלו של קובנר שנאלץ להתנצל בפומבי על הערתו בנוגע לתלמוד. באותו מכתב משבח מל"ל את ראייתו של קובנר את התלמוד כנענה לצרכים של בני זמנו, ראייה שבאה לידי ביטוי במאמרו של קובנר "רוח חיים"(33). גם מאמרו של קובנר "השקפה קטנה" בו תיאר בין השאר את אורח חייהם השלילי של עשירי וורשה נשא חן בעיניו. במכתבו שנשלח ליל"ג מאודיסה בתאריך 12. 15. 1869. מציין ליליינבלום כי המשכילים באודיסה "דומים בכל פרטיהם למשכילי ווארשא אשר ידעת מדברי קאוונער ב"השקפה קטנה" וכו"(34).

קובנר וליליינבלום קיימו ביניהם גם קשרי מכתבים. באיגרתו ליל"ג בעת שהותו עדיין בוילקומיר מהתאריך 12. 15. מצטט מל"ל קטע ממכתבו של קובנר אליו שנכתב זמן קצר לאחר פירסום מאמרו "אורחות התלמוד". קובנר משבח את רוח העלומים של הנמען הדומה מאד לרוחו שלו: "שם ראיתי כי גם אתה תכתוב בדמי לבבך". אך הוא מוסיף כי נסיונותיו של ליליינבלום למצוא מסילות לליבם של ההמונים על מנת שיבצעו רפורמות בדת נועדו לכשלון: "אך דע, ידידי, כי כל עמלך לריק. כל דברך הנעימים לא יכו שרש בלבב השומרים הבלי שוא האלה. אוזניהם אטומות ולא יאבו שמוע וזהו האסון היותר גדול"(35). לאחר שהגיעה לידי

ליליינבלום מחברתו של גוטלובר שנכתבה נגד קובנר, כתב מל"ל מאמר תשובה ארוך, אך החליט שלא לפרסמו (36).

גם לאחר פרסום "צרור פרחים" המשך מל"ל לתמוך בקובנר. לכן הקשו שניים ממורי זייטומיר (גוטלובר וח"צ לרנר בני הפלוגתא של קובנר) על כניסתו לבית המדרש לרבנים. כאשר תכנן מל"ל להוציא לאור את ספרו "קהל רפאים" הופעל עליו לחץ על ידי צבי דיינוב (המגיד מסלוצק) להשמיט את הפרק העוסק בעורך "המגיד" המתייחס בין השאר גם ליחסי קובנר - ליפמן זילבמן. על כן גם התעכבה הדפסת הספר יותר מחודש ימים. "אך קשי - ערפי ואומץ לבי עמדו לי להסיר כל שטן מלפני", כותב מל"ל ליל"ג בעניין זה במכתבו מהתאריך 12. 1869. בשבתם יחד באודיסה בין השנים 1869 - 1870 נקשרו בין מל"ל לקובנר יחסים הדוקים עד כדי כך שיל"ג מייחס את כתיבת "קהל רפאים" להשפעת קובנר על מל"ל (37). הנחה זאת איננה מדויקת שכן כאמור החל מל"ל בכתיבת יצירתו עוד בעת שהותו בוילקומיר. החל משנת 1871 ניכרת התרחקות בין השניים. הסיבות אינן ברורות, אך מל"ל רומז לכך שהתרחקותו נובעת מאופיו של קובנר ומסגנון חייו החופשי והנהנתני שלא נשא חן בעיניו ושעמד בסתירה להצהרותיו העיוניות של קובנר במאמריו. יתכן שתרמה לכך גם התרחקותו של קובנר מן התרבות והספרות העברית.

מאמרו של קובנר על יצירתו של מל"ל התפרסם בשנת 1870 ב"דיין" (38). המאמר מופיע ללא חתימה, אך מל"ל במכתבו ליל"ג מציין: "...והתהילה על מחברתי כתב ידידי ה' קאוונער, אשר איננו עוד באודעסא" (39). כדרכו פותח קובנר בהנחת יסוד עקרונית: "אנו לא פעם הבענו את דעתנו נגד קיומה בהווה של ספרות יהודית בשפה העברית העתיקה". הנימוק הוא שגם אם קיימים אנשים השולטים בשפה העברית, הרי העברית איבדה מזמן את חיוניותה כשפה חיה ובעלת השפעה על קוראיה. כל נסיונותיהם של המשכילים לפעול בכוון זה עוד מתקופת מנדלסון נחלו כשלון, נכשלו בכך גם כתבי-העת העבריים. עם הענקת שוויון זכויות ליהודים הפכו הנסיונות להחיות את השפה העברית לבלתי רלוונטיים. לרוב נופלת הספרות העברית בהישגיה מן הספרות הנכתבת בשפות אחרות. יחד עם זאת טוען קובנר בניגוד לדעות שרווחו בין חברי מערכת ה"דיין": "אנו יוצאים נגד הדעה הקובעת, שאין כל דבר רציני או חשוב בספרות העברית החדשה לעיתים ניתן למצוא בספרות העברית רעיונות מועילים ומקוריים". אך דווקא מימצאים

אלו גורמים לו להצטער על כך שהיצירות הטובות נכתבו בשפה העברית, משום שמדובר בבזבוז של כשרונות, שיכלו להגיע לשכלול רב יותר ולקהל קוראים רחב יותר לו נכתבו היצירות בשפות אירופאיות מודרניות.

הסאטירה של מל"ל משתייכת לדעת קובנר לסוג זה של יצירות טובות שנכתבו בשפה העברית. ראשית מטפל הכותב בחיי היום-יום של עמו. זאת בניגוד לרוב המשוררים העבריים החושבים כי עיסוק בנושאים פרוזאיים הוא חסר ערך, בשיריהם הם "בונים מגדלים פורחים באוויר, מקלסים את האידיאלים של ארקאדיה, בוכים על גן העדן האבוד ועל הוודאות שבמותו של האדם". הגדרה זאת דומה מאד להגדרתו את המשוררים האידיאליסטים במאמרו הפותח את ספרו "חקר דבר" "כנור דוד". נושאים חבוטים אלו, טוען קובנר, נמאסו על הקורא העברי ועל כן נמצאת הספרות העברית בתהליך של התדרדרות.

ליליינבלום בחר בז'אנר הסאטירה. המתים המופיעים ביצירתו ושוטחים את טענותיהם בפני האדם הראשון מייצגים את הטיפוסים הבולטים בחברה היהודית. כל מת מוסר דין וחשבון על פעולותיו במהלך חייו מתוך ראייה חיובית של הדברים, אך הקורא והדובר בשיר (האדם הראשון) מבחינים בנקל כי כל טיפוס מייצג היבט אחד מן ההיבטים השליליים של החברה היהודית. לעיני הקורא נחשפת תמונת החיים הקודרת של יהדות רוסיה על כל פרטיה. אדם מנסה בדברי תשובתו להסביר למתים כי הדברים עליהם הם מתגאים, הם הדברים שגרמו לנזק נורא לעם. מבין הטיפוסים השונים מצביע קובנר על החרף, הדרשן ועורך כתב-העת. בתשובתו של אדם לרבי רואה קובנר את "אחד מהדפים היותר טובים של הספרות העברית".

אין להטיל ספק, טוען קובנר, בכך שליליינבלום שוחר טובת עמו. מתוך דבריו עולה אהבתו הרבה לעמו וכן השתתפות בסבלו של העם. דבריו מבוססים על מקורות אותנטיים כפי שמעידה רשימת המקורות שצירף ליצירתו. כמו כן קנה לו מל"ל שם בספרות העברית במאמריו העוסקים בצורך לערוך רפורמות בתלמוד. המאמרים שהביאו לו פרסום רב הם "אורחות התלמוד" ("המליץ", 1867) ו"נוספות לאורחות התלמוד" ("המליץ", 1869).

קובנר מנתח את הסגנון ואת העיצוב האמנותי של הפואימה. בסך הכל היצירה מצטלצלת היטב, הסרבול הלשוני הקיים בה נובע מן הנסיון לתאר את חיי היום-יום בשפה מתה. האירוניה חריפה, שנונה ופוגעת אם כי לעיתים בעלת טון רציני מדי. מתוך נסיונו האישי מזהיר קובנר את

מל"ל (כפי שעשה זאת גם במכתבו למל"ל) מפני התקפות המתחסדים עליו. הוא מביע את תקוותו כי מבקרים בעלי יושר פנימי יתייחסו ליצירה מתוך עניין כן, ולא יונחו על ידי דעות קדומות.

מאמרו זה של קובנר בולט בייחודו ביחס לכלל כתיבתו. מדובר במאמר שלם, שכולו דברי שבח ליצירת ספרות שנכתבה בשפה העברית. המאמר משקף את ראייתו החיובית של קובנר את ז'אנר הסאטירה. גם במאמריו העבריים הרבה לשבח את הסאטירות של ארטור ושל פרל. קובנר השמיט ממאמרו עובדה מעניינת אחת והיא שהוא עצמו מופיע ביצירתו של ליליינבלום. אחת הדמויות ביצירתו של מל"ל היא עורך "המגיד", המתפאר בפני האדם הראשון על כך, שמאז ומתמיד לחם נגד "אוהבי החדש". הוא לא פירסם את מאמריהם, משום שהם הניפו חרב על מנהגים קדומים ועל ספרים קדושים. הם המבקרים החדשים דרשו רוח חיים, זניחת השירה ועיסוק בשאלות החיים. בעל "המגיד" יצא ללחום בהם ובעיקר בעומד בראשם: "ובראשם על בוקר אויל ובער / ואקרא לו: 'עז פנים וכאב נער' /", שהוא מדרש השם קובנר. אך הוא לא הסתפק בגידופים ואף העליל עלילה על קובנר "ואקרא: כי יאמר: 'גל הבלי הבלי' / עלי התלמוד נפל לנו חבל / ובשם האמונה עתה בו ריבותי / וחמת נוצרי דת עליו העירותי" (40). מדובר כאן בתיאור מדויק, בצירוף מראי מקום של פולמוס קובנר- ליפמן זילברמן. במאמרו שיבח קובנר את דרך עיצוב דמותו של העורך ביצירה, אך נמנע, אולי כדי לא לפגום בעמדתו, עמדת המבקר האוביקטיבי, מלציין את דבר איזכורו ביצירה.

לאחר מותו של קובנר בשנת 1909 פרסם משה ליב ליליינבלום בעתון "הד הזמן" מאמר תחת הכותרת "מלואים לזכרונות מר פאפירנה" (41). ברשימה זאת הביא ליליינבלום פרטים על מעשה הגניבה של קובנר ועל התנצרותו. מל"ל הטיל חלק מן האשמה של התנצרותו של קובנר על "עדת ישראל במלואט". הוא מציין כי אילו היתה הקהילה מקבלת את קובנר לשורותיה לאחר ריצוי עונשו בגדוד האסירים "היו מושבות לו חלק מזכויותיו או מקצתן". ויכול היה להמשיך בכתיבתו בכתבי- העת הרוסיים. אך מכיוון שנותר בסיביר חסר כל, המיר מסיבות כלכליות את דתו. ומוסיף ליליינבלום (שלא זכר לקובנר את חסד הביקורת החיובית, שכתב ב"דיין" על יצירתו הספרותית הראשונה) "בשעה שידעתי אותו באודיסה לא היה שונא את עמו, אך היה תמיד אגואיסט וקל דעת".

ב. "הביבליותיקה היהודית" - במת הפרסום של קובנר בשנים 1871-1872

במת הפירסום השנייה של קובנר היה השנתון "הביבליותיקה היהודית" שיצא לאור בפטרבורג בין השנים 1871 - 1875 בעריכתו של אדולף לנדוי. לדעת סלוצקי היה זה הניסיון הראשון ליצור במה ספרותית-מדעית קבועה בשפה הרוסית. התפרסמו בו מחקרים בתולדות יהדות רוסיה מפרי עטם של אליהו אורשנסקי ומנשה מרגלית, והופיעו בו תרגומים שעסקו בתולדות היהודים. מדור הספרות היפה היה דל וכלל ספורים מפרי עטו של י. לבנדה, גריגורי באגרוב (בהרב) ותרגומים. כמו כן התפרסמו מעל דפי כתב-עת זה תרגומי שירה שנושאה לקוחים מן התנ"ך בפרט ומן היהדות בכלל משל היינה. הופיעו בו גם משירי יל"ג ואחרים. שני האישים הבולטים במדור הביקורת הספרותית היו יל"ג וקובנר (42).

השקפת העולם שבאה לידי ביטוי בכתב-עת זה היתה במידה רבה פרדוכסלית. מחד גיסא לא היה העורך א. לנדוי קנאי להשקפותיו, אך הוא הלך בדרכה של האינטליגנציה היהודית רוסית ותמך בהתמזגות עם העם הרוסי תמורת קבלת שוויון זכויות מלא. מאידך גיסא, קיומו של כתב-עת יהודי בשפה הרוסית, וכן עצם הטיפול בשאלה היהודית לא כבשאלה חברתית-פוליטית, אלא כבשאלה תרבותית - היסטורית מעידות לדעת סלוצקי על הגוון האידיאולוגי-לאומי של כתב העת (43). לנדוי כמו סמולנסקין (ובניגוד לדעתו של יל"ג בתקופה זאת) האמין בעתידה של הספרות והשפה העברית ולכן קיים מדור לביקורת הספרות העברית. לדעתו, תיאורו זה של סלוצקי את כתב-העת נובע מהשקפתו הכללית הטוענת כי העתונות היהודית בשפה הרוסית הינה בעלת מאפיינים המייחדים אותה מן העיתונות הרוסית הכללית. על כן בוחר סלוצקי להדגיש כל גילוי יהודי-לאומי בכתבי-העת המתוארים על ידו. תיאור מאוזן יותר של כתב-העת מצוי בדבריו של צינברג שטוען כי רוח הרוסיפיקציה היא שאפיינה את כרכי ה"ביבליותיקה היהודית" ועמדתו של לנדוי היתה בבחינת פרט שאיננו מעיד על הכלל (44).

יל"ג פירסם בין השנים 1871-1872 ב"ביבליותיקה היהודית" מספר מאמרים חשובים. אחד מהם היה "השקפה על הספרות העברית בימינו", מדובר בסקירה כללית של ספרות ישראל בעבר ובהווה. קובנר פירסם מעל דפי "הביבליותיקה היהודית" את מאמרו: "על הספרות העברית בהווה" ("Современная Еврейская беллетристика") (45), וכן תרגום (בעילום שם) לרוסית של סיפורו של ברנדשטטר "מרדכי קיזוביץ" (46). שני הפירסומים מציינים כנראה (על פי

המימצאים שבידי) את סיום פעילותו של קובנר בתחומי הספרות העברית והיהודית גם בלשון הרוסית.

מאמרו של קובנר עוסק בשתי יצירות פרוזה: הרומאן "התועה בדרכי החיים" מאת פרץ סמולנסקי, וסיפוריו של יל"ג "עולם כמינהגו". כדרכו מרחיב קובנר את הדיון ועוסק במקומה ובמעמדה של הפרוזה העברית בכלל. מבחינת שיטת ההרצאה של דבריו הולך קובנר בדרכה של אסכולת בלינסקי. בלינסקי תפס את מאמרו כפרוזה בידיונית שבה תפקידו של המבקר-המספר הוא להנחות את נמעניו בקריאת היצירה הנדונה. לעיתים קרובות סיכם בלינסקי במאמרו את תכני היצירות בהן עסק, והסיכום הפך ליצירה בפני עצמה (47). גם קובנר מסכם עבור קוראיו את תכניהן של היצירות ומשלב (במאמרו זה כמו גם במאמרו על הרומן של אברמוביץ) בסיכום אירוניה וביקורת שלילית על היצירות המבוקרות.

בפתח מאמרו "על הספרות העברית בהווה" מפרט קובנר את הנחות היסוד של משנתו הביקורתית בקשר לז'אנר הרומן. מלאכת כתיבת הרומאן יכולה, לטענתו, להיות קשה מאד או קלה. אם תופסים את הרומאן כאמצעי לבלוי שעות הפנאי, ניתן לייצר עשרות רומאנים בשנה. כל אדם שיש לו נטיה לכתיבה יכול להמציא עלילה, לאכלסה בפרטים רומנטיים, לשבץ בה שיח בין דמויות המשתרע על פני אלפי עמודים והרומאן מוכן. סופר מסוג זה אינו מייחס כל חשיבות לכך שהרומאן חסר משמעות, שעיצוב הדמויות איננו אמין, ואין בו כל רעיון מרכזי מוביל. לכן רבים מן הצעירים, הצועדים את צעדיהם הראשונים בשדה הספרות, והם חסרי ידע עולם, נעדרי ביקורת עצמית וחסרי כל יכולת לנתח התנהגות של דמויות, כותבים רומאן. רק חלק קטן מרומאנים אלה זוכה לפרסום, ורק יצירה אחת מתוך מאה מתבלטת בייחודה ובהיענותה לדרישותיה של הביקורת בת-הזמן.

הרומאן הטוב הוא תוצר של שלב גבוה בהתפתחותו הרוחנית של היוצר. תעודתו היא תיאור הפזיולוגיה של החברה. דבר זה דורש הבנה עמוקה של נפש האדם (רגישות פסיכולוגית במונחים של היום), כשרון, יכולת חשיפה של יסודות המאפיינים חברה נדונה. לכתבת רומאן נדרשת עבודת תחקיר, או בלשונו של קובנר "צבירת פרטי מידע לאורך שנים, אירגונם במסגרת רעיונית שלמה וניתוח הפרטים". סופרים אירופאים רבים, שהחלו את פועלם הספרותי בכתיבת רומאן

מתביישים בכתבי השחרות שלהם. רוב הסופרים העבריים לא מגיעים לדרגה הגבוהה של התפתחות רוחנית הנדרשת לכתבת רומאן טוב.

מכאן עובר קובנר לדון בתולדות הרומאן העברי. הפעם הוא מתבונן בתופעה מתוך פרספקטיבה היסטורית, ואף עורך שינויים בהשקפותיו כפי שבאו לידי ביטוי במאמריו הקודמים. ראשית עצם כתיבתם של רומנים, שירה, סאטירות, אפיגרמים, קומדיות וודביל (מחזות קומיים מוסיקליים) בשפה העברית העתיקה, שאיננה שגורה בפייהם של רוב היהודים עצמם מעוררת תמיהה. לא ימצא בהווה אדם אירופי שיכתוב יצירות בלטינית או ביוונית עתיקה למרות ששפות אלו נלמדות בבתי הספר הכללים. בכך משיב קובנר לטענה, שהועלתה על ידי אברמוביץ במחברתו "עין המשפט", בדבר הפיכת השפה העברית לשפתו הספרותית של העם היהודי.

תולדותיו של הרומאן העברי במשמעות האירופית של המילה מתחילים בספרו של מאפו "אהבת ציון". סוד קסמו של רומאן זה טמון בכשרונו הגדול של מאפו. הסופר הכיר את קדמוניות היהודים ובהיותו משורר מוכשר שנשמתו הצליח למסור ביצירתו אמת אמנותית גדולה. הוא שיחזר תקופה הסטורית, עיצב דמויות חיות, יצר עלילה מותחת וכל זה בסגנון פיוטי והדור, שאיננו נופל מסגנון הנביאים. היה זה ספר שובה לב עבור הנוער היהודי, שבסוף שנות החמישים החל להקיץ מתרדמתו.

ביצירתו "עיט צבוע" פנה מאפו לתיאור חיי ההווה. שני חלקיו הראשונים של הרומאן טובים. הם משופעים ביופי אומנותי, בטיפוסים חיים ובעמודים פיוטיים רבים. אך החלקים האחרים חלשים יותר. בכך משנה קובנר את דעתו החיובית על הרומאן כפי שהביעה בעבר. בחלקים אלו נאלץ הסופר להשתמש בתחבולות זולות נוסח הנובליסטים הצרפתיים. הוא הטיב לתאר את בני דורו, אך לא דייק בתיאור בני הדור הצעיר ששאיפותיהם ותקוותיהם לא היו מוכרות לו. מאפו חסר את היכולת לתאר את חיי העם בהווה, משום "שהיה יותר אמן מהוגה דעות". קובנר מתרץ את מגרעותיו של "עיט צבוע" במספר דרכים. ראשית, מאפו התקשה להוציא לאור את ספרו. חלקו הראשון יצא לאור בשנת 1857, השני כעבור ארבע שנים, השלישי כעבור מספר שנים ושני החלקים האחרונים בשנת 1869. יצירה שהתפרסמה לאורך זמן כה רב איבדה מרושמה הכללי.

שנית, מאפו היה במהלך תקופה ארוכה חולה ושקוע בקשיים כלכליים, תנאים שלא איפשרו לו לבטא את מלוא כשרונו.

עיקר תרומתו של מאפו להתפתחותו של הרומאן העברי הוא בקביעת דגם, תבנית לרומאן. חקייניו, שנפלו ממנו בהרבה, פסעו בדרך סלולה. הם כתבו רומנים המכילים דמויות חיות, מצבים טראגיים, וקומיים ודיאלוגיים. הם אכן כתבו על פי תבנית הרומאן שעיצב מאפו, אך אין מדובר ברומאן אמיתי. אחד מחקייניו של מאפו הוא פרץ סמולנסקין ברומאן "התועה בדרכי החיים".

1. מאמרו של קובנר על "התועה בדרכי החיים" מאת פרץ סמולנסקין

בהמשך מאמרו "על הספרות העברית בהווה" מתייחס קובנר ישירות לרומאן "התועה בדרכי החיים" שסמולנסקין החל בכתבתו באודיסה בשנת 1867. מטרתו של סמולנסקין היתה לתאר באמצעות מסירת מהלך חייו של אדם אחד, הוא יוסף היתום, מאפיינים של תקופה שלמה. ברומאן ניכרת השפעת יצירתו של גיתה "וילהלם מייסטר", שכוללת אף היא תיאור ימי נעוריו ונדודיו של הגיבור. בדמותו של יוסף כלל סמולנסקין מאפיינים ביוגרפיים רבים ובעיקר השתמש בהתנסויותיו במהלך נדודיו במזרח, מרכז ומערב אירופה. שלושת חלקי הרומאן התפרסמו בכתב העת "השחר" (1868 - 1884) אותו ייסד סמולנסקין בוניה. מגמתו ב"השחר" היתה ללכת לרוח ההשכלה העברית תוך שמירה על קו לאומי- יהודי הרבה לפני פריחת הרעיון הציוני. היצירה "התועה בדרכי החיים" נדפסה החל מהחוברת הראשונה ובמשך שתי השנים הראשונות של "השחר". את החלק הרביעי הוסיף סמולנסקין לרומאן במהדורה השניה שהוציא בשנת תרל"ו. בביקורת על הרומאן כותב קובנר בין השאר: "לא ברור מה ארע לגבור למרות שהוא במיטב שנותיו ובעל רכוש" (48), הערתו זאת נובעת מן העובדה שחלקו הרביעי של הרומאן לא היה לפניו בזמן כתיבת מאמר הביקורת. עורכי "הביבליותריקה היהודית" מעירים בהערת שוליים, כי הם מבחינים בין סמולנסקין הנובליסט לבין סמולנסקין עורך "השחר". הם מביעים כלפיו את מלוא ההערכה כעורך, שכן "השחר" נתפס בעיניהם כאחד מכתבי העת היהודיים הטובים (49).

גיבור רומאן המסע מוסר בגוף ראשון את קורותיו. ז'אנר המסע מאפשר למחבר להציג את מומי החברה היהודית. חלקו הראשון של הרומאן מוקדש לילדותו ולנעוריו של יוסף במדמנה (שם בדיוני-סמלי של עיר ברוסיה). החלק השני מוקדש לתיאור ישיבות ליטא. החלק השלישי

מתמקד בחצרות החסידיים, והרביעי בעולמה של יהדות מערב אירופה. הרומאן מסתיים בחזרתו של הגיבור לרוסיה ובמותו. קביעתו של קובנר כי הרומאן נכתב בתבנית הרומאנים של מאפו זוכה לאישורם של מבקרים מאוחרים יותר. לחובר מציין שני מוטיבים ששאב סמולנסקין מיצירותיו של מאפו: מוטיב היושר הנדחה על ידי הרשע (אצל סמולנסקין אחרע ואיזבל אישתו פוגעים ביוסף ואסתר); ומוטיב חיפוש הזהות האמיתית, על ידי הגיבור, במקרה הנדון בן הנגידים הנווד בעולם (אמנון ב"אהבת ציון", ויוסף ב"התועה בדרכי החיים"). אך קיים על פי לחובר גם הבדל משמעותי בין יצירותיהם של שני היוצרים. בעוד שאצל מאפו נצחון כוחות הטוב הוא ברור ומשמעותי, גיבורו של סמולנסקין מנצח את כוחות הרשע, אך הרומאן מסתיים במותו (50).

לדעת קובנר, למרות שהרומאן זכה לביקורות אוהדות, אם בוחנים אותו על פי הקריטריונים שנקבעו בתחילת המאמר, מדובר ברומאן בעל חולשות רבות. הפגם הראשון הבולט לעין הוא שהמחבר לא הצליח לנסח באופן בהיר את הרעיון המרכזי של היצירה, או את המטרה אליה שואף הרומאן. בכותרת ובדברי ההקדמה מעיד הכותב על עצמו כי נדד רבות ושגה רבות. הקורא יכול להסיק מתוך דברים אלו, שמטרת הרומאן היא להציג תמונת חיים של האדם התועה והטועה. אבל מקריאת הרומאן מתברר כי הגיבור סבל עוד מילדותו ושלא באשמתו, אלא בגלל חטאיהם של האנשים מסביבו.

קובנר בוחן מספר מרכיבים של הרומאן: מאפייני הדיאלוגים, דרכי עיצוב הדמויות, תקיפותה של הביקורת החברתית המופיעה בו ומידת המקוריות של הרומאן וסגנונו. לדעתו הגודש והעדר המקוריות הם שני המאפיינים המרכזיים של היצירה. המונולוגים והדיאלוגים המשתרעים על פני עשרות עמודים אינם משרתים את מהלך העלילה ומשעממים את הקורא. הדיאלוגים גרועים עוד יותר כאשר הם משולבים ברעיונות פילוסופיים או בשירה. הדמויות רבות מדי, ניתן היה להשמיט כמחצית מהן מבלי לפגוע במהלך העלילה. הסופר לא הציג אף דמות טיפוסית או מיוחדת במינה. כמו כן עיצובן מוגזם. אם מדובר בדמות שלילית, היא מעוצבת כמפלצת חסרת כל פן אנושי; אם מדובר בדמות חיובית הרי היא מופיעה כדמות אידיאלית, כיצור שממי. יש להעיר כי קובנר הצביע כאן על תופעה רווחת מאד בספרות ההשכלה בכלל. עיצוב דמותו של הגיבור אף הוא פגום. עד סוף היצירה לא ברור מהם האידיאלים המניעים אותו, מהן שאיפותיו,

ובלשונו של קובנר, "ומה היתה מטרתו [של סמולנסקין] כשסיפר לנו את הביוגרפיה הארוכה והמשעממת שלו" (51).

לגבי הביקורת החברתית המופיעה ביצירה, המחבר מאלץ אותנו לנדוד על פני ישובי היהודים, אך אינו מציג כל הבנה מעמיקה של חיי היהודים בני- הזמן. הוא חוזר על הביקורת הידועה אודות המלמדים, אודות בחורי הישיבות, הצדיקים והקהל. כתיבתו הינה חזרה על כל מה שנאמר בנושאים אלו בספרות העברית והרוסית, זאת במקום שיציג את גישתו האישית הייחודית בנושא.

עיצובן הסטראוטיפי של הדמויות ברומאן גורם לסופר לעוות את העובדות. גיבור הרומאן הצליח להתקבל לישיבה בעזרת תשלום שוחד. קובנר (שכתב כאמור סדרת מאמרים בנושאי הישיבות) מציין: "כל מי שמכיר את החיים בישיבות, יודע, שאנשים העומדים בראשן, אכן הם חד-צדדיים ממדרגה ראשונה, פאנטיים, שטופים באמונות הבל ואינם סובלניים, אבל בעת ובעונה אחת ישרים לחלוטין ושונאי בצע" (52). הם אינם עוסקים במלאכתם לשם רווח כלכלי. אם הם לא רוצים לקבל תלמיד מסוים, יבדקו את ידיעותיו של המועמד, ערכיו המוסריים, אך קבלת שוחד איננה דרך הפעולה המוקבלת עליהם.

מוסר ההשכל היחידי שניתן להפיק מיצירתו של סמולנסקין, לדעת קובנר הוא: "שאדם חסר כשרון, חסר נטיה אומנותית, חסר טעם אסתטי לא צריך ליטול על עצמו לחבר רומאנים ארוכים" (53). שתי מעלות יש בכל זאת לרומאן של סמולנסקין: סגנונו ואהבתו לעמו. סגנונו הוא הדור ופשוט בעת ובעונה אחת. שילובן של שתי איכויות אלו בעיקר בשפה העברית התמציתית מיסודה הוא הישג ראוי לציון. העברית הקדומה הפכה ביצירתו לשפה אירופאית מודרנית. כמו כן חדורה יצירתו של סמולנסקין "אהבה עמוקה לעם היהודי האומלל". בציירו את יהודי רוסיה, נעצב המחבר על הגבלת זכויותיהם, שהיא הגורם העיקרי למצבם הרוחני והחומרי העגום. אי אפשר שלא להסכים עמו, מעיר קובנר, כי ההענקת שוויון זכויות ליהודים בכל תחומי החקיקה האזרחית תשפר את מצבם מורלית ופיזית, ותגרום להעלמותם של הצדדים האפלים של הקיום היהודי. אך לשם הצגת אמיתות ידועות אלו לא היה צורך בחיבור רומאן.

2. מאמרו של קובנר על "עולם כמנהגו" מאת יהודה ליב גורדון

חלקו השני של המאמר עוסק בספרו של יל"ג: "עולם כמנהגו". ספרו של יל"ג מכיל שני סיפורים. בסיפור הראשון "שני ימים ולילה אחד בבית מלון אורחים" (אודיסה תרכ"ח), נמסרת העלילה מפיו של מספר עד, שנאלץ בניגוד לרצונו להתאכסן במלון בעיירה יהודית. דרך החור שבקיר מצליח האורח לעקוב אחר התנהגותם של פרנסי העיר וסוחריה; ובאמצעות ביקור בבית-הכנסת בעיר גם באורחות הרבנים. בספור השני "אחרית שמחה תוגה" (וילנה תרל"ג) מוצגת ביקורת סרקסטית על הווי חיייהם של הצדיקים ועדת חסידיהם וכן תמונה אידיאלית של המשכילים הצעירים (54).

בראשית מאמרו מבחין קובנר בין גורדון המשורר לבין גורדון הפרוזאיקון. כמשורר, טוען קובנר, גורדון הוא בעל מעמד בספרות העברית בת-הזמן. ביטוייו הקולעים, סגנונו הפיוטי, ההומור העוקצני שלו, חשיבתו המעמיקה ודימויו מעמידים אותו בשורה אחת עם משוררים אירופאיים, והרי קובנר עצמו צפה לו עתיד כ"נקראסוב היהודי". על כן עורר גורדון את ציפיותיהם של המבקרים, כשנודע כי הוא עומד לכתוב רשימות מחיי ההווה של יהדות רוסיה. אבל סיפוריו (קובנר מתייחס לסיפור השני בעיקר) עוררו אכזבה. "משורר מוכשר התגלה כבלטריסט רע, סאטיריקון בעל הבחנה דקה התגלה כלץ גס, ובמקום הוגה דעות נחשף בדחן" (55).

סגנונו של גורדון הבלטריסט איננו ראוי, לדעת קובנר, לשבח. הוא משובץ במליצות תנ"כיות לא מובנות ונדירות, בבטויים תלמודיים המקשים על הקריאה. נושא הסאטירה שלו הוא אורח חיייהם של הצדיקים. אמנם הצדיקים מהווים רעה חולה בקרב היהדות שמן הראוי לבקרה, אבל... "להשתעשע על חשבון החסידים רק על מנת לעלות חיוך על שפתי הקוראים - זוהי משימה עלובה למדי עבור סופר עברי, שרוצה להביא תועלת בעזרת מילותיו" (56). ספק אם מסירתן של אנקדוטות מחיי הצדיקים מתוך ראייה צינית תביא לבלימת השפעתם השלילית, מוסיף וטוען קובנר.

גורדון אף אינו חושף כל צד חדש בחיי החסידים, וכמו סמולנסקין, הוא חוזר שוב ושוב על הביקורת של קודמיו: תיאור אמונות ההבל שלהם, פירוט החגיגות והשכרות של החסידים, סיפור מעשי הניסים ועוד. כמו כן חסרה היצירה הנחות יסוד או רעיון מנחה כל שהוא. בסיפורים

פוגש הקורא דמויות רבות, עד לשיחות אינסופיות, שומע בדיחות רבות, והכל ללא כל מטרה מוגדרת.

גם הצגת דמויותיהם של "האבות" ו"הבנים" בחברה היהודית איננה מדויקת, מציין קובנר, אם כי אופיינית לסופרים עבריים פרוגרסיביים רבים. בני הדור הקודם מוצגים כמפלצות, כטפשים, כפאנטים והם חסרים כל צד חיובי, ואילו בני הדור הצעיר מוצגים כנעדרי כל חסרונות. "כל מה ששייך לדור הישן של היהודים מצחיק, מעורר לעג ורע, כל מה ששייך לחדש-טוב, יקר ערך וחכם" (57). במציאות נראים הדברים אחרת. בני הדור הישן אמנם לא זכו לרכוש השכלה אירופאית, אך הם התחנכו על ברכי הספרות העברית. הם בעלי אידיאלים אנושיים כמו יושר וחוש המחויבות הציבורית מפותח אצלם מאד. לא תמיד הם מגדירים נכונה את המטרה הכללית, אך יש להם אינסטינקטים חברתיים בריאים שעשויים להתפתח בעתיד בכוון הנכון. לעומתם, טוען קובנר, סובל הנוער הפרוגרסיבי מחסרונות האופייניים ל"העת הפראקטית שלנו" "למשל אנוכיות, סיפוק צרכים חומריים, התענגות על חיי ההווה, אדישות כלפי העתיד, העדר אינסטיקט חברתי כללי, הערכה עצמית מופרזת, שחצנות". מצד אחד, הדור הצעיר ניתק עצמו מן הלאומיות היהודית ומצד שני לא הפנים את הערכים הכלל-אנושיים "ולכן הוא חיי את חייו האינדיבידואלים בלבד" (58). יש לציין שרעיון זה בדבר הסכנה שברכישת ההשכלה שלא בדרך אבולוציונית הדרגתית הופיע בספרו של אברמוביץ "לימדו היטב" ובמאמריו. הסופרים העבריים, טוען קובנר מעניקים לצעירים תכונות אידיאליות ומנסים לשכנע את הקוראים כי הם כליל השלמות. הסופרים גם הולכים שולל אחרי התארים האקדמיים, ואחרי הדיפלומה הממשלתית שהיא בעיניהם ערובה להגינותו לתפיסותיו המתקדמות של בעל הדיפלומה. לכן רבים מן הצעירים גיבורי היצירות הספרותיות הם רופאים במקצועם. כך גם גיבוריו המשכילים של "עולם כמנהגו". "לא ברור מה עושים שרה ואלברט בכשרונותיהם המעולים פרט לריפוי חולים וביצוע סרנדות לשם ההנצחת אהבתם" טוען קובנר.

לגבי דמויות אחרות בסיפור מעיר קובנר הערה חשובה. כל הדמויות הלא יהודיות הנן כליל השלמות, הן אוהבות יהודים ודואגות לשלומם. "קשה להאמין שבאזור המערבי שכה ידוע בפקידות הנמוכה שלו אשר רחוקה מלחוש אהדה כלפי היהודים, מתרחשת עלילה שגיבוריה הלא יהודיים כה חיוביים" (59). קובנר מתייחס בהרחבה לאפיזודה המתארת את תפיסתם של

חסידיים שהתקוטטו עם קוזקים, ונדונו עקב כך למלקות על ידי ראש העיר. הוא מציין כי המספר מפרט את ביצוע הענישה, תוך ביטוי לעגו כלפי זעקות המוכים. הערצה כזאת כלפי ראש העיר, המתעלל ביהודים איננה מתאימה לדעת קובנר לסופר הרואה עצמו חלק ממחנה המשכילים.

ג. סיכום

בכתבתו הרוסית של קובנר על יצירות (הכתובות בעברית או המתורגמות לרוסית) המתארות את החברה היהודית בת-זמנו בא לידי ביטוי אותו מתח פנימי שאיפיון את כתביו העבריים. בהתאם למגמת האקולטוראציה שרווחה בשני כתבי-העת היהודיים-רוסיים בהם התפרסמו מאמריו הנדונים של קובנר, הטיל קובנר ספק בעתידן של הספרות והשפה העברית. במאמריו הוא בחן את היצירות הספרותיות העבריות על פי נורמות הלקוחות מן הביקורת הספרותית הרוסית. אבל למרות (ואולי בגלל היותו) בשלב זה של חייו כמעט מחוץ למחנה היהודי, השקפותיו בנוגע למאבק בין המשכילים לבין האורתודוכסיה, כפי שהן באות לידי ביטוי במאמריו על יצירות סמולנסקין ויל"ג, הן מתונות יותר מהשקפותיו בכתביו העבריים.

בשני המאמרים מנסח קובנר את הנחות היסוד שלו בתאוריה של הרומאן. הרומאן האידיאלי בעיניו הוא "הרומאן הסוציאלי" על פי הדפוס שנקבע בניתוחו של בלינסקי את יצירותיהם של גוגול, סלטיקוב-שצ'דרין וצ'רנישבסקי. הכוונה לרומאן שביסודו אידיאה, שיש בו גישה עקבית ואמיתית לחומרי החיים, עלילתו פשוטה, דמויותיו אמינות מבחינה פסיכולוגית, סגנונו פשוט ונעדר מליצות ולהטוטי סגנון. הרומאן צריך לשקף את פניה של החברה. יחד עם זאת אין קובנר שולל את הרומאן ההיסטורי, והוא ממשיך להמטיר שבחים על הרומאן ההיסטורי של מאפו "אהבת ציון". לכאורה צריכים היו הרומאן של אברמוביץ וסיפוריו של יל"ג להתאים לדגם "הרומאן הסוציאלי". קלזנר אף מציין כי יל"ג עצמו טען שכתב את "עולם כמנהגו" ברוחו של גוגול (60), אבל יל"ג הפרוזאיקון לא עמד בדרישותיו האסתטיות של קובנר וגם לא בתביעותיו לשיקוף אמיתי של פני החברה היהודית בת-הזמן. היצירה היחידה מבין היצירות שנסקרו שזוכה לשבחיו של קובנר איננה רומאן, אלא דווקא הפואימה של ליליינבלום. קובנר אמנם מעדיף את הפרוזה על השירה, אך כאשר הוטל עליו לבחור בין פרוזה נעדרת אסטיקה הכתובה על פי עקרונות "הרומן הסוציאלי" לבין פואימה טובה הוא בחר באפשרות השניה.

קובנר בוחן את היצירות גם על פי מסריהן החברתיים. בפרק על "התועה בדרכי החיים" הוא שולל את הפגיעה בראש הישיבה, ומשבח את אהבתו של סמולנסקין לעמו. בפרק על יל"ג יוצא קובנר נגד הסכמטיות של המחבר שבגינה מיוצגת האורתודוכסיה כשלילית לחלוטין והגויים כחיוביים לחלוטין. גם לאחר התרחקותו מן החברה היהודית תובע קובנר מן הסופרים העבריים את עלבונה של יהדות רוסיה. בשני ההיבטים על פיהם בוחן קובנר את היצירות- האיכות הספרותית והמסר החברתי- בולטת לדעתי חשיבתו העצמאית של קובנר, אשר אמנם הושפע מן הנורמות שהוכתבו על ידי אסכולת בלינסקי אך היא איננו משועבדת להן; ואשר מצדיק את עמדותיהם האידיאולוגיות של המשכילים הרדיקלים, אך גם יודע לבקרן.

פרק שישי: הפליטונים של קובנר בעיתון "גולוס" ("הקול") 1872 - 1873

בשנת 1871 השתקע קובנר בפטרבורג בביתה של משפחת קניגסר מתוך תקווה לעשות לעצמו שם בעולם העיתונות הרוסית. הוא החל לפרסם על פי עדותו מאמרים ורצונות בכתבי-העת "דילוו" ("התכלית"), "וויסימירני טרוד" ("העמל הבינלאומי"), "סנקט פטרבורגסקיי ודומיסטיי" ("חדשות סט. פטרבורג") ("Санктпетербургских Ведомостей") ו"גולוס" ("הקול") (1). בעיקר בולטת (ולו מבחינה כמותית) בתקופה הנדונה פעילותו כפליטוניסט בכתב העת "גולוס" בעריכתו של אנדרי אלכסנדרוביץ קראייבסקי (2).

הפליטונים מציינים ומסמנים את לב ליבה של מה שניתן לכנות "התקופה הרוסית" בכתביבתו של קובנר. זאת משום שבפליטוניו הרוסיים מתעלם קובנר כמעט לחלוטין מנושאים יהודיים. מטרתו המוצהרת היתה לחשוף את מה שהוא כינה בשם "קוריוזים" בחברה ובספרות הרוסית. הוא ניסה להצביע על הבטלנות, הצביעות, העדר היושר המקצועי והאינטלקטואלי של מעצבי המדיניות ומעצבי דעת הקהל, קרי העיתונות, בחברה הרוסית בת-הזמן. שני גורמים הצרו את צעדיו: הגורם הראשון, שפגע בכל הפירסומים הרוסיים של שנות השבעים, היה הצנזורה. הגורם השני היו המגבלות שנבעו מהאופי הקליל שהעניק קובנר ב"מניפסט" שלו לז'אנר בו בחר לכתוב. יחד עם זאת ניתן לאתר בכתביבתו לצד נושאים שוליים גם נושאים חשובים ביותר. מעוררת השתאות במיוחד היא שליטתו הכמעט מושלמת בעולם העיתונות הפטרבורגית על סופריו ועל תכניו הנובעת ברובה מקריאה בלבד.

א. מערבנים, סלאוופילים וניהיליסטים: סקירה של זרמים רעיוניים ברוסיה של המאה ה-19

בפליטונים של קובנר משתקפות במידה רבה הסוגיות הפוליטיות והתרבותיות שהעסיקו את האינטליגנציה הרוסית במחצית השניה של המאה ה-19. סוגיות אלו באו לידי ביטוי בעיתונות הרוסית ועוררו עניין רב בקרב קהל הקוראים בני-הזמן. על כן יש לדעת מקום לעמוד על השאלות המרכזיות שנדונו בעיתונות הרוסית בתקופה בה לקח קובנר חלק בעיתונות זאת.

הוויכוח המרכזי שהעסיק את האינטלקטואלים הרוסיים של "העשור המופלא" (1830-1840) נסוב על הנסיון להגדיר את הזהות הלאומית של רוסיה על ידי חיפוש סמלים וצורות לביטוייה של התודעה לאומית. מוקד הוויכוח היה הערכת מפעלו של הצאר פטר הראשון (1672-1725). החוקר מיכאל קונפינו מציין כי הפרשנויות שניתנו למפעלו של הצאר פטר הראשון הפכו במרוצת

הזמן לכוחות היסטוריים עצמאים, והם שקבעו במידה רבה את החלוקה הפנימית אשר איפיינה את האינטליגנציה הרוסית של המאה ה-19 בין החוגים הסלבופילים לבין החוגים המערבנים (3). מטרתו של הצאר פטר היתה "קריעת צוהר לאירופה", כלומר עריכת שינויים ברוסיה המסורתית והאורינטלית והנחת היסודות לרוסיה מודרנית ואירופית. מדיניותו כוונה אל הוצאתה של רוסיה מהסתגרותה, מפיגורה הטכנולוגי ומריחוקה התרבותי לעומת המערב, קרי שוודיה, הולנד, אנגליה וצרפת. בין האמצעים בהם נקט היו הקמת העיר פטרבורג כאלטרנטיבה למוסקבה, הפיכת הצאר לאימפרטור והנהגת שורה של רפורמות בתחומי החיים השונים. הוויכוח על מפעלו של פטר הראשון לא החל בשנות הארבעים, אך מכתבי צ'אדאייב הם שהפכו את הוויכוח מדיון סלוני לחיפוש אחר הגדרה לזהות לאומית.

פיוטר צ'אדאייב (1794 – 1856) פירסם את "המכתבים הפילוסופיים" הפסימיים שלו בשנת 1836. לדעתו רוסיה איננה שייכת לא למזרח ולא למערב. צ'אדאייב לא האמין כי לעברה של רוסיה יש ערך כלשהו, משום שרוסיה לדעת צ'אדאייב נעדרת כל תרבות או רוח מקורית. כולה חיקוי ואין בה התפתחות או דחף לקידמה. הרפורמות של פטר הפכו את תושביה לעבדים משכילים. רוסיה לא תרמה דבר לאירופה, כל יסוד של קידמה שהגיע אליה סולף על ידה. כאומה אין לה עתיד. המוצא היחידי הקיים עבור הרוסים כפרטים הוא בהסתגלות אינדיבידואלית לתרבות המערב ובהמרת הדת מפרובוסלביות לקתוליות.

את תפיסותיו של צ'אדאייב (שפרסום מכתבו הראשון "האיר כירייה בחשכת הלילה" כדברי הרצן) תקפו המערבנים, הסלבופילים, והשלטונות. בהתקפתם על צ'אדאייב יצאו המערבנים והסלבופילים נגד העמדה הרשמית של האוטוקרטיה כפי שנוסחה על ידי שר החינוך ס. ס. אוברוב (1786 - 1855). אוברוב, כמו צ'אדאייב, טען כי רוסיה מתקיימת כחטיבה בפני עצמה, אשר איננה משתייכת לאסיה או לאירופה, אלא שבניגוד לו טען אוברוב כי היא איננה מצויה בחלל ריק. רוסיה ההיסטורית והניצחית מושתתת על אוטוקרטיה, פרובוסלביות וערכי הלאום. הפרובוסלביות היא שמעגנת את קיומה של החברה והמשפחה; האוטוקרטיה חיונית לקיום המדינה ולשמירה על רוח העם; האוטוקרטיה והפרובוסלביות באות לידי ביטוי בלאום. עקרונות אלו נוסחו כנגד התפשטותם של רעיונות מהפכניים והסכנה הכרוכה בהם, והם הגדירו על פי התפיסה המימסדית הרשמית את קווי הייחוד של רוסיה ואת היסודות לקיומה.

מקורם של הסלבופילים והמערבנים כאחד באידיאליזם הגרמני. שניהם הונעו על ידי הרומנטיקה והרוח הליברלית. הם נחלקו לשני מחנות סביב שנת 1845 בוויכוח על שאלת יחסה של רוסיה אל המערב. הסלבופילים הכריזו על דבקותם בייחודה, במקוריותה ובעליונותה של רוסיה ושל האמונה האורתודוקסית. לדעתם התברך העם הרוסי בערכי חירות, אהבת השלום, לאומיות ורגש של צדק חברתי. דבר זה נבע מן העבר הרוסי אליו התכחשו המערבנים. המערב על תרבותו המנוונת העלה על נס את ההיגיון הפורמלי, ביטל את הנפש והאישיות הכורעות תחת משא המדע. מבחינה זאת יש לראות את הרפורמות של פטר בגדר בגידה ב"רוסיה הקדושה". הסלבופילים תמכו בייחודו של העבר הרוסי המבדיל בינה לבין המערב. תרבות המערב מבוססת לדעתם על רציונליזם חברתי ואינטלקטואלי. במאבקם נגד החילון והרדיקליות החברתית של המערב יצרו הסלבופילים אוטופיה היסטורית שבמרכזה אידיאליזציה של מוסדות התקופה הפרו-פטריאנית של "רוסיה הישנה". היתה זאת רוסיה של קהילות נוצריות אורתודוקסיות מאוחדות על ידי רוח הנצרות ונשלטות על ידי המונרך שמעולם לא חרג, לטענתם, מגבולות ההנהגה המסורתית.

המערבנים האמינו כי רוסיה מהווה חלק אינטגרלי מהציוויליזציה האירופאית. התפתחותה התרבותית אמנם עוכבה כתוצאה מן הכיבוש המונגולי, אך על ידי אימוץ ההישגים הטכנולוגיים והתרבותיים של אירופה וכן על ידי אימוץ הצורות המתקדמות של הממשל והאירגון החברתי שפותחו על ידי המחשבה המערבית, תוכל רוסיה להדביק את הפערים הקיימים בינה לבין אירופה. קשת הדעות הפוליטיות שרווחה בקרב המערבנים היתה רחבה ומגוונת למדי. החל מן הליברלים המתונים ואף תומכי המונרכיה הקונסטיטוציונית כגון ט.י. גראנובסקי (1813 - 1855), ועד אנשים כבלינסקי והרצן שנטו לסוציאליזם אוטופי. הרצן אף מייצג בסוף ימיו סוג של סינתיזה בין רעיונות סלבופיליים לרעיונות מערבניים במסגרת הסוציאליזם האגררי שפיתח. העקרונות המשותפים לכלל המערבנים היו התביעה לחופש המצפון, לחילוניות, אמונה במדע הגואל ובערכה המהפכני הרוחני-חברתי של ההשכלה, ובעיקר השאיפה לשילובה של רוסיה באירופה. המערבנים הסתייגו מהמנטליות השמרנית של הסלבופילים שבעזרת "שמן משחה חדש" קדשו את האוטוקרטיה והכנסייה הביזנטית הנכנעת בפני השליט החילוני.

על פי בלינסקי, שנחשב לאחד מאבותיה של התפיסה המערבנית בשנות הארבעים של המאה ה-19, הוויכוח האמיתי לא נסוב על מפעלו של פטר, אלא על טיב הקשר בין רוסיה לאירופה. האם מהווה רוסיה חלק מאירופה או שהיא שונה מממנה לחלוטין? האם פקד אותה תהליך שטחי של התמערבות, אשר חיבל במקורותיה וערכיה מבלי שהביא ליצירת תרבות אמיתית? התשובות לשאלות אלו יקבעו אם רוסיה אכן נמנית עם העמים האירופיים. אם אמנם משתייכת רוסיה אל העמים האירופיים עליה לסגל את מנהגיהם והישגיהם בתחומים השונים. הנחת היסוד של בלינסקי (בעקבות וולטר) היתה כי תולדות הציוויליזציה הן תולדותיהם של עמים בולטים מסוימים, כפי שתולדותיו של עם הן תולדות אישים בולטים שבטאו את רוחו ואת גורלו. עמי אירופה הם המבטאים את האנושות, ואילו הצאר פטר הווה דוגמה לאדם שהטיב לבטא את רוח העם מן העם עצמו, אשר התנגד לרפורמות שלו.

בלינסקי אף הגדיר את משמעותם של הקטבים המנוגדים: "אסיה" ו"אירופה". אסיה בעיניו של בלינסקי איננה אסיה הגיאוגרפית היסטורית של ימיו. "אסיה" מסמלת בעיניו את מרחב הטבעיות הפרימיטיבית והבלתי אמצעית, אסיה היא ממלכת ההתבוננות הפאסיבית. חיי תושביה מאופיינים בשיגרה ודבקות במסורת. יסודות המבנה החברתי האסיאתי מושתתים על הנהג המקודש מימי קדם מבלי שיוטל כל ספק בנוהג זה. חיהם של תושבי אסיה מונחים על ידי הפטליזם ועל כן עוני, עושר, שליטה או שעבוד מתקבלים ללא שאלות מיותרות. דבר זה הניב עריצות, שרירות לב והעדר כל רגש של כבוד לחוק, או כל מתן ערך לזכויות היחיד. מחשבתו של האסיאתי כלואה במעגל הקסמים של פרימיטיביות סטטית. אין בעולם זה אמנות או מדע, יש בו רק מסורת ונוהג.

"אירופה" לעומת אסיה מייצגת לדעת בלינסקי את ממלכת ההכרה, הרצון והשכל. אמנם לא הכל בה חיובי, אך ניתן להבחין במהלך ההיסטוריה האירופית אחדות דיאלקטית של מחשבה מתפתחת. זאת משום שאירופה מאופיינת בתסיסה ושינוי הנובעים מן הרצון להבין את המציאות באופן רציונלי. הרגש וההשראה מתמזגים בה עם פעילות הרצון, החשיבה והניתוח השיפוטי. קיים בה הנסיון ליישום הרעיונות המתקדמים במציאות. יש לציין כי בתיאורו של בלינסקי את אירופה (כמו גם בתיאורם של הסלבופילים את "רוסיה הישנה") ישנה אידיאליזציה רבה. באמצעות תיאורה את אירופה מציגה התפיסה המערבנית את הציוויליזציה הרצויה לה:

ציווליזציה שכלתנית, הנתונה לתמורות, המשוחררת מכבלי המסורת והאמונות הטפלות ומבוססת על מדע וקידמה טכנית.

בוויכוח על יחסה של רוסיה לאירופה ניסו בני הדור למצוא רמזים לדרכה העתידית של רוסיה. הם ניסו לשער כיצד ישפיעו עליה תהליכים שכבר התרחשו באירופה וברוסיה עדיין לא התפתחו כגון: התיעוש וערעור מסגרות החיים הכפריות; עליית המשטר הפרלמנטרי ויצירת פיצול פוליטי ומפלגתי; עליית הבורגנות וצמיחת הפרולטריון ועוד. לפי המערבנים תהפוך רוסיה לעם היסטורי אם תלך בדרכה של אירופה. לפי הסלבופילים רוסיה תחדל להתקיים אם תלך בדרך זאת. עם זאת רק מעטים מקרב המערבנים היו מוכנים לקבל את אירופה על הטוב ועל הרע שבה. הכוונה לאנשים כ א.ס. טורגנייב (שנתן ביטוי ספרותי לוויכוח בין שני הזרמים בספרו "עשן"), ק.ד. קאבלין וב.נ. צ'יצ'רין. הם האמינו כי הטוב עתיד לנצח באירופה בזכות הכוחות הפנימיים העצומים הקיימים בה, בזכות נסיונה ההיסטורי ובזכות שורשיה התרבותיים. למערבנים אחרים היו הסתייגויות בנוגע לאירופה ואלה חפשו תשובות בזרמים הסוציאליסטיים. גם בלינסקי ציין כי יש להעריך באירופה כל דבר אנושי ולא להעריך כל דבר משום שהוא אירופאי.

למרות הניגודים ביניהם ניתן למצוא קווי דימיון רבים בין שני הזרמים. גם המערבנים ביקרו את פולחן הפרטיות והחומרנות האירופי, אלו ואלו הסתייגו ממלחמת המעמדות כתנאי הכרחי לקידמה. שני הזרמים ניסו באמצעות הדיון ההיסטורי כביכול על מפעלו של פטר לגבש את זהותם הלאומית, כל אחד על פי דרכו, ולמצוא את הסמלים הלאומיים המתאימים לביטוי הזהות הלאומית שגיבשו.

ישעיה ברלין, שטבע את המושג "העשור המופלא" (4) ראה בבני העשור את "האבות", כלומר את הדור הראשון של האינטליגנציה הרוסית, ואילו אחריהם באו "הבנים": בשנות החמישים והשישים היו אלו הניהיליסטים, עד שנות השבעים היו אלה הנרודניקים, ואחר-כך שני עשורים מאוחר יותר עלה הדור השלישי שכלל את ו. א. לנין, א.פ. צ'יכוב. על דעה זאת קמו עוררין רבים. היו שטענו כי אנשי "העשור המופלא" היו האינטלקטואלים הרוסיים הראשונים ולא דור ראשון לאינטליגנציה הרוסית. בכל אופן וויכוח זה בשאלת הדורות, הנובע בעיקרו מהפרמטרים על פיהם מוגדר המושג המורכב "אינטליגנציה", הינו מחוץ לגבולותיו של הדיון הנוכחי.

עלייתם של הניהיליסטים מוסברת במחקר (5) כנובעת מתמורות חברתיות שונות שיצרו את הנתק בין "האבות" לבין "הבנים". התמורה המרכזית שהודגשה היתה שהדור הראשון השתייך למעמד האצולה ואילו הדור השני אופיין בכניסתם של הרזנוצ'נצי, דהיינו בני צ'ין, דרגות שונות הכוונה לבני כמרים, איכרים, אומנים וסוחרים. כלומר ההקצנה האידיאולוגית יוחסה על פי גישה זאת לדימוקרטיזציה שחלה בקרב האינטליגנציה. מקורה של התפיסה במיתוס שזרעו נטעו על ידי התיאורטיקן הנארוודניקי נ.ק. מיכאלובסקי במאמר משנת 1874 בשם "הראזנוצ'ניץ הופיע". מיכאל קונפנינו מוכיח כי הנתונים הסטטיסטיים מפריכים טענה זאת. הראיות מצביעות על כך שגם בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-19 היוותה האצולה את הרוב המכריע בקרב האינטליגנציה הרוסית, הניהיליסטים היו אף הם רובם ככולם צעירים וצעירות ממוצא אצילי.

מספר הראזנוצ'נצי במוסדות להשכלה גבוהה בשנים אלו נשאר יציב ואפילו ירד במקצת(6). אידיאולוגית, מוצגים הניהיליסטים כדור שדחה את המסורות הקיימות אשר גובשו ברובן על ידי האבות והציג במקומן מערך רעיונות רדיקלי שכלל: מטריאליזם, פוזיטיביזם, אמונה בערכם של מדעי הטבע ובתפקידם החברתי המתקדם וריאליזם אסתטי פשטני. רובם לא היו פופוליסטים. פיסראב למשל זלזל באכרים בגלל בערותם ואמונותיהם הטפלות. כולם האמינו בהשכלה ולא ניתן לשייכם למערבנים או לסלבופילים. למעשה לא התקיימה התנגשות אידיאולוגית מהותית בין הניהיליסטים לבין דור האבות. עיקר הביקורת שלהם על האבות הייתה בגלל היותם "אנשים מיותרים" כלומר אנשים שהשכילו לראות את המציאות בצורה נכונה, אך לא השכילו לפעול, לעשות מעשה.

הניהיליסטים מהווים קבוצת גיל מובהקת. הם היו ילידי 1840 - 1842, בני משפחות אצולה, שנפגשו באוניברסיטאות בין השנים 1858 - 1860. כולם למדו בגימנסיות על פי תכנית הלימודים החדשה שנערכה בהנחיית ניקולאי הראשון לאחר ארועי "אביב העמים". על מנת למנוע את השפעתם של הרעיונות המהפכניים צומצמה מאד הוראת ההיסטוריה, הפילוסופיה, הספרות והתרבות הקלאסית. את החלל מילאו המקצועות שמשתייכים למדעי הטבע. החוויות המעצבות המרכזיות של קבוצת גיל זאת היו מפלתה של רוסיה במלחמת קרים ושחרור הצמיתות. מלחמת קרים חשפה את השחיתות של הביורוקרטיה ואת חולשת הצבא הרוסי. שחרור הצמיתות על תנאיו המחפירים הוכיח לצעירים כי כל הערכים עליהם התחנכו אינם

מתאימים להווה, הכוונה לאמונה העיוורת בשילוש הקדוש של צמיתות, אוטוקרטיה והכנסיה הפרובוסלבית. רובם הגיבו בדפוסי התנהגות בעלי מאפיינים של מרד נעורים לא באבותיהם הרוחניים, קרי "דור האבות" של האינטליגנציה הרוסית, אלא באבותיהם הביולוגיים. נגדם עיצבו הצעירים את מערך העקרונות שלהם שכלל אינדיבידואליזם כלומר שמירה על כבוד האדם, הדגשת חשיבותה של האישיות וגיבוש עמדה אליטיסטית מובהקת. הם דחו את המוסכמות המוסריות המקובלות בגלל הפער בין צווי המוסר לבין התנהגותם של האנשים בפועל. הם דחו את הדת, ובעיקר תרגמו את שאיפותיהם להתנהגות יומיומית לצורת לבוש, לדחיית גינוני נימוס ודיבור הנהוגים בחברה. המהפכה הניהיליסטית היתה ביסודה מהפכה אינדיבידואלית ועל כן נדרשו הניהיליסטים לסימני היכר חיצוניים. הם היו מורדים לא מהפכנים.

קובנר נחשף לראשונה לשאלות שתוארו בשנות השישים של המאה ה-19. בפיליטונים שלו "בגולוס" שנכתבו בשנות השבעים הוא בחן מחדש את הרעיונות המערבניים, הסלבופילים והניהיליסטיים, מתוך נקודת מבט רטרוספקטיבית וביקורתית. כמתחייב מהקונבנציות של ז'אנר הפיליטון (הקשור לעת ולעיתון) הבחינה לא נערכה באופן שיטתי, אלא בדרך של ריפרוף אקלקטי.

ב. קווים לדמותה של העיתונות הרוסית במחצית השנייה של המאה ה-19

כאמור, שאבה רוסיה מן המערב מודלים לחיקוי בתחומים שונים. במחצית השנייה של המאה ה-18 נטלו הרוסים את הדגם של העיתונות המערבית, בעיקר הצרפתית, ויצרו כלי תרבותי בעל מעמד. הסיבה למעמדה המיוחד של העיתונות בחברה הרוסית היתה העובדה שהאוטוקרטיה הפנתה במכוון אל עולם העיתונות את הכוחות שבמערב אירופה היו אולי מנותבים לכיוונים אחרים כגון פעילות פוליטית. העיתונות היתה למעשה אחד הכלים המרכזיים שבאמצעות התגלטה, הוגדרה ועוצבה התודעה הרוסית.

העיתון הראשון ברוסיה הופיע בשנת 1728, אך רק במהלך המאה ה-19 עם הגידול שחל במספר הקוראים צברה העיתונות הרוסית כח השפעה. באמצע המאה ה-19 כבר שימשה העיתונות הרוסית מכשיר תרבותי ראשון במעלה. לצד העיתונות התקיימו אמנם מוסדות תרבותיים משגשגים אחרים כגון: חצר המלכות, מערכת החינוך, האוניברסיטאות, מוסדות דת,

תיאטראות, סלונים וקבוצות דיון, אך העיתונות והספרות ביצרו לעצמם מעמד מיוחד בתוך המערכת התרבותית. העיתונות דיווחה וביקרה את פעילותם של המרכיבים האחרים במערכת התרבותית הקיימת. מעל דפיה התפרסמו היצירות החשובות של הרומן הרוסי מפרי עטם של טולסטוי וטורגנייב למשל. יוצרים מרכזיים כנקראסוב ודוסטויבסקי הקדישו חלק נכבד מזמנם לעריכה וכתובה עיתונאית. שני האחרונים כמו רבים אחרים נשענו על העיתונות גם מבחינה כלכלית. העיתונות שימשה מקור פרנסה, מקור מידע ובמת פירסום לרבים (7).

העיתונות גם שימשה אמצעי לגיבוש זהות חברתית וספרותית. קבוצות של סופרים בעלי דעות משותפות נקבצו סביב כתב-עת מצליח, לעיתים עברו מכתב-עת אחד לשני. הם קראו אותם ספרים, שמעו אותן הרצאות, ענו למכתבי קוראים, השתתפו בפולמוסים שונים עם עיתונים אחרים, ואף כתבו פארודיות זה על זה. קהילת העיתונות יצרה וביטאה עולם ספרותי שהווה יחידה מהודקת למדי. מעל דפי העיתונות יכלו דוסטויבסקי וטולסטוי, שלא נפגשו מעולם פנים אל פנים, ליצור ולהגיב זה על דברי זה. העיתונות של המאה ה-19 יצרה לשון ומורשת אינטלקטואלית ששימשה מאוחר יותר גם את מנהיגיה ואישיה של רוסיה הסובייטית כגון לנין, גורקי וז'דאנוב.

המושג "ז'ורנאל" (כתב-עת) ברוסיה של המאה ה-19 התייחס לסוגים מגוונים ביותר של פירסומים פריודיים. החל מכתב-עת בו בהשתתפותם של מספר כותבים אשר התמקדו באירועים שוטפים ועד לפירסום שכולו מעשה ידיו של אדם אחד כגון "יומנו של סופר" שנכתב, נערך והוצא לאור על ידי פ. מ. דוסטויבסקי. לעיתים זוהה המונח "ז'ורנאל" עם "כתבי-העת העבים" כלומר כתבי-עת שהכילו מדורים רבים ומגוונים. במוקד כתבי-העת העבים עמדו הספרות היפה והביקורת הספרותית. לדעת החוקר רוברט ל. בלקנפ אשר בדק במאמרו את העיתונות הרוסית בין השנים 1840 - 1880 קשה ביותר בתקופה הנדונה לערוך הבחנות בין עיתונות ספרותית לעיתונות לא ספרותית (8). יומונים כמו ה"גולוס" למשל פרסמו גם יצירות ספרותיות, ביקורת ספרותית ואף מוספים ספרותיים שלמים. על כן ניתן למצוא בכתב-עת אחד מגוון של כשרונות גדולים וקטנים ומגוון של ז'אנרים ספרותיים. למרות השפע הרב-גוני בולט הניסיון לשמור על קוהרנטיות רעיונית, זאת כתוצאה מן התפיסה האורגנית שרווחה ברוסיה ושטענה כי כל חלק חייב לשרת את השלם.

נהוג לחלק את תולדות העיתונות הרוסית בין השנים 1840 – 1880 לארבע תקופות. בתקופה הראשונה בין השנים 1840-1848 התקיימו ברוסיה כשני תריסרים של כתבי-עת פעילים ורציניים. כאמור לא היו אלה כתבי-עת ספרותיים טהורים וברובם הופיעה התייחסות גם לנושאים אחרים כגון: תיאטרון, היסטוריה, פוליטיקה. המו"לים הראשונים של כתבי-העת עיצבו את מעמדם בעולם הכלכלי, הפוליטי, או הרעיוני של רוסיה עוד לפני שהפכו למו"לים. מבין העיתונים הבולטים בתקופה זאת היה: "ביבליותיקה דליה צייטניאה" ("Библиотека для чтение") ("הספריה לקריאה" 1834-1865) בין כתבי העת הבולטים היו כתב-העת עב הכרס של פושקין "סוברימניק" ("בן הזמן") כמו כן בלט כתב-העת "אוטצ'סטבינוי זאפיסקיי" ("רשימות המולדת") בעריכתו של אנדרי אלכסנדרוביץ קראייבסקי, לימים עורך ה"גולוס" ("קולי"). בלינסקי גיבש בתקופה זאת את מעמדו כמוביל הגישה המערבנית-ליברלית על ידי התפלמסותו מעל דפי העיתונות עם א.ס. חומיאקוב וסלבופילים אחרים. העיתונות החדשה שנוסדה סיפקה בין השאר גם את הבסיס הפוליטי-מוסרי-אינטלקטואלי לחידוש פניה של הביורוקרטיה הרוסית שחיפשה דרכים לעריכת שינויים בחברה הרוסית.

התופעה הבולטת בתקופה השנייה (1848 – 1855) בתולדות העיתונות הרוסית במאה ה-19 היא מדיניות הריאקציה שהונהגה על ידי ניקולאי הראשון, ואשר באה לידי ביטוי גם בתחומי החברה, התרבות והשלטון. אירועי "אביב העמים" עוררו אצל הצאר חשש מפני מהפכה שאת שורשיה זיהה בעולם האינטלקטואלי. בידודה של רוסיה מפני השפעות תרבותיות זרות היתה לדעתו הדרך הנכונה למנוע פרוץ מהפכה ברוסיה. ניקולאי הראשון מינה וועדה בראשותו של דימטרי פטרוביץ בוטורלין (1790 – 1849) שתפקידה היה לבדוק את היצירות הספרותיות על פי קריטריונים סודיים שנקבעו על ידי הוועדה ולהעניש את הצנזורים, העורכים והכותבים שלא פעלו על פי קריטריונים אלו. תקנון זה עירער לחלוטין את שווי המשקל של העולם הספרותי. בתקופה זאת נפגעה גם פעילותם של העיתונים הוותיקים כמו: "אוטצ'סטבינוי זאפיסקיי" בעריכתו של קראייבסקי, ו"סוברמניק" של נקראסוב. האחרון נפגע במיוחד בעקבות מותו של בלינסקי, שהרבה לפרסם בו, ובעקבות מאסרו של הסטיריקון סלטיקוב-שצ'דרין. אך למרות זאת המשיך בהופעתו כמו גם עיתונים אחרים.

התקופה השלישית (1855 – 1867) היתה תקופה של פריחה לעיתונות הרוסית. מלחמת קרים חשפה בפני הציבור הרוסי את המחיר הגבוה של החשאיות ושרירות הלב שאיפיינו את מדיניותו של ניקולאי הראשון. בשנת 1856 חדלה ועדת בוטורלין מלהתקיים, וקבוצת צנזורים שייצגה אינטרסים ממשלתיים נטלה על עצמה סמכויות מיוחדות בתחום הצנזורה. העיתונות יכלה כעת להתייחס גם לעצם קיומה של הצנזורה. בעוד שבשנות החמישים התבלט המאבק בין כתבי-העת "העבים" על תשומת לב הקוראים, בשנות השישים קיבל מאבק זה פן אידיאולוגי. במרכז המפה הפוליטית עמד "רוסקיי ווסטניק" ("Русский Вестник") ("המודיע הרוסי") שאותו ערך עד יום מותו מיכאיל ניקופורוביץ קאטקוב (1818 – 1878). קאטקוב ייצג את אב הטיפוס של העיתונאי המימסדי. כבוגר אוניברסיטאות מוסקבה וברלין ומורה לפילוסופיה באוניברסיטת מוסקבה קשר קשרים עם חצר הצאר ועם הביורוקרטיה. קשרים אלו נוצלו על ידו לצורך פעילותו הספרותית. "רוסקיי ווסטניק" שהיה עיתון שמרני ופטריוטי בין השנים 1808 – 1824 המשיך במדיניותו השמרנית-מימסדית גם תחת עריכתו של קאטקוב. אבל המימסד עצמו דרש כעת חשיבה רצינית וכתובה ספרותית. כתביהם של טולסטוי, דוסטויבסקי, סלטיקוב-שצ'דרין, טורגנייב, פיסמסקי ולסקוב התפרסמו מעל דפיו של כתב-עת זה. משמאל המפה הפוליטית ניצב כתב-העת "אוטצ'סטבינוי זאפיסקיי" בעריכת קראייבסקי, וכתב העת "ביבליותיקה דליה צ'טניאה" בעריכת סינקובסקי ניצב לימין המפה. הסלבופילים נדדו בין מספר כתבי-עת בין השאר "דיין" ("יום") בעריכת אקסאקוב וכתבי-עת אחרים.

מבין כתבי העת הבולטים בתקופה זאת יש להזכיר את "סוברמיניק" שנרכש בשנת 1847 על ידי נקראסוב. בלינסקי פירסם בו כאמור בשנתיים האחרונות של חייו, וכן נתפרסמו בו יצירותיו של גוגול ואף נערך מעל דפיו מסע תמיכה ביצירותיו של גוגול. כתב-העת שרד את מותו של בלינסקי, את הגירתו של הרצן למערב אירופה ואת שנות הצנזורה הקשות. הוא הפך בתקופה זאת ללוחמני ולפרובוקטיבי ביותר מבין כתבי-העת הרוסיים. הוא תמך בפוזיטיביזם, במדעיות, בסוציאליזם ובפמיניזם; לחם באוטוקרטיה ובדת; וייצג את המסורת שכונתה בזמנו "ניהיליזם". תחת עריכתו של נקראסוב התבלטו בכתב-עת זה שלושה עיתונאים: ניקולאי צ'רנישבסקי, שבאוטופיות שלו קשר קשרים בין מוסר לפוליטיקה ועל כך נדון לגלות והוגלה בשנת 1864; ניקולאי דוברליובוב וכן מיכאיל אוגראפוביץ סלטיקוב (ההומוריסטן ומחבר

הרומאנים) שהצטיין בעיקר בהשתתפות בפולמוסים. לאחר מות דוברליובוב והגלייתו של צ'רנישבסקי, הפכו רשימותיו של סלטיקוב תחת שם העט שצ'דרין ללב ליבו של כתב-העת. המאפיינים שהפכו את ה"סוברמיניק" לאחד מכתבי-העת הבולטים ביותר בזמנו וכן לדגם חיקוי עבור העיתונות הסובייטית המאוחרת היו: הפרוזה הפשוטה שלו, עמדתו המוסרית ובעיקר יכולתו להגדיר את מתנגדיו בסטראוטיפים ברורים. "הסוברמיניק" נסגר סופית בשנת 1866 ונקראסוב וסופריו עברו אל "אוטצ'סטבנוי זאפיסקיי" שהפך לבא כוחו של השמאל עד סגירתו בשנת 1884 (9).

כתב-עת בולט נוסף היה "רוסקאיו סלובו" (1859 – 1866) שעורכו באמצע שנות השישים היה דימיטרי פיסרב. בעת שהותו בכלא בין השנים 1861-1864 פיתח פיסרב במאמריו את רעיונותיו על "הרס הציוויליזציה" ואת המודעות וההכרה ביכולת האנושית המכסימלית. הערצתו לדמותו של באזארוב גיבור הרומן "אבות ובנים" מאת טורגנייב הביאה אותו לפיתוח רעיונות בדבר תפקידה של המנהיגות בהתפתחותה של האנושות, בעקבות כך ניתק פיסרב את קשריו עם "הסוברמיניק". בשנות השישים לאחר חזרתו מגלות בסיביר ייסד פיודור דוסטויבסקי יחד עם אחיו מיכאיל שני כתבי עת מצליחים האחד "וורמיה" ("זמן"), שפעל בין השנים 4 - 1863 והשני "איפוכה" ("התקופה") שפעל בשנים 5 - 1864. הדרישה להתגייסות לצד מחנה האידיאולוגי אחד, מותו של מיכאיל והחובות הכספיים גרמו לפיודור דוסטויבסקי לפרוש מעסקי המו"לות, אך דוסטויבסקי חזר לעולם העיתונות כעורך כתב-העת של הנסיך מישרסקי "גראז'דנין" בין השנים 4 - 1873, וכן פירסם בו טור בשם "יומנו של סופר". בשנות השבעים חזר דוסטויבסקי לעסוק במו"לות ובעריכה במסגרת הירחון היחודי "דנוניק פיסטילייה" ("יומנו של סופר").

על פי בלקנופ מאופיין הפרק השלישי בתולדות העיתונות הרוסית של המאה ה-19 בהקצנה פוליטית (10). קולותיהם של אותם הוגים אשר לא נמצאו בתחום המחנה הרדיקלי מחד גיסא או המחנה הריאקציוני מאידך גיסא נעלמו או נחלשו. העדרה של הגמישות החברתית-פוליטית בחשיבתם של חוגי הימין והשמאל כאחד זכתה לביקורת נוקבת גם על ידי בני התקופה, ובתחילת שנות השישים נשמעו קולות נגד הקיטוב האידיאולוגי. כך למשל עזב טורגנייב את רוסיה בין השאר גם משום שגישותיו הליברליות לא היו מקובלות על ראשי הרדיקליים והראקציוניים.

התקופה הרביעית בתולדות העיתונות הרוסית (1867 – 1880) מאופיינת בהופעתן של שאלות חברתיות חדשות על סדר היום הציבורי ברוסיה. הדיון בשאלות מהפיכה או דיכוי בא במקום הדיון הקודם ברפורמות הגדולות של אלכסנדר השני. ההתלהבות הגדולה של שנות השישים פינתה את מקומה בשנות השבעים לכעס ותיסכול. נסיון ההתנקשות של קרקזוב בצאר בשנת 1866 גרם לסגירת ה"סוברמינק" וה"רוסקאיו סלובו". הקיטוב בתוך האינטליגנציה הרוסית הלך וגדל. הדיון הציבורי מעל דפי כתבי-בעת התמקד כעת בשאלות של זהות אישית, ובשאלת שליחותה הלאומית של רוסיה.

מן הצד השמאלי של המפה הפוליטית נמצאו "אוטצ'סטבינוי זאפיסקיי" וה"דילו". צוות הכותבים של ה"סוברמינק" לשעבר עבר ל"אוטצ'סטבינוי זאפיסקיי". כתב העת "דילו" (1866 – 1888) נערך למעשה על ידי ג. א. בלאגוסביטוב ובין כותביו היו מינאייב, אוספינסקי ואחרים. כמה ממאמריו של פיסרב התפרסמו בו בין השנים 1867-1868. לאחר מות פיסרב הפך ה"דילו" לכתב העת של הפופולזים הרדיקלי בו השתתפו פ.נ. טקאצ'ייב, פ.ל. לברוב ואחרים. מן הצד השני של המפה הפוליטית נמצא עיתונו של פוגודין "רוסקיי" ("Русский") ("רוסי" 1867 - 1868) בו התפרסמו כתביהם של חומיאקוב, ז'וקובסקי ואחרים. כתב-העת היחיד, בעל האוריינטציה הליברלית המתונה, שפירסם באותה עת מכתביהם של היריבים הפוליטיים מן השמאל והימין כאחד היה "ווסטניק אירופי" ("Вестник Европы") ("המבשר של אירופה") בעריכת ההסטוריון מ.מ. סטסילייביץ. לצידו עבדו גם א.ג. פופין ו.ס. טיכונרוב, גם גונצ'רוב ובבורקין פירסמו בו מיצירותיהם.

בשנות השבעים של המאה התשע עשרה ביצרה לעצמה העיתונות הרוסית מעמד ציבורי מרכזי. היא יצרה דור של סופרים חשובים; היא שימשה במה לפולמוסים חריפים בין החוגים הסלבופילים לבין החוגים המערבנים; בה נשמעו הדי הוויכוח בין החוגים שתמכו בביצוע מהפיכה חברתית-פוליטית לבין החוגים שהעדיפו התפתחות אבולוציונית על פני מהפיכה. לתוך עולם עשיר ומגוון זה נכנס קובנר לראשונה עם הפליטונים שפירסם בעיתון "גולוס" ובהם התייחס לכתבי-העת השונים של זמנו.

ג. ז'אנר הפיליטון בעיתונות הרוסית במחצית השנייה של המאה ה-19

למרות שפיליטונים מפרי עטם של וולטר, דידרו ואחרים הופיעו בצרפת כבר במאה ה-18 הרי מקורו של המונח "פיליטון" הוא בצרפת של ראשית המאה ה-19. הפיליטון הראשון התפרסם ב-25 בינואר 1800 בעיתון הפריזאי "Journal des Debats" שנוסד על ידי האחים ברייטון. מדובר היה בתוספת שהופיעה בתחתית העמוד והופרדה מיתרת העמוד בקו דפוס שחור שרווח מתחתיו. מכאן גם שם המדור בצרפתית Feuillition שפירושו דף, עלה מוקטן. כותב הפיליטונים בכתב-עת זה במהלך ארבע עשרה שנה היה ג'וליאן לואיס ז'ופרי. הפיליטונים שלו היו את המדור הלא-פוליטי והבלתי רשמי בו התפרסמו מודעות ביקורת על מופעי מוסיקה, תיאטרון, אופנה וכן ליריקה קלילה. בין השנים 1837 - 1848 היו לפיליטון פנים רבות ומגוונות החל מכרוניקה של החיים הפריזאים ועד לז'אנר ספרותי משמעותי אשר יוצרים כמו באלזאק עשו בו שימוש. כמו כן נוצר תת-ז'אנר של הפיליטון בשם "רומן פיליטון" בו עשו שימוש גם סופרים צרפתיים מרכזיים כגון אלכסנדר דיומא ואיז'אן סו (11).

הקושי להגדיר את מאפייניו של הפיליטון נובע מהיותו ז'אנר ספרותי - עיתונאי הנעדר הגבלות צורניות. זוהי צורת כתיבה הנותנת כר נרחב להבעה חופשית ואישית של הכותב. יחד עם זאת מאפיינו המובהק ביותר הינו הקשר ההדוק שהוא מקיים עם עולם העיתונות. הפיליטון מופיע כמדור בעל מיקום קבוע בעיתון (כאמור בתחתית העיתון מתחת לקו המפריד) והוא נכתב על ידי אדם קבוע שהוא הפיליטוניסט. עובדות אלו הופכות אותו לז'אנר אמנותי-פובליציסטי. כמו כן יוצרת קביעות זאת מערכת יחסים וציפיות מוסכמת בין הפיליטוניסט לבין קוראיו.

במרכז הז'אנר עומדת הפרסונה של הפיליטוניסט. הוא המדווח בגוף ראשון מתוך נקודת התצפית שלו על נושאים שונים ומגוונים. הפרסונה היא של בן העיר הגדולה והרועשת הכותב את הכרוניקה של חיי העיר. מכאן נובעת גם דרך הביטוי האופיינית לפיליטון והיא השימוש במונולוג. גם כאשר מצטט הכותב מדברי אחרים הוא מודע לציפיות הקורא לקבל את תגובתו השנונה של הפיליטוניסט. יחד עם זאת קיימת במונולוג מודעות רבה לקיומו של נמען. תהליך הכתיבה איננו נובע ממצוקותיו וצרכיו של הכותב, אלא מתוך היענות לצרכי הקורא הנוכח כביכול בעת תהליך הכתיבה. הכתיבה מאופיינת בנימה אינטימית בפניית הכותב אל קוראיו

ובשימוש בהומור. מדובר בשיחה משעשעת, אינטליגנטית, פיקחית ורבת פנים שמנהל הכותב עם קוראיו.

התימטיקה של הפיליטון אף היא בלתי מתוחמת. הוא עוסק בתרבות, באמנות, בספרות, בביקורת, בחברה ובפוליטיקה. כיליד העיתון שואף הפיליטון להתמקד בחיי ההווה, ברגעי ובחולף. התימטיקה באה לידי ביטוי במבנהו האקלקטי. בדרך כלל מאופיין הפיליטון בפתיחה מושכת לב ומבריקה שעליה נשזרות ידיעות ודיגרסיות שונות. הקישוריות בין מרכיביו של הפיליטון היא תימטית או אסוציאטיבית, אך בכל מקרה מדובר בקישוריות רופפת למדי. סגנונו עשיר, רווי הברקות רעיוניות ולשוניות וכל זאת על מנת למשוך את תשומת ליבו של הקורא.

ויסאריון בלינסקי היטיב להגדיר את מאפייניו של הפיליטון: "כותב הפיליטונים הוא פטפטן, הנראה טוב לב... אך למען האמת הוא לעיתים קרובות מרושע ובעל לשון רעה. [זהו] מישהו היודע הכל, רואה הכל, איננו דן בהרחבה בדברים, אבל מצליח בהחלט לבטא הכל. [הוא] עוקץ בעזרת אפיגרמים ורמזים, ומבדר בעזרת מילה חיה וחמה כמו גם בעזרת בדיחה ילדותית" (12).

צבי קרניאל, שחקר בספרו את ז'אנר הפיליטון בספרות העברית (13), מציין כי ב"רוסיה שלעיתוניה היתה השפעה על הפיליטון העברי, נעשה הפיליטון אופנתי רק בשליש האחרון של המאה", כוונתו למאה ה-19. אך למעשה חדר ז'אנר זה לרוסיה עוד קודם. הפיליטונים הצרפתיים תורגמו לרוסית ונדונו ברוסיה החל משנות העשרים של המאה ה-19. כך למשל פרסם סיינקובסקי בשנות השלושים פיליטונים בעלי נימה סאטירית בכתב – העת "ביבליותיקה דליה צ'טניאה" (14). החוקר ג'וזף פרנק, שתיאר בספרו את יצירתו המוקדמת של דוסטויבסקי, מייחס את פריחת הפיליטון ברוסיה בשנות הארבעים להשפעת ספרו של באלזאק "אשליות אבודות" (שהתפרסם בשנת 1843) על ציבור הקוראים ברוסיה. ברומן זה מופיעה דמותו של לוסין, שמפרסם מאמר מבריק מעין פיליטון אשר מזכה אותו באהדתה של פאריס ואף הופך למודל לחיקוי עבור יוצרים אחרים. ברומאן הוצג ז'אנר הפיליטון כצורת ביטוי שנועדה ללכוד את הזוהר, ההתרגשות והרב-גוניות של החיים החברתיים והתרבותיים של פאריס. מתוך רצון להפגין עדכניות ספרותית אימצו סופרים צעירים רבים ברוסיה ז'אנר זה ככלי ביטוי. עם הפיליטוניסטים הבולטים בתקופה זאת ניתן למנות את בלינסקי, גריגורביץ, טורגנייב, גונצ'רוב,

סלטיקוב שצ'דרין ואחרים. גם דוסטויבסקי פירסם פיליטונים בשנת 1847 ואחר כך בשנת 1861 (15).

בשנות הארבעים והחמישים כבר התפתח מעל דפי העיתונות הרוסית דיון אודות ערכו של הפיליטון ככלי ביטוי משמעותי. במאמר אודות הפיליטון שהתפרסם ב"סוברמניק" בשנת 1852 טען פאניב כי ברוסיה לא נכתבים למעשה פיליטונים אמיתיים כמו בצרפת, כלומר פיליטונים חיים, קלילים שניכרת בהם ידענות הנובעת מקריאה מרובה בתחומים רבים. "כדי לפטפט על לא כלום בצורה נבונה יש צורך בכשרון מיוחד, צריך להיות [בן העם הצרפתי], אשר פטפט זה הינו התמחותו, ואנו אדונים יקרים איננו מוכשרים לכך" (16).

ייבגיניה ז'ורבינה, (17) החוקרת היהודיה הסובייטית, שהרבתה לעסוק במאמריה בז'אנר הפיליטון הרוסי במאה ה-19 ובמאה העשרים, מבחינה בין שני סוגי פיליטון שרווחו ברוסיה במאה ה-19. הסוג הראשון הוא הפיליטון שמטרתו העיקרית היא לבדר ולשעשע. זהו פיליטון ה-Boulevard. הפיליטוניסט שאישיותו וסגנונו דומיננטיים ביותר מטייל ברחובות העיר ובתיאטראות ומעיר הערות שנונות אודות מראה עיניו, ובכך הוא מחקה למעשה את גיבורו הנזכר של באלזאק. בשנות הארבעים נכתבו פיליטונים כאלה על ידי פאנאיב, דרוז'ינסקי וסינקובסקי. בסוג השני של הפיליטונים נשמרה אמנם הנימה המשעשעת והאישית כמו בסוג הראשון, אך נוספו לה מאפיינים אחרים. בהשפעתו של בלינסקי סוקרים פיליטונים אלו אינטרסים אנושיים, מתארים טיפוסים אנושיים שונים, ומטרתם הינה לעורר את מצפוננו ואת מודעותו החברתית של הקורא. נציגו של סוג זה הם ניקראסוב, דוסטויבסקי והרצן.

ד. הפיליטון של קובנר כאמירה חברתית ותרבותית

בין השנים 1872-1873 פירסם קובנר עשרים ושישה פיליטונים ביומון "גולוס" ("הקולי"). "הגולוס" (1863-1884) היה יומון פוליטי וספרותי שנוסד בפטרבורג על ידי אנדרי אלכסנדרוביץ קראייבסקי (1810 – 1884). החל מאמצע שנות השבעים היה "הגולוס" אחד מן העיתונים בעלי ההשפעה והתפוצה הגדולים ברוסיה, אם כי "אוטצ'סטבינוי זאפיסקיי" כתב-העת השני של קראייבסקי עלה עליו במידת הפופולריות שלו. המגמה הפוליטית של "הגולוס" היתה ליברלית. עורכיו תמכו בהמשך הרפורמות הגדולות של שנות השישים, בהתפתחותו של הקפיטליזם ברוסיה ובהגנה על האינטרסים של חוגי התעשייה והמסחר. "הגולוס" תקף את הצעדים

הראקציוניים שננקטו על ידי ממשלו של אלכסנדר השני לאחר שנת 1863. העיתון סבל לעיתים קרובות מן ההגבלות שהטילה עליו הצנזורה, ובשנת 1884 החליט קראייבסקי להפסיק את הוצאתו לאור בעקבות ההגבלות החדשות שנכפו עליו על ידי שלטונו של אלכסנדר השלישי.

שני העורכים של כתב-העת היו אנשים בולטים בעולם הספרותי הרוסי בכלל והפטרבורגי בפרט. קראייבסקי החל את דרכו בכתיבה בין השאר גם ב"סוברמיניק" של פושקין, ושימש כמו"ל וכעורך של מספר כתבי-עת עד ייסודו את ה"גולוס". קשריו העיסקיים והספרותיים סייעו לו במלאכת המול"ות. כך למשל הצליח להקים את ה"גולוס" לאחר שהשיג את תמיכתו של שר החינוך א. וו. גולובין (בעל הנטיות הרפורמטוריות) ביוזמתו. כמו כן הצליח בעזרת קשריו להביא אל עיתונו כשרונות ספרותיים רבים (18). כעורך משנה של "הגולוס" בין השנים 1871 - 1873 שימש ואסילי אלכסייביץ בילבסוב (1838 - 1904) היסטוריון ופובליציסט בוגר המחלקות לפילוסופיה והיסטוריה באוניברסיטת פטרבורג ומורה בקייב, שעיקר עיסוקו בהיסטוריה. בהשקפותיו היה בילבסוב ליברל מתון, שתמך ברפורמות הדרגתיות (19). סלוצקי מתאר את "הגולוס" כ"החשוב בעיתונים הליברליים ברוסיה", יחד עם זאת הוא מציין (בהתייחסו לפירסומי ה"גולוס" בסוף שנות השבעים) כי גם ה"גולוס" נהג לפרסם במדור הפיליטונים שלו את רשימותיו האנטישמיות של ניל אדמירארי (20).

את פיליטונו הראשון שנשא את הכותרת "קוריוזים ספרותיים וחברתיים" (כותרת אשר הפכה מאוחר יותר לכותרת הקבועה של המדור כולו) שלח קובנר לעורך ה"גולוס" בנובמבר 1872. בשולי הפיליטון הראשון, פירסם העורך את מכתבו הנלווה של קובנר בו הוצג ה"מניפסט" הפיליטוניסטי שלו. בראשית המכתב מצביע קובנר ברוח הומוריסטית על ליקוי חמור הקיים לדעתו ב"גולוס". העורך עסק עד כה אך ורק בנושאים חשובים והתעלם לחלוטין מן הקוריוזים השכיחים בחיים החברתיים והספרותיים של רוסיה. ה"גולוס" טיפל בגרמנים הרוסיים, כלומר באותם גרמנים שהגרו לרוסיה והשפיעו מאד על תרבותה, ולא ברוסים המקוריים. העיתון הרבה לעסוק בפירסומי היהודים (קובנר משתמש במונח שלעיתים קרובות הכיל הנימה האנטישמית: "ז'יד") ולא בפירסומים הפרבוסלביים. העיתון הרבה לדון בעם הפשוט ולא התייחס לנציגי המעמדות הגבוהים. לא כך צריך לנהוג, טוען קובנר, "צריך להיות הוגן ולגמול לכולם כגמולם". הפיליטון שלו כפי שמתבקש מן הז'אנר יטפל על פי הצהרתו בנושאים המצויים

בשולי החדשות, והיסוד הבולט בו הוא היסוד הביקורתי. מטרתו הינה להצליף בכל מי שראוי לכך. הקוריוזים שלו טוען קובנר לא יגרמו לאיש לפהק, נהפוך הוא פירסומם בעיתון אף עשוי להגדיל את תפוצתו.

קובנר מכנה את הפיליטונים שלו בשם "קוריוזים", כלומר מטרתו היא לתאר מקרים מעניינים, מוזרים ומשעשעים מתחום עולם הספרות וחיי החברה העירונית הפטרבורגית. ואכן ברבים מן הפיליטונים מטפל קובנר בזוטות כגון מזג האוויר הפטרבורגי הקשה, המתח האופייני לתקופת הבחינות ועוד. נושאים אלו הולמים מאד את הפיליטון מן הסוג הראשון אותו הגדירה ז'ורבינה כפיליטון בעל פונקציה בידורית. מצד שני, קובנר לא נמנע מעיסוק בסוגיות חברתיות וספרותיות רציניות כגון: צמיחתו של הפרולטריון הרוסי, פיתוח מסילות הברזל ברוסיה ותפקידיה החברתיים של הספרות בתקופה מעצבת בתולדותיה של רוסיה, תקופת התיעוש, המודרניזציה והרפורמות של אלכסנדר השני. מבחינה זאת משתייך הפיליטון הקובנרי לקטגוריה של הפיליטון החברתי.

ז'ורבינה הדגישה כאמור את מרכזיותה של הפרסונה של הפיליטוניסט. במקרה של קובנר קיימת התאמה ואפילו זהות בין השקפתיו החברתיות-פוליטיות-ספרותיות של קובנר האיש לבין השקפת עולמה של הפרסונה של הפיליטוניסט. נקודת המוצא האידיאולוגית של קובנר ושל הפרסונה של הפיליטוניסט היא של מערבן בעל דעות פרוגרסיביות המבקר בחריפות את תפיסות היסוד של הסלבופילים ושל העיתונות השמרנית. זהו אדם בעל רגישות סוציאלית ובעל אמפטיה כלפי המעמדות הנמוכים. יחד עם זאת אין הוא נמנע (כפי שהבטיח במניפסט) מלתקוף גם את החוגים הליברליים והפרוגרסיביים הקרובים לו מבחינה אידיאולוגית.

למרות הדימיון בתחום האידיאולוגי, הפרסונה שבאה לידי ביטוי בפיליטונים הינה פרסונה בדיונית לחלוטין, כלומר אין כל קשר בינה לבין דמותו הביוגרפית של קובנר. הפיליטוניסט מציג עצמו כבן העיר הגדולה- פטרבורג, למרות שקובנר האיש הגיע לעיר פטרבורג רק כשנתיים קודם לכן וחי בה חיי עוני. הפיליטוניסט רומז לכך שהוא אדם בעל השכלה אקדמית. כך למשל בפילטון ממאי 1873 הוא עוסק בין השאר בתקופה הקשה של הבחינות במוסדות החינוך בפטרבורג ומציין: "אני שכבר עברתי את הרוביקון, תודה לאל, יכול רק לרחם על אלו שעומדים בפני מעבר זה", אך קובנר עצמו לא עמד בבחינות הקבלה לאוניברסיטת קייב ועל כן מעולם לא למד

באוניברסיטה כלשהי. לעיתים קרובות מזכיר הפיליטוניסט את "הספרות שלנו" כשכוונתו כמובן לספרות הרוסית אליה הגיע קובנר זה מכבר. גם מוצאו היהודי של קובנר איננו נרמז כלל בפיליטוניו פרט לדיון שערך בהעדר הקוהרנטיות הרעיונית של ה"דילוו". יריביו הם שטורחים לציין את יהדותו.

בהקשר זה יש להעיר הערה מיתודית. בכל אחד מן הפיליטונים של קובנר מופיעה התייחסות לקשת רחבה מאד של נושאים, שהקשר ביניהם לעיתים קרובות רופף או אף לא קיים כלל. בדיון הנוכחי יובאו מספר נושאים קרדינליים ומצייגים על פי חתך רוחב, תוך התייחסות לאמצעים הריטוריים והפיגורטיביים המייחדים ומאפיינים את כתיבתו הפיליטוניסטית של קובנר.

1. הביקורת על העיתונות הרוסית בת-הזמן

בפיליטונים שלו לא חסך קובנר את שבטו מכתבי-העת הרוסיים בני זמנו על כל גווניהם הפוליטיים, כפי שהצהיר במכתבו לקראייבסקי. קובנר לא נמנע מלהתעמת בפיליטונים שלו (אם כי לא בהרחבה) עם רעיונותיה של האינטליגנציה הרוסית השמרנית והפרוגרסיבית כאחד. בדברי הביקורת שלו התייחס קובנר לפגמים שאיפיינו כתבי-עת ספציפיים, אך אלו מעידים לדעתו על תופעות שליליות כלליות הקיימות בעיתונות הרוסית. בין השאר מציין קובנר פגמים כגון: שבח עצמי, העדר מדיניות עריכה, ליקויים סיגנוניים ויומרות. מבחינתו של קובנר הוותה כתיבתו הפיליטוניסטית בבחינת המשך ויישום של הנושאים והרעיונות בהם עסק במאמריו העבריים אודות העיתונות העברית.

מקום מיוחד הקדיש קובנר בפיליטונים שלו לכתב-העת "גראז'דנין" (האזרחי) אשר פגמיו ייצגו לדעתו את פגמיה של העיתונות השמרנית. היה זה כתב-עת שמרני מתון שיצא לאור בין השנים 1872–1914 בעריכת הנסיך מישרסקי. פיודור דוסטויבסקי הצטרף למערכת ה"גראז'דנין" בשנים 1873–1874. בכתב-עת זה התפרסמו יצירותיהם של סופרי "וורמיה" לשעבר. דוסטויבסקי גם פירסם בו את מדורו "יומנו של סופר" שהפך בשנת 1876 לשמו של ירחון שהוצא, נערך ונכתב כולו על ידי פיודור דוסטויבסקי.

עורך ה"גראז'דנין" הנסיך מישרסקי היה מקורב לחוגי החצר והדת שגם תמכו בעיתונו. הוא התנגד לרפורמות של אלכסנדר השני; ונתן ביטוי לשלילתו את התנועות המהפכניות ברוסיה ברומאנים האנטי-ניהיליסטיים שכתב כגון "מסתרי פטרבורג בת זמננו" (7 - 1876) (על משקל

כותרת ספרו של איז'אן סו). הוא תמך בחוגי האצולה העשירה וחיבר רומאנים שעסקו במוסר ובנטיות האסתטיות שרווחו בקרב האריסטוקרטיה. סיפוריו, הרומנים שלו והקומדיות שחיבר אופיינו בדיקטיות ובסכימטיות. קובנר תקף בפוליטונים שלו את השקפותיו השמרניות של מישרסקי ואת העדר השיטתיות שבדעותיו ובמדיניות העריכה שלו (21). בחירתו של קובנר ב"גראז'דנין" כאובייקט מרכזי להצלפותיו התקבלה בוודאי בעין יפה על ידי עורך "הגולוס" קראייבסקי אשר שש לפרסם דברי ביקורת שנכתבו נגד יריבו הפוליטי מן הימין.

קובנר תוקף את ה"גראז'דנין" בשני תחומים. ראשית, הוא מבקר את כתב-העת בגלל איכותו הירודה מבחינה עיתונאית. כתב-העת נעדר קו עריכה ברור, הוא מלא שבח עצמי ויומרנות. שנית, הוא תוקף את העמדות האידיאולוגיות שבאות לידי ביטוי בכתב-העת. קובנר המערבן הרדיקלי בדעותיו מבקר את עמדותיו השמרניות של מישרסקי כפי שהן משתקפות בנושאים ובהקשרים שונים.

במכתבו אל קראייבסקי מגדיר קובנר את ה"גראז'דנין" כעיתון הומוריסטי. אבל אין כוונתו להומור כפשוטו. ה"גראז'דנין" היה כתב - עת רציני, שפירסם מאמרים רציניים, אשר בטאו את דעותיהם של החוגים השמרניים. אך מאמרים אלו נראים לקובנר כל כך מוטעים עד שהוא בוחר להתייחס אליהם כאל כתבים הומוריסטיים. באמצעות תחבולה ריטורית זאת תוקף קובנר את עיתונו כבד - הראש של מישרסקי. תפיסותיו הבלתי הגיוניות של העורך, כפי שהן באות לידי ביטוי בכתב-העת, שיחו הבלתי משכיל, ונבואותיו המנוסחות בלשון מליצית, הם שמזכים (טוען קובנר מתוך עמדתו כפיליטוניסט מלעג) את מישרסקי בתואר "סאטיריקון בעל כורחו של הזמן החדש". הוא אף מעיר כי רק משום שמדובר ב"סאטירה" כביכול שבאמצעותה שם הכותב (שלא מרצון) ללעג את אנשי הימין ברוסיה, ניתן לסלוח לו על סגנונו הבלתי מהוקצע, על המבנה הלקוי של מאמריו ועל העדר הלוגיקה בדבריו. קובנר מציג את ה"גראז'דנין" מתוך נקודת תצפית סאטירית זאת כהומוריסטי אף יותר מן ה-"Punch" הבריטי וה-"Kladderatsch" הגרמני.

העובדה שה"גראז'דנין" נעדר קו עריכה ברור באה לידי ביטוי, לדברי קובנר, בהודעתו של העורך לקוראיו שהוא רואה עצמו נציגם של הרוסים בכלל ועל כן הוא חף מכל אינטרס מפלגתי. לדעת קובנר אין אדם שאיננו משתייך לקבוצה אידיאולוגית כל שהיא, גם לנסיך מישרסקי יש

מפלגה משלו, ה"גראז'דנין" מייצג את החוגים השמרניים בקיסרות הרוסית. דבריו אלו מזכירים מאד את התקפתו על עורך "המליץ". כאמור בשנת 1868 תקף קובנר את גישתו של צדרבוים אשר הציג את מדיניות העריכה של כתב-העת שלו (כפי שעשה גם מישרסקי) כ"מראות הצבאות": "יבא כל איש ויראה פניו ונפשו". על כך השיב לו קובנר כי מדיניות עריכה נכונה של כתב-עת צריכה להיות בעת ובעונה אחת גמישה מספיק על מנת לבטא את מגוון הדעות הקיימות בציבור, אך היא גם חייבת להציג קו עריכה ברור שישקף את עמדותיו של עורך כתב-העת. במקרה של "הגראז'דנין" שניסה להציג עצמו ככתב-עת הנעדר משוא פנים, ציין קובנר כי אין כתב-עת כזה בנמצא.

בפיליטון מנובמבר 1872 חוזר קובנר לדון בתפקיד היומרי שנטל ה"גראז'דנין" על עצמו. עיתונאי פטרבורג, כותב בעל ה"גראז'דנין", תופסים את עצמם כמוריה של רוסיה ו"אילו אנו רואים עצמנו כתלמידיה של רוסיה"; כלומר כמבטאים את הגוונים השונים של החיים הרוסיים. איך יכול כתב-העת, שואל קובנר, למלא את תפקיד התלמיד, כאשר רוסיה גדולה כל כך ותרבותה רבת פנים? קובנר לועג ליומרנות ולגיחוך בדעותיו של ה"גראז'דנין" ולדרך התבוננותו בעצמו.

בפיליטון אחר מינואר 1873 מתייחס קובנר למאמר המסכם של ה"גראז'דנין" לשנת הקודמת בשם "מבט אחורה". הכותב, המתבונן במאמרו בשנה שחלפה, מציין בנימה של הפתעה כי איש איננו מתפלמס עם דעותיו. האם ניתן בכלל להתווכח עם דעות אלו מעיר קובנר, הרי מישרסקי תומך בהפסקה של תהליך הרפורמות, הוא מבקר את החברה הפטרבורגית החיה חי פריצות והוללות. "הגראז'דנין" רואה את עצמו כמושיעה של רוסיה ואת עורכו כעומד מעל החכמה והמוסר. כל ויכוח עימו הוא מיותר. כתב-העת מלא בהומור, (שוב הומור כביכול על פי הטקטיקה הביקורתית בה בחר קובנר) וקובנר מאחל לו להמשיך בדרך זאת, שכן כך הוא מבטיח אספקה שוטפת של חומרים למדורו "קוריוזים חברתיים וספרותיים".

חטאו הנוסף של ה"גראז'דנין" על פי קובנר הוא בנטייתו לשבח את עצמו ואת כותביו בבחינת הנחתום המעיד על עיסתו. כך למשל משבח כתב-העת את סטראכוב, אחד מכותביו, ומציג אותו כאחד מבכירי המדענים באירופה, אשר רמתו האינטלקטואלית עולה על הרמה המקובלת בקרב האינטליגנציה הרוסית בת הזמן. ניקולאי ניקולאייביץ סטראכוב (1828 – 1896) היה בוגר

אוניברסיטת מוסקבה במדעי הטבע והתמחה בלימודיו בתחום הזיאולוגיה. הוא שימש כעורך משנה של כתב העת "וורמיה", והיה חבר לעט של טולסטוי. כתלמידו של הסלבופיל ניקולאי יקובלביץ דנילבסקי ושל אפולון אלכסנדרוביץ גריגוריב, הוא תמך ביסודות המסורתיים של התרבות הרוסית כנגד השפעות המערב אותן תיאר כמוזיקות וניהיליסטיות. כתיבתו של סטראכוב מציין קובנר היא אכן בהירה וטובה, אך אין בה מקוריות בקנה מידה אירופאי. אם לא פגש עורך ה"גראז'דנין" עד כה בסופר אירופי המגיע לרמתו של סטראכוב, מעיד הדבר על היקף ידיעותיו המצומצם של העורך. עלינו להתגאות בכך - מציין מישרסקי - שגאון מופלא זה נולד אצלנו ברוסיה; והוא בעל תואר בזיאולוגיה. עלינו להתגאות בכך- משיב לו קובנר, כי סאטיריקון כביכול כמו ה"גראז'דנין" נוצר אצלנו ברוסיה.

יחד עם זאת בחירתו של קובנר בסטראכוב איננה מקרית. בהקשר שהוזכר, היוותה התייחסותו של מישרסקי לסטראכוב לדעת קובנר דוגמא לשבח עצמי המאפיין את כתב-העת. אך בהקשר אחר תוקף קובנר את סטראכוב הסלבופיל על רקע אידיאולוגי עקרוני יותר. קובנר כפיליטוניסט מצטייר כמערבן מובהק. העדויות לכך מצויות במקומות רבים. כך למשל בפיליטון ממרץ 1873, בו מתייחס קובנר לכרוניקה פלילית, הוא מתאר ידיעה שהתפרסמה בעיתונות על אב שהתעלל בבתו ובאשתו במשך שנה ואיש לא בא לעזרתן. שורשיה של השליטה הבלתי מוגבלת של האב במשפחתו מצויים לדעת קובנר במוסדות המבטאים את הרוח הרוסית והמבדילים לרעה כמובן בין רוסיה לאירופה. בעוד שלטענת הסלבופילים מגלמים מוסדות המשפחה והקהילה הכפרית הרוסיים את רוחה של רוסיה האמיתית, לדעת קובנר באים במוסדות אלו לידי ביטוי כל היסודות המעידים על פיגורה של רוסיה לעומת אירופה.

מתוך עמדה אנטי-סלבופילית זאת מתייחס קובנר לרעיונותיו של סטראכוב בפיליטון ממאי 1873. הפעם הוא מבקר את הנחותיו של סטראכוב כפי שהוצגו במאמרו של האחרון בשם "אודות ספרותינו" (22) אשר התפרסם ב"גראז'דנין". במאמרו דן סטראכוב בשאלת הזהות של רוסיה ובקשריה עם אירופה. לדעת סטראכוב, אירופה כבר זקנה, המאבק הרוחני כבר מאחוריה, לעומתה רוסיה עדיין צעירה, חייה הרוחניים-הלאומיים עדיין לא התגבשו סופית והיא עתידה להתפתח. על כן רעיונותיה המיושנים של אירופה אינם מתאימים למציאות הרוסית. זיקנתה של אירופה באה לידי ביטוי בעיקרונות המנחים אותה, שהם הדאגה לרווחה הכלכלית וההתמסרות

להנאות החיים, מציין סטראכוב ברומזו לתפיסות המטריאליסטיות שרווחו במערב אירופה. לדעתו רעיון הרווחה הכלכלית לכל איננו יכול להוות אידיאל, שכן הוא גשמי מדי, ומקורו איננו בנשמתו של האדם. לטענת סטראכוב האספקטים החומריים לא הוו מעולם גורם בעל משמעות אמיתית בעיצובן של תופעות היסטוריות או בהנעת מעשיהם של בני האדם.

קובנר לועג לגישתו של סטראכוב ועושה זאת על ידי הקצנה של רעיונותיו עד אבסורד. סטראכוב ציין כי רק רגשות ורעיונות שאינם חומריים מחממים את נפשו של האדם ומעניקים לו כוח. לדעתו הדאגה לרווחת הכלל הוא הסימפטום למחלתה וניוונה של אירופה. יתירה מכך רעיון זה טומן בחובו סכנות רבות לרוסיה שכן הוא מערפל את מוחותיהם ולבבותיהם של הרוסים, ואף מהווה מחסום להתקדמותה של רוסיה. סטראכוב ציין כי שאיפתו המרכזית הינה להגיע אל אותו שלב בהתפתחות החברתית המאופיין בחיים רוחניים מלאים, שלב אשר בו לא תתקיים עוד כל שאיפה למימוש רעיון רווחת הכלל. קובנר (כמטריאליסט וכתלמידו של פיסארב) מתייחס לדברים מילולית ומציין כי אם כך הם פני הדברים, אין צורך לדאוג לרעבים שהרי הרגשות הם שיחממו את גופם ויעניקו להם כוח. קובנר משיב לסטראכוב בנימה אירונית כי רוסיה כבר מצויה מזמן בשלב בו איש איננו דואג לרווחת הכלל. במובן זה מציין קובנר כבר מקדימים הרוסים את אירופה.

מעבר לנקיטה בעמדה מערבנית מובהקת בדיון על שאלת הזהות של רוסיה, בולטת בדבריו של קובנר נימה של אמפטיה כלפי המעמדות הנמוכים. התנגדותו לרעיונות שהוצגו במאמרו של סטראכוב מהווה חזרה מבחינה סיגנונית ומבחינה רעיונית על דברים שהופיעו במאמרו העבריים. מבחינת נושאי הכתיבה חוזר קובנר (בדברי הביקורת שלו על רעיונותיו של סטראכוב) על "האני המאמין" החברתי שלו כפי שהוא בא לידי ביטוי בכתביו (במאמרו "רוח חיים" למשל) העבריים תוך יישומו במציאות הרוסית. לדבריו סיפוק הצרכים החומריים של האדם הינו צורך ראשון במעלה. זהו צורך המהווה תנאי בסיסי וקודם לכל רפורמה רוחנית, חברתית או חרבותית. בכתיבתו העברית ייחס קובנר את כשלון תנועת ההשכלה היהודית ברוסיה להתעלמותה מדיון בסוגיות החומר, ואילו כאן בפיליטונים שלו הוא תוקף את תורתו הסלבופילית של סטראכוב מאותם טעמים. גם סגנון הדברים כלומר ההתייחסות המילולית לחום גופם של העניים מזכירה מאד את הפיסקה בעלת הנימה הסוציאליסטית שהופיעה

במאמרו העברי המדעי "החום והחיים" שם ציין קובנר את הרעב והקור כאויבי המין האנושי; ואילו כאן הוא מתמודד עם עמדותיו והאנטי-מטריאליסטיות של סטראכוב הסלבופיל.

תפיסותיו הפוליטיות של עורך ה"גראז'דנין" כמו תפיסותיהם של סופריו זכות אף הן לביקורת. קובנר לועג לדעותיו השמרניות של מישרסקי על ידי תיאורו את חששותיו של העורך מפני הכוחות הרדיקליים ברוסיה, חששות שבאו לידי ביטוי במאמרו של העורך "מחשבות בקול רם". רוסיה, לדעת מישרסקי, מצויה על סף מהפכה ו"רובספיירים" מסתובבים בתוכה. קובנר מייחס אמירות אלו שוב לעמדותיו הסאטיריות כביכול של המאמר. דוגמא נוספת לראייתו המסולפת של מישרסקי את המציאות (לדעת קובנר) מצויה בפיליטון מפברואר 1873 בו דן קובנר בהתקפותיו של מישרסקי על העיתונות הרדיקלית. עורך ה"גראז'דנין" ייחס את גל ההתאבדויות שאירע בינואר 1873 בפרטרבורג לפירסומיה המופקרים של העיתונות הרדיקלית. מעשי הגניבה שארעו באותה שנה ברוסיה והתבצעו בחלקם על ידי ילדים ונשים הלבושות בהידור הם תוצאות ישירות על פי מישרסקי של התפשטות של הניהיליזם, משום שהניהיליזם הוא שהעלה על סדר היום הציבורי את נושא מעמד אישה בחברה הרוסית. קובנר איננו רואה כל קשר בין הגניבות שבוצעו על ידי הנשים לבין העלאת שאלת הנשים על סדר היום הציבורי; וכן אין לראות בגניבות שבוצעו על ידי ילדים תוצאה של השפעת הניהיליזם.

נטיותיו השמרניות של ה"גראז'דנין" באות לידי ביטוי גם בדרך ראייתו את הספרות הרוסית. בפיליטון מפברואר 1873 מתייחס קובנר לדעותיו של מישרסקי אודות אופיה המהפכני והאנטי-מימסדי של הספרות הרוסית. הספרות לדעת קובנר איננה מהווה אופוזיציה לממשל. היא מקדמת בברכה כל רפורמה. היא מוכנה להסביר כל צעד חיובי של הממשל, והיא אף מפנה במידת הצורך את תשומת ליבם של השלטונות לסוגיות חשובות. כל רצונה הוא: "ללכת יד ביד עם השלטונות בדרך הרפורמות להן זקוקה החברה שלנו". קובנר מציג כאן את גישתו לגבי תפקידה של הספרות. על הספרות לזהות מגמות חברתיות, ועל ידי כך להפנות את תשומת הלב ליעדיה הפוליטיים של החברה.

עורך ה"גראז'דנין" הנסיך מישרסקי הגיב בעקיפין על התקפותיו של קובנר על ידי פרסום מכתב של קורא שהתייחס לכתיבתו של קובנר נגד ה"גראז'דנין". הקורא טען כי התקפותיו של קובנר על כתב - העת של מישרסקי ספוגות בטירוף והן מזכירות לו את כתיבתו של צ'רנישבסקי.

לא ברור לכותב המכתב כיצד הסכים עורך ה"גולוס" קראייבסקי לפרסם את פיליטוניו של קובנר בעיתונו המכובד. קובנר מביא את הביקורת נגדו כקוריוז בפיליטון מפברואר 1873. "במקום להודות לי מקרב לב על כך שאני משיג מינויים חדשים... הוא מכנה אותי, אוי, כמה נורא! צ'רנישבסקי".

למרות לעגו של קובנר, הזכרת שמו בנשימה אחת עם שמו של צ'רנישבסקי היה דבר מסוכן למדי בתקופת הריאקציה שהנהיג אלכסנדר השני החל מסוף שנות השישים. קובנר מבטל את נסיונו של מישרסקי להפחידו ומספר על שיחה שערך עם שוטר בנושא זה. "מדוע אתה מזכיר את צ'רנישבסקי" אמר לו השוטר, "הרי לא אוכל להמשיך לשחק עימך קלפים. או שתפסיק או שתעבור לאזור [מחוז] אחר". קובנר הרגיעו בכך שציין כי כל מטרתו של מישרסקי היא להגדיל את תפוצת עיתונו. "ומיהו אותו מישרסקי?" שאלו השוטר. "יוצא חלציו של קארבסקי" השיב לו קובנר והשוטר נפנף בידו בביטול. אנדרי מיכאילוביץ קארבסקי (1528 – 1583) היה סמל לבוגדנות בתרבות הרוסית. מדובר באיש צבא מצטיין בתקופת איוואן האיום, אשר מאוחר יותר בגד בצאר והפך לבויאר (אציל) של מלך פולין ואף נלחם נגד אדונו הקודם. הוא הרבה לעסוק בכתיבה ספרותית והיסטורית. לאחר שאיבד את רוב הונו ניסה לבצע פלישה לרוסיה על מנת לצבור רכוש, אך נכשל. בעריכת השוואה בין מישרסקי לבין קארבסקי רומז קובנר לכך שמישרסקי איננו ישר ואיננו נאמן למולדתו. זוהי תגובה ישירה על רמיזתו של מישרסקי בדבר השתייכותו של קובנר לאגף הרדיקלי של התנועה המהפכנית הרוסית(23).

נושאי הביקורת המופיעים בפיליטונים של קובנר בכל הקשור לכתב-העת "גראז'דינין", על עורכו ועל כותביו דומים לביקורת שמתח קובנר על העיתונות העברית בספרו "צרור פרחים". בשני המקרים הוא יוצא נגד הסגנון המליצי והבטלני של שני כתבי-העת; הוא תוקף את המבנה הנעדר כל הגיון של מאמרי העורכים; והוא יוצא נגד מדיניות העריכה של שני כתבי העת. אלא שבנוסף לחשיפת הפגמים המקצועיים של ה"גראז'דינין" ככתב-עת מותח קובנר ביקורת גם על התפיסות הפוליטיות של העורך וכותביו המרכזיים, ואגב כך חושף את התפיסות הפוליטיות שלו עצמו. מבחינה ריטורית מבוססת ביקורתו של קובנר על הצגת ה"גראז'דינין" ככתב-עת סאטירי כביכול. המובאות שנבחרו על ידי קובנר מדברי העורך ותגובותיו עליהן משמשים כיסודות תומכים ומאששים את התבנית הריטורית-סאטירית של ביקורתו.

מבין כתבי - העת הפרוגרסיביים בחר קובנר לבקר בהרחבה את כתבי- העת: "דילוו", ו"נוביה וורמיה". הירחון "דילוו" יצא לאור בפטרבורג בין השנים 1866 - 1888 בעריכתו של ג. א. בלאגוסווטלוב. עד שנת 1884 נחשב כתב- העת לאחת מן הבמות הפרוגרסביות ובעלות ההשפעה ברוסיה. בתחילת דרכו נמנו עם כותביו פיסרב, לברוב ואחרים. במרכזו של כתב- העת עמד הדיון בשאלת האכרים. הופיעו בו תיאורים נרחבים של מצבם הקשה, ונערכה בו אידיאליזציה של הקומונה הכפרית על עקרונותיה הסוציאליסטים (24).

קובנר אמנם משבח את הנימה הליברלית הרגישה אשר באה לידי ביטוי בכתב-העת, אך הוא גם מותח ביקורת על האיכות הספרותית הירודה והעדר הבגרות האינטלקטואלית המאפיינים את רוב המאמרים והיצירות מתחום הספרות היפה המתפרסמים ב"דילוו". מכיוון שה"דילוו" משמש כנציגה המוביל של המגמה הריאליסטית בספרות, מכיוון שהוא מגדיר עצמו כמנהיגו של הדור הצעיר, עליו להמנע מפרסום יצירות ברמה ירודה כל כך, כותב קובנר בפיליטון מינואר 1873. באותה רוח הוא מציין בפיליטון מאפריל 1873, כי הרומאנים המתפרסמים ב"דילוו" נכתבו כנראה על ידי גימנזיסטים בעלי כוונות טובות; המאמרים העוסקים בבעיות "קונטמפורניות במערב אירופה" אינם אלא לקט של מאמרים שהתפרסמו בעיתונות המערב אירופית; ואילו מאמרי הביקורת הספרותית עמוסים לעייפה במליצות רמות וספוגים ביטחון עצמי מגוחך, האופייני בדרך כלל לילדים. גם תוכן היצירות הליריות קבוע: תמיד מופיעים אותם שירים ילדותיים על תוגת הימים, על ההזיות הנעימות של הנעורים ועוד. כל עמוד ב"דילוו" מוכיח שכותבי ה"דילוו" המבוגרים (על פי גילם) הינם ילדים (ברוחם ובהתפתחותם) המשתעשעים בספרות.

אך עניין מיוחד מעוררת הביקורת של קובנר על תופעת ה"ציצי'קוביות", כפי שהיא באה לידי ביטוי בכתב- העת "דילוו". זאת מכמה סיבות: ראשית, קובנר מבקר בהקשר זה תופעה רווחת בחברה ובתרבות הרוסית; שנית, מבחינה ריטורית הוא עושה שימוש בעקרונות ספרותיים האופייניים לאסכולת בלינסקי; ושלישית, הוא מדגים את קיומה של תופעת "הציצי'קוביות" בעת דיונו בעמדתו של ה"דילוו" בשאלה היהודית, כל זאת בלב ליבה של "התקופה הרוסית" בחייו הספרותיים.

בפיליטון מאוקטובר 1872 משרטט קובנר את דמותו של מה שהוא מכנה בשם "צ'יצ'יקוב המודרני". צ'יצ'יקוב הינו גיבורו הספרותי של החלק הראשון של הרומן "נפשות מתות" מאת גוגול שפורסם בשנת 1842. המסגרת לעלילתו הפיקרסקית של הרומן היא התרמית שמתכנן הגיבור הפקיד האגואיסט ורודף הבצע צ'יצ'יקוב. הוא מנסה לקנות צמיתים שמתו, אך שמותיהם עדיין מופיעים ברישומי המיסים של בעלי האחוזות ועל כן נחשבים צמיתים אלו לאנשים חיים מבחינה חוקית. צ'יצ'יקוב מתכנן לרכוש שטח אדמה זול "ליישב" עליו את צמיתיו המתים, למשכן את האחוזת ולברוח לחוץ לארץ עם הרווחים שצבר. התרמית מביאה את הגיבור לעריכת מסע ברחבי הקיסרות הרוסית. זוהי המסגרת העלילתית אותה מנצל המספר לתיאור טיפוסים שונים של בעלי אחוזות וצמיתים המשקפים את המרקם האנושי המורכב של החברה הרוסית במחצית הראשונה של המאה ה-19, יחד עם זאת כל אחת מן הדמויות מייצגת מגרעת אנושית-כללית. כך למשל מסמל סבאקביץ את האכזריות, נוזדרוב את השקר ועוד(25).

במאמרו על היצירה הספרותית שהתפרסם בשנת 1842 לא ראה בלינסקי ברומן "נפשות מתות" סאטירה, אלא הציג את גוגול כמייסד האסכולה הנטוראלית בספרות הרוסית, שמאפיינה המרכזי הוא שיקוף מדויק עד כמה שאפשר של חיי העם הרוסי. הוא ראה ביצירה (כפי שראוה רבים אחרים) כתב מחאה נגד שלטון הצמיתות. קובנר משתמש ב"צ'יצ'יקוב" כמושג אשר באמצעותו ניתן לתאר ולבקר תופעות שונות במציאות הרוסית. בכך הוא ממשיך את המסורת הביקורתית של אסכולת בלינסקי. בדרך דומה, כזכור, בודד דוברליובוב במאמרו "מהי אובלומוביות?" (1859) תכונה מרכזית של גיבורו של גונצ'ארוב ברומאן "אובלומוב" – הבטלנות והעדר פרודוקטיביות, והפכה למושג בעל משמעות חברתית מייצגת ובלשונו: "האובלומובקה היא מולדתנו: חלק גדול מאובלומוב נמצא בתוככי כל אחד מאתנו". "האובלומוביות" הפכה במאמרו של דוברליובוב למושג מפתח אשר באמצעותו ניתן לאבחן ולבקר תופעות שונות בחברה הרוסית (26). גם קובנר משתמש באותה דרך בדמותו של צ'יצ'יקוב. במהלך הפיליטון מוצגת פעולתם של ה"צ'יצ'יקובים" בתחומי חיים שונים ומגוונים ברוסיה. אלא שדרך הצגת הרעיון אצל קובנר הותנתה והוכתבה על ידי מוסכמות ז'אנר הפיליטון, ועל כן נימת הדברים סאטירית ותיאור התופעות החברתיות הוא אקלקטי ונעדר שיטתיות.

תכונתו המרכזית של צייצ'יקוב המודרני על פי קובנר היא העורמה המהווה את המפתח להצלחתו בכל תחומי החיים: בספרות, בחיי החברה, בבנקאות ובסלילת מסילות הברזל. מדובר באדם המסוגל לשנות את דעותיו על פי הצרכים והנסיבות. הוא יכול למלא כל תפקיד; יש לו אלף פרצופים; והוא תמיד מצליח להתאושש לאחר כשלון. זהו צייצ'יקוב המודרני. התנהגותו שקולה, פרקו נאה ועל פניו קבוע חיוך טוב לב הגורם הנאה לסביבתו. צייצ'יקוב המודרני אינו סוחר רק במתים, אלא גם בחיים, הנופלים לחיקו בקלות. מלאכתו אף קלה יותר מזו של בן דמותו הספרותי, שכן אין לו כל צורך לסייר ברחבי הקיסרות, אלא הוא יושב במוסקבה או בסנט פטרבורג ומטיל את שלטונו על רוסיה כולה.

הדוגמא הראשונה, שמביא קובנר, לקיומו של צייצ'יקוב לקוחה מעולם העיתונות. הכוונה ליחסו של כתב-העת "דילו" לשאלת היהודים ברוסיה. קובנר מצטט שתי פסקות משני מאמרים שונים שהתפרסמו בירחון זה ועסקו בשאלת היהודים ומצביע על הסתירה הקיימת ביניהם. בעל המאמר הראשון כותב כי הוא מייחל לחיסולו של העם היהודי, אשר ממשך לחיות על פי צו "האנדרטה הקמאית" שלו (דהיינו התלמוד) ואשר איננו לוקח כל חלק בתנועת הפרוגרס הכללית. לאום זה איננו מודע לעקרונות האחוה העולמית והסולידריות הבינלאומית. הוא מרוכז בעצמו בתוך תחום המושב, ויציאתו מתחום המושב מדומה ליציאתו של בעל-חיים אשר משחר לטרף עבור בני משפחתו. עם זה חסר כל קשר לחיי ההווה, הוא שפל מבחינה מוסרית וכלכלית ועל כן מייחל הכותב בחום להשמדתו.

ואילו בפיסקה ממאמר אחר שפורסם ב"דילו" אותה מצטט קובנר בפיליטונו מצויה תפיסה הפוכה של העם היהודי. הכותב מציין כי העת העתיקה הותירה לאום (העם היהודי) אחד אשר המשיך לשמר את מסורתו, ושרד את כל השינויים ההיסטוריים אותם מדמה הכותב לתהליכים גיאולוגיים. עם זה קפא למוות בתקופות הקרח כאשר סבל מרדיפות איומות, ובכל פעם חזר לחיים כאשר חיממה אותו שמש הרחמים האנושיים. עם זה איבד את הכל: שטח, שפה, מסגרת פוליטית ולעיתים אף נשללה ממנו זכות הקיום. בגלל הבערות והפנטיות של העמים האחרים הוא הוגלה לארצות העולם השונות. אך כעת הוא שוב נמצא כאן. תודות לרעיונותיו ששמרו עליו הוא אף הצמיח אישים דגולים המהווים מקור השראה לבני תרבות מקרב עמים אחרים.

קובנר מדגיש כי אין לו כל עניין לעסוק בנושא היהודי כשלעצמו: "לנו אין כל ענין לאמת דעה זאת או אחרת... כל מטרתנו היא להראות שבאותו כתב-עת נאמר מצד אחד כי היהודים אינם משתתפים בתהליכי הקידמה של החברה והם גוססים בתוך תחום המושב שלהם תוך גילוי אדישות כלפי כל דבר חי בן הזמן שלהם.... מצד שני נאמר כי היהודים מהווים מקור לגאווה ולהשראה עבור הציוויליזציות המפותחות ביותר ורעיונותיהם משמשים את גדולי האומות". לדעת קובנר שתי מובאות אלו מדגימות את דרך הפעולה של אנשי הקליקה הספרותית הליברלית. הקליקה הספרותית הליברלית "אינה נכלמת לבזות היום את מה שהחשיבה כפיסגה אתמול". לכן מהווים כותבים אלו ציצי'קובים בני זמננו. כלומר לטענתו משתמש קובנר בדוגמא של הטיפול של ה"דילוי" בשאלה היהודית על מנת להוכיח שהחוגים הליברלים חסרים חוט שידרה מוסרי ואולי אף אידיאולוגי.

הערותיו של קובנר בנוגע לשאלה היהודית עוררו את תגובתו של ה"דילוי". בפליטון ממרץ 1873 מציין קובנר כי עורך ה"דילוי" נעלב מהערותיו על העדר שיטתיות מחשבתית בעיתונו ושילח בו את אחד מכותביו הצעירים המכונה "ברנה מברדיצי'ב". האחרון התנפל עליו בשורה של קללות. עיתונאי ה"דילוי" טען כי קובנר איננו נקי כפיים, שהוא תלמיד שלא חונך היטב, שהוא בחור עלום שם מלחך פנכה ופחדן. כמו כן ציין כי חתימתו ps- פירושה נהימה חסרת כח של כלב. "אכן מיטיבים לקלל בברדיצי'ב" (מציין קובנר בתשובתו להתקפה זאת, תוך התייחסות מרומזת למוצאו היהודי של הכותב ב"דילוי") אך הציצי'קוביות נותרת בעינה. הקללות אינן מכבדות במיוחד את כתב העת "דילוי" ולכן הוא יסתפק בציון העובדה כי לצחוק על מנהגי הבטלנים יודע רק ברדיצי'באי אמיתי, מוסיף קובנר תוך רמיזה למוצאו היהודי של כתב ה"דילוי".

התקפתו של קובנר על ה"דילוי" מעוררות עניין משתי בחינות. ראשית, הוא מבקר את סופרי ה"דילוי" על העדר מקצועיות והעדר כשרון אמנותי גם כאשר סופרים אלו עוסקים בנושאים הנתפסים בעיניו של קובנר כחשובים ומשמעותיים. מכאן ניתן להסיק שהעיצוב האמנותי והמרכיבים האסתטיים חשובים בעיניו לא פחות ממידת הרלוונטיות החברתית של נושאי הכתיבה. לכן אין הוא נמנע מלמתוח ביקורת על כתב-העת רדיקלי אשר קרוב בהשקפותיו החברתיות והפוליטיות להשקפותיו המערבניות-רדיקליות שלו עצמו. שנית, במסגרת דיונו בכתב העת מעלה קובנר את בעיית יהודי רוסיה, ורומז לבעיית האנטישמיות ברוסיה. קובנר

הפיליטוניסט של ה"גולוס" מגדיר את עצמו כרוסי גמור, ולכן הוא מדגיש כי אין הוא מעוניין כלל לעסוק בשאלה היהודית כשלעצמה, ושהטיפול בשאלה היהודית הינו דוגמא לתופעת הצ'צ'יקוביות בעיתונות הרוסית. אבל בחירתו בנושא היהודי לצורך הדגמה איננה סתמית. הוא בחר להתקיף את השימוש הפוליטי והמניפולטיבי שעושה "הקליקה הליברלית" כלשונו בשאלה היהודית. יתכן שניתן להסיק מכך כי גם בעת היותו בשלב המובהק ביותר של תהליך הרוסיפיקציה הפרטי שלו עדיין נותרה השאלה היהודית קרובה לליבו.

הנחת יסוד זאת מקבלת חיזוק ממקור אחר. ליאוניד גרוסמן, הביוגרף של קובנר, מציין כי בתחילת שנות השבעים (כלומר בתקופת פעילותו כפיליטוניסט ב"גולוס") פירסם קובנר באחד מכתבי-העת הרוסיים מאמר בשאלת "רומא וירושלים", העוסק בשאלת היחסים בין היהודים לבין החברה הלא יהודית לאורך ההיסטוריה (27). מאמר זה שופך אור על אותה סוגיה שקובנר רצה להמנע ממנה בעת הדיון בשתי הפיסקאות הסותרות ב"דילור". הכותרת מרמזת לספרו של משה הס משנת 1862, המבשר את האספקט הפוליטי, הרוחני, והסוציאלי של האידיאולוגיה הציונית. במאמרו מציין קובנר כי שתי מגמות מאפיינות את תולדות העם היהודי. האחת, צעידה עם רוח הזמן, עם המדע ועם הצוויליזציה הכלל-עולמית. השנייה היא הסתגרות מפני העולם הלא-יהודי. מורשתם של היהודים עתיקה ועשירה. היא כוללת אוצר נדיר של פילוסופיה מוסרית ושירה. כאשר העמים האירופאים היו עדיין ברברים במובן האמיתי של המילה, היתה ליהודים ספרות עשירה ובתי-ספר מאורגנים. הרדיפות של ימי הביניים הן שגרמו ליהודים להסתגר בתוך עצמם. יחד עם זאת רוח התקופה הכללית מעולם לא היתה זרה להם. היהודים התבלטו בכל תקופה ובכל תחום של ההתפתחות המדעית. רוח החקירה שבקרבם לא נתנה להם להתנתק מן התרבות הכללית, אבל נגישות העמים לא איפשרה להם להסתפח אל תרבות העמים האחרים.

על כן התפתחה בקרב היהודים בכלל ובקרב האינטליגנציה היהודית בפרט הדואליות של "רומא וירושלים", כלומר מגמה של הסתגרות (ירושלים) לצד מגמה של השתלבות (רומא). כך למשל שפינוזה, שנחשף לפילוסופיה הרציונלית של זמנו, לא יכל להתנתק מן היהדות. גם "סוקרטס הגרמני" משה מנדלסון מייצג אף הוא הדואליות זאת. כל כתביו מכילים את מורשת העבר היהודית לצד תפיסות ההווה, את תורת משה ואת הפילוסופיה של קאנט. היינה וברנה היו

קודם כל יהודים, למרות התנצרותם הם חשו תמיד את דופק עמם. דבר שלא הפריע להם להיות נושאי הדגל של גרמניה הצעירה. דואליות זאת הצמיחה אמנם גם את פרדיננד לאסאל, שהקדיש את כל כוחו לנושא הכללי של שאלת הפועלים העולמית, אך זהו יוצא מן הכלל נדיר המחזק את הכלל.

התייחסותו של קובנר לנושא זה של יכולת ההשתלבות של היהודים בחברה הכללית, שנרמזת בפיליטון אגב אורחה, זוכה לפיתוח נרחב יותר במאמר "רומא וירושלים". שאלה זאת שהחלה להעסיק את קובנר עוד בעת דיוניו בחשיבותה של השפה העברית במאמריו העבריים, המשיכה להעסיקו בהתכתבויותיו עם סופרים רוסיים עד סוף ימיו. אמונתו ביכולת ובנטייה הטבעית של היהודים להשתלב בחברה הלא יהודית היוותה את הבסיס הרעיוני לתביעותו להענקת אמנסיפציה מלאה ליהדות רוסיה. מכאן ניתן לדעתי להסיק שאיזכור שאלת היהודים לא באה אך ורק להדגים את העדר הקוהרנטיות במדיניות העריכה של ה"דילו", אלא מטרתו היתה לעסוק ולו בריפרוף בנושא עצמו.

קובנר שב לטפל בנושא היהודי גם בביקורת שמתח על כתב-העת "נובויה וורמיה" ("הזמן החדש"). היומון "נובויה וורמיה" יצא לאור בפטרבורג בין השנים 1868-1917. קירקור ואומטוב ערכו אותו עד שנת 1872. בין השנים 3 - 1872 ערך אותו נומינלית אוסטרואילוב ובין השנים 1873 - 1874 עורך אותו נוטוביץ. בשנות השבעים היה זה עיתון ליברלי שאף פירסם מאמר אשר עסק ב"קאפיטל" של מרקס. החל משנת 1876 הפך ה"נובויה וורמיה" בעריכתו של סבורין לעיתון שמרני ואנטישמי (28).

בפיליטון ממרץ 1873 חוזר קובנר לעסוק בשאלה היהודית, אך הפעם מדובר בהתבטאות בעלת גוונים אנטי-יהודי מובהקים. קובנר מאשים את עורך "הנובויה וורמיה" אוסטרואילוב בכך שהוא פועל בשירות היהודים. "רחוק אתה אדון אוסטרואילוב מהיהודים! לא הם [פועלים] עבורך, אלא אתה תפעל למען התועלת שלהם!... אותה לולאה הקשורה לבית הדפוס של צדרבוים בו נדפסים 'ווסטניק רוסקייך ייברייב' וגם ה'נובויה וורמיה' תחסל אותך. עיתונך שנוסד על ידי קירקור על מנת להלל את היהודים יודפס ברצון בבית הדפוס היהודי. אולם על כך תשלם ביוקר: תצטרך להפוך כתב-עת רוסי ליהודי".

מתוך המקורות השונים ניתן לשחזר את הפרשיה אליה מתייחס קובנר (29). בשנת 1871 לאחר פרעות אודיסה ועם סגירתו של העתון היהודי-רוסי "דיין" (בו פירסם כאמור גם קובנר מספר מאמרים) ניסו חוגים יהודים משכילים, אשר שאפו ללחום בגילויי האנטישמיות ברוסיה, להשפיע על דעת הקהל הרוסית בין השאר באמצעות העיתונות הרוסית הכללית. לשם כך רכש, כאמור, העיתונאי היהודי ש. אורנשטיין בשותפות עם פ. אוסטרילוב את "הנובייה וורמיה" והפכו לעיתון בעל תפיסות פוליטות מתקדמות. אורשנסקי, עיתונאי בולט ב"דיין" לשעבר, פרסם בו מאמרים להגנתם של בני הכיתות הנרדפות ברוסיה, והמשכילים היהודים מצאו ב"נובייה וורמיה" במה למלחמתם בגילויי האנטישמיות.

כלי אחר ששימש את המשכילים במלחמתם באנטישמיות היה "ווסטניק רוסקיך יברייב" ("Вестник Русских Евреев") ("המודיע של יהודי רוסיה"). היה זה כתב-עת בשפה הרוסית שהוצא לאור בפטרבורג בשנת 1870 על ידי עורך "המליץ" אלכסנדר צדרבוים. מטרתו של עיתון זה היתה לתת מענה לפירסומיה של האינטליגנציה היהודית-רוסית אשר נתפסה כרדיקלית מדי בעיניו של צדרבוים. עורכיו של כתב-העת היו הרוסים ייבגני קארנובסקי, דימטרי גרוס והיהודי יוסף נוטוביץ'. צדרבוים הרבה להתפלמס במאמרי המערכת שלו עם כותבי ה"גולוס", זאת משום שה"גולוס" שהיה עיתון ליברלי ביסודו, שינה את טעמו והחל משנות השבעים פתח בהתקפה על יהדות רוסיה. כך למשל טענו כותבי ה"גולוס" כי היהודים מהווים יסוד טפילי בחברה הרוסית ואף קראו לאסור על קיומם של המוסדות הציבוריים ולשלול את זכותם לקיים את תפילותיהם בציבור עד שלא יאושר ספר התפילות שלהם על ידי השלטונות. נוטוביץ' עבד גם במערכת ה"נובייה וורמיה" וגם ב"ווסטניק רוסקיך יברייב" של צדרבוים. כתב העת האחרון הפסיק את פעילותו בשנת 1873.

לכאורה מכילה התקפתו של קובנר על ה"נובייה וורמיה" יסודות אנטישמיים מובהקים. לדבריו רכישת "הנובייה וורמיה" על ידי חוגים יהודיים מהווה ביטוי נוסף של הניסיון "לייהד" את העיתונות הרוסית ולגייסה לצרכי היהודים. ואכן האשמות רבות הוטחו נגד קובנר בהקשר זה. כך למשל כתב פאפירנה בזכרונותיו על פיליטוניו של קובנר ב"גולוס" את הדברים הבאים: "כעבור שנים עלה קובנר עוד הפעם מתהום הנשיה... ובצלם דמותו של "המן העברי"... במכתב-העתי "גולוס",... הדפיס מדי שבוע בשבוע מאמרים, שבהם האשים את עמנו בכל

החטאים, העוונות והפשעים ש'בעלי חטא', והרושם שעשו האשמות האלו על הקהל הרוסי חזק כמובן" (30). יחד עם זאת ניתן לראות בדברי קובנר תיאור מוקצן של נסיונות אשר אכן התקיימו במציאות. כך למשל מספר הרב ליפשיץ בזכרונותיו על תוכנית שהועלתה בשלב מאוחר יותר בשנת 1882 על ידי גבירי פטרבורג "לכבוש את העיתונות שתעמוד על צד היהודים. היינו לייסד מכתבי עתים מיוחדים ונכבדים כדי שיוכלו להמליץ טוב תמיד על היהודים, להגן עליהם ולהוכיח בראיות ברורות שהיהודים מביאים תועלת למדינה" (31). לכל זאת יש להוסיף גם את ההיבט האישי. נראה שקובנר ניצל את ההזדמנות על מנת לתקוף שוב את צדרכים עורך "המליץ", שמערכת היחסים העכורה ביניהם היתה בין הגורמים שהביאו את קובנר לעזיבת עולם הספרות העברית.

2. התייחסות לקשר בין ספרות למוסר בפיליטונים של קובנר

אמות המידה הביקורתיות שהופעלו על ידי קובנר בביקורת שמתח על העיתונות הרוסית מופעלות על ידו גם בנוגע לביקורת הספרות היפה. בין התופעות השליליות בעולם הספרות הרוסית עליהן מותח קובנר ביקורת, בולטת במיוחד התייחסותו לאספקטים שונים של שאלת הקשר בין ספרות לבין מוסר. מתוך דבריו עולה ההבחנה בין הנורמות המוסריות המחייבות את הסופר ואת העיתונאי בכתיבתו כגון: המנעות מגניבות ספרותיות, מיומרה, מטחינת מים לבין התנהגותו המוסרית של הסופר כאדם. בעוד ששמירה על כללי האתיקה הספרותית נתפסת בעיניו כחוק בעל יעבור, הדרישה להתנהגות מוסרית של הסופר מוצגת כדבר רצוי, אך לאו דווקא רלוונטי להערכת יצירתו של אותו יוצר.

בפיליטון מינואר 1873 יוצא קובנר נגד תופעת הגניבה הספרותית. הוא עושה שימוש במונח "גניבה ספרותית" הן באופן מילולי והן באופן מושאל. אמנם, טוען קובנר, הציבור מוקיע תופעה זו, אך להוקעה הציבורית אין כל ערך, משום שדעת הקהל או התודעה הציבורית שהחלה לצמוח ברוסיה בשנות השישים איבדה את ערכה ואת כוחה, בגלל הרוח האחרת שהחלה לנשוב באמפריה הרוסית. נראה שהוא רומז לריאקציה שהונהגה על ידי אלכסנדר השני לאחר דיכוי המרד הפולני בשנת 1863.

לדעת קובנר קיימים שלושה סוגים של גניבה ספרותית. הסוג הראשון הוא אימוץ יצירה או רעיון מתוך יצירה של יוצר אחר והצגתם כפרי עבודתו של היוצר. הדוגמא הראשונה שהוא מביא

לגניבה ספרותית מסוג זה היא ספרו של ליבאנוב העוסק בפלגים דתיים "Расколниковъ и Острожников". ליבאנוב מחברם של חיבורים מדעיים רבים ורחבי היקף הואשם על ידי אחד מכתבי-העת בגניבת עמודים שלמים מחוקרים אחרים אותם גידף, ולמרות זאת הוא ממשיך לפרסם באין מפריע. דוגמא נוספת שמביא קובנר לגניבה ספרותית היא יצירתה של הסופרת ממוצא פולני, מריה ווילינסקה (שפרסמה תחת הפסבדונים "מרקו בובצ'יק"). סופרת זאת החלה לגלות עניין באתנוגרפיה אוקראינית לאחר נישואיה לאתנוגרף האוקראיני מרקביץ'. היא פרסמה סיפורי-עם אשר תורגמו לרוסית על ידי טורגנייב. גם במקרה זה התעוררו ספקות לגבי מידת מקוריותם של סיפורים אלו, אך למרות זאת אימצו החוגים הליברלים הרוסיים את כתביה, בעיקר בגלל דברי הביקורת המצויים בהם נגד משטר הצמיתות. במשפט שהתנהל נגדה היא הואשמה בכך שתרגומיה את סיפורי אנדרסן לשפה הרוסית זהים לתרגום שהתפרסם ב-1868 על ידי סטאסוב וטרובניקוב. קובנר מציין כי המשפט שהתנהל נגד מריה ווילינסקה מעיד על כך שסופרים מסוימים עושים בחומרי אחרים כבתוך שלהם (32).

בתיאור הסוג השני של הגניבה הספרותית עושה קובנר שימוש מושאל במושג "גניבה ספרותית". הפעם כוונתו ליוצרים שבכתביהם הם "הטוחנים מים", מרבים להג, מוליכים שולל את קהל הקוראים ואף גורמים לו נזק. בעוד שהגנב מן הסוג הראשון עוד עשוי לפעמים להביא תועלת שכן הוא חושף בפני קוראיו רעיונות נעלים אשר לא היו ידועים לקהל הרחב בגלל המצאותם בספרים עתיקים, הרי גונב הדעת מן הסוג השני מרגיל את קוראיו לחומרים חסרי ערך. הדוגמא שמביא קובנר היא הסיפור "סחור סחור" מפרי עטו של אובסינקו, שהתפרסם בכתב העת "רוסקיי ווסטניק". קובנר מתאר את עלילתו של הסיפור ומציין את פגמיו הרבים. עלילת הסיפור עוסקת במשבר שחל בחיי הנישואים של זוג ובפתרונו של משבר זה. קובנר מציג שורה של שאלות העוסקות במניעים של הדמויות בסיפור, במספרן הרב מדי של הדמויות המישניות ובאי-תרומתן למהלך העלילה, בהעדר הקשר בין כותרת היצירה לבין העלילה. דרך התייחסותו לסיפור זה מזכירה את הביקורת שכתב על "התועה בדרכי החיים" לסמולנסקין. בשני המקרים הוא מוסר בביקורתו את עיקרי העלילה, מציג שאלות החושפות את פגמיה של היצירה, ומסיק את המסקנה הבלתי נמנעת מבחינתו כי היצירה מיותרת לחלוטין.

הסוג השלישי של הגניבה הספרותית מסוכן לדעת קובנר אף יותר משני הסוגים האחרים. מדובר בטחינת מים בעלת יומרה. לקורא נדמה כי הוא מתוודע לדבר מה בעל ערך, למרות שאין זה כך. על כן נחסמת בפניו הדרך לספרות רצינית ומשמעותית. הדוגמא שהוא מביא היא יצירה מפרי עטו של לבוליסלב מיכאלוביץ' מרקביץ' (1822 - 1884) מן האצולה הפולנית הקרקעית והראקציונית בנטיותיה, שהתקיף לא רק את הרדיקלים של ימיו, אלא גם את הממשלה עצמה. מרקביץ' כלל בסיפור אהבה שכתב דברי ביקורת נגד הגימנסיות הצבאיות משום שהן מהוות לדעתו ערש הדעות הליברליות. מרקביץ' הואשם במאמר שהתפרסם בכתב העת "סנט פטרבורגסקי וודומיסטי" בגניבה ספרותית מסופר בשם סומוב. על כך הגיב המותקף בפיליטון שלם שהתפרסם בכתב העת "רוסקי מיר" בו טען כי קובנר האשימו בגניבה ספרותית מסומוב. על טענת מרקביץ' נגד קובנר חזרו מספר עיתונים שמרניים ביניהם ה"גראז'דנין" שכתב: "הפיליטוניסט של ה"גולוס" [כלומר קובנר] אומר ישירות שמר מרקביץ' גנב פשוטו כמשמעו מהאדון סומוב עמודים שלמים וגם את הסיום". בפיליטון ממאי 1873 מצטט קובנר (במידה לא מבוטלת של הנאה הנובעת מכך שדבריו מעוררים הדים בעיתונות הרוסית) את דברי ההתקפה וגם משיב על הטענות נגדו. הוא כותב כי מעולם לא האשים את מרקביץ' בגניבה ספרותית וכי הוא צוטט בצורה לא מדויקת, שכן הוא האשים את מרקביץ' בטחינת מים בלבד. הפרשה מעידה לדעתו על ההרגל המשמח של מרקביץ' ותומכיו להביא ב"בגרשיים דברים שלא נאמרו מעולם על ידי הדובר אותו הם מצטטים כביכול".

בעוד שבדוגמאות הקודמות התייחס קובנר להעדר יושר במישור הספרותי- המקצועי, בדיונו בפרשת פאלם הוא עוסק באתוס המוסרי של הסופר כאדם. אלכסנדר איוואנביץ' פאלם (1822 - 1885) היה חבר בחוג (שנתפס כמהפכני ברוחו על ידי השלטונות) של מ. ו. פטרקשבסקי. כשנעצרו חבריו האחרים של החוג ביניהם גם דוסטויבסקי זכה פאלם בחנינה, כנראה משום שנשבר במהלך חקירת המשטרה שערכה שישה חודשים. פאלם תיעד את פרשת פטרשבסקי ברומן שפרסם בשם "כרוניקה משפחתית אלכסיי סלובודין" (1872 - 1873). בעת כתיבת הפיליטון על ידי קובנר התנהל נגד פאלם משפט נוסף בו הואשם בגניבה בסך של 14,000 רובל (לאחר שנקלע לקשיים כלכליים) על כך הוא נידון לגלות למשך שלוש שנים בסמארה (33).

עניינו של פאלם, מציין קובנר, עורר רגשות שמחה בקרב הגורמים השמרנים, שכן הם נצלו את המקרה שלו על מנת לתקוף את כלל העיתונת הליברלית והרדיקלית ברוסיה. מבחינתם מדובר בסופר בעל דעות פרוגרסיביות, שיצירותיו מתפרסמות בכתב-העת בעל התפוצה הרחבה "וסטנייק אירופי". אדם זה אשר התיימר לחשוף אמיתות בפני החברה, התגלה כאדם חסר עקרונות. כל זה הוכיח לדעת השמרנים, כי הליברליזם של הסופרים הליברלים גובל בניהיליזם ובקומוניזם; הם אצילי נפש בדבריהם, אך לא במעשיהם. לדעת החוגים השמרנים אין זאת אשמתו של פאלם בלבד, אלא של כל עובדי כתב-העת. קובנר תוהה היכן מצוי ה"קוריוז" כלשונו בפרשה זאת: האם באישיותו של פאלם המסכן, אשר מתוך קלות דעת או חולשה ביצע עבירה וניסה לטהר את שמו? או במערכת העיתון, אשר פרסמה את יצירותיו, שלא בדקה אם נגד אחד מסופריה מתנהלת חקירה פנימית? או בחוגי השמרנים, שהתנפלו כמוצאי שלל רב על המקרה העצוב, ועשו בו שימוש כדי להאיר באור שלילי את כל המחנה הפרוגרסיבי השנוא עליהם?

על ההיבט המוסרי מעיר קובנר: "מנציגה של מילה כתובה אנו דורשים בצדק, טוהר תכונות, יושר אבסולוטי, תום לב ועקרונות מוצקים- מי שרוצה ללמד חייב לשמש דוגמא עבור הלומדים... אבל כל זה נוגע לסופר כסופר ולא כאדם. כמובן שיש קשר הדוק בין השניים; אבל יכולים להיות מקרים יוצאי דופן". כלומר קובנר עורך הבחנה בין התנהגותו הבלתי מוסרית של הסופר כאדם לבין הנורמות המוסריות המחייבות אותו בכתיבתו. מכאן שאין כן כל טעם לתקוף את העיתון שהוא בבחינת אכסניה בלבד ליצירותיו של פאלם.

הטיעונים שהעלה קובנר בעת דיונו בפרשת פאלם והתייחסויותיו לדרך בה ניצלו החוגים השמרנים את הפרשה כדי לתקוף את המחנה הליברלי כולו הפכו להיות רלוונטיים ביותר כארבע שנים מאוחר יותר. היה זה כאשר העיתונות היהודית והרוסית סיקרה בהרחבה את פרשת המעילה בה היה מעורב קובנר עצמו.

3. בקורת על תופעות חברתיות ברוסיה במחצית השנייה של המאה ה-19

קובנר כינה את הפיליטונים שלו "קוריוזים ספרותיים וחברתיים", שכן פרט להתייחסות לספרות ולעיתונות הוא הקדיש מקום נרחב לדיון בנושאים חברתיים. למרות שדגל בתפיסות מערבניות לא נמנע קובנר, כמו מערבנים אחרים, מלדון בהשלכות החברתיות והכלכליות השליליות של תהליכי התיעוש והמודרניזיה שהתפתחו ברוסיה כתוצאה מהרפורמות שהנהיג

אלכסנדר השני החל מן המחצית השניה של המאה ה-19 בתחומי החיים השונים. בדיוניו המקוטעים של קובנר בנושאים חברתיים וכלכליים בולטת האמפטיה הרבה כלפי המעמדות הנמוכים, לצד ביקורת קשה על העדרן של אמות מידה מוסריות כלשהן המנחות את פעילותם הכלכלית של החוגים הקפיטליסטיים ברוסיה. בהקשר זה דן קובנר בנושאים כגון העדרו של שיוויון בפני החוק; פעילותם האופורטוניסטית של אילי מסילות הברזל, שמאפשרת להם לנצל את תמימותו של הפרולטריון שצמח והתגבש ברוסיה ועוד. בפיליטוניו מתח קובנר ביקורת על תופעות חברתיות שליליות תוך שימוש במושגים בעלי קונוטציות ספרותיות ומדעיות בעלות משקל. הטון האירוני האופייני לפיליטוניו נוצר בגלל הפער בין ארציותן של התופעות המתוארות לבין המושגים (הלקוחים מתחומים רוחניים ומדעיים) המתארים תופעות אלו.

העיתונות הרוסית של שנות השבעים הרבתה לסקר נושאים הקשורים למערכת המשפט. באותה תקופה רבו המשפטים הפוליטיים ברוסיה, אך מכיוון שהעיתונות היתה מנועה מלעסוק בהם, התמקדו העיתונאים במשפטים פלילים. העניין הציבורי במערכת המשפטית התעורר בעיקר לאחר שחרור הצמיתות (1861). עד אז התקבלו ההחלטות הנוגעות לכל תחומי החיים (כולל התחום המשפטי) של הצמיתים על ידי בעלי האחוזות. המציאות החברתית החדשה היא שיצרה את הצורך בעריכת רפורמה במערכת המשפט. הרפורמה משנת 1864 הפכה את בתי-המשפט למוסדות אוטונומיים בעוד שהמדינה המשיכה לשמור על סמכויותיה המיוחדות במקרים של פשעים בעלי אופי פוליטי ובבתי-הדין הצבאיים. בעקבות בחינת הנסיון שהצטבר בתחום המשפט במערב אירופה וההכרה כי קיומו של חבר מושבעים אכן חיונית לשמירה על אי-תלותה של המערכת המשפטית, הוחלט לצרף את מוסד המושבעים למערכת המשפט הרוסית בעת דיון בפשעים פלילים. למרות שמערכת המשפט בכלל ומוסד המושבעים בפרט זכו לביקורת נוקבת בעיתונות הרוסית נותרה המערכת המשפטית ברוסיה הצארית על כנה עד מהפכת 1917 (34).

בנושא המשפטי מתאר קובנר בפיליטוניו את יחסה הבלתי שוויוני של העיתונות אל נאשמים מבני מעמדות שונים. בפיליטון מדצמבר 1872 מצטט קובנר קריאה של עידוד ותמיכה מצד אחד העיתונאים אל התובע הפטרבוגי, שיצליח בעזרת כישורו הריטורי להוכיח את אשמתו של בלן, אשר הואשם בהטבעתה של אישתו. קובנר עורך השוואה בין קריאה זאת לבין סיקור עיתונאי של פרשה פלילית אחרת, שבה הואשמו זוג הורים בני המעמד הגבוה בהתעללות בבתם בת האחת

עשרה. במקרה השני, מציין קובנר, אין הכתב מאיץ בפרקליטות להאשים את המתעללים, אולי משום שמדובר בהתעללות ולא ברצח, ואולי משום שמוצאם של הנאשמים הוא ממשפחה מכובדת. בפיליטון מיוני 1873 חוזר קובנר לנושא העדרו המעשי גם אם לא הפורמלי של השויון בפני החוק, הפעם מזווית הראיה של בתי-המשפט ולא רק של העיתונות. לכאורה אמורים בתי המשפט לפעול לטובת החברה ולהשכין שלום, אך במציאות עקרון השויון בפני החוק איננו מיושם הלכה למעשה. בתי המשפט מפלים לטובה קצין על איכר ובני מעמדות גבוהים על פני בני מעמדות נמוכים.

אי-השויון החברתי בא לידי ביטוי לא רק במישור המשפטי. קובנר מבקר את קיומו של מעמד מנצל וטפילי בחברה הרוסית שחי על חשבונם של המעמדות הנמוכים. מדובר לרוב במעמד שצמח כתוצאה ממדיניות המודרניזציה והתיעוש של אלכסנדר השני לאחר חשיפת חולשתה של רוסיה במלחמת קרים. המושג אותו טובע קובנר על מנת לתאר את המעמד המנצל החדש הוא: "האנשים הנחוצים" ("Нужные Люди"). מדובר בהיפוך אירוני של מושג בעל מסורת מכובדת בספרות ובתרבות הרוסית: "האדם המיותר" ("Лишний Человек") "האדם המיותר" הופיע לראשונה ביצירתו של טורגנייב "מיומנו של האיש המיותר" (1850), אם כי ניתן לאתרו גם לפני כן באחת הטיוטות של "יבגני אונגין" לפושקין. הכוונה לסדרת דמויות ספרותיות, שנתפסו על ידי סביבתן או שתפסו את עצמן כדמויות החיות בדיסהמורניה ודחיה מצד הסביבה. המושג כולל היבט פסיכולוגי כמו גם היבט חברתי-פוליטי. לרוב מדובר בגיבור המגלה רגישות לבעיות מוסריות, אך בגלל חולשה אישית או בגלל מגבלות פוליטיות חברתיות המצרות את צעדיו, הוא נכשל בעשייה ממשית לשם תיקון המצב. כאשר תוארו "האנשים המיותרים" על דרך החיוב הודגשו תבונתם וחושם המוסרי; כאשר תוארו "האנשים המיותרים" על דרך השלילה הם הוצגו כעצלים, יהירים או אנשים המסרבים להתעמת באופן ישיר עם המציאות.

עם כניסת הספרות הרוסית לעידן הריאליזם נוספו ל"אדם המיותר" גם אספקטים פוליטיים מובהקים. השימוש במושג נעשה בעיקר לשם תיאור חולשתה של האצולה הרוסית שבהשוואה לאצולה המערב - אירופאית נתפסה כחיה על חשבון צמיתיה חיים התלושים מן המציאות. רודין ביצירתו של טורגנייב (1856), אובלומוב ביצירתו של גונצ'רוב (1859) מייצגים את חולשתה של האצולה ובעיקר את חוסר יכולתה לממש במציאות את רעיונותיה המתקדמים. צ'רנישבסקי

ודוברוליובוב חיזקו במאמרי הביקורת שלהם שהתייחסו ליצירות הנזכרות מאפיין זה של האצולה הרוסית, והצביעו על חוסר יכולתו של מעמד האצולה להוביל את מהלך הרפורמות ברוסיה. ב"אבות ובנים" של טורגנייב מיוצג דגם זה על ידי האחים פאבל וניקולאי קרסנוב, אך יש להדגיש כי תכונות אלו מופיעות גם אצל הגיבור בן הדור הצעיר, הניהיליסט באזארוב. אמנם שחרור הצמיתים בשנת 1861 שם קץ להיבט החברתי של התופעה, אך תכונת התלישות המשיכה להופיע בווריאציות שונות גם בהקשר היסטורי מאוחר יותר. למשל בדמותו של "איש המרתף" ביצירתו של דוסטויבסקי או אפילו בדמותו של יורי ז'יוואגו ביצירתו של פסטרנק (35). יש לציין כי דגם זה של ה"איש המיותר" השפיע גם על הספרות העברית בעיצוב דמותו של "התלוש".

קובנר מציין באירוניה כי "האנשים הנחוצים" (המהווים היפוך אירוני כאמור של "האנשים המיותרים") כלומר מובילי תהליכי המודרניזציה מצויים כעת בכל מקום. הם טוענים כי הם פועלים למען טובת הכלל ואפילו למען טובת הדורות הבאים, אך מניעיהם האמיתיים הם אנוכיים לחלוטין. כך למשל עולה ופורחת שכבת המלווים בריבית ברוסיה. על פי דו"ח רשמי, מציין קובנר בפיליטון מדצמבר 1872, קיימות בפטרבורג 83 חברות העוסקות בהלוואה בריבית, המרוכזות ברחובה הראשי נייבסקי פרוסקט. המלווים, "האנשים הנחוצים", טווים את קורי הנשך שלהם סביב קורבנותיהם, עד שלא ניתן להתירם. הם מנצלים את מצוקתו של היחיד, אך החברה בכללותה איננה נותנת על כך את הדעת.

ניתן לאתר את ה"אנשים הנחוצים" גם בקרב הזכיינים והקבלנים של מסילות הברזל טוען קובנר. נושא פיתוח מסילות הברזל עמד במרכז הדיון הציבורי ברוסיה במחצית השניה של המאה ה-19. הצורך לפתח את מסילות הברזל הלך וצמח לאחר שבמהלך מלחמת קרים נחשפה עובדת העדרה של תשתית תחבורתית ברוסיה, דבר שפגע ביכולת להעביר ציוד ואספקה לצבא הלוחם. בעת כתיבת הפיליטונים בשנת 1873 עמדה רוסיה בשיאו של תהליך סלילת מסילות הברזל. בין השנים 1871 - 1875 נסללו 7500 וורסטאות של מסילות. הקמת רשת המסילות אף זירזה את התפתחותה הכלכלית של רוסיה.

השחיתות שפשטה בקרב הקבלנים והזכיינים של מסילות הברזל עלתה אף היא על סדר היום הציבורי. עד שנת 1865 הוענקו הזכויות לבניית מסילות הברזל לחברות מערב אירופאיות. בעקבות גילויי אי סדרים פיננסיים ובעקבות התפשטותה של התנועה המהפכנית ברוסיה בשנות

השישים פחת מספר האירופאים שהיו מוכנים להשקיע בה כספים. על כן התירה הממשלה החל משנת 1865 לגורמים רוסים לקבל זכיונות. אך גם צעד זה לא עצר את השחיתות והספסרות. כך למשל כתב שר התחבורה הרוסי הרוזן בוברינסקי לצאר בשנת 1873: "עצם קיומן של חברות רבות שלנו לסלילת מסילות ברזל היא פיקציה. החברות הינן רק חזית, מועצות המנהלים שלהן אינן קבועות, מחזיקי המניות שלהן הינם אנשי קש, והמניות שלהם מעולם לא נרשמו כראוי" (36).

בדבריו על פיתוח מסילות הברזל ברוסיה מתייחס קובנר לניצולו של הפרולטריון המשתתף בבניית מסילות הברזל על ידי הגורמים הקפיטליסטיים לשם צבירת רווחים מוגזמים. קובנר מציין כי הזכיינים הם שיזמו הקמת רשת מסילות ברזל שתקיף את הטונדרות הצפוניות. יוזמה זאת זכתה אמנם לביקורת חריפה מצד "אנשים לא נחוצים", שטענו כי לטווח ארוך השקעה של כספים כה רבים באיזור זה איננה כדאית, משום שלא ניתן להפיק משם כל תוצרת. אך "האנשים הנחוצים" בוודאי יצליחו (מנבא קובנר) להשיג ערבות ממשלתית, ישחדו את הגורמים החיוניים ויוציאו לפועל פרויקט אבסורדי זה. התוצאות תהיינה אובדן כספיהם של בעלי מניות, אבל איש לא ירחם עליהם, משום שהכל יטענו שבעלי המניות הביאו זאת על עצמם.

קובנר חזר לעסוק בנושא זה בפיליטונים נוספים. בפיליטון ממרץ 1873 הוא מבקר הצעה שתוארה בעיתונות הקשורה לפיתוח מסילות הברזל. על פי הצעה זאת הממשלה תגייס כספים מן הציבור על מנת להקים מסילות ברזל בכוחות עצמה. גיוס הכספים ייערך על ידי הנפקת מניות ושטרי חוב, זאת על מנת שכספי הרווחים יזרמו לכיסיהם של בעלי המניות במקום לכיסיו של זכיין אחד. קובנר טען כי בניגוד לאלה הרואים בכך צעד חיובי, לדעתו ישכילו בעלי – זכיונות למצוא תחום פעילות חדש. וכך כמו תמיד: "יתחזקו החזקים והעניים יהיו עניים עוד יותר".

בפיליטון מיוני 1873 מנסה קובנר להסיר את מסכת הצדקנות מפניהם של קבלני מסילות הברזל. הם מציגים עצמם כפילנטרופים, הבונים את מסילות הברזל תוך הפסד ונוק כספי לעצמם. למעשה הם מנצלים את עובדיהם, מטילים עליהם קנסות ומעבידים אותם בתנאי עבודה קשים. כל זאת תוך בניית מונומנטים בלתי חיוניים. באותה רוח כותב קובנר בפיליטון אחר מאפריל 1873 על הנאיביות של הפרולטריון הבונה את מסילות הברזל. הבונים חושבים כי הם

פועלים למען עתידם של צאצאיהם, אך למעשה אין הם אלא מעשירים את קופתם של בעלי הזכויות שבהחלט חושבים על ההווה ולא על העתיד.

"האנשים הנחוצים" על פי קובנר הם אנשים שצמיחתם הכלכלית נבעה מניצול מניפולטיבי ואינטרסנטי של תהליכי המודרניזציה שהתפתחו ברוסיה בעקבות מלחמת קרים. המעמד הקפיטליסטי החדש של קבלני מסילות הברזל וזכייניהן שצמח ברוסיה מהווה, לדעת קובנר, היפוך גמור של "האנשים המיותרים" בני מעמד האצולה הרוסית חסרי היכולת לבצע את רעיונותיהם החיוביים הקשורים בדרך כלל לטובת הכלל ולשכבות החלשות ברוסיה בפרט. השימוש בהיפוכו של מושג מרכזי בספרות ובתרבות הרוסית, הוא שיוצר את הנימה האירוניה בפיליטוניו של קובנר המטפלים בנושא זה.

סקטור נצלני אחר על פי השקפתו של קובנר הוא הסקטור הפיננסי. בין נושאי הבקורת מרבה קובנר להזכיר לשלילה את פעילותם של הבנקים ברוסיה. בפיליטון מאפריל 1873 הוא מציין באירוניה, כי הדבר היחידי בו הדהימו הרוסים את אירופה הינו כמות המלווים בריבית ומגוון הבנקים הקיימים ברוסיה. ככל שגדלה תפוצתה של ההשכלה והציוויליזציה ברוסיה כך הולכת וגדלה כמות הבנקים בה. מכיוון שאיש איננו מפקפק בהתקדמותה של רוסיה, מציין קובנר בנימה אירונית, ברור כי גם הבנקים יילכו ויתרבו בעתיד. אין צורך להפגע מכך שרוב הבנקים מוקמים על ידי גורמים לא רוסים. ברוסיה יוקם בעתיד משטר של צמיתות, והפעם הכוונה להשתעבדותה של רוסיה להון זר. אכן העובדות ההיסטוריות מאששות את תיאורו הביקורתי של קובנר את המציאות הפיננסית ברוסיה. עד המשבר של שנת 1873 התקיימו ברוסיה 33 בנקים פרטיים אליהם התווספו סניפים פרובינציאליים. לגבי כמות ההשקעות הזרות ברוסיה, מתוך ארבעת הבנקים הגדולים בה בשנת 1914 רק הבנק השלישי בגודלו "אזוב – דון" התבסס על הון רוסי (37).

בפיליטון ממרץ 1873 עושה קובנר שימוש אירוני במספר הנחות יסוד מתוך תיאוריית האבולוציה של דארווין על מנת לתאר את המציאות החברתית ברוסיה. לדעתו מוכיחה מציאות זאת ללא צל של ספק את תפיסתו של דארווין בדבר מוצאו של האדם מהקוף. ההמון הרוסי איננו אלא עדר, אחרת כיצד ניתן להסביר את העובדה שהוא מתיר לכל עובר ושב לגזוז את צמר? המוני אנשים מקריבים את חייהם למען הקמת מסילות הברזל ובתי - החרושת ברוסיה.

אך גם מנצלו של ההמון אינם אלא קופים מתורבתים. למרות שהבנקאי וספספר המניות ספגו את השפעותיה של הציוויליזציה האירופאית, טיילו בפאריז, עדיין ניכרים בהם שורשיהם המזרחיים. המלווה בריבית, בעל תווי הפנים המזרחיים, הממתין לקורבנותיו, וסוחט אותם בדם קר, דומה לבעל חיים צמא דם וחסר כל תהיות מוסריות. העבד הכנוע הניצב בידי מנהלו המטיל אימה, ומאזין לבזיונותיו, אינו שונה מכלב או סוס או חמור אשר סובלים מנחת זרועו של שוט אדונם. המסקנה היא ברורה: בכל מקום מוכיחים האנשים, גם ללא כתבי המדענים, כי הם צאצאים של הפוסעים על ארבע, אלא שבהשפעת הברירה הטבעית ותנאי האקלים הם מתחלקים למינים שונים בעלי מראה חיצוני שונה.

הקורבנות האומללים ביותר, לדעת קובנר, של בעלי ההון הקפיטליסטיים הם הילדים. בפיליטון מאפריל 1873 הוא כותב: "אנו מאמינים כי הילדות היא תקופה מאושרת ונאיבית, אך במציאות שלנו קיימים ילדים העובדים עשר שעות ביום בבתי החרושת". בנימה סרקסטית הוא מציין כי אכן עבודת הילדים מחזקת את שריריהם, ואם בכל זאת שיעור התמותה בקרבם גבוה הרי על פי הדארוויניזם מדובר בתהליך של ברירה טבעית, כלומר בהשרדותם של החזקים בלבד. מתוך רגישות סוציאלית זאת מדגיש קובנר כי עבור הילדים בעלי מעמד הפרולטריון ההולך ומתהווה בשנות השבעים של המאה ה-19 ברוסיה אפילו הילדות איננה תקופה מאושרת.

בעיית ילדי הפרולטריון שהלך והתהווה ברוסיה בעקבות תהליכי התיעוש והמודרניזציה אכן הטרידה החל משנות השישים של המאה ה-19 את הציבוריות הרוסית. בסוף שנות ה-60 החלה להתגבש ברוסיה תנועת פועלים שבאה לידי ביטוי בהפגנות ושביתות. השביתה שפרצה בבית החרושת לטווית כותנה "נייבסקי" שבפטרבורג במאי 1870 גרמה מצד אחת להתקנת תקנות קצוניות נגד השובתים על ידי משרד הפנים, אך מצד שני היא שהעלתה על סדר היום הציבורי את נושא תנאי העבודה של הילדים. רק בשנת 1882 נחקק חוק שהגדיר את תנאי העבודה של ילדים מתחת לגיל 12. חוק זה הגביל את שעות העבודה של קטינים בגילאי 12-15 לשמונה שעות ביום בהתירו 4 שעות עבודה רצופה בלבד. העסקת ילדים בימי מנוחה, במועדים ובלילות נאסרה. כמו כן נאסרה גם העסקת ילדים בעבודות מסוכנות. מעסיקים נדרשו לאפשר לעובדים הקטינים לבקר בבתי ספר. מפקחים מיוחדים מונו לשם אכיפת החוק. בתחילה יושמו החוקים בתעשיות

מסוימות, ובשנת 1897 הורחבו לגבי תעשיות נוספות (38). מתוך פרטי החקיקה ניתן להסיק עד כמה חמורים היו תנאי העסקה של ילדים בעת כתיבת הפיליטונים על ידי קובנר.

כמערבן קיבל קובנר בברכה את עלייתה של הקיסרות הרוסית על דרך המודרניזציה, שכן האידיאליזציה שעשו הסלבופילים למסורתה המזרחית של רוסיה, לא הייתה מקובלת עליו. להיפך, בפיליטוניו הוא ייחס תופעות חברתיות שליליות רבות למורשת המזרחית של רוסיה. יחד עם זאת כמו מערבנים אחרים הוא הבין את המחיר החברתי הכבד שנאלצת רוסיה לשלם תמורת התפתחותם של התיעוש ועורקי התחבורה בה.

ה. הביקורת של קובנר על הגותו ויצירתו של פ.מ. דוסטויבסקי

מבין היוצרים השונים אותם מזכיר קובנר בפיליטוניו בולטת התייחסותו אל דוסטויבסקי הן כסופר והן כהוגה דעות פוליטי - חברתי. פעילותו העיתונאית של פיודור דוסטויבסקי חודשה בתחילת שנות השישים לאחר שובו מגלות בסיביר. שני האחים פיודור ומיכאיל דוסטויבסקי הוציאו כאמור לאור בין השנים 4 - 1863 את העיתון "וורמיה" ובשנת 1865 ואת העיתון "איפוכה". בין השנים 4 - 1873 שימש דוסטויבסקי כעורך ה"גרז'דנין" לצידו של מישרסקי. בכתב - עת זה פרסם דוסטויבסקי את המדור "יומנו של סופר". בו נדפסו מאמריו בנושאי חברה, ספרות וטבע האדם. בין השנים 1876-1877 ובשנים 1880-1881 דוסטויבסקי ערך, כתב והוציא לאור תוך שיתוף פעולה עם אשתו אנה גריגוריבנה, ירחון שנשא את שם מדורו ב"גראז'דנין" "יומנו של סופר" (39).

חוקר הספרות הסובייטי ליאוניד גרוסמן (40), אשר הרבה לכתוב על יצירתו של דוסטויבסקי, ושחיבורו על קובנר מתמקד ביחסי קובנר - דוסטויבסקי, מציין כי קובנר החל את פעילותו בעיתונות הרוסית במקביל לכניסתו המחודשת של דוסטויבסקי לספרות הרוסית. בלהט כתיבתו הפיליטוניסטית יצא קובנר נגד הפובליציסטיקה הריאקציונית של דוסטויבסקי ונגד הפן הבלתי-ראליסטי שביצירתו הספרותית. מטרתו העיקרית של קובנר בהתייחסותו הבוטות לכתבתו של דוסטויבסקי הייתה לגרור את הסופר המפורסם להגיב ישירות על דבריו, ובדרך זאת לבנות לעצמו מעמד כעיתונאי בעל-שם בספרות הרוסית. אך מעבר לגורם האינטרסנטי, גילה קובנר עניין אמיתי ביצירותיו של דוסטויבסקי ובהגותו החברתית-פוליטית.

גם הביקורת הרדיקלית הרוסית, אותה קרא קובנר, הרבתה לעסוק ביצירותיו של דוסטויבסקי. בשנת 1860 התפרסמה מהדורה בת שני כרכים של יצירות דוסטויבסקי ושנה אחר כך התפרסמה יצירתו "חלכאים ונדכאים". דוברליובוב מיהר להגיב על שני פירסומים אלו במאמר שהופיע בכתב העת "סוברמיניק" תחת הכותרת "האנשים הנדכאים". פיסרב כתב שני מאמרים על יצירתו של דוסטויבסקי "המתים והנוטים למות" (1865) העוסק ב"רשימות מבית המוות" והמאמר "מאבק על החיים" (1867) שעסק ביצירה "החטא ועונשו" (41). מתוך איזכוריו המרפרפים, כמתבקש ממאפייני ז'אנר הפיליטון, ניתן להסיק כי קובנר הכיר הן את היצירות והן את המאמרים שנכתבו עליהן על ידי מבקרי אסכולת בלינסקי.

1. הביקורת שמותח קובנר על דוסטויבסקי כהוגה דעות

כאמור, חלק מהתקפותיו של קובנר על דוסטויבסקי אינן ענייניות כלל ומטרתן אינה אלא למשוך את הסופר המפורסם לפולמוס עימו על מנת להפנות אליו את תשומת ליבו של העולם הספרותי הרוסי. כך למשל מיהר קובנר לקדם את פני דוסטויבסקי עם מינויו לעורך לצידו של הנסיך מישרסקי. מינוי זה, מציין קובנר בפיליטונו מינואר 1873, עורר ציפיות ותקוות רבות, שכן מדובר באדם מנוסה ומוכשר, שאמור היה לערוך שינויים לטובה בכתב העת "גראז'דנין". אך לא כך קרה. דוסטויבסקי הושפע מן "האווירה המרעילה" בלשונו של קובנר של העיתון. אחת הדוגמאות להשפעתה השלילית של האווירה ששררה במערכת הגראז'דנין על כתיבתו של דוסטויבסקי היא המשל שמיהר דוסטויבסקי לפרסם עם הצטרפותו למערכת. במשל מופיע חזיר אשר הזמין את הארי לדו - קרב. הארי הסכים לכך בגאווה, אך החזיר שנבהל לפתע ניסה לצאת מן התסבוכת אליה נקלע. הוא לכלך את עצמו כל כך לפני דו - הקרב, עד שהארי בראותו אותו עזב את המקום. בעקבות כך מיהר החזיר להכריז בפני כל כי הארי נבהל. הנמשל לדעת קובנר הוא ברור: הארי הוא הנסיך מישרסקי, החזיר מסמל את כל הספרות הרוסית אשר רצתה להתפלמס עם מישרסקי, אלא שקהל הקוראים איננו חזיר, מעיר קובנר, והוא איננו מעוניין להאזין לדבריו הבטלים של מישרסקי ולהזיותיו של דוסטויבסקי, ואיש לא יקרא למישרסקי לדו-קרב, שכן הוא איננו שווה את המאמץ. פיסקה זאת בפיליטון של קובנר מדגימה היטב את רצונו העז למשוך את תשומת ליבם של קוראי העיתונות הרוסית על ידי עריכת התקפה על איש ספרות מרכזי כמו דוסטויבסקי.

בפיליטונים אחרים מתייחס קובנר באופן ישיר יותר להגותו ולכתיבתו של דוסטויבסקי. הוא מבקר את העדרה של קוהרנטיות רעיונית במאמריו של דוסטויבסקי שהתפרסמו מעל דפי ה"גראז'דנין". כך למשל כותב קובנר בפיליטון ממרץ 1873 כי מצד אחד על פי דוסטויבסקי, יש לעבודות הפרך של האסירים השפעה מזקקת ומטהרת, ומצד שני הוא עצמו כתב את הרומאן "רשימות מבית המוות" (1860-1862) ברומאן (המבוסס על זכרונותיו של הסופר מריצוי עונש בן ארבע שנים בכלא בין השנים 1850-1854) מתוארים חוסר התועלת שבענישה אכזרית. הענישה על פי הרומן פוגעת באסיר ובמקרה של הגבור גורואנצ'יקוב אף מביאה אותו לידי טירוף. העדר העיקביות המחשבתית של דוסטויבסקי באה, לדעת קובנר, לידי ביטוי גם בהקשרים רבים אחרים. מצד אחד תומך דוסטויבסקי בשליחותו ההיסטורית של העם הפשוט ומצד שני הוא יוצא נגד סלחנותו המופרזת ביושבו כחבר מושבעים. מצד אחד דואב דוסטויבסקי על חוסר המזל שפוקד את העם הרוסי ומצד שני הוא מציג את הסבל כצורך בסיסי ועמוק של העם.

אך לדעתי, הסיבה העיקרית והמעמיקה לביקורת שמותח קובנר על הגותו החברתית של דוסטויבסקי היא תחושתו שדוסטויבסקי, אשר החל את דרכו כהוגה דעות פרוגרסיבי, שינה את עורו והסתפח למחנהו הריאקציוני של מישרסקי. דוסטויבסקי עשה את צעדיו הראשונים בשדה ההגות הפוליטית בשנת 1847 (כאמור בעת הדיון בפרשת פאלם) כחבר בחוג של פטרשבסקי. אנשי החוג עסקו בקריאת ספרים אסורים ובניהול וויכוחים על עתידה של רוסיה. בהשפעת האידיאליזם הגרמני והסוציאליזם האוטופי נוסח שארל פורייה גינתה קבוצה זאת את מדיניותו של המשטר הצארי. למרות שדוסטויבסקי לא הזדהה עם הדעות האתאיסטיות של חלק מחברי החוג, קריאתו את מכתבו המפורסם של בלינסקי נגד גוגול הביאה למעצרו בשנת 1849. בעקבות המאסר ובעיקר בגלל "ההוצאה להורג" המבוימת שערכו לו השלטונות, עבר דוסטויבסקי שינוי רוחני גדול שקירב אותו למחנה הסלבופילי-ראקציוני.

בגידתו האידיאולוגית של דוסטויבסקי (לדעת קובנר) במחנה המערבני והפרוגרסיבי נרמזת בפנייתו הישירה אל דוסטויבסקי בסיומו של פיליטון ממרץ 1873: "האם בעלת ערך בעיניך היתה הכרותך עם בלינסקי, הרצן ואחרים כדי שאחר כך תסתפח אל אסקוצ'ינסקי ומישרסקי?" שואל קובנר את דוסטויבסקי ומוסיף "אני מסמיק לזכר עברך". קובנר ראה בהצטרפותו של דוסטויבסקי למחנה השמרני מיסודו של הנסיך מישרסקי ושל ויקטור איפטיביץ אוסקוצ'ינסקי

(1820 - 79) מייסדו ועורכו של כתב-העת "שיחת-הבית" (1858-1877) (כתב עת שעמד לרוב לצד המשטר הצארי) בגידה במחנה המערבני - רדיקלי.

ואכן תפיסותיו של דוסטויבסקי את ייעודו ותפקידו של העם בהסטוריה הרוסית, כפי שהן באו לידי ביטוי במדורו "יומנו של סופר", קרובות אם כי לא זהות לתפיסותיהם של הסלבופילים בני-זמנו. אירופה איננה מהווה לדעתו מודל חיקוי חיובי בתהליך גיבוש הזהות של רוסיה. למרות העוני, הפיגור, השחיתות והשכרות הצליח העם הרוסי, על פי דוסטויבסקי, לשמר את אמונתו בישו, את חוש המוסר שלו ואת מחויבותו לקהילה. בני העם הרוסי נושאים בקרבם רעיונות בלתי מודעים הנובעים מדרך חייהם האותנטית, שאיננה מבוססת על חיקוי של תרבויות אחרות. העובדה שמדובר ברעיונות בלתי מודעים הינה הערובה לכוחם ולספונטניות שלהם. ניתן לזהות את הרעיונות בדמויות ספרותיות עממיות-אגדתיות, אשר צמחו מתוך המקומות החבויים ביותר באדמה הרוסית, כגון דמותו של "ולאס" המצויה בפואמה של נקרסוב משנת 1854. רעיונות אלו מהווים את הבסיס לחיים האזרחיים ולמוסדות החברתיים של העם הרוסי. אירופה, המהווה את המודל השלילי לחיקוי מנקודת ראותו של דוסטויבסקי, מאסה ברעיונות מוסריים ודתיים אלו אשר ממשיכים להתקיים בקרב העם הרוסי. מכאן ניתן להסיק כי התרופה לתחלואיה של רוסיה מצויה בעם הרוסי עצמו.

דוסטויבסקי כמו הפופוליסטים תמך בהשקפה על פיה יכולה רוסיה לדלג או לקצר את שלב הקפיטליזם על כל מגרעותיו ולעבור ישירות להקמת חברה קואופרטיבית-סוציאליסטית המבוססת על המוסדות האורגניים של העם כגון קומונת האיכרים. הקומונה מהווה את המפתח לדרך התפתחות היסטורית ייחודית עבור רוסיה, השונה מדרכה ההיסטורית של אירופה. בקומונה נשמר, לדעתו, בשלמותו הגרעין להצמחת חברה שוויונית, המבוססת על חלוקה תקופתית של האדמה מחדש וחלוקה הוגנת של הנשיאה בנטל החברתי. צורת חיים זאת משקפת את ערכי החברה הקומוניאלית – אורגנית בניגוד לחברה האינדיבידואליסטית על פי הדגם של מערב אירופה. על פי גישה זאת כל עוד לא צמח ברוסיה פרולטריון בקנה מידה גדול היא יכולה לנצל את היסודות הטמונים בהתארגנות האגררית של האיכרים, שהתבטלה במערב, ולהשתמש ביסודות אלו כגרעין להקמת חברה שיתופית אמיתית. רעיונות אלו דומים לרעיונותיהם של הנארוזניקים כגון נקולאי מיכאלובסקי שהאמינו כי רוסיה יכולה ללמוד משגיאותיה של אירופה

ולהגיע לסוציאליזם ללא ביצוע מהפכה אלימה, אלא על ידי שימוש וחיזוק של המוסדות המסורתיים הקיימים בה. במדורו "יומנו של סופר" ביטא דוסטויבסקי את אמונתו במקוריותה ועליונותה של רוסיה על מערב אירופה. הוא הביע את בטחונו בכך שהעם הרוסי יצליח בסופו של דבר לבטא את כוחו המוסרי האדיר, והוא עתיד להפתיע את מערב אירופה ואת האינטליגנציה הרוסית המערבנית גם יחד.

יחד עם זאת דוסטויבסקי איננו מתעלם מן הפגמים של האיכרות הרוסית על מוסדותיה כגון: שכרות, העדר האינטגרציה של הקומונה הכפרית, התבססות על הכסף כערך עליון, תהליכי עיור מן הכפרים אל בתי החורשת שבערים. בהשפעת הספרות האנגלית נוסח דיקנס, העלה דוסטויבסקי את ההשערה כי האיכרים הרוסיים יהפכו בעתיד לפרולטריון חסר קרקע. הוא חשש, כמו הנרודניקים, מכך שאם לא יעשה דבר כדי לעצור את תהליכי הדיפרנציאציה החברתית ולהגן על המוסדות המסורתיים של האיכרות תעלה רוסיה על הדרך השלילית בה פוסע המערב. למרות כל זאת מאמין דוסטויבסקי ביכולתו של העם הרוסי להושיע את עצמו. העם יציג את כוחותיה העצומים החבויים של רוסיה, ולא ילך בדרכה של אירופה.

קאבאט (42) (העוסק בספרו בדרכי השתקפותה של החברה הרוסית ביצירתו של דוסטויבסקי) מציין כי בפובליציסטיקה של דוסטויבסקי ניתן להבחין בערפול ובסתירות פנימיות בעת דיונו בסוגיות הנוגעות למקומו וייעודו של העם הרוסי בהיסטוריה הרוסית. הסתירות נובעות בעיקר מן הפער ההולך וגדל בין רעיונותיו של דוסטויבסקי לבין המציאות ההולכת ומתהווה ברוסיה, קרי צמיחת הקפיטליזם על כל ספיחיו. גם בכתיבתו הספרותית המאוחרת, חזר דוסטויבסקי ועסק בחשש מפני דיפרנציאציה חברתית, אבדן ערכים והיפרדות.

כמטריאליסט וכמערבן שאיננו מאמין בייחוד או באיכות הפוטנציאלית הגלומה בעם הרוסי התנגד קובנר לא אחת לדעות שהביע דוסטויבסקי בנושא זה. כך למשל הוא הגיב על תפיסותיו החברתיות של דוסטויבסקי כפי שהן באו לידי ביטוי באחד מאמריו הראשונים של הסופר בשם "סביבה" שהתפרסם ב"גראז'דינין" (43). המאמר עסק בתפקידיהם ובמעמדם של המושבעים. דוסטויבסקי ייחס את ריבוי הפשעים הפליליים ברוסיה המבוצעים על ידי נשים וילדים ליחסם הסלחני של המושבעים אל העבריינים. במאמר זה דחה דוסטויבסקי את התיאוריה הסוציולוגית הטוענת כי הפשע הינו תוצר הסביבה, כלומר הפשע נובע מאי-הצדק החברתי הקיים ברוסיה.

תיאוריה זאת הביאה לדעתו להזדהותם של המושבעים עם הפושעים, משום שהם משוכנעים כי היו נוהגים כמו הפושעים בנסיבות דומות. הכותב אמנם מגלה הערכה לנטייתו הטבעית של העם הרוסי לרחמים, אך גם מתריע מפני התוצאות שעלולות לנבוע מרחמים שלא במקומם. דוסטויבסקי ממליץ לכלול בשיקולי המושבעים את עקרון האחריות האישית של האדם למעשיו או לפשעיו.

בפיליטונו מפברואר 1873 אין קובנר מתייחס למורכבות הטיעון של דוסטויבסקי, אלא דן בתביעתו של האחרון להמנע מגישה סלחנית כלפי הנאשמים זאת כדי להוכיח כי רעיונותיו של הסופר אינם הגיוניים. הוא מצטט מתוך מאמרו של דוסטויבסקי את המשפט: "והנה למה מובילה סלחנותם המיותרת של בתי הדין של המושבעים" על מנת להוכיח כי חשיבתו של דוסטויבסקי איננה הגיונית.

בפיליטונו מינואר 1873 מגיב קובנר על מאמרו של דוסטויבסקי "ולאס" (44) שהתפרסם בעשרים ושניים בינואר 1873 בכתב העת "גראז'דנין". מאמרו של דוסטויבסקי עסק באופי הרוסי, שתכונתו המרכזית היא הקיצוניות. בהקשר זה דן דוסטויבסקי ביכולת לסבול האופיינית לדעתו לעם הרוסי. העם נושא בליבו את האידיאל של ישו ועל כן הוא מהווה את המקור לישועתה של רוסיה. בפיליטונו מציין קובנר כי דוסטויבסקי הגיע להכללות פסיכולוגיות בדבר הקיצוניות והצורך בסבל, שמאפיינים את העם הרוסי מתוך ניתוח דמותו הפולקלוריסטית של ולאס ומתוך מקרה שארע לו. לטענת קובנר הוא מרבה להגיע למסקנות בדרך שרירותית. כך נהג דוסטויבסקי ברומן שלו "שדים" וכך הוא נוהג גם ביומנו "החולני", היכול להתפרסם רק בכתב-עת כמו "גראז'דנין" לצד מאמריו של מישרסקי. על דבריו של דוסטויבסקי כי הצורך הבסיסי השורשי של העם הרוסי בסבל "זהו ייחודו של העם בסבל תמידי ובלתי נלאה, כל ההיסטוריה הרוסית ("שלנו" מציין קובנר) היא היסטוריה של סבל, זהו חלק מן האופי הרוסי", שואלו קובנר: האמנם בחר העם הרוסי ביסורים? האם הוא רצה את הכיבוש הטטרי, את עונשי המוות של איוואן האיום? האם הוא רצה במשטר הצמיתות וספיחיו? והוא מוסיף ושואל מי מוציא יותר לעז על העם – דוסטויבסקי, הטוען שלעם יש צורך "לסבול או אלו השואפים לפטור אותו מסבל מיותר, אותם אשר דוסטויבסקי מבטיח להם עתיד מוזר", כלומר המחנה הרדיקלי.

דוסטויבסקי רואה את תרומת העם הרוסי לאנושות בכך, שהעם מגלם בתוכו את הדיוקן האלוהי, ובבוא היום יראה לעולם שאיבד את דרכו את הנתים הנכון. על כך עונה לו קובנר בלעג: במה יתהדר העם הרוסי בפני האנושות? על פי דוסטויבסקי בתפילותיו בלבד שכן דוסטויבסקי איננו מתייחס לקידמה, למדע ולציוויליזציה האירופית. העם גם איננו מודע לכוחות הישועה הגלומים בו. קובנר מציע לדוסטויבסקי אחת מן השתיים או שישתדל להבהיר לעם הרוסי את משימתו. לשם כך עליו לתת לעם הזדמנות לחיות ולחשוב כמו בני אדם. בפניה ישירה אל דוסטויבסקי תובע ממנו קובנר המטריאליסט (כפי שתבע גם מסטראכוב) לשחרר את העם מן הגסיסה מרעב, מן הבורות כדי שהוא יהיה במצב מתאים להושיע את עצמו ואת כולם. או לזנוח לעת עתה את הרעיון אודות השליחות העליונה בחשיבותה המוטלת על כתפי העם הרוסי: פעולה למען המין האנושי אשר איננו רוצה לדעת על קיומו של העם הרוסי הבור.

קובנר בוחן את רעיונותיו הדתיים-פילוסופיים שלו דוסטויבסקי על פי אמות מידה מטריאליסטיות. התנאי ראשון להצלחתו של העם הרוסי הוא דאגה למילוי צרכיו החומריים ולאחר מכן להשכלתו. רק אחרי מילוי שני צרכים בסיסיים אלו ניתן יהיה לדבר על תעודתו של העם הרוסי בעולם. מעבר לכך רומז קובנר בדבריו כי הוא איננו שותף לדעותיהם של דוסטויבסקי והסלבופילים בדבר הפוטנציאל האדיר הטמון בעם הרוסי.

לידי קובנר נזדמנה הזדמנות נוספת לתקוף את דעותיו הסלבופיליות של דוסטויבסקי אודות העם הרוסי בעקבות פרסום מאמר ביקורת שכתב האחרון על מחזה שעסק בחיי האיכרים הרוסיים. דוסטויבסקי פירסם בכתב העת "גראז'דנין" ב 18.6.1873 מאמר ביקורת תחת הכותרת "ביחס לדרמה חדשה". המאמר עסק במחזהו של ד. ד. קישינסקי "שתיה לשוכרה" [בתרגום חופשי]. מדובר בטרגדיה שנכתבה עבור התיאטרון העממי של מוסקבה. קישינסקי כתב בעבר מספר מחזות שעסקו בחיי האיכרות והוצגו מעל קרשי תיאטרון זה. המחזה הנדון אמנם זכה בפרס, אך לא הועלה על הבמה בגלל האיסור שהטילה עליו הצנזורה, והוא התפרסם בשלמותו מעל דפי כתב העת "גראז'דנין" (45).

יצירתו של קישינסקי עוררה עניין אצל דוסטויבסקי משום שמדובר בנסיון לכתוב דרמה עממית השופכת אור על בעיותיו של הכפר הרוסי בתקופה שלאחר הרפורמות הגדולות של אלכסנדר השני (46). המחזה עוסק בגידול שחל בתופעת השיכרות, ובתופעות של הפקרות

והתדרדרות מוסרית בקרב קהילת האיכרים. נושאים אלו נדונו מעל דפי ה"גראז'דנין" לעיתים קרובות החל מתחילת שנת 1872. נושא נוסף שעלה מתוך המחזה ועורר את עניינו של דוסטויבסקי היה הניוון שחל במוסדות הכפר הרוסי: האובשצינה והמיר. לאחר שחרור הצמיחות ופירוק הנכסים המשותפים של האיכרים וכתוצאה מן התדרדרות המוסרית של האיכרים חל פחות במעמדה, בסמכויותיה ובכוחה הריאלי של אסיפת האיכרים ה"מיר". דוסטויבסקי, שלא כהרצן והנרודניקים, לא ראה במוסדות הכפר את הבסיס הכלכלי למבנה הסוציאליסטי העתיד לקום ברוסיה. אך למרות זאת הוא כתב מתוך כאב רב על ירידתם ואובדנם של המוסדות החברתיים הכפריים. הוא האמין כי השינויים הכלכליים והחברתיים בכפר לא ישפיעו על האופי הרוסי ולא יערערו את יכולתו של האדם הרוסי להגיע להתעלות מוסרית. על כן הוא התרכז במאמרו בניתוח הצדדים האפלים של חיי העם הרוסי, כפי שנחשפו במחזהו של קישינסקי.

דוסטויבסקי עסק במאמרו גם בהיבטים ספרותיים טהורים של המחזה. הוא ציין כי בנוגע לשאלת הריאליזם והאיפיון האמנותי כלשונו, לא עלו הדברים יפה בידי המחזאי. בהתייחסותו לדמותו של הגיבור איוואן מציין דוסטויבסקי: "נדמה לנו שאין זה מספיק להציג את תכונותיו המתאימות, אלא יש צורך להאירן באור אומנותי אופייני לו". הוא גם יוצא נגד הפשטנות שבתיאור הסיבות לעונו של העם.

בפיליטון מיולי 1873 האשים קובנר את דוסטויבסקי בכך שהוא שיבח דרמה אשר הודפסה בעיתון שהוא עצמו ערך עוד בטרם פירסומה או קריאתה על ידי הציבור. קובנר מצטט בהרחבה את השבח שהעטיר דוסטויבסקי על המחזה: "שום דבר רציני לא הופיע בספרותינו בעת האחרונה ... הדרמה ... נכתבה מתוך היכרות עם העניין ובכשרון רב... לעיתים נדירות קראתי סיום כה חזק וטראגי [כמו זה] של המערכה הרביעית. המשורר שלנו עשיר בתובנות פסיכולוגיות של העם. אינני טוען שאין כאן שגיאות כלל, אך יש ביצירה הזאת כל כך הרבה מעלות, שהשגיאות הן כמעט אפסיות". קובנר מוסיף: "אני שמח על הלבביות בה מברך דוסטויבסקי העורך את חברו לכתב העת ...". הוא מציין כי מקרה זה הזכיר לו מקרה אחר כאשר דוסטויבסקי העורך שיבח את דוסטויבסקי הסופר על פירסום יצירתו החשובה "שדים". עיקר הביקורת כאן היא אם כן על העדר יושר מקצועי.

אך קובנר מתייחס גם להיבטים האידיאיים שהועלו על ידי דוסטויבסקי. מצד אחד מאמין דוסטויבסקי ביכולת ההתחדשות של העם הרוסי, ומצד שני התייחסותו למוסדות החברתיים של העבר איננה חד-משמעית. על פי דוסטויבסקי, מציין קובנר, ה"מיר" והמוסדות הקדומים (שאמנם לא נעדרו צדדים שליליים, אך שמרו בכל זאת על הסדר) נעלמו. בהווה שרדו כל המאפיינים השלילים של משטר הצמיתות כגון אנוכיות, ציניות ושעבוד ואילו הצדדים החיוביים של משטר הצמיתות נעלמו ללא שוב. ערכיו של מישרסקי דבקו בדוסטויבסקי, מעיר קובנר, לכן יכול הסופר לכתוב על סגולתו המטהרת של בית המאסר, לציין את נשמתם היתירה של בתי-הדין ועל כן טובה בעיניו גם הדרמה של קישנסקי.

יחד עם זאת יש להוסיף כי דעתו של קובנר כדעת דוסטויבסקי לגבי הצגתו החיובית מדי של דמות הקשיש הקפיטליסט המשתייך למעמד המנצלים. שניהם גם קובנר, בגלל שנאתו למעמד הקפיטליסטי המנצל, וגם דוסטויבסקי הרואה במעמד זה את התגלמות המערב-אירופיות על כל השלילי שבה, טוענים כי אין זה הגיוני שהאב הקפיטליסט ינזוף בבנו על מעשהו הבלתי מוסרי (בנו משקה לשוכרה נערה צעירה, מפתה אותה ושולח את אהובה לצבא). הנזיפה, טוען קובנר, איננה נשמעת טבעית כשהיא יוצאת מפיו של האב התעשיין אשר כמו בנו מנצל את פועליו. יש לציין כי קישנסקי עצמו התייחס לנושא זה במכתבו לדוסטויבסקי מהתאריך 23.6.1873 בו ציין כי הוא מודע לכך שתעשיין הומני שכזה איננו קיים במציאות, וכי דבריו של התעשיין במחזה אינם אלא תשלום מס שפתיים לצנזורה. בפיליטון אחר מיולי 1873 חוזר קובנר אגב אורחה וטוען כי דוסטויבסקי חושב שמדובר בדרמה טובה והכל חייבים להאמין לו.

המחזאי עצמו קישנסקי הוא שהודיע לדוסטויבסקי על התייחסותו של קובנר הן למחזה והן לדברי הביקורת וכך כתב לו: "בגלל הביקורת שלך על "לשתות לשכרה" אותך ואותי גם יחד גידף מאן דהוא ב"גולוס" מספר 170". ב-9.7.1873 השיב ה"גראז'דינין" על טיעוני קובנר בדבר העדר היושר המקצועי שלו, במסגרת המדור שכותרתו "החיים השוטפים". הכותב הזכיר לעורך ה"גולוס" קראייבסקי כי בעברו העיתונאי, בהיותו עורך כתב-העת "אוטוצ'סטבינוי זאפיסקיי", פירסם את יצירותיו של עורך ה"גראז'דינין" דהיום (דוסטויבסקי) ואת מאמרי הביקורת של ויסאריון בלינסקי על יצירות אלו. איש לא חשב אז על כך שמדובר ב"קוריוז ספרותי". הכוונה כנראה למאמרו של בלינסקי שהתפרסם ב"רשימות המולדת" בעריכתו של קראייבסקי בשנת

1846 ועסק ביצירתו של דוסטויבסקי "אנשים עניים" שהתפרסמה אף היא מעל דפי "אוטוצ'סטבינוי זאפיסקי".

להערכת איזכור פרשת היחסים בין בלינסקי לבין קראייבסקי משנת 1846 איננו מקרי. עד שנה זאת הרבה בלינסקי לפרסם בכתב - העת של קראייבסקי, אך יחד עם זאת חש כי האחרון מפיק ממאמריו רווחים יפים ואילו חוזהו של בלינסקי איננו מספק כלל מבחינה כלכלית. לכן ניצל בלינסקי את העובדה ששניים ממקורביו, נקראסוב ופנאיב, השתלטו על כתב-העת של פושקין ה"סוברמיניק" והחליט להצטרף אליהם. פרשייה זאת הסעירה את העולם הספרותי הפטרבורגי, שכן הדבר חייב את הסופרים לבחור בין נאמנותם לקראייבסקי לבין נאמנותם לרעיונותיו המוסריים-ספרותיים של בלינסקי. דוסטויבסקי העדיף מסיבות כלכליות וספרותיות להשאר לצידו של קראייבסקי, אך במכתביו לאחיו מיכאיל ניכרת המרירות הרבה שחש כלפי עורכו. מכיוון שקראייבסקי שילם לו מראש על יצירותיו שטרם נכתבו, טען דוסטויבסקי כי הוא כפה עליו שיטה של "עבודות ואסלית ספרותית". לכן נדמה כי דוסטויבסקי ניצל את הפולמוס שהתנהל על הדרמה של קישניסקי כדי לסגור חשבון היסטורי שהיה לו עם קראייבסקי(47).

2. הביקורת על דוסטויבסקי – מחבר "שדים"

הרומן "שדים" (1871-1872) נכתב על ידי דוסטויבסקי תוך התבססות על הסטנוגרמות של משפטו של ניצ'איב. סרגיי גינאדייביץ' ניצ'איב (1847-1882) היה מחברו של ה"קתכיזם של מהפכן", מסמך בו הטיף למהפכנים בין השאר לזנוח הסנטימנטים האנושיים ולהקריב עצמם באופן מוחלט למען המהפכה. ניצ'איב יצא נגד החוק, הרכוש והמוסר של המשטר הקיים ותמך ברצח של בני המעמדות הגבוהים, בסחיטה ובאמצעים אחרים על מנת לממש את מטרות המהפכה. לשם כך הוא הקים במוסקבה אירגון מחתרתי סודי שהורכב מסטודנטים. אחד מחברי הארגון י. י. איוואנוב הסתייג משיטות הפעולה של ניצ'איב, על כן אירגן ניצ'איב את רציחתו של איוואנוב, הן משום שחשש כי זה יסגירו לידי השלטונות, והן משום שרצה לקשור בקשר של דם את חברי אירגונו זה לזה. אחר כך ברח ניצ'איב לחוץ לארץ ובשנת 1872 הוסגר על ידי ממשלת שוויץ לרוסיה. הוא נשפט ונדון לעשרים שנות עבודת פרך, אך מת עשר שנים לאחר שנאסר.

בהקשר ההיסטורי האקטואלי הצר מצויה ברומן "שדים" ביקורת קשה על הדור הצעיר של הניהיליסטים. אך בהקשר הרחב והכללי יותר מנצל דוסטויבסקי את החומרים ההיסטוריים על מנת לשרטט את דמותו של המהפכן בכלל ולעמוד על מניעיו. במהפכה ראה דוסטויבסקי ביטוי מודרני לשאיפתו הנצחית של האדם לוותר על האלוהות וליצור גן-עדן מטריליסטי. השאיפה לכוח היא לדעתו המניע המרכזי בהפיכת אדם למהפכן, כל התורות האידיאליסטיות של המהפכנים למיניהם אינן אלא רציונליזציה של השאיפה לכוח. על כן מתוארים המהפכנים ברומן כאנשים אלימים וחסרי רגש. תנועת הנרודניקים של שנות השבעים והשמונים של המאה ה-19 שללה רומן זה בשל הדיבה הרעה שהוא הוציא לדורות של מהפכנים. דובריה של התנועה מיכאילובסקי ופיוטר טקצ'וב פירסמו מאמרים נגד יצירתו של דוסטויבסקי. הם טענו כי מטרת הרומן היא לפגוע באידיאולוגיה הנרודניקית ולשלול את מטרותיהם של המהפכנים.

קובנר בחר להתייחס לרומן זה לא רק משום שהוא יצא לאור במקביל להופעת הפיליטונים שלו ב"גולוס", אלא בעיקר משום שמדובר ברומן לא ריאליסטי, העוסק בתנועה המהפכנית הרוסית, שנכתב על ידי סופר, שבלנסקי עצמו התרשם ממנו בתחילת דרכו. מבחינת קובנר בחירת הנושא נכונה, אך לא דרך העיצוב הספרותית וגם לא השקפותיו הפוליטיות של הסופר. קובנר מציין כי דוסטויבסקי עצמו הגדיר את הרומן שלו "שדים" כיצירה בעלת חשיבות בספרות הרוסית. לדעת קובנר מדובר בשבח עצמי הנעדר כל בסיס ריאלי. בפיליטון ממרץ 1873 מוסיף קובנר וטוען כי "שדים" מציינת את התדרדרותו של דוסטויבסקי כסופר. בתחילת דרכו נראה היה שמדובר בסופר מבטיח למדי: "...שכתב... דברים טובים מאד, הציג כשרון מסוים וכושר התבוננות, יצר הכללות טובות פחות או יותר" ופתאום הוא שכח כל מה שעשה בעבר, ... ויצר קשר עם 'שדים'".

אמנם, טוען קובנר, אין להתעלם מכך שכמה מן הדמויות המופיעות ברומן מעוצבות כהלכה, כמו כן ניתן להבחין ברבים מדפי הרומן באמת אומנותית, אך באופן כללי מדובר בקוריוז ולא ברומן במובן האמיתי של המילה. על פי הצהרתו דן קובנר בהיבטים ספרותיים ופסיכולוגיים של הרומן ולא בהיבטים אידיאולוגיים: "אין אני דן ברעיון הכללי של הרומן השם ללעג את המהפכנים שלנו; כמו כן אין אני דן בעובדה שסופר אמיתי לא יטול סטנוגרמות שלמות של ישיבות בית הדין ונאומים מוכנים... דוסטויבסקי נוטל אנשים חיים ... הופך אותם לאידיוטים

ומטורפים ומאלץ אותם לחלום בהקיץ". אין ברומן הסברים למניעים הדוחפים את הדמויות למוות ולהרס: "הוא מתעלל בגיבוריו ומאלץ אותם לשסף ולתלות זה את זה. ללא מתן הסברים נאותים להתנהגות זאת". קובנר מציג את דמויות הרומן זו אחר זו תוך ציון העובדה כי רבות מדי הן הדמויות שגורלן הוא ההתאבדות או מוות או טירוף. נדמה, מציין קובנר באירוניה, כי כל מטרתו של דוסטויבסקי הינה לספק חומר לפיליטונים של קובנר.

התנגדותו של קובנר לרומאן נבעה גם מכך שהוא לא ענה על הקריטריונים התועלתיים – ריאליסטיים שהציבה אסכולת בלינסקי. בפיליטון ממרץ 1873 עסק קובנר בשתי מגמות בספרות הרוסית. האחת, היא המגמה הריאליסטית נעדרת הפנטזיות אותה מייצגים לדעתו סופרים כגון: גוגול, טולסטוי וגונצ'ארוב. למרות שיצירותיהם נעדרות דמיון מופלג, עדיין מדובר ביצירות מופת. לעומתה קיימת המגמה השניה של הסופרים המפליגים על כנפי הפנטזיה וגורמים נזק לספרות הרוסית. ביניהם א. א. בסטוויוב (מרלינסקי) (1797-1837) ממפקדי מרד הדקבריסטים משנת 1825, ומחברם של רומנים שנכתבו בסגנון הרומנטי. יצירתו המפורסמת "נולה נור" (1835 - 1836) מתרחשת בסביבה האקסוטי של הקווקז. או מחבר הרומנים ההסטוריים מיכאיל מיכאילוביץ' זאגוסקין (1789-1852) שהושפע בכתיבתו מוולטר סקוט. בתחום הפילוסופיה מזכיר קובנר את מ. מ. סטראכוב שהוזכר גם בפיליטונים אחרים.

עם סופרי המגמה השניה נמנה גם דוסטויבסקי, בעל ההזיות המיסטיות שמקורן על פי קובנר, בדמיונו המופלג. יצירות אלו אינן נקראות כלל על ידי הקהל או שהן מעוררות חמלה כלפי הסופר שלא סבל בעבר מפנטזיות כלשהן. קובנר מתייחס לשתי התקופות בכתיבתו של דוסטויבסקי: בתקופה הראשונה הושפע הסופר מגוגול וזוהי התקופה הריאליסטית של כתיבתו, ואילו התקופה השניה בעיקר החל מפרסום "שדים" היא התקופה הפאנטסטית בכתיבתו, בה התרחק הסופר מהמודל הגוגולי. וכיצד, שואל קובנר, יכול אותו אדם עצמו לכתוב מצד אחד את היצירות: "אנשים עניים" ו"החלכאים והנדכאים" ומצד שני לכתוב את "שדים" ואת הטור "יומנו של סופר"? "אנשים עניים" הינו הרומן מפרי עטו של דוסטויבסקי שפורסם בשנת 1864. במרכזו הגיבור מאקאר דבושקין, פקיד פטרבורגי עני (המזכיר מאד את גיבורו של גוגול ב"אדרת") המאוהב באישה אותה איננו יכול להשיג. בלינסקי ראה ברומן מחאה חברתית, והצטרף לגריגורביץ ונקראסוב בתארו את דוסטויבסקי כ"גוגול החדש". היצירה "חלכאים

ונדכאים" (1861) עוסקת בעולם התחתון הפטרבורגי וניכרת בה השפעתו של דיקנס. כלומר, קובנר משבח את הפרק הריאליסטי ביצירתו של דוסטויבסקי ומסתייג מן היצירה "שדים". בכך הוא ממשיך לדבוק בתפיסה שהייתה שכיחה בעולם הספרותי של זמנו והיא כי גוגול הינו מייסדה של התנועה הריאליסטית בספרות הרוסית ובלשון הסופרים עצמם: "כולנו יצאנו מתוך האדרת של גוגול".

המקום הנרחב יחסית שהקדיש קובנר בפיליטונים להערות על לדוסטויבסקי נבע הן מן ההערכה שחש לפרק הריאליסטי בכתיבו של דוסטויבסקי (עד פירסום יצירתו "שדים"), והן מתחושתו כי מבחינה אידיאולוגית ומבחינה ספרותית דוסטויבסקי הפנה עורף למורשתו של בלינסקי. כפיליטוניסט העושה את צעדיו הראשונים בעולם העיתונות הרוסי ניסה קובנר גם לנצל את מעמדו המיוחד של דוסטויבסקי בספרות הרוסית כדי לעשות לעצמו שם. אך דוסטויבסקי סירב להשיב לו על דבריו במישרין, משום שחשד במניעיו הלא לגמרי רוחניים של קובנר. דוסטויבסקי התייחס למניעים אלו בפיליטון שהתפרסם ב"גראז'דנין" מספר 27 לשנת 1873. שם הוא ציין כי למרות שיש ביכולתו להשיב למתקיפיו אין הוא עושה זאת, משום שהוא יודע שכל רצונם של מתנגדיו לפתותו להתפלמס עימם על מנת לזכות בתשומת לב: "אך יש כאלה שאי אפשר לענות להם. האם לענות להם ולהכנס לפולמוס? [ו]רק להרוס קן-נמלים – חבל! להם נעים מאד להתקשר עמנו, אני הבחנתי בכך על פי סימנים רבים. הם כל כך מתגרים [בנו]" (48).

כמה שנים מאוחר יותר לאחר הרשעתו התייחס קובנר במכתבו אל דוסטויבסקי לסוגיה זאת: "אם אינני טועה הרי באחד ממאמריך בשעה שערכת את ה"גראז'דנין", חווית דעתך עלי בשנינות בלי להזכיר, אגב, את כינויי הספרותי – כעל אדם, שהשתדל בכל כוחותיו לקשור אתך פולמוס אישי, לאסור אתך קרב, אבל אתה עברת בשתיקה על כל תעתועי ולא נתת ספוק לאהבה העצמית שלי" (49).

ו. סיכום

המבקרים המעטים שהתייחסו לפיליטונים הרוסיים של קובנר הרבו לשלול אותם. כך למשל מציין וויינרייך (50) כי הפיליטונים חסרים "כוח ופרספקטיבה". קובנר על פי דבריו התייחס ברצינות רבה מדי למוסכמות הז'אנר הקליל של הפיליטון בו פורר כל נושא לפרורים. כמו כן טוען וויינרייך כי שליטתו של קובנר בשפה הרוסית לא היתה מעמיקה דיה, על כן הוא הבין את

הרובד הליטראלי בלבד, אך לא את הניואנסים של השפה הרוסית. גם גרוסמן (51) מציין כי מטרתו של קובנר היתה לתת חוות דעת סאטירית על אפיזודות מתוך החיים השוטפים. במסגרת פיליטוניו הוא ניסה לתקוף סופרים מן השורה הראשונה ואת גדולי הפיננסים, אך הדבר לא עלה בידיו. לדעתי למרות חוות הדעת המסויגות של שני הביוגרפיים של קובנר על פיליטוניו, יש מקום לדון במאפייניו של הפיליטון הקובנרי ולקבוע את מקומו של קורפוס גדול זה במסגרת כלל כתביו.

הפיליטון של קובנר נענה למוסכמות הז'אנר. ככל פיליטון הוא עוסק בנושאים רבים ומגוונים. קובנר בוחר בחלק מן הפיליטונים ליצור קוהרנטיות על ידי קביעת מונח מרכזי המהווה את המסגרת ומשמש כאמצעי קישור בין החלקים השונים. לרוב מדובר במונח רציני וגבוה הלקוח מתחום המדע כגון יסודות הדארוויניזם, או מתחום הספרות והתרבות כגון "האדם המיותר". בעזרת מונחים אלו מתאר קובנר על פי רוב בנימה אירונית תופעות שונות מגוחכות או שליליות במציאות הרוסית. הוא מרבה לצטט מתוך דברי יריביו, תוך הבאת תגובתו בסוגריים או בשולי הדברים. ההומור נוצר על ידי התייחסות ליטראלית לאמירות מטפוריות, או כתוצאה מן הפער בין המושג הגבוה לבין המציאות המתוארת.

מבחינה אידיאולוגית ניתן להגדיר את קובנר על פי הדעות הבאות לידי ביטוי בפיליטונים כמטריאליסט וכמערבן ביקורתי. הוא יוצא נגד פראזות האופייניות למחנה הסלובופילי ולמקורביו האידיאולוגיים כגון סטראכוב ודוסטויבסקי בדבר תעודתו ושליחותו של העם הרוסי, או בדבר הערכים הרוחניים והחברתיים הגלומים בו. במקום הכרזות אלו מציב קובנר את צרכיו הפיסיים של העם הרוסי, אשר ללא סיפוקם לא ניתן לדעתו לדבר על שליחות או מטרה כלשהי. כמערבן ביקורתי הוא יוצא נגד המחיר הכבד שעל תושביה של הקיסרות הרוסית בכלל ועל הפרולטריון הרוסי בפרט לשלם עבור התקדמות טכנולוגית ותעשייתית נוסח מערב אירופה.

מבחינה ספרותית דבק קובנר באותן אמות מידה של אסכולת בלינסקי שהנחו אותו בעת כתיבתו על הספרות העברית המשכילית. כך למשל הוא מעדיף את הפרק הריאליסטי ביצירתו של דוסטויבסקי על פני הפרק המכונה על ידו הפנטסטי או הדימיוני. יחד עם זאת הגמישות המחשבתית שהחלה להתגבש בכתיבתו הרוסית על הספרות העברית באה לידי ביטוי גם

בפיליטוניו. הוא מעלה נגד כתב העת הפרוגרסיבי ה"דילוו" את הטענה כי למרות תכניהן החשובים של היצירות המתפרסמות בו, איכותן האסטטית הירודה אינה מצדיקה את פירסומן. ראיית הפיליטונים כחלק מן הקורפוס השלם של כתיבתו של קובנר בשתי הלשונות- העברית והרוסית- מאפשרת להצביע על הדימיון הרב בנושאי הביקורת ובאמצעים הספרותיים בהם נוקט קובנר הן בספריו העבריים והן בפיליטוניו. התייחסותו לסוגיות שונות הקשורות בכתב העת "גראז'דנין" לעורכיו ולכותביו דומה להפליא לנושאים ולדרך בה ביקר קובנר את העיתונות והחברה היהודית בכלל ואת "המליץ" בפרט בספרו העברי "צרור פרחים" משנת 1868. לעיתים נדמה כי רק שפת הכתיבה השתנתה, אך לא הנושאים והטקטיקה.

פרק שביעי: התכתבויותיו של קובנר עם סופרים רוסיים ב"שאלה היהודית"

ובנושאים תיאולוגיים (1877 – 1908)

פעילותו האינטלקטואלית של קובנר בסוף המאה ה-19 ובעשור הראשון של המאה עשרים התמקדה בהתכתבות עם סופרים ועיתונאים רוסיים. ראשיתה של חליפת המכתבים בשנת 1877 במכתביו אל דוסטויבסקי, שנשלחו מבית-הסוהר במוסקבה, המשכה במכתביו אל דוסטויבסקי וטולסטוי ממקום שהותו בסיביר, וסופה במכתביו אל רוזאנוב, שנשלחו מן התחנה האחרונה והשלווה של חייו הסוערים בלומז'יה שבפולין. קובנר בחר לבטא את השקפותיו באמצעות מדיום זה משום שהתקשה למצוא לעצמו במוות פרסום. המכתבים סייעו לו במידת מה להיחלץ מן הגלות הפיסית והאינטלקטואלית בה חי את העשורים האחרונים של חייו. מנקודת מבט מחקרית מהווים המכתבים נדבך חשוב ולעיתים אף בלעדי להבנת התפתחותו הרוחנית של קובנר במהלך התקופה הפחות מתועדת של חייו.

במכתביו אל שלושת הסופרים הרוסיים דוסטויבסקי, טולסטוי ורוזאנוב נדונים שני נושאים עיקריים: שאלת יהודי רוסיה ושאלות תיאולוגיות. התבטאויותיו של קובנר בנושאים תיאולוגיים (שלו רוב אינן זוכות להתייחסות רצינית מצד נמעניו) חושפות את התגבשותו והתפתחותו של האתאיזם שלו, ואילו ויכוחיו עם נמעניו ב"שאלת היהודים" מעידים על השינוי המוגבל יחסית, שחל בדעותיו בנושא זה במהלך חייו.

א. הדיון ב"שאלה היהודית" בקרב חוגי הממשל ובקרב חוגי האינטליגנציה הרוסית

במחצית השנייה של המאה ה-19

השיח, שניהל קובנר עם נמעניו בשאלת מעמדם האזרחי של יהודי רוסיה, לא התרחש בחלל ריק. בתקופת שלטונו של אלכסנדר השני נדונה הבעיה היהודית ברוסיה בשני הקשרים שונים, אשר היו תלויים זה בזה, ואף הזינו זה את זה. הבעיה נבחנה על ידי חוגי השלטון ובמקביל לכך על ידי האינטליגנציה הרוסית על זרמיה השונים. במהלך תקופת הרפורמות הגדולות של שנות השישים דנו חוגי השלטון בצורך להעניק חירויות מסוימות ליהודי רוסיה ובהיקף הראוי של זכויות אלו. בתקופת הריאקציה שהחלה בסוף שנות השישים של המאה ה-19 עלה הנושא היהודי על סדר היום שוב בגלל הפוגרומים, ובגלל מעורבותו של מיעוט מקרב הצעירים היהודים בתנועה המהפכנית הרוסית. אך גם חוגי האינטליגנציה הרוסית עסקו בנושא היהודי במסגרת הדיון על הגדרת הזהות הרוסית שהתנהל בעיקר בין המערבנים לבין הסלבופילים.

שורשי האנטישמיות המודרנית ברוסיה וגילוייה, על שני הקשריה (המדיניות הממשלתית והויכוח האינטלקטואלי שהתנהל בתוך האינטליגנציה) מהדהדים בהתכתבויותיו של קובנר עם שלושת הסופרים והוגי הדעות: דוסטויבסקי, טולסטוי ורוזנוב.

"שאלת היהודים" "Еврейский Вопрос" (כפי שכונתה בציבוריות הרוסית, ואף מופיעה בשם זה בכותרת מאמר התשובה הראשון של דוסטויבסקי למכתבו של קובנר משנת 1877) ימיה כימי הישוב היהודי ההמוני ברוסיה. ראשיתה בסיפוח שטחי פולין לקיסרות הרוסית במאה ה-18. אבל שורשיה של המדיניות האנטי-יהודית מצויים כבר בפולמוס הנוצרי-יהודי שהתקיים ברוסיה הקייבית. מקורות השנאה אל היהודים מצויים במסורות דתיות, אליהן הצטרפו ברבות הימים מסורות לאומיות-היסטוריות כגון מלחמת הנסיכים הרוסיים נגד הכוזרים. גם תנועת "המתייהדים" ו"שומרי השבת" שפשטה בקרב חלק מן האוכלוסייה הרוסית מבטן ומלידה, ואשר שורשיה מצויים בתסיסה הדתית ובתנועת הכופרים הרוסיות מן המאה השש-עשרה, תרמה לשנאה. ממשלת הצאר, אשר ביקשה להעביר את המוני יהודים על דתם ולהכניסם אל חיק הכנסייה הנוצרית-פרובסלבית, עמדה בפני תופעה הפוכה של נוצרים שנהו אחרי תורת משה. המדיניות האנטי-יהודית נמשכה גם במהלך המאות ה-17 וה-18, והיא שאסרה על היהודים את הכניסה לתחומיה של רוסיה. גם שליטים בעלי אוריינטציה מערבית כגון הצארים פטר ויקטרינה השניה דגלו במדיניות אנטי-יהודית (1).

עד לסיפוח השטחים הפולניים לקיסרות הרוסית בעת חלוקתה הראשונה של פולין בשנת 1772 ישבו בקיסרות הרוסית יהודים מעטים בלבד. עם חיסולה ההדרגתי של הממלכה הפולנית, כתוצאה מן החלוקות בשלהי המאה השמונה-עשרה והחלטות קונגרס וינה בשנת 1815 הועברו למרותם של שליטי רוסיה מרבית היהודים שישבו בשטחיה המזרחיים של פולין. סיפוחם של היהודים, בני עם זר שנתפסו כבלתי רצויים בגלל מסורות האיבה הקדומות, עורר בעיה מדינית בממלכה הרוסית. ברבות הימים חברו גורמים נוספים שחידדו והחריפו את שאלת היהודים ברוסיה. גורמים כלכליים, מדיניים ורעיוניים אלו הם שהביאו לכך ש"שאלת היהודים" ברוסיה הצארית לא ירדה מעל סדר היום הציבורי עד המהפכה הבולשביקית וגם לאחריה המשיך הנושא היהודי להעסיק את המשטר החדש, אם כי בהקשרים אידיאולוגיים חדשים.

רבים מיהודי תחום המושב ישבו באזורי ספר בקרב עמי המיעוטים (ליטאים, פולנים, ואחרים) אשר היוו מקור למרידה ולתסיסה מתמדת נגד השלטון הרוסי. עובדה זאת גרמה מחד גיסא להתפתחותן של מסורות אנטי-יהודיות נוספות של הלאומים שבתוכם ישבו היהודים. כך למשל נוספה למסורת האנטי-יהודית המוסקבאית העתיקה המסורת הלאומית האוקראינית. מאידך גיסא הביעו השלטונות הרוסיים אי אימון כלפי היהודים אשר ישבו באזורים רגישים אלו של הקיסרות הרוסית, זאת למרות שהיהודים עצמם סבלו מיחסם העוין של עמי המיעוטים, ולעיתים קרובות אף היוו את הגורם הנאמן היחידי לשלטון הרוסי באותו אזור. המשכילים היהודים, נושאי רעיון הרוסיפיקציה ומגשימיו, שפעלו בשנות השישים של המאה ה-19, העלו את נאמנותם של היהודים לשלטון הרוסי כנימוק להענקת אמנסיפציה לבני עמם. בכל אופן איפיון גיאוגרפי זה הניח את הנדבך המדיני לבעיה היהודית.

הרפורמות של אלכסנדר השני והשלכותיהן החברתיות והכלכליות יצרו מציאות חדשה בקשרי יהודים-רוסים. ההיסטוריון מ. מישקינסקי, אשר הרבה לעסוק ביחסה של התנועה הרדיקלית הרוסית אל היהודים, טוען כי: "ההתפתחות הקפיטליסטית, אשר יהודים נטלו בה חלק בולט, הזעזועים במקורות המחייה של היהודים ושינוי קשריהם הכלכליים עם ההמון הכפרי, ההנחות שהעניק השלטון לשכבות יהודיות מסוימות, צמיחת אינטליגנציה, התפשטות ההשכלה והרוסיפיקציה, והתקוות הגדולות, שנתעוררו על רקע זה להתקדמות מתמדת לקראת אמנסיפציה-כל אלה טרפו את מערכת היחסים המסורתית בין הקיבוץ היהודי לסביבתו" (2).

בעוד שבעבר חי הקיבוץ היהודי ברוסיה בסימן של התבדלות, יצרה המציאות החדשה מערכת יחסים מסועפת, מגוונת ודינמית יותר בין היהודים לסביבתם. מגמות של "התקרבות" ואף של "התמזגות" היו משותפות לחוגים יהודיים שונים ומגוונים כגון: צמרת הבורגנות היהודית המתבוללת, האינטליגנציה היהודית הליברלית המתונה וחוגי המהפכנים היהודים. הריאקציה הגוברת החל מסוף שנות השישים שבאה לידי ביטוי בהסתה אנטי-יהודית פעילה הערימה מכשולים בדרך להתמזגות אך, לדעת מישקינסקי, רק הפוגרומים החל משנת 1881 הם ש"ערערו את המערך הנפשי והרעיוני של הדור לגבי סברו וסיכוייו של עצם תהליך ההתמזגות על כל אפיקיו" (3).

מן ההיבט הכלכלי, חדירתם של היהודים לחיי הכלכלה הקפיטליסטית עוררה התנגדות מצד שכבות שונות בעם הרוסי. בשנות השישים בעקבות עידודה של הממשלה הרוסית גברה פעילותם הכלכלית של יהודים בני המעמד הבורגני במשק הרוסי. היהודים הופיעו כמתחרים כלכליים למעמד התעשיינים והסוחרים הרוסיים, ובכך עוררו את מורת רוחם של חוגי השלטון ושל חוגי הבורגנות הקפיטליסטית המתהווה. גם האצולה הרוסית, שלא תמיד השכילה להסתגל למערכת כלכלית קפיטליסטית ומודרנית, נאלצה להשתמש בשירותיהם של חוכרים יהודים. כמו כן בעלי אחוזות לא מעטים הביעו תרעומת על הנוהג להעניק ליהודים בעלי-ממון ותושיה כמו האחים פוליאקוב ואחרים דרגת יועץ סתרים כגמול על פועלם למען קידומה הכלכלי של רוסיה, ובכך לצרפם למעמד האצולה. האינטליגנציה הרוסית הרדיקלית (אשר ראתה עצמה כדוברת של המעמדות הנמוכים ובעיקר של האיכרות הרוסית) הציגה את השכבה הדקה של הבורגנות היהודית העשירה ברוסיה כמנצלת את העם הרוסי. ביחס מורכב זה מצד השלטונות והשכבות החברתיות השונות אל פעילותם הכלכלית של היהודים טמון ההסבר למגמות הליברליות והריאקציוניות ששימשו בערבוביה במדיניות הממשלתית כלפי היהודים. אך זהו גם המקור לביטויים של שנאת ישראל בקרב החוגים הליברליים והמהפכניים הרוסיים בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-19.

יש המייחסים את ההרעה שחלה ביחס השלטונות ליהודים במחצית השנייה של תקופת שלטונו של אלכסנדר השני לנטיות הראקציוניות שפשטו בקרב חוגי השלטון באמצע שנות השישים של המאה ה-19 בעקבות המרד הפולני (1863) וניסיון ההתנקשות בחייו של אלכסנדר השני (1866). תרם לכך לא מעט גם פרסום "ספר הקהל" מאת המומר היהודי יעקב ברפמן (1825?-1879). הספר יצא לאור בשנת 1869 בשני כרכים. בכרך הראשון טען הכותב כי קיים איחוד עולמי של הקהילות היהודיות, שמטרתו לנצל את האוכלוסייה הנוצרית ולשרת את האינטרסים של היהודים. הכרך השני הכיל תרגום משובש של פנקס קהילת מינסק מסוף המאה ה-18 שהוכיח לדעת ברפמן את הנחות היסוד שלו. האנטישמיים הרוסיים התייחסו לספרו של ברפמן כאל מקור היסטורי מוסמך והרבו לעשות בו שימוש.

רצח אלכסנדר השני בשנת 1881 גרם להגברת הריאקציה, שהחלה כבר במחצית השנייה של תקופת שלטונו של אלכסנדר השני, והיווה אות לתחילתו של שלב חדש ביחס השלטונות הרוסיים אל השאלה היהודית. תחת שלטונם של אלכסנדר השלישי (1881 - 1894) ושל ניקולאי

השני (1894-1917) הונהגה מדיניות ה"פוגרום הקר" (דהיינו נגישות אדמיניסטרטיבית, ויישום חוקים מגבילים חדשים), כמו כן פקד את היהודים גל של פוגרומים. בתקופה זאת נקשרה שאלת היהודים לדיון בהתעוררותה של התנועה המהפכנית הרוסית. אכזבתם של החוגים המתקדמים מן התקוות לתיקונים במשטר הקיים הניבה בין השאר את הקמתן של מפלגות מהפכניות (כגון הסיעה הבולשביקית שנוסדה בשנת 1903) ומפלגות ליברליות חדשות, אשר בין שורותיהן ניתן היה למצוא יהודים רבים. התסיסה המהפכנית באה לידי ביטוי בשביתות שפרצו בבתי-חרושת ובמהומות באוניברסיטאות, כמו כן הלכו והתגברו מעשי הטרור. חוגים שונים בתוך האינטליגנציה הרוסית ציינו את הקשר הרעיוני בין הפעילות המהפכנית לבין השאלה היהודית. חוגים אלו החלו לראות בהתנכלות אל הציבור היהודי את אחד הגילויים לעריצותו של השלטון השנוא עליהם. סופרים ואנשי רוח כגון סולוביוב (אותו מרבה קובנר לשבח במכתביו לרוזאנוב) קורולנקו, גורקי ואחרים פרסמו דברי מתאה נגד רדיפת היהודים.

אך גם גורמים שמרנים בתוך ההנהגה הרוסית היו מעוניינים, מתוך אינטרסים שונים, להצביע על הקשר בין התסיסה המהפכנית לבין השאלה היהודית. גורמים מתונים, כמו השר ויטה ראו צורך להיענות ולו בצורה מוגבלת לתביעותיהם של החוגים הליברלים על מנת לקרבם לשלטון, אבל הצאר ניקולאי השני ומקורביו התנגדו לכל ויתור. פלבה שר הפנים (אשר נתמך על ידי הנסיך סרגיי דודו של הצאר ועל ידי פובודונוסצב, ששימש כיועצו של אלכסנדר השלישי) מילא בנאמנות אחר מדיניותו של הצאר. שר הפנים ניסה להקים ארגוני פועלים נאמנים לממשלה, אך בעיקר הדגיש (בדומה לחוגי האינטליגנציה) את הקשרים בין התסיסה המהפכנית לבין השאלה היהודית. הוא רצה לבזות את התנועה המהפכנית על ידי הצגתה כמעשה ידיהם של היהודים ובכך "להטביע את המהפכה בדם יהודים". הממשלה החליטה ללבות את הרגש האנטי-יהודי של המוני העם על מנת לגבש תנועה ציבורית נאמנה למשטר מול המחנה האופוזיציוני. האנטישמיות הפכה לכלי נשק מדיני במאבק למען ביצור מעמדו של הצאר ניקולאי השני. לצורך זה הוקצו כספים להוצאת עיתונים אנטישמיים, ונעשו ניסיונות להפיץ עלילות דם ולעורר פרעות.

נדבך חדש נוסף לשאלה היהודית בעקבות "חדירתה של האנטישמיות המערבית אל צמרת השלטון הרוסי והציבור הרוסי והתמזגותה עם מסורת האיבה הקדומה אל היהודים הרוסית

במקורה" (4). הקשרים עם האנטישמיות הגרמנית היו רעיוניים וארגוניים גם יחד. העיתון הרוסי הריאקציוני "נובויה וורמיה" (שטבע את אמירת הכנף: "הז'יד הולך ובא") הדפיס תרגום של החיבור "ניצחון היהדות על הגרמניות" מאת וילהלם מאר (1818 - 1904) (מייסדה של "ליגת האנטישמים" בגרמניה, אשר היוותה מסגרת פוליטית-אירגונית, המבוססת על מצע אנטישמי). בקונטרס הנזכר העלה מאר בין השאר את הרעיון כי היהודים מהווים בכל מקום "מדינה בתוך מדינה". רעיון זה היה כבר מוכר ברוסיה, שכן הוא הופיע כאמור ב"ספר הקהל" של ברפמן, שם הואשמו היהודים בהקמת "ממשלה חשאית", אך כעת יכלו היודופובים הרוסיים להסתמך בדבריהם גם על תורות אנטישמיות מבית מדרשו של המערב הנאור. כך למשל חלחל רעיון זה גם לתוך מאמריו של דוסטויבסקי, שעסקו בשאלה היהודית. בדרך זאת זכתה התפיסה האנטישמית, אשר ינקה את שורשיה ממסורות רוסיות קדומות, לחיזוק והעמקה בכתבים האנטי-יהודיים שהתפרסמו במערב.

ביטוייה של האנטישמיות הרוסית נבדלו מביטויי האנטישמיות המערב - אירופית בכך שהניסיון הרוסי הכיל מחד גיסא התקפות עממיות על היהודים במהלך הפוגרומים, ומאידך גיסא מדיניות ממשלתית אנטי-יהודית אשר באה לידי ביטוי בחקיקה. יחד עם זאת לדעת החוקר אלכסנדר אורבך (המשווה במאמרו בין האנטישמיות המודרנית במערב אירופה לבין האנטישמיות המודרנית הרוסית בת-הזמן) (5) ניתן לאתר באנטישמיות הרוסית מאפיינים כללים המופיעים גם באנטישמיות המודרנית המערב אירופאית. ברוסיה כמו במערב אירופה הביאה השתלבותם של היהודים בתהליכי המודרניזציה, התיעוש וההתפתחות הפיננסית להתבטאויות אנטישמיות, שהכילו אלמנטים אנטי-קפיטליסטיים מובהקים. השימוש שעשו השלטונות והחוגים האנטישמיים בתיאוריית קשר יהודית כלל-עולמית, אף הוא אופייני מאד לאנטישמיות המודרנית. הרעיון בדבר קיומו של קשר יהודי אוניברסלי זכה לביטוי רוסי בספריהם של ברפמן ושל סרגי נילוס. שני מאפיינים נוספים שמונה אורבך הם הגדרת היהודים במונחים קולקטיביים ותרבותיים יותר מאשר במונחים דתיים; וקשירת קשר בין היהודים לבין כוחות השינוי הכלכליים או החברתיים או הפוליטיים הפועלים במדינה. האנטישמיות ברוסיה (בניגוד לאנטישמיות המערב-אירופאית) לא כוונה נגד הקונסטיטוציאליזם והליברליזם משום שגורמים אלו הומרו תוך התאמתם למציאות הרוסית בגורמים פוליטיים אחרים שבטאו אף הם את המודרניזם הפוליטי: הסוציאליזם והאנרכיזם. אבל גם כאן כמו

במערב אירופה זוהו היהודים עם סוכני השינוי שמטרתם לעקור משורש את העולם האידיולי של העבר.

ההיבטים הכלכליים, המדיניים והאידיאיים שתוארו חיזקו והזינו את הדיון בשאלה היהודית, שהפכה מצד אחד לחלק אינטגרלי מהמדיניות הרוסית הממשלתית, ומצד שני שימשה נושא לויכוח בין הזרמים הרעיוניים העיקריים בתוך האינטליגנציה הרוסית. כאמור, החל משנת 1855 נקטו השלטונות בגישה ליברלית יותר והתירו במידה מסוימת את התפתחותה של עיתונות חופשית. בעקבות כך החלו חוגי האינטליגנציה הרוסית לדון מעל דפי העיתונות בשאלות חברתיות שונות, ובין השאר אף בשאלה היהודית. בדיון לקחו חלק גם העיתונים היהודיים בשפה הרוסית שהוזכרו במהלך חיבור זה "ראזסבייט" ו"ציון".

הבעיה היהודית נדונה במסגרת השיח שהתנהל בין הזרמים השונים בתוך האינטליגנציה הרוסית. ברוסיה כמו במערב- אירופה דנו כאמור סופרי המאה ה-19 בשאלות של זהות אישית ולאומית. במערב אירופה היו דיונים אלו בעלי היבט מעשי, שכן הם התקיימו בעקבות ההרחבה וההגדרה מחדש של עקרון הסוברניות; בהשפעתה של המהפכה הצרפתית; עקב השינויים שחלו בגבולותיהן הגיאוגרפיים של המדינות; ובעקבות הגידול שחל במספר המשתתפים בשלטון. לעומת זאת ברוסיה הדיונים שהתנהלו בין הסלבופיליים לבין המערבנים בשאלת הזהות של רוסיה היו תיאורטיים למדי, משום שהתפשטותה הטריטוריאלית של הקיסרות הרוסית במערב במהלך המאה ה-18 על חשבון פולין וליטא, ובדרום על חשבון תורכיה הוסיפה אמנם שטחים חשובים ומיעוטים לאומיים לאימפריה הרוסית, אך התפשטות גיאוגרפית זאת לא הביאה להרחבת זכויותיהם של העמים החדשים או של האוכלוסייה הרוסית.

"שאלת היהודים" נגזרה מן הדיון שהתנהל בקרב חוגי האינטליגנציה על הגדרת זהותה האמיתית של רוסיה. הסלבופילים (שתוארו בפרק הקודם של חיבור זה) האמינו כאמור כי שורשיה של רוסיה אינם מצויים בתרבות ובציביליזציה המערב-אירופאית (6). לדעתם מדיניות "פתיחת הצוהר לאירופה" בתקופתו של הצאר פטר היתה בבחינת טעות היסטורית. מתוך פרספקטיבה דתית הם דחו וגינו את הרציונליזם המצוי בתשתיתה של המסורת הדתית המערבית הן הקתולית והן הפרוטסטנטית. הסלבופיליים תמכו בקיומה של קהילה רוסית אותנטית המבוססת על ערכי ההרמוניה האנושית. לא ההבנה הרציונלית המעוגנת בחקיקה

היא שמקשרת בין חברי הקהילה, אלא הדת הנוצרית והקשר המיסטי לקרקע. הסלבופילים הדגישו, תוך שימוש במונחים הלקוחים מן הרומנטיקה הגרמנית, את הקשר המיסטי בין הנפש לבין האדמה. קשר זה שולט לדעתם במבנה ובאופי של הקהילה והעם, ועל כן הוא צריך לשמש בסיס למסגרת הפוליטית שתבנה ברוסיה בעתיד. אם תתבסס הקהילה הנוצרית על עקרונות אותנטיים וטבעיים אלו, ימנעו ממנה המחלוקות הפנימיות המאפיינות את החברה המערב אירופית בת הזמן. לדעת אורבך (7) שורשיה של האנטישמיות הרוסית במאה ה-19 נעוצים ברעיונות ובגישות שאימצו לעצמם הסלבופילים בחיפושיהם אחר הדרך הנכונה בה צריכה רוסיה להתפתח בעתיד. מחויבותם של הסלבופילים לשמירה על המדינה הרוסית כטהורה ומשוללת כל השפעה זרה גרמה להם לפתח יחס עויין כלפי היהודים.

מנהיג החוג הסלבופילי בשנות הארבעים של המאה ה-19 א. ס. חומיאקוב ראה ביהדות (ברוח התפיסות ההגליאניות בהן דגל) אנטי-תיזה לנצרות האמיתית, וביקר אותה על היותה משוללת רוחניות אמיתית. ב"רשימות אודות ההיסטוריה העולמית" כתב חומיאקוב כי קיומו של היהודי אחרי ישו הוא אבסורד ואין לו כל ערך בעולם ההיסטורי. למרות זאת הוא העלה את היהדות לדרגת אויב ומתחרה ראשון במעלה בנצרות. חומיאקוב ראה בברוך שפינוזה את משמיעה ברבים של הגישה המטריאליסטית היהודית, אשר השפיעה רבות על אינטלקטואלים מערביים במאה ה-18. שפינוזה בתחום הרוח ורוטשילד בתחום החומר הם שגילמו בדמותם את האנטי-תיזה לרוח הנוצרית (8).

ממשיך דרכו היה איוואן אקסאקוב (נצר למשפחה סלבופילית חשובה) שהאמין אף הוא כי קיים ניגוד בסיסי בין היהדות לבין הנצרות. בשנת 1864 הוא הכריז כי לא יוכל לשרור שלום בין היהודים לבין הנוצרים מאחר "שיסודה היחידי של הלאומיות היהודית היא שלילת הנצרות" (9). את גישתו הכוללת אל היהודים הגדיר אקסאקוב במאמר שפרסם בשמונה באוגוסט 1864 בכתב העת "דיין". לא קיימת לדעתו "שאלה יהודית", אלא קיים רק ניגוד מהותי מעמיק בין נצרות ליהדות. היהודים רוצים להשתתף בחברה הנוצרית ויחד עם זאת להישאר נאמנים לדתם. היהודי הוא בבחינת אנאכרוניזם שאיננו משלים עם גורלו וטוען למשמעות אקטואלית. יהודי מאמין ממשיך בתודעתו לצלוב את ישו; ולהלחם למען הזכות שאבדה לו לבכורה רוחנית. בקיימו את מצוות תורתו הוא יוצא נגד זה שבא לבטלה (10).

אקסאקוב התנגד לכניסתם של היהודים המשכילים לעבודה בשירות הציבורי בטענה כי, המדינה האירופית היא מדינה נוצרית ועל כן אסור להפקיד בידי היהודים סמכויות שלטון על הנוצרים. הוא ציין כי הרוסים מכירים בכשרונותיהם של היהודים, ומוכנים להעניק להם את חירויות בתחומים שונים כגון: קיום הפולחן, שלטון העצמי, רכישת השכלה ופעילות מסחרית ואפילו זכות ישיבה כללית בכל רחבי רוסיה, בתנאי שיצייתו לחוקים "אולם איננו יכולים לשאוף בשבילם ברוסיה לזכויות אדמיניסטרטיביות ומחוקקות בארץ אשר לפנייה מהלך דגל הנצרות ושהיא נוצרה ומתפתחת על יסוד אמת נוצרית" (11). לדעתו אין "לדבר על האמנסיפציה של היהודים, אלא על האמנסיפציה של הנוצרים מן היהודים" (12).

אקסאקוב הטיל ספק בכנות כוונותיהם של היהודים המתבוללים וביכולתם של היהודים אלה לתרום תרומה אמיתית לתרבות הרוסית. על ידי הסתפחותם לציביליזציה האירופית נספחים היהודים גם לנצרות המהווה את תשתיתה של ציביליזציה זאת. אבל היהודים אינם יכולים להיות פוריים במסגרת זאת. בגרמניה הם דלדלו את הרוח הגרמנית ועוד פחות ברכה צפויה מהם לרוסיה, שתרבותה חדורה ברוח הנוצרית. אקסאקוב איננו מאמין ליהודים המתבוללים הטוענים כי זנחו את דת אבותיהם. כדוסטויבסקי (במאמר התשובה לקובנר שנכתב חמש עשרה שנה מאוחר יותר) משוכנע אקסאקוב שאין יהודי ללא אלוהים. היהודי המשכיל הוא בעיניו דו - פרצופי וחשוד. ומכל מקום יהודי איננו יכול להפוך את עורו.

בתחילת שנת 1867 התייחס אקסאקוב לטענותיהם של הליברלים ושל היהודים המשכילים כי ניתן לערוך הפרדה במסגרת היהדות בין דת לבין לאום. לדעתו של אקסאקוב אין לטענות אלו כל שחר. "בכסות של אמונה דתית היהודים הם עם נבחר, כל העמים יודברו במוקדם או במאוחר תחת שלטונם, לכן מצווים היהודים לתעב את כל הזרים כטמאים" (13). העם היהודי חותר להקמת מדינתו האידיאלית, ועל כן נאסר עליו על פי צווי אמונתו לקשור עצמו לעיסוקים, שמצמידים אותו למקום מגוריו הארעי והמאלצים אותו לציית לחוקי המדינה הזרה. "היהודי יישאר תמיד יהודי, לעולם לא יתמזג באחרים ולעולם לא ישנה את אופיו" (14). על היהודים לוותר על כל תקווה לקיום לאומי נבדל. על השלטונות הרוסיים לבטל את הכרתם בחברה יהודית נפרדת. כך ייווצר קרע בתוך היהודים ותיחשף קנאותם האכזרית. כך גם תבחן מידת כנותם של המשכילים היהודים. לדעת אטינגר, אקסאקוב התווה בכתביו את יסודות האידיאולוגיה האנטישמית, ואף הקדים בכך את חוגי אנטישמיים הצרפתים והגרמנים.

הסלבופילים ומקורביהם ראו ביהודים יסוד זר ועוין לרוסיה ואת פתרון הבעיה היהודית ראו בהרחקתם ובגירושם של היהודים מתחומי רוסיה או בשמד רוחני או דתי. פרעות 1881 "הסופות בנגב" נתפסו על ידי הסלבופילים ומקורביהם לא כפעולת ההמון נגד השלטונות, אלא כתגובת ההמון על דיכוי האינטרסים הרוסיים על ידי היהודים. אקסאקוב, סבורין ומישרסקי (שהוזכר בחיבור זה בקשר לפעילותו כעורך ה"גראז'דנין") טענו כי הפוגרומים הם ביטוי למאבק ההיסטורי בין היהדות לנצרות. בעיניהם היה זה חלק מהניסיון הנוצרי לעצור את היהדות מלהגשים את שאיפתה, שהיא המרת האידיאה הנוצרית באידיאה שמית שלילית ואנטי-נוצרית.

איוואן אקסאקוב שימש כפופוליזטור של רעיונות הסלבופילים וכמפיצם בדורו. בעזרת כשרונותיו העיתונאיים הפנה אקסאקוב את תשומת לב קוראיו אל העולם הסלבי הרחב ואל מנהיגותה המסורתית של רוסיה בעולם זה. כך הפכו רעיונותיהם האיזוטריים והמורכבים של הסלבופילים לנחלת הציבור הרחב. הרעיונות נחשפו וחדרו לא רק אל חוגי האינטלקטואלים אלא גם אל שכבות העם. הדיון בשאלת הזהות הסלבית נקשר ב"בעיה המזרחית" כלומר בצורך להושיט עזרה לאחים הסלבים המדוכאים בבלקן או המצויים תחת שלטון בית האבסבורג. דרך הפנסלביזם זכתה הזהות הסלבית לשבחים פומביים בעוד שהעמים האחרים על תרבותם זכו להתעלמות או לגינוי. באמצעות הפנסלביזם נחשף הציבור לתפיסותיהם של הסלבופילים בדבר האנטגוניזם המתקיים בין היהודים לנוצרים, ולראייתם את היהודים כסמל לחידושים מסוכנים (כגון יוזמה קפיטליסטית, חדירת השפעות מערביות) הפוגעים ברוחה של רוסיה הקדושה. לרעיונות אלו היו מהלכים גם בקרב המהפכנים, שהסתמכו על מסורות עממיות סלבופיליות.

הנארודניקים (שעיקרי תורתם נוסחו על ידי הרצן ופותחו על ידי לאברוב ומיכאלובסקי) האמינו גם הם כמו הסלבופילים בשליחותה המיוחדת של האומה הרוסית, אך נבדלו מהם בשאיפתם לייסד את הסוציאליזם על היסודות המסורתיים של ה"מיר" הקהילייה הכפרית. הקהילייה הכפרית יכולה לדעתם להביא את רוסיה אל הסוציאליזם תוך דילוג על פגעי הקפיטליזם. יחסם של הנארודניקים אל היהודים היה מורכב. מצד אחד הם לא רצו להפלות בין היהודים לבין הנוצרים, אך מצד שני הם ראו ביהודים את חלוצי הקפיטליזם הרוסי. ההתפתחות הקפיטליסטית המהירה ברוסיה פוררה את הקהילה הכפרית והביאה חוגים אלו

לידי משבר רוחני. הנארודניקים, שנתקלו בבורגנים היהודים בגלל זכות הישיבה שהוענקה לאחרונים בערים הגדולות, זיהו את היהודים עם עושקי העם הרוסי. לדעת סלוצקי יחסם של הנארודניקים והסלבופילים אל היהודים הוא שקבע את יחסה של מרבית האינטליגנציה הרוסית לפרעות שנות השמונים, ובו ניתן לראות את מקור האדישות ואף אהדה נסתרת לרדיפת היהודים.

הזרם השלישי, המערבנים, זוהה בראשיתו עם המעגל הספרותי של ויסריון בלינסקי. חוגים אלו טענו כי למרות שרוסיה לא חוותה את התקופות והאירועים המעצבים שהפרו ופיתחו את המערב כגון: הרנסנס, הרפורמציה, גילוי העולם החדש והמהפכה המדעית והטכנולוגית של המאה ה-17, היא בכל זאת צורפה החל מימי פטר לתרבות ולציביליזציה המערב אירופאית; ועל כן אין היא יכולה להתחמק עוד מהשפעותיו של המערב עליה. על השלטונות הרוסיים לקדם בברכה את כוחות השינוי האירופאים ולשלבם בתוך מרקם החיים הרוסי. המערבנים קראו לשלטונות לעלות על דרך המודרניזציה הכלכלית, שתביא להתפתחות קפיטליסטית מואצת תוך לימוד משגיאות אחרים שקדמו לרוסיה במהלכים אלו. הם האמינו כי השינויים יביאו לצמיחתו של מעמד בינוני, שייטול על עצמו את המאבק למען הרחבת חופש הפרט והחירות הפוליטית ברוסיה.

המערבנים הליברלים לא הרבו לעסוק ישירות ב"שאלה היהודית", משום שהם לא התעמקו בבעיות שנבעו מן המבנה הרב-לאומי של האימפריה הצארית. אך מכיוון שהיו ליברלים בנטיותיהם ורגישים למודלים ולהתנסויות של אחרים, תמכו באופן עקרוני בהענקת זכויות ליהודי רוסיה, אם כי רובם התנו זאת בהתקרבותם ובהתמזגותם של היהודים בחברה הרוסית על פי דגם האמנסיפציה שהתקיים במערב-אירופאית. יחד עם זאת ניכרת בדבריהם סתירה פנימית. עמדתו של דוברליובוב כלפי היהודים כמו גם עמדתם של כותבים אחרים משקפת סתירה זאת. מצד אחד תמך דוברליובוב בהענקת שוויון זכויות ליהודים כחלק מהתנגדותו למדיניות האפליה של הממשלה וכחלק מתהליך הקידמה והציביליזציה המערבית בהם האמין. אבל תפיסותיו הפופוליסטיות והאנטי-קפיטליסטיות מנעו ממנו לאהוד "שבט של סוחרים מנצלי האיכר, הלוקים בשחיתות מוסרית ומלאים דעות קדומות כרימוון" (15). למרות שחלק מן המערבנים טען כי תנאי חייהם של היהודים הם שהולידו תכונות אלו, הרי תיאור עוין זה של היהודים לא עורר אהדה כלפיהם בלב קוראיו של דוברליובוב.

אטינגר מציין כי למעשה מרבית החוגים הליברלים והרדיקלים קיבלו את התדמית המסורתית השלילית של היהודי (כפי שהוטמעה בתרבות ובספרות הרוסית) ללא כל ערעור. לדעתו, תמיכתם של החוגים הליברלים בהענקת שוויון הזכויות ליהודים בסוף שנות החמישים ובראשית שנות השישים של המאה ה-19 לא לוותה ברצון לחדור אל סבך הבעיות של היהודים ולהבין את תנאי חייהם, מורשתם וסדרי חברתם ברוסיה בת-הזמן. גם אורבך (16) מציין כי בגלל התמקדותם של המערבנים והסלבופילים כאחד בקהילה הכפרית ובאופייה הייחודי של ההיסטוריה הרוסית, הזניחו שני הזרמים הרעיוניים העיקריים של האינטליגנציה הרוסית את הדיון באופייה הרב-לאומי של הקיסרות הרוסית. אמנם במסגרת הגישה המערבנית התקיימה האפשרות לשלב קבוצות שונות בתוך המסגרת הרחבה, אך זאת בתנאי שקבוצות אלו יקשרו את גורלן לגורל העם הרוסי ויכירו בבכורה של השלטון והתרבות הרוסית בתוך המדינה. למעשה אופייה הרב-לאומי של הקיסרות הרוסית הקשה מאד על יישומה של נוסחה זאת במציאות.

החיפוש אחר זהות קבוצתית ספציפית שעל בסיסה תבנה הקהילה החדשה בעתיד הוא המאפיין הבולט שהכשיר את הקרקע לאנטישמיות. האנטישמיות נבעה מן השאלה החשובה: מי זכאי להשתייך אל המדינה הלאומית? מכאן נגזרו שאלות נוספות כגון: מה תהיה תרבותה של האומה? איזו תמונת עבר תספק את המיתוסים המעצבים והמאחדים להווה ולעתיד; או במילים אחרות מדובר בשאלת הזהות הלאומית שבה נחלקו ביניהם הסלבופילים והמערבנים. הסלבופילים כמו תומכי תורת הגזע במערב -אירופה הגדירו את החברות במדינה הלאומית באורח צר ומצמצם. האנטישמיות שלהם נבעה מן הצורך לבנות בעתיד מדינה לאומית המבוססת על יסודות אותנטיים של קשרי דם וקשרי אדם-אדמה. עצם קיומו של היהודי במדינה סיכן את האידאל האותנטי בו האמינו. התפיסות הסלבופיליות הכילו אמנם סטריאוטיפים אנטי-יהודיים מסורתיים (כפי שציין אטינגר), אך למעשה מדובר באנטישמיות מודרנית, אשר קשורה לדעת אורבך באופן ישיר להתפתחותה של הקסנופוביה הלאומית והתרבותית. האקסקלוסיביות התרבותית בה דגלו הסלבופילים לא התירה כל השתלבות של היהודים בחברה הרוסית. שלא כמו יריביהם המערבנים, דחו הסלבופילים את אפשרות קיומה של אונברסליות בטבע האנושי ולא קבלו את התפיסה, שדגלה בביסוס היחסים בתוך המדינה הלאומית על חוזה, כתנאי לשילובם של היהודים בחברה הלאומית.

ניתן לאתר קווי דמיון בין שלושת הסופרים עמם בחר קובנר להתכתב. שלושתם קרובים בדעותיהם לחשיבה הסלבופילית המקורית ולביטוייה כפי ששולבו מאוחר יותר בפאנסלביזם. שלושתם מדגישים את עקרון העמוניות (חשיבותו ההיסטורית של העם הרוסי) אם כי כל אחד מהם עשה זאת על פי דרכו הרעיונית. שלושתם התנגדו בחריפות לאורינטציה המערבנית שאיפיינה חוגים מסויימים בקרב האינטליגנציה הרוסית, ושלושתם עסקו בבחינה של שורשיה העמוקים של האמונה הנוצרית, אשר הוותה נדבך בולט בחשיבה הסלבופילית.

קובנר חזר והדגיש במכתביו כי הוא מרבה לעסוק "בבעיה היהודית" לא בגלל מוצאו היהודי, אלא משום שמדובר מבחינתו בשאלה אנושית- הומנית. לדעתו, אמירות אלו אינן נובעות אך ורק מתוך רצונו להציג את עמדתו כבלתי משוחדת ובלתי תלויה ביהדותו, אלא מקורן בניסיונו להגדיר את ההקשר הרעיוני בו התנהל השיח בינו לבין שני הסופרים. הויכוח שהתנהל בינו לבין דוסטויבסקי ובעיקר בינו לבין רוזנוב איננו ויכוח בין יהודי לבין הוגי דעות אנטישמיים, אלא מבחינתו מדובר בשיח הנגזר מן הדין הכללי, שהתנהל באותה שאלה בתוך האינטליגנציה הרוסית, אשר קובנר שייך עצמו אל האגף המערבני שלה.

ב. התכתבותו של א.א. קובנר עם פ.מ. דוסטויבסקי ב"שאלה היהודית"

" מחשבה מוזרה עלתה במוחי- לכתוב לך את המכתב הזה. אף על פי שאתה מקבל מכתבים מכל קצות רוסיה וביניהם - בלי ספק- די אוויליים ומוזרים, אלא שממני לא יכולת לצפות למכתבים"- במילים אלו נפתח מכתבו הראשון של קובנר אל דוסטויבסקי שנשלח מבית הסוהר במוסקבה בעשרים ושישה לינואר 1877 (17). קובנר כתב לדוסטויבסקי מספר מכתבים. דוסטויבסקי השיב על שני המכתבים הראשונים בלבד, שנכתבו בהפרש של יומיים. במכתבו השני דן קובנר בעיקר בנושאים תיאולוגיים כגון: הטלת ספק בקיומו של האל, וערעור על קיומה של השגחה אלוהית פרטית. במוקד מכתבו הראשון של קובנר עומדת שאלת האנטישמיות של דוסטויבסקי. מטרתו המוצהרת היא לסתור את טענותיו האנטישמיות של דוסטויבסקי, כפי שהן באות לידי ביטוי במאמרים שפרסם בירחונו "יומנו של סופר". פנייתו של קובנר אל דוסטויבסקי בשאלה היהודית לא היתה ייחודית או יוצאת דופן. דוסטויבסקי עצמו ציין במאמרו: "השאלה היהודית" כי לעיתים תכופות הוא הואשם על ידי יהודים באנטישמיות (18). העדויות לאנטישמיות שלו מצויות לדעת מתנגדיו בני- זמנו הן במאמריו שהתפרסמו בירחונו: "יומנו של סופר" והן בהתייחסויותיו אל השאלה היהודית ביצירותיו.

אך גם חוקרים מאוחרים יותר דנו באנטישמיות של דוסטויבסקי. המחקר מרבה להתייחס אל סיטואציה המופיעה ברומן "האחים קרמזוב". צעיר האחים אליושה קרמזוב נשאל שם על ידי ליזה הילדה החולה האם זה נכון כי היהודים משתמשים בדמם של ילדים נוצרים בפולחן חג הפסח. תשובתו של אליושה, הדמות החיובית ברומן היא: "אינני יודע". החוקר יעקב אלרהנד מייחס את העדר הוודאות של הגיבור להתלבטות פנימית של דוסטויבסקי עצמו. דוסטויבסקי כסופר משכיל "מתקשה לאמת את הבלבול המתועד ולהגיד כן ולטות אחרי חוות דעת הקהל, ואילו דוסטויבסקי הנוצרי הפראבוסלבי לא מעז לשלול את חוות דעת הקהל" (19).

גם ליאוניד גרוסמן (שהרבה לעסוק בחקר הספרות הרוסית בכלל וחקר יצירתו של דוסטויבסקי בפרט) מחבר הביוגרפיה של קובנר מתייחס לאנטישמיות של דוסטויבסקי כפי שהיא באה לידי ביטוי בכתביו. גרוסמן מציין כי דוסטויבסקי הפובליציסט המקורב למחנה הסלבופילים כתב דברים שליליים על בני עמים רבים: גרמנים, צרפתים ובכלל זה גם היהודים. לדעת גרוסמן האנטישמיות של דוסטויבסקי איננה מתעלה ברמת ההנמקה שלה מעבר לרמת הויכוח השכיחה, שאפיינה את העיתונות הלאומנית הרוסית. האנטישמיות שלו איננה נושאת אופי פילוסופי, אלא אופי עיתונאי נוסח אדוארד דרימון הצרפתי או הנסיך מישרסקי הרוסי. נטייתו לעסוק במעמקי הנפש נוטשת אותו לחלוטין בעת דיוניו בנושא זה מעל דפי העיתונות. בהתייחסויותיו אל היהודים "בכל מהלך הסקירה העיתונאית שלו אין הוא מנסה ולו פעם אחת להתבונן במבט נוקב בהיסטוריה או בפילוסופיה המוסרית או בפסיכולוגיה הלאומית שלהם" מסכם גרוסמן את טיעונו (20).

יחד עם זאת עורך גרוסמן הבחנה בין עמדותיו של דוסטויבסקי כלפי יהודים, כפי שהן באו לידי ביטוי בכתבתו הפובליציסטית לבין ביטוייהן בכתבתו הספרותית. כסופר מתגלה בכתביו "משיכה עמוקה אל מהותה המורכבת של הרוח התנ"כית" (21). ההוכחה שמביא גרוסמן לדבריו היא עיצוב דמותו של האסיר היהודי איסאי פומיטש ברומן "רשימות מבית המוות" (2 - 1861). פומיטש מתואר ברומן: "כבן חמישים היה, תשוש, קמוט, עם תווי-קלון אימים ביותר בלחיו ובמצחו, צנום, חלוש, וגופו לבן כשל אפרוח. היתה בפניו ארשת של שביעות רצון מתמדת מעצמו... הייתה בו תערובת מבדחת ביותר של תמימות, טיפשות, ערמה, חוצפה ישרת-לב,

מורד, התפארות ושחצנות... שהקאטורגאים לא היו מלעיגים עליו כלל, ורק חומדים לצון קצת" (22).

המספר מציין כי שני ערכים מרכזיים הנחו את האסיר היהודי: כסף ואלוהים. ברומן מתואר בלעג טקס התפילה של היהודי בו צופים בשקיקה האסירים האחרים. המספר איננו מוצא כל כנות בתפילתו; והעובדה שתפילתו נערכת בחג המולד אינה אלא הפגנה של שחצנות בפני הסביבה הנוצרית. גרוסמן מציין כי אכן קיימים קווים קריקטוריסטיים בעיצוב דמותו של האסיר היהודי, אבל בספר זה בו שולטת אווירה עגומה ביותר הדמות היחידה שמעוררת את צחוקו של המספר בכל פעולה שהיא מבצעת היא דמותו של היהודי. לדעת גרוסמן מדובר בהומור חיובי הנובע מהזדהות עמוקה עם גורלו של היהודי הפליט, שהואשם ברצח שלא ביצע. למרות יחסו האירוני של דוסטויבסקי אל האסיר היהודי אין הוא יכול לגבור על האהדה הגלויה שהוא חש כלפי הדמות. על כן רואה גרוסמן בדרכי העיצוב של דמותו של איסאי פומיטש ברומן "הגנה שלא מרצון על היהדות" (23).

לדעת שלמה בריימן (במאמרו העוסק בדמותו של היהודי בספרות הרוסית של המאה ה-19) במידה שדוסטויבסקי מזכיר בכלל את היהודים כעם או כבודדים הוא עושה זאת בבוז, בסלידה ובאיבה בולטת. הכוונה לרמזיו החטופים ביצירות: "שדים", "האחים קרמזוב" ועוד. העדות המובהקת להסתייגותו הפנימית החריפה של דוסטויבסקי מן היהודים מצויה לא כל כך בהערותיו הפוגעות, אלא "בתשומת הלב המועטת עד כדי עלבון, האפסית כמעט, שהוא מקדיש לעיצוב עולמו של הקיבוץ היהודי הגדול ברוסיה ולדיון בשאלותיו הגורליות" (24). בריימן מייחס התעלמות זו לדעותיו הפוליטיות-חברתיות של דוסטויבסקי. למעשה אין להתפעל על התעלמותו מן הנושא היהודי, שכן כהוגה דעות המקורב לדעות העמוניות בנוסח הסלבופילים לא היה לעם היהודי כל מקום במסגרת החברה האידיאלית אליה שאף דוסטויבסקי.

בריימן טוען כי "ברשימות מבית המוות" ניסה דוסטויבסקי לעצב על רקע קודר ומייאש טיפוס יוצא דופן, אשר הצליח בזכות תכונותיו המיוחדות להפיג את אווירת המועקה. "איסאי הוא אדם חי, מן המהלכים בצדי-דרכים, ולא התגלמות של מידות-טובות או רעות-ברצון המחבר או בהתאם למגמתו; ולפי תומו דווקא, בעצם היותו מייצג הוא את החיוניות העצומה

של ישראל, את הסתגלותו המופלאה למסיבות המשתנות ואת דבקותו בייחודו הלאומי - דתי" (25).

דמות יהודית נוספת מופיעה כאמור ברומן "שדים" ("Беси"), המתאר חבורת אנרכיסטיים בראשותו של פיוטר סטאפנוביץ ורכובסקי, בן דמותו של סרגיי ניצ'ייב שכבר הוזכר במסגרת חיבור זה. "היהודון" (כפי שהוא מכונה ברומן) ליאמשון, מצטיין בנגינה בפסנתר, ומאופיין על ידי המספר בכך שאין לו "נקודה". דוסטויבסקי איננו מבהיר מהי אותה "הנקודה", משום שאיננו יכול להגדירה במדויק. המבקר מרדכי הורוביץ מייחס את התופעה הנרמזת על ידי דוסטויבסקי ליהודי רוסיה ולמעשה לכלל יהודי הגולה באשר הם. לדעתו מבחינת הרוסים, אין היהודים משתייכים למעשה לתרבות ולהיסטוריה הרוסית. אין ליהודים נקודה, שכן "יש בתרבויות דברים בסיסיים שזר לא יבינם והם משותפים רק לבניה האותנטיים של התרבות. זר יכול רק ללמוד ולשלוט באופן אינטלקטואלי בדברים החיצוניים שבהם התרבות איוותה לה ביטוי. הדברים הבסיסיים חסומים בפניו" (26). דבריו של הורוביץ, המתארים אמת כללית, מקבלים לדעתי יתר תוקף במקרה של דוסטויבסקי. הדגשת זרותם של היהודים בחברה הרוסית נבעה אצל דוסטויבסקי מעקרון האקסקלוסיביות התרבותית שהיתה נדבך חשוב בהגותו הסלבופילית והפאנסלבית.

התייחסויותו הפובליציסטיות הראשונות של דוסטויבסקי לנושא היהודי מופיעות בהקשר כלכלי. כבר בשנת 1873 כתב דוסטויבסקי כי אם לא יתרחש מפנה בהנהלת משק המדינה הרוסית, עתיד ההון הרוסי להתרכז בידי "הקולקים" (Кулаки) (האיכרים העשירים) והיהודים ("הזיידים" בלשוננו), המנצלים את העם הפשוט ללא רחמים. ביוני 1876 הוא כתב כי הזיידים הופכים לבעלי אחוזות המדלדלים את האדמה על מנת שיכלו להחזיר לעצמם את השקעותיהם. אם מישהו מבקר אותם על פעולותיהם, הם נזעקים מיד וטוענים כי זהו ניסיון לפגוע בחופש הכלכלי שלהם ובשוויון הזכויות שלהם. אך אין כאן לדעת דוסטויבסקי כל שוויון זכויות, אלא גילוי מובהק של "מדינה בתוך מדינה" שהקימו היהודים ברוסיה. היהודים מנצלים את הקרקע, ומדלדלים את האיכר, שזה עתה השתחרר מממשטר הצמיתות וצפוי לעבודות גרועה עוד יותר אצל בעלי האחוזות החדשים. היהודים המתגוררים בחבלים המערביים של הקיסרות הרוסית סוחטים את לשדם של האיכרים; רוכשים את נחלותיהם; וקונים את דעת הקהל הליברלית.

בשנת 1876 הוסבו ההתבטאויות האנטישמיות של דוסטויבסקי להקשר פוליטי- אקטואלי חדש. הוא התייחס לתפקיד המכריע שממלאים לדעתו היהודים ב"שאלה המזרחית" שהעסיקה את מדינות אירופה במהלך המאה ה- 19 ובתחילת המאה ה- 20. מדובר בהתנגשות אינטרסים בין אנגליה- הקיסרות הימית הליברלית לבין הקיסרות היבשתית הרוסית בנקודת המפגש הרגישה של אסיה ואירופה על הבוספורוס והדרדנלים. הבעיה החריפה במיוחד לנוכח חולשתה ההולכת וגוברת של הקיסרות התורכית. התסיסה בקרב העמים הנוצרים-אורתודכסים (הסרבים, הבולגרים והאלבנים) שישבו בארצות הבלקן והיו כפופים לשלטונו של הסולטן התורכי גרמה לפרוץ מלחמת רוסיה-תורכיה בקיץ 1877. החוגים הפאנסלבים הרוסים הם שסיפקו את הלגיטימציה לשאיפתה המדינית של הקיסרות הרוסית להנהיג את הסלבים בדרום ומרכז אירופה.

דוסטויבסקי נתן ביטוי ספרותי לדעותיהם של החוגים הפנסלאבים ששאפו לאחד את העמים הסלאביים בתחומי המדינה הרוסית בהנהגתו של הצאר. בין השאר הוא פירסם בספטמבר 1876 מאמר בו התייחס להתבטאות לא מוצלחת של בנימין דיישראלי (ראש ממשלת בריטניה בין השנים 1874 - 1880 שהיה ממוצא יהודי, אם כי עוד בילדותו הוטבל לנצרות) בשאלה המזרחית. ראש ממשלת בריטניה טען כי הרוסים המסתערים על תורכיה לשם הצלתם כביכול של הסלבים אינם אלא סוציאליסטים וקומוניסטים. דוסטויבסקי ראה בהצהרה זאת השפלה של התנועה הלאומית הרוסית על קורבנותיה ושאיפותיה. לטענת דוסטויבסקי, שאיפתו הסמויה של דיישראלי איננה אלא להפחיד את מדינות אירופה ולקומם אותן נגד רוסיה. הוא טען כי דיישראלי החליט בערוב ימיו לחרוץ לשבט את דינה של רוסיה ולחבל בתוכניותיה שהן בגדר הכרח חיים עבורה. דוסטויבסקי התקיף את ראש הממשלה האנגלי, עקץ אותו על מוצאו היהודי ורמז לכך שזכה לתואר אצולה בדרך מפוקפקת. בעקבות פירסומים אלו קיבל דוסטויבסקי מכתבי תגובה מיהודים משכילים וביניהם גם מאלברט קובנר (27).

מכתבו הראשון של קובנר נשלח אל דוסטויבסקי בעשרים ושישה בינואר 1877. קובנר מציג את עצמו במכתב כיהודי, כפובליציסט וכפושע פלילי. הוא מודע לכך ששלושת המרכיבים הללו של זהותו עלולים לעורר אנטגוניזם אצל דוסטויבסקי, שכן הוא איננו אוהב יהודים, הוא בז לפובליציסטים מן הזן של קובנר, ואיננו חש כל רחמים כלפי פושע מסוגו. במכתבו הראשון מביא

קובנר פרטים על עצמו, ומביע הערכה רבה כלפי פועלו של דוסטויבסקי כסופר. הוא מציין לטובה במיוחד את היצירות: "רשימות מבית המוות", "האידיוט" ואפילו "שדים", רומן אותו הרבה להזכיר לשלילה בפיליטונים שלו. לעומת זאת הערכתו של קובנר את פעילותו הפובליציסטית של דוסטויבסקי איננה חד-משמעית. דעותיו של דוסטויבסקי נראות בעיניו מוזרות במקצת, אך למרות זאת גם בפובליציסטיקה של דוסטויבסקי באים, לדעתו, לידי ביטוי "גילויים גאוניים של שכל וניתוח".

קובנר מביע במכתבו הראשון, כפי שעשה זאת גם בפיליטונים שלו ב"גולוס" את התנגדותו לתפיסותיו הסלבופיליות של דוסטויבסקי, לפטריוטיזם שלו ולאמונתו הנוצרית. אך בהקשר הנוכחי הוא מציין כי אין הוא מעוניין להתפלמס עם נמענו בנושאים אלו. "אני נכון לגעת בעניין אחד, שבשום אופן איני יכול להסבירו לעצמי. הלא היא איבתך אל ה'ג'יד' המתגלית כמעט בכל חוברת של ה'יומן' שלך" (28) כותב לו קובנר. במכתבו מנסה קובנר להוכיח כי גישתו השלילית של דוסטויבסקי כלפי הענקת אמנסיפציה מלאה ליהודים נובעת מבורות, מהכללות חסרות שחר ומדעות קדומות.

מתוך רצון להציג את עצמו כצד אובייקטיבי בעניין, מעיר קובנר כי הוא עצמו סבל מן הדעות הקדומות הרווחות בקרב היהודים, ולמרות זאת הוא איננו מוכן לקבל את הנחת היסוד של דוסטויבסקי כי "בדמה של אומה זאת טבוע הניצול ללא מוסר-כליות". אכן קיים ברוסיה מעמד חברתי טפילי החי על חשבון העם הפשוט, אך אין לזהות את המנצלים עם היהודים דווקא. המנצלים באים מקרב הזרים (למשל הגרמנים, האנגלים והיוונים המתגוררים ברוסיה) ומקרב הקולאקים הרוסיים. "במה טוב גובונין מפוליאקוב? אובסיניקוב ממלכיאל? במה טוב למנסקי מגינזבורג"? שואלו קובנר (29). מכאן נובע כי שלילת האמנסיפציה מיהודי רוסיה מנוגדת למעשה "לחוק היסודי של החיים הסוציאליים". היהודים ה"נושאים בעול כל החובות ההכרחיים לקיומה של המדינה" צריכים גם להנות מהזכויות שמהן נהנים כל אזרחי רוסיה, ובוודאי שאין כל הצדקה להטלת מיסוי מיוחד עליהם.

תפיסתו של דוסטויבסקי את העם היהודי כגוף הומוגני איננה מדויקת לדעת קובנר. הוא איננו מתייחס להתפלגות הקיימת בקרב היהודים מבחינת השכלה ומעמד חברתי; והוא מתעלם מתרומתם של יחידים מבין היהודים לחברה הרוסית. מצד אחד קיים ההמון היהודי העני,

שמספרו מגיע לשלושה מליון לערך, הנאבק על קיומו העלוב, והוא בוודאי שאיננו מהווה גורם מנצל. יתירה מזאת, יהודים אלו "טהורים במוסרם לא רק יותר מעמים אחרים, אלא אפילו יותר מן העם הרוסי". מצד שני קיימים יהודים אשר רכשו השכלה ותרמו תרומה משמעותית לתועלת החברה והאנושות. ביניהם הוא מונה את בנימין אוסיפוביץ' פורטוגלוב (1835 - 1896) רופא ופובליציסט שהטיף להתבוללות ונחשב לחלוץ הרפואה הציבורית ברוסיה; אליהו אורשנסקי העיתונאי, המשפטן וההיסטוריון שהוזכר במהלך חיבור זה כמשתתף פעיל בעיתון "היהודי-רוסי" "דיין"; גולדשטיין, שהיה מורה בגימנסיה, השתתף במלחמת תורכיה-סרביה, ומת "מות גיבורים בסרביה למען האידיאל הסלבי" ואחרים. שנאתו ליהודים גורמת לדוסטויבסקי לתקוף גם את קבוצת היהודים המתבוללים, אשר זה מכבר נטשו את יהדותם ושכחוה. כך למשל טען דוסטויבסקי כי מדיניותו של ד"ר אשכנזי (עליו מעיר קובנר "שאינו יודע בודאי בעצמו כי אבות אבותיו היו פעם יהודים ספרדים") מנוהלת "מנקודת ההשקפה של הז'יד" (30). לסיכום דבריו טוען קובנר, שדוסטויבסקי "איננו יודע את העם לא את חייו, לא את רוחו, ולא את ההיסטוריה שלו בת ארבעת אלפים שנה". דבריו גורמים נזק להמוני היהודים העניים, ואילו המעמד המנצל מקרב היהודים, שיש להם מגע עם ראשי השלטון הרוסי, לא נפגע כלל, שכן היהודים העשירים ובעלי הכוח אינם מפחדים מן העיתונות או מזעמם חסר האונים של המנוצלים.

קובנר הצליח לעורר את תשומת ליבו של דוסטויבסקי, והאחרון השיב לו על דבריו בשני ערוצי תקשורת: האחד- במכתב תשובה ישיר; והשני- בהתפלמסות עם רעיונותיו של קובנר בסדרת מאמרים, שהתפרסמה בגיליון מרץ 1877 של כתב העת שלו "יומנו של סופר". דוסטויבסקי מצא עניין בתולדות חייו של קובנר, ולמרות שהוא מבקר אותו על יוהרתו, ניכרת בדבריו האהדה שהוא חש (אולי כאסיר לשעבר) אל קובנר הכותב אליו מתוך הכלא במוסקבה לפני שילוחו לסיביר. הוא אף אינו נוטר לו טינה על הדברים הקשים שהטיח בו קובנר בין השנים 1872 - 1873 בעת כתיבת הפיליטונים בעיתון "גולוס". בפתח מכתב התשובה של דוסטויבסקי מה- 14 בפברואר 1877 מופיעה התנצלות על העיכוב שחל בכתיבת התשובה. דוסטויבסקי מייחס את העיכוב למצבו הבריאותי הירוד ולהתחייבויות אחרות הקשורות לעבודתו כעורך (31). הוא מתייחס במכתבו לכל אחד מן הנושאים שהועלו על ידי קובנר במכתבו הראשון. הוא מגלה התעניינות בחייו של קובנר, ובביקורתו נגד התבטאויותיו בנושאים יהודיים. אך הנושא בו

מתמקד דוסטויבסקי במכתב התשובה שלו לקובנר הוא האנטישמיות. גישותיו של דוסטויבסקי בשאלה היהודית נגזרות מתוך השקפת עולמו החברתית-לאומית הכוללת בה משמשים בערבוביא אנטי-אינטלקטואליזם, סלבופיליות בעלת גוון ייחודי, ובתקופה הנדונה גם פאנסלביזם, שבא לידי ביטוי בדיוניו ב"שאלה המזרחית" שהעסיקה אותו גם רבים אחרים בציבור הרוסי במחצית השנייה של המאה ה-19.

דוסטויבסקי משיב להאשמותיו של קובנר בדבר נטיותיו האנטישמיות. הוא מציין שכבר שמע בעבר האשמות דומות מפי יהודים אחרים, ביניהם במכתב שקיבל מצעירה יהודיה אחת, והוא מתכוון להתייחס לנושא ב"יומן" שלו בעתיד, כפי שאכן עשה. הוא חוזר ומדגיש כי הוא איננו אויב היהודים בהווה ואף לא היה בעבר. גם בהווה הוא נמצא בקשרים עם יהודים רבים. יחד עם זאת קיומו "בן 40 מאות השנה" של העם היהודי מעיד לדעתו על עוצמתו הכמעט דימונית של העם. כוחו של העם היהודי בא לידי ביטוי במהלך ההיסטוריה בדרך של הסתגרות "Status in Statu, "מדינה בתוך מדינה) ההסתגרות אופיינית לכלל היהודים, אך היא קיצונית במיוחד בקרב יהדות רוסיה. זהו הגורם למחלוקת בין היהודים לבין העם הרוסי. דוסטויבסקי אף דוחה את טענתו של קובנר כי היהודים הם אומה מושפלת ונרדפת "כי על כן היהודים נהנים משווי זכויות מלא (הם מגיעים אפילו לדרגות קצינים והלא ברוסיה זה הכל) - יש להם מלבד זאת גם, דת שלהם וסטטוס קוו שלהם, שחוקי רוסיה דווקא שומרים עליו" (32). היהודים מתבדלים מרצון. הם אלו שמסרבים להסב לשולחן עם הרוסים, והם שחשים איבה כלפי הרוסים ולא להיפך.

גם היהודים המשתייכים לאינטליגנציה היהודית אינם חפים מתחושות של שנאה כלפי העם הרוסי. איגרתו השניה של קובנר מוכיחה זאת. התייחסותו של קובנר אל שישים מיליון האיכרים הרוסיים, כאל ציבור החי חיים בהמייס וחסר הבנה דתית מעמיקה, מעידה על איבתו כלפי העם הרוסי. ראשית אין קובנר בר-סמכה מתאים לדון בכך; ושנית דוסטויבסקי לא היה מעז לכתוב דברים מעין אלו על היהודים. דוסטויבסקי טוען כי גישתו השלילית של קובנר כלפי המון העם הרוסי נובעת משני גורמים: מהיותו יהודי, ומהשתייכותו לאינטליגנציה היהודית "אתה מורה על האינטליגנציה היהודית, אבל הלא גם אתה שייך לאינטליגנציה, וראה עד כמה אתה שונא את הרוסים, ודווקא משום שהנך יהודי ואפילו הנך אינטליגנטי" (33).

דברים אלו מדגימים היטב את טענתו של מיכאל קונפינו כי יש לראות את האנטישמיות של דוסטויבסקי כחלק אינטגרלי מתפיסותיו הסלבופיליות, המדגישות את שליחותו ההיסטורית של העם הרוסי והמזלזלות בתרומתה של האינטליגנציה הרוסית המערבנית לביצועה של שליחות זו. כבר במאמריו ב"גראז'דנין" התייחס דוסטויבסקי לעם הרוסי הפשוט כאל הגורם היחידי בעל ערך הקיים במציאות הרוסית. במאמריו הראשונים ב"יומנו של סופר" הוא הדגיש כי האינטליגנציה חייבת לשאוף לאידיאליים ההיסטוריים של העם הרוסי ולהאמין בדת, אחרת תישאר זרה לרוח העם. היא איננה מהווה לדעתו קבוצת עלית. תחלואיה של האינטליגנציה הרוסית מתוארים במאמריו של דוסטויבסקי בעזרת שני מונחים: "אירופאיות" ו"ייברסקיי" או "ז'ידובסקיי" (יהודי). ה"אירופאיות" של האינטליגנציה הרוסית באה לידי ביטוי באמונתה בסוציאליזם ובליברליזם במקום האמונה ב"דת העם"; היא קוסמופוליטית ואילו העם הוא לאומי; היא מטפחת שקרים אירופיים המכונים על ידה: "מדע והשכלה". כך מעגן ומקשר מיכאל קונפינו את האנטישמיות של דוסטויבסקי באנטי-אינטלקטואליזם שלו: "... שלובים גם אצל דוסטויבסקי האנטישמיות והאנטי-אינטלקטואליזם וחלק מהמגרעות המיוחסות ליהודים זהות עם אלו שהוא מוצא באינטליגנציה בכלל" (34).

החוקר לאוניד גרוסמן מביא בספרו מכתב נוסף של קובנר ללא ציון תאריך בו משיב קובנר על טענותיו של דוסטויבסקי. "לא, פיודור מיכאלוביץ' המכובד, קודם כל אבקש ממך להאמין בכנותי המלאה, אם היה זה להיפך לא הייתי פונה אליך, אלא אל נקראסוב, טורגנייב או סאלטיקוב- משום שאני משוכנע באופן מוחלט ביושרך המוחלט במובנים הנעלים ביותר של המילה" (35) כותב לו קובנר. הוא דוחה מכל וכל את הנחות היסוד של דוסטויבסקי בשאלה היהודית. היהודים אינם מהווים Status in Statu. "אם היכן שהוא נשמרו עקבותיה [של המדינה היהודית], [הרי זה] רק במובן של געגועים למקום אחד, וקרב נואש על הקיום הדל". הגעגועים לארץ ישראל והקיום הכלכלי הקשה הם שני המאפיינים המובהקים של יהדות רוסיה. אין כל אמת בדבריו של דוסטויבסקי, מציין קובנר, כי הוא שונא את ההמון הרוסי, ההיפך הוא הנכון, הוא חש אהדה רבה כלפי כל גורם חברתי מנוצל כמו העם הרוסי. דוסטויבסקי המשיך כאמור לעסוק בשאלה היהודית בשלושה מאמרים אשר התפרסמו בגיליון מרץ 1877 של כתב העת שלו "יומנו של סופר". המאמרים הם: "הבעיה היהודית", "בעד

ונגד" ("Pro и Contra") ו"Status in Statu": קיום בן ארבעת אלפים שנה" ("Status in statu; "Сорок веков бытия") (36). דוסטויבסקי מזכיר במאמרים אלו את מכתבו של קובנר אליו מבלי לנקוב בשם הכותב (כפי שנתבקש על ידי קובנר); מצטט קטעים מתוך מכתבו הראשון אליו; ומתפלמס עמו. "אל תחשבו שאני באמת מתכוון לעלות על סדר היום את "הבעיה היהודית!" מציין דוסטויבסקי בפתח מאמרו הראשון, ומתרץ את קביעתו: "בעיה זאת איננה מתאימה למידותיי". הוא מציין כי הסיבה שבגללה בחר לעסוק בנושא זה היא שלאחרונה קיבל מספר מכתבים מיהודים המגנים אותו על דעותיו האנטישמיות. במכתבים נאמר כי שנאתו ליהודים מבוססת לא רק על נימוקים כלכליים, אלא גם על נימוקים גזעיים ודתיים. יתכן שההתקפה עליו נבעה מהשימוש שהוא עשה במילה "ז'יד" הנתפסת על ידי היהודים כתואר גנאי. אך הוא מוסיף כי עשה שימוש במילה זאת אך ורק על מנת לתאר את שלטון היהודים או כדי לאפיין תקופה.

מתקיפיו היהודים באים משכבות חברתיות מגוונות ביותר, בין השאר מדובר גם ביהודים משכילים. את המשכילים היהודיים רואה דוסטויבסקי (כמו איוואן אקסקוב לפניו) באור שלילי ואף מכנה אותם בשם "יהודים זעירים". משכילים אלו מדגישים במכתביהם אליו כי הם כבר מזמן אינם מחזיקים "בדעות הקדומות" של עמם, הם אינם מקיימים את המצוות הדתיות של עמם, ואף חושבים שהאמונה באלוהים היא מתחת לכבוד השכלתם. באופן פרדוכסלי טוען דוסטויבסקי הנוצרי כי התכחשותם של המשכילים היהודים לקיומו של האל היהודי בן ארבעת אלפים שנה היא חטא הן מן הבחינה הלאומית והן מן הבחינה הדתית, "ואכן עניין מוזר יהודי ללא אלוהים איכשהו לא נתפס, יהודי ללא אלוהים קשה לתאר" (37). היהודים המשכילים מבקרים לדעתו את עמם בצורה הרבה יותר חריפה ממה שעושה זאת הוא עצמו. דוסטויבסקי הרבה לבקר בכתביו את האינטליגנציה הרוסית בעלת האוריינטציה המערבנית על כך, שזנחה את זהותה הרוסית המקורית והתרחקה מן העם המגלם במוסדותיו ובתרבותו את "הרוסיות" בצורתה המזוקקת ביותר. המשכילים היהודים, אשר נטשו את דתם ואשר איבדו את זהותם הלאומית והדתית חטאו, לדעת דוסטויבסקי, בחטאו של האגף המערבני באינטליגנציה הרוסית. בהמשך מאמרו מגיב דוסטויבסקי באופן ישיר על מכתבו של קובנר מה- 26 בינואר 1877: "אצטט קטע מתוך מכתב ארוך ונפלא מבחינות רבות, שעניין אותי מאד... מובן מאליו ששמו

של מר נ. נ. כותב המכתב יישאר אנונימי באופן מוחלט" (38). הכותב (הכוונה לקובנר) מאשים את דוסטויבסקי בכך שהוא רוכש שנאה כלפי היהודים בגלל הניצול הזורם בעורקיהם. לדעת הכותב היהודים זכאים לשוויון בפני החוק, שכן הרוסים אינם נופלים מן היהודים בתחום הניצול של העם הרוסי. על כך משיב לו דוסטויבסקי: "אך מה הוא מוכיח בכך? הן אנו לא מתגאים במנצלים שלנו ולא מציגים אותם כמודל לחיקוי, להיפך אנו מסכימים הסכמה מלאה שאלו כמו גם אלו אינם טובים" (39). לגבי רשימת השמות של היהודים שתרמו להיסטוריה הרוסית בתחומים שונים מעיר דוסטויבסקי כי הוא איננו מוצא לנכון לחזור על השמות, שכן חלק מן האישים יחשו בוודאי חוסר נוחות בקוראם על מוצאם היהודי. העלבונות שהטיח הכותב בעם הרוסי הפשוט אינם מקריים לדעת דוסטויבסקי, אלא מעידים על יחס היהודים אל העם הרוסי, ואם "כתב זאת אדם באמת משכיל ומוכשר.. למה [יש] לצפות ככלות הכל מיהודי לא משכיל...".

ייחודו של העם היהודי משאר העמים בא לידי ביטוי בתלונות האינסופיות שהוא משמיע על גורלו, על השפלתו ועל ייסוריו, למרות שלמעשה עם זה הוא בעל כוח כלכלי ומדיני עצום, מציין דוסטויבסקי במאמרו השני "בעד ונגד" (40). היהודים הם המנהיגים והקובעים בתחומי הכלכלה, הבורסה, הממשל ואף המוסר באירופה. על מנת להוכיח את דבריו מביא דוסטויבסקי מספר דוגמאות מתוך המציאות האירופית בת-זמנו. המכנה המשותף לדוגמאות השונות מצוי לא רק בנימה האנטישמית העולה מתוכן, אלא גם בהיותן קשורות ל"שאלה המזרחית".

דוסטויבסקי טוען כי גולדשטיין הנכבד אמנם נהרג במלחמתו על האידיאה הסלבית, אך לולי קיומה של האידיאה היהודית בעוצמה שכזאת בעולם, יתכן שהשאלה "הסלבית הייתה נפתרת לטובת הסלבים ולא לטובת התורכים". בהמשך דבריו הוא שב ותוקף את ד"שאלה, ראש ממשלת בריטניה וטוען שאולי הוא עצמו כבר שכח את שורשיו היהודיים, אך מדיניות החוץ השמרנית שהוא מנהל בשנים האחרונות נובעת מאינטרסים יהודיים, ובכך אין לפקפק וזאת אסור להתיר.

היהודים מושפלים פחות וסובלים פחות, לדברי דוסטויבסקי, מן האיכר הרוסי. הוא מביא מדברי קובנר, שטוען כי תנאי החיים של היהודים עוצבו כתוצאה מהעדר שוויון הזכויות. כך למשל לדעת קובנר עצם קיומו של תחום המושב אילץ את יהודי רוסיה להצטופף באזור גיאוגרפי מוגבל. על כן תובע קובנר להעניק ליהודים שוויון זכויות מלא בדומה לשוויון הזכויות ממנו

נהנים עמים אחרים החיים בתחומי הקיסרות הרוסית. הענקת שוויון הזכויות תותנה במילוי חובותיהם של היהודים כלפי הממשל. דוסטויבסקי משיב לו על כך במאמרו, כי כאשר התמודדו היהודים עם העדר חופש תנועה והעדר חופש בחירה של מקום מגורים, נאלץ העם הרוסי להתמודד עם משטר הצמיתות. גם ההמון הרוסי לא יכול היה בעבר לבחור באופן חופשי את מקום מגוריו, ואף בהווה עדיין נותרו על כנן הגבלות מן העבר המונעות מן העם הרוסי תנועה חופשית ממקום למקום. לעומת זאת הלכה והתרחבה במהלך עשרים השנים האחרונות זכותם של היהודים לבחור את מקום מגוריהם. היהודים נראים בהווה במקומות בהם לא דרכה כף רגלם בעבר, ולמרות זאת הם עדיין מתלוננים על שנאה ונגישות כלפיהם.

לאחר שחרור הצמיתים על ידי אלכסנדר השני, טוען דוסטויבסקי במאמרו השני, הראשוני שניצלו את שעת הכושר שנפלה לידיהם היו היהודים. הם התנפלו על הצמיתים לשעבר ותפסו את מקומם של בעלי האחוזות כמנצלי האיכרים. אך הם אף נהגו באכזריות רבה יותר מבעלי הצמיתים לשעבר. האחרונים ניסו לא לרושש את האיכרים, משום שהיו מעוניינים להמשיך לשמור עליהם כעל כוח עבודה, ואילו היהודים דלדלו אותם ללא כל הגבלה.

אמנם, מעיר דוסטויבסקי, היהודים יטענו שהוא מעליל עליהם עלילות, וכי יש לייחס את דבריו לבורות, שהוא מגלה בקשר למהלך ההיסטוריה היהודית בת ארבעת אלפי השנים, אך דוגמאות מכל רחבי העולם מעידות על העדר המוסריות שלהם. כך למשל מביא כתב-העת "ווסטניק אירופי" בגיליון מרץ שלו ידיעה על כך שיהודים החיים בדרום ארצות הברית כבר הספיקו להתנפל על המוני הכושים המשוחררים ושעבדו אותם מחדש (41). בגיליון מספר 371 של "נובויה וורמייה" (42) התפרסמה ידיעה מאת הכתב מקובנה שדיווח כי היהודים הצליחו בעזרת הוודקה להשתלט על התושבים המקומיים, והכמרים הם שהצילו את השיכורים המסכנים באימם עליהם בייסורי גיהינום ובאמצעות הקמתה של אגודה לגמילה. המקומיים גם קיבלו סיוע מאנשי כלכלה אשר ייסדו בנקים חקלאיים כדי להציל את ההמון מן המלווים בריבית היהודים. כמו כן הוקמו שווקים חקלאיים, אשר אפשרו לתושבים המקומיים לרכוש מוצרי יסוד במחירים אמיתיים ולא במחירים המופקעים, שנקבעו על ידי היהודים. כמובן, מוסיף דוסטויבסקי בשולי הדברים, יהיו כאלה שיטענו כי תיאורים אלו אינם מדויקים; וכי התנהגות היהודים נובעת ממלחמת הקיום שלהם; וכי רק אם תתאפשר פעילות כלכלית חופשית

יוכלו היהודים לחשוף את צדדיהם האנושיים. על טענות אלו משיב דוסטויבסקי כי ראשית, היהודים מנצלים את הכושים ואת הליטאים החלשים מהם; שנית, קל לנהוג באנושיות כאשר המצב הכלכלי טוב; ושלישית, אין צורך לנבור בעיתונות או בספרים על מנת למצוא עדויות דומות וקשות אף יותר מאלו שהובאו על ידו על מעללי יהודים, ניתן לאתרן בנקל בעמוד השני או השלישי של כל עיתון.

גם אם ייאמר כי כל הפרסומים הללו שקריים, מציין דוסטויבסקי, נשאלת השאלה האמיתית והקשה מהיכן נובעת השנאה העזה של הכל כלפי היהודים? ראשית מדגיש דוסטויבסקי כי שנאת ההמון הרוסי כלפי היהודים איננה נובעת מסיבות דתיות, "העם שלנו כולו מתבונן ביהודי, אני חוזר על כך, ללא שנאה קדומה כל שהיא" (43). העם איננו שונא את היהודי מסיבות דתיות, גם אם נשמעות לעיתים טענות כאלה מפי צעירים או שיכורים. העם גם איננו מתנכל ליהודי בגלל דתו. דוסטויבסקי מציין כי כאדם שבילה עם המוני העם הרוסי במחנות אסירים, הוא יכול להעיד ש"כאשר הם התפללו (והיהודים מתפללים בצעקה, בלבשם שמלה מיוחדת) איש לא התייחס לזה כאל דבר מוזר, לא הפריע להם, ולא צחק עליהם, דבר שניתן היה לצפות מעם כה גס כמו הרוסים". ההיפך הוא הנכון הם עברו על ידם בשקט ואמרו: "זוהי אמונתם- כך הם מתפללים". לעומתם היהודים, ששהו במחנות האסירים, הם שהתרחקו מן הרוסים; סירבו לאכול בחברתם; והפגינו כלפי הרוסים יחס של התנשאות, מיאוס ותיעוב. הרוסים מכבדים את הסתגרותם ואת התרחקותם של היהודים, ומסבירים את התנהגותם כנובעת מחובותיהם הדתיות. בסיום מאמרו השני טוען דוסטויבסקי כי לא קיימת כל שנאה כלפי היהודים בקרב העם הרוסי, אך קיים כלפיהם יחס של "העדר סימפטיה" הנובע לא מסיבות דתיות או לאומיות, אלא מסיבות אחרות שיש לתלותן ביהודים עצמם ולא ברוסים. יש לציין כי רעיון זה בדבר הסתגרותם מרצון של היהודים מפני הגויים, המופיע במאמרו של דוסטויבסקי, מתגלם מבחינה ספרותית בדמותו של איסאי פומיטש האסיר היהודי הנזכר ברומן "רשימות מבית המוות".

מאמרו השלישי: "Status in statu" ארבעים מאות שנים של קיום" הוא המאמר הבולט ביותר מבין שלושה, שכן בו חורג דוסטויבסקי מתחומי הדיון האקטואלי בשאלה היהודית, ומנסה לנתח את הדפוס או החוקיות המאפיינים את ההיסטוריה היהודית, אשר גרמו לדעתו להתעוררות השנאה כלפי היהודים. בראשית דבריו מדגיש דוסטויבסקי (כמו שעשה זאת א. ס.

חומיאקוב לפניו) את כוחו העצום של העם היהודי. עוצמתו באה לידי ביטוי ביכולת ההישרדות שלו במהלך ארבעת אלפים שנה, כלומר במהלך ההיסטוריה האנושית כולה. פעמים רבות איבד עם זה את הטריטוריה שלו, את עצמאותו המדינית, את חוקיו וגם דתו כמעט אבדה לו. בכל זאת הוא מוצא בכל פעם מחדש את כוח החיות ואת האנרגיה הדרושים לו על מנת לשקם את חוקיו ואת אמונתו. השמירה של העם היהודי על קיומו הנפרד בתוך העמים, קיום של מדינה בתוך מדינה הוא שמאפשר לו לקום לתחייה בכל פעם מחדש.

דוסטויבסקי טוען כי אין בדבריו משום הטלת אשמה כלשהי על היהודים, אך בכל זאת הוא מעוניין לנסות לעמוד על המשמעות הבלתי משתנה והנצחית של הקיום היהודי. אמנם קצרה היריעה וחסרה הפרספקטיבה לדיון מעמיק בשאלה זאת, אך בכל זאת הוא מעוניין לתאר חלק מן הסימנים המייחדים את הקיום היהודי. התבדלותו וזרותו של העם היהודי נובעים מדתו. הדת היהודית מצווה על מאמיניה לחיות כאילו הם בניו היחידים של האל. את העמים האחרים הקיימים בעולם יש להשמיד או לנצל ולהפוך לעבדים. העם היהודי מצווה על פי דתו למאוס באחרים; לא לבוא בחברתם; ולהאמין בניצחונם ובכניעתם העתידית של הכל בפניו. גם כאשר אבדה לו אדמתו והוא נפוץ על פני האדמה הוא הצטווה להמשיך ולהאמין, שכל מה שהובטח לו בעבר יתגשם בעתיד. עליו רק להמתין לכך בסבלנות. זהו הרעיון העומד ביסוד הקיום היהודי של "מדינה בתוך מדינה". אך יתכן שקיימים חוקים סודיים נוספים השומרים על קיומו של העם היהודי, אשר אינם ידועים כלל לעמים האחרים.

המשכילים היהודים טוענים כי כל האשמות, שהוטלו על היהודים בדבר קיומם הנבדל מרצון בתוך חברת הגויים, הן אשמות שווא. אם בעבר אכן התקיימה מדינה כזאת, הרי בהווה הסימנים הבודדים ששרדו לקיומה מקורם ברדיפות שרדפו את היהודים בימי הביניים. מכאן שקיומם הנבדל של היהודים איננו אלא בבחינת הגנה עצמית. אם נשמרו בכל זאת סימני ההתבדלות ברוסיה בת-הזמן, מעיד הדבר על כך שהיהודים עדיין לא זכו בשוויון הזכויות המיוחל. אך ההסבר של הגנה עצמית איננו מספק את דוסטויבסקי. העקשנות במקרה זה לא הייתה נמשכת ארבעת אלפים שנה. ציביליזציות חזקות אחרות לא הצליחו לשרוד אף מחצית מן התקופה הנזכרת, ואיבדו במשך הזמן את צביון השבטי-גזעי ואת כוחן הפוליטי. מכאן שלא רק עקרון ההגנה העצמית עומד מאחורי יכולת ההישרדות וההתבדלות של היהודים, אלא קיים כאן רעיון

סודי בעל אופי דתי, שהאנושות איננה יכולה לפענחו עדיין. הרעיון חייב להיות דתי במהותו "ואי אפשר לתאר לעצמך יהודים ללא אלוהים. כולם בעלי אותה מהות. ורק האל יודע מה מצפה לעולם מיהודים משכילים" (44).

הסיבה האמיתית לקיומם של היהודים כ"מדינה בתוך מדינה" נעוצה בשאיפותיהם המשיחיות הנסתרות. דוסטויבסקי מציין, כי עוד בילדותו קרא ושמע את האגדה על היהודים הממתינים בהתמדה לבואו של המשיח. הכל, החל מן היהודי הפשוט ביותר ועד גדולי הפילוסופים, הרבנים והמקובלים, מאמינים שהמשיח יאספם שנית אל ארצם ישראל והם יכו את העמים האחרים לפי חרב. לכן מרבים היהודים לעסוק בסחר בזהב, שכן כך ללא שום קושי יוכלו לקחת עימם את זהבם ולהגר לפלשתינה. למרות שמדובר באגדה, הרעיון והמהות נשמרים בקרב היהודים כנטייה אינסטינקטיבית בלתי נשלטת. קיומם הנבדל של היהודים בין העמים נובע מן הרעיון המשיחי ולא מן הרדיפות של הגויים. לדעת דוסטויבסקי, ניתן וצריך להסיק מתוך ניתוח היסטורי זה מסקנות פוליטיות אקטואליות: אם אכן עצם הקיום של העם היהודי תלוי ביכולתו להתבדל מן העמים האחרים, אזי יש לשקול מחדש את שאלת הענקת שוויון הזכויות ליהודים. יש להעניק ליהודים את החירויות המתחייבות מן ההומניזם ומן הרוח הנוצרית, אך הענקת שוויון זכויות מלא להמון היהודי עומדת בניגוד לאינטרסים הבסיסיים ביותר של המון העם הרוסי.

בהקשר זה מציינים היהודים כי הם מופלים לרעה לעומת מיעוטים אחרים ברוסיה. אכזריותם כביכול של היהודים נובעת ממצבם החברתי-כלכלי המיוחד בתוככי הקיסרות הרוסית, טוענים היהודים. הרוסים עצמם מאפשרים ליהודים להיות אכזריים בגלל שהרוסים מאופיינים בחוסר עידון, בהעדר השכלה ובהעדר עצמאות כלכלית. העם הרוסי הא שיצר את הצורך במתווכים, מנהלים ומפקחים מקרב היהודים. העם הרוסי עצמו מוסר עצמו בידי היהודים. לעומת זאת בארצות אירופה המפותחות לא חוששים התושבים המקומיים להעניק שוויון זכויות ליהודים, טוענים היהודים חסידי מתן האמנסיפציה.

היהודים טוענים להגנתם כי הם נאלצים לנצל את העם הפשוט בגלל פיגורה של רוסיה. על כך משיב דוסטויבסקי, כי דווקא בגלל פיגורה של רוסיה היה על היהודים לסייע ולחזק את העם הרוסי, ולא לפגוע בו. אם ישאלו את הרוסים המתגוררים באזורי הספר של הקיסרות, טוען דוסטויבסקי, מה איפיון בעבר ומה מאפיון בהווה את פעולותיהם של היהודים? תתקבל תשובה

אחיזה: העדר רחמים. כל מטרתם היא ניצול העם הרוסי. היהודים שחיו בתחום המושב עשו שימוש בחוקים הקיימים, על מנת להתקרב אל המעמדות השליטים, כדי שיוכלו לנצל את התושבים המקומיים. המתרחש באזורי תחום המושב מעיד על מה שעלול להתרחש אם יוענק ליהודים שוויון זכויות מלא. ייחודם של היהודים נובע מהתבדלותם המכתיבה את העדר הרחמים שלהם כלפי כל מי שאיננו יהודי. ההתרחשויות במערב אירופה אינן מהוות כל הוכחה לכך שיש להעניק ליהודים אמנסיפציה, שכן שם מדובר בעמים חזקים אשר אינם ניתנים לניצול. אם כי גם במערב אירופה, בצרפת למשל, לא נצלו התושבים מהשפעתם הרוחנית המזיקה של היהודים, מציין דוסטויבסקי. הרעיונות היהודיים כובשים את מקומם של הרעיונות הנוצריים. היהודים הם האשמים בהתפשטותם של רעיונות מטריאליסטיים ובעליית ההערצה כלפי האתוס הקפיטליסטי במערב אירופה. אמנם הנוצרים עצמם אשמים בירידת כוחה של הנצרות, אך ניתן להבחין בשמחה לאיד שחשים היהודים בעוקבם אחר תהליך זה. מאז ומעולם העריץ האדם את החומריות ונטה לתפוס את החירות במושגים של צבירת רכוש רב, אך מעולם לא התבטאה שאיפה זאת באופן כה גלוי ומוצהר. האידיאל של המאה ה-19 הוא האגואיזם. זהו האידיאל לא רק של הטיפשים או של הגנבים, אלא של כלל העמלים. אתוס חדש זה מורכב מיחס נעדר רחמים כלפי ההמון; משקיעה של תחושת האחוה בין בני האדם; ומניצול העני על ידי העשיר. תופעות אלו אינן חדשות בתולדות האנושות, אך בהשפעת היהודים בהווה הן הועלו לדרגת אמת מדעית ונתפסו כדבר צודק. לא במקרה שולטים היהודים בבורסות ובהון האירופי ואף בפוליטיקה הבינלאומית (45). נראה שדוסטויבסקי (כמו סטראכוב, אשר הותקף על כך בפיליטונים של קובנר ב"גולוס") מכוון בדבריו אלו להשפעתם של המרכסיזם והסוציאליזם על החשיבה והמוסר המערב אירופאיים.

העתיד, לדעת דוסטויבסקי, צופן בחובו שליטה מלאה של היהודים בכל תחומי החיים. לא יהיה עוד כל ערך לתחושות אנושיות, לשאיפה לאמת, לרגשות נוצריים ולתחושת גאווה לאומית של עמי אירופה. את מקומם של ערכים אלו הולכים ותופסים המטריאליזם והשאיפה האגואיסטית לצבור רכוש תוך שימוש בכל האמצעים הדרושים לכך. הדבר מוצג כמטרה עליונה, כחירות. אמנם יש הטוענים כי המקור לרעיונות אלו איננו מצוי ביהדות אירופה. דוסטויבסקי מסכים עם טענה זאת, אך הוא מוסיף כי עובדה היא שהיהודים פרחו ופעלו באירופה באותו פרק

זמן בו התגבשו רעיונות אלו לעקרונות פעילים ומעצבים במציאות, על כן לא ניתן לבטל את חלקם של היהודים בתהליך.

על טענות אלו משיבים היהודים (כפי שעשה גם קובנר במכתבו) כי ההתנהגות והאתוס המוסרי המתואר אופייניים אך ורק לשכבה הדקה של יהודים עשירים, בנקאים וספרי הבורסה, בעוד שרוב העם היהודי נמק ברעב. לטענתם קיימים גם יהודים טובי לב. על כך משיב דוסטויבסקי כי הנטייה של היהודים לסחור בעבודתם של אחרים היא תכונה יהודית בסיסית, אשר איננה קשורה להשתייכות למעמד חברתי זה או אחר. הוא מציין כי אין הוא דן בכלל היהודים, אלא ברעיון הבסיסי של היהדות הגורם לה להשתלט על העולם, לתפוס את מקומה של הנצרות, ולעצב אותו בצלמה.

במאמרו הרביעי "שלום לך אחווה" מתייחס דוסטויבסקי בעיקר למכתב אחר שנשלח אליו על ידי נערה יהודיה משכילה בשם סופיה יפימובנה לוריא (46). הנערה מאשימה אותו בהיותו אויב השבט האומלל, הכוונה ליהודים כמובן. לדבריה דוסטויבסקי מתנפל על היהודים בכל הזדמנות. היא חולקת על דעתו כי היהודים דואגים אך ורק לעצמם, ואיננה מקבלת את הראיות שדוסטויבסקי מביא לשם אישוש תפיסותיו. לדעתה יש להעניק ליהודים את הזכויות שנובעות מרגשות אנושיים ונוצריים. בתשובתו חוזר דוסטויבסקי על הטענות שהועלו במאמרו הקודמים: היהודים מנצלים את ההמון הרוסי, הם שונאים את הנוצרים יותר ממה שהנוצרים שונאים אותם. השנאה כלפי הרוסים רווחת הן בקרב השכבות הנמוכות, שבניהן אינם רוצים להתרועע עם הנוצרים ולאכול בחברתם, והן בקרב האינטליגנציה היהודית, אשר מכריזה כי היא אוהבת את העם הרוסי. הדוגמא לכך מצויה במכתבו של היהודי הקודם, הוא קובנר, שבו נאמר כי העם הרוסי איננו מבין דבר בדת הנוצרית. היהודים מוכשרים פחות מן הרוסים בהבנת האחר. היהודים טוענים כי סבלו ונרדפו במהלך ההיסטוריה שלהם, אך גם העם הרוסי נרדף וסבל לא פחות מן הרוסים. תוך הסתמכות על "ספר הקהל" של ברפמן (שהיה מצוי בספרייתו של דוסטויבסקי) מציין דוסטויבסקי כי היהודים אף שיתפו פעולה עם אויבי הרוסים נגד הרוסים (47).

בדברי הסיכום שלו כותב דוסטויבסקי כי קיים סיכוי קטן מאד להשגת הבנה הדדית בין יהודים לרוסים. אם הבוז וההירות שמפגינים היהודים כלפי הרוסים נובעים מדעות קדומות,

שעוצבו כתוצאה ממשקעים היסטוריים, ואינם נובעים מעקרונות או מחוקי יסוד של היהדות, אפשר בהחלט להתאחד במאמץ משותף לפעולה למען הקיסרות הרוסית. העם הרוסי יקבל את היהודים בזרועות פתוחות. אבל לשם השגת אחווה אמיתית יש צורך בנכונות של שני הצדדים. הרוסים, טוען הכותב, מוכנים להעניק שוויון זכויות מלא ליהודים בתנאי שיוכיחו כי הם אינם משתמשים בזכויות שניתנו להם על מנת לפגוע באוכלוסייה המקומית. השאלה נותרת בעינה עד כמה יוכלו הכוחות החיוביים בקרב היהודים לפעול ולהתקרב אל העם הרוסי למרות ההבדלים הקיימים ביניהם בדת ובדם.

לדעת אטינגר דמותו של היהודי כפי שהיא מצטיירת הן ביצירותיו של דוסטויבסקי והן בפובליציסטיקה שלו היא אקלקטית ומורכבת ממספר מסורות. בנעוריו במסגרת החוג של פטרשבסקי נחשף דוסטויבסקי לסוציאליזם האוטופי של פרודון ופוריה, זהו הבסיס לתיאור שליטתם של היהודים בכלכלה ובפוליטיקה הבינלאומית. מן הספרות הרוסית של שנות השישים ובעיקר מיצירותיהם של בוברקין, לאסקוב ושצ'דרין שאב דוסטויבסקי את הרעיון בדבר היהודים מעריציו ומפיציו של המטריאליזם המצדיקים צבירת רכוש בכל האמצעים האפשריים. מן המסורות האוקראינפיליות הגיע התיאור של היהודים כמנצלי העם החלש. מקור הרעיון של הקיום היהודי כ"מדינה בתוך מדינה" הוא ספרו של ברפמן. לכך ניתן להוסיף גם את השפעת הפובליציסטיקה האנטישמית הרוסית ממנה מרבה דוסטויבסקי להביא דוגמאות(48).

מכתבו הראשון של קובנר שימש גירוי עבור דוסטויבסקי לעסוק בשאלה היהודית ולא ברמיזות בלבד. לאוניד גרוסמן (49), שהקדיש חלק נכבד מספרו לתיאור חילופי המכתבים בין קובנר לבין דוסטויבסקי, מציין כי התחושה העולה מתוך המכתבים היא שמדובר בדיון בין שני אנשים שווים במעמדם, למרות שמדובר בהתכתבות בין דוסטויבסקי, מבכירי הסופרים והעיתונאים ברוסיה של המחצית השנייה של המאה ה-19, לבין קובנר, אסיר המרצה את עונשו, אשר לא הספיק להטביע חותם משמעותי על עולם העיתונות הרוסי.

הויכוח בין דוסטויבסקי לקובנר מעיד על התהום העמוקה הפעורה בין השקפותיהם ב"שאלה היהודית". גישתו של קובנר אל שאלה זו מבוססת על הליברליזם של המאה ה-19 שחייב את הרחבתן של הזכויות החוקיות והפוליטיות של התושבים ללא כל קשר לרקעם הדתי או האתני. זכויות אלו צריכות על פי הגישה הליברלית להיות מעוגנות בחוק, ובתמורה על האזרחים למלא

חובות מוגדרים כלפי המדינה. גישה זאת היא רציונלית ביסודה ומבוססת על האמונה בקונסטרוציאליזם. גישתו של דוסטויבסקי אל הבעיה היהודית היא שונה לחלוטין. הוא טוען כי אמונות משיחיות, מיסטיות וסודיות הן שמנחות את היהודים בכל פעולותיהם, ומקנות להם יכולת הישרדות וכוח כלכלי ופוליטי אדיר. שאיפותיהם המשיחיות של היהודים הן שמונעות מהם לקחת חלק באורח כן ואמיתי במדינה האורגנית-טבעית על פי הדגם הסלבופילי. כממשיך דרכו של אקסאקוב מתייחס דוסטויבסקי אל היהדות כאל כוח דימוני, הנלחם נגד האידיאה הנוצרית. לדעתו היהודים יראו בשוויון הזכויות שיוענק להם אמצעי נוסף להשגת מטרותיהם המשיחיות.

ג. התכתבותו של קובנר עם דוסטויבסקי בנושאים תיאולוגיים

בעשרים ושמונה בינואר 1877 יומיים לאחר כתיבת המכתב הראשון אל דוסטויבסקי (כלומר עוד לפני קבלת מכתב התשובה) כתב לו קובנר מכתב נוסף. במכתבו השני הוא מגיב על מאמריו של דוסטויבסקי אשר התפרסמו בגיליון דצמבר 1876 של הירחון "יומנו של סופר". עיקרו של המכתב מוקדש לדיון בסוגיות תיאולוגיות (50). קובנר מציג במכתב זה את תפיסותיו המטריאליסטיות, הרציונליסטיות, והאנטי-דתיות, מתוך רצון להוכיח כי האמונה בהשארות הנפש איננה תנאי בסיסי לאהבת האנושות.

קובנר מתווכח עם הנחת היסוד של דוסטויבסקי ש"הרעיון הנעלה על פני האדמה אינו אלא אחד ויחיד- רעיון האלמוות של נשמת האדם, מכיוון שכל יתר הרעיונות הנעלים של החיים על פיהם יכול האדם לחיות נובעים ממנו בלבד". לדעת קובנר מקור הנביעה של הרעיונות הנעלים איננו האמונה בהשארות הנפש, אלא רעיון קיומו של האל. על פי דוסטויבסקי האל שברא ביודעין ומתוך כוונה את העולם, ממשיך להתעניין בכל היצורים החיים או לפחות בבני האדם. מכאן שקיומה של הנשמה תלוי באופן מלא באל היוצר. קובנר מציין כי הוא מאמין בקיומו של "כוח" כלשהו שברא את היקום ואשר איננו נתפס במוחם של בני האדם, אך הוא איננו מסוגל לקבל את האמונה בדבר ההשגחה הפרטית של האל על בני האדם. "אינני מקבל את המחשבה הזאת משום שאני יודע שכל העולם, כלומר כל האדמה שלנו, הוא רק חלק קטנטן אחד ממערכת השמש, ושהשמש היא רק אטום אחד מבין גרמי השמים. שביל החלב מורכב מאין סוף שמשות. היקום הוא אינסופי ואדמתנו קיימת יחסית שנים לא רבות" טוען קובנר. ההיפותזה של דארווין

על היווצרות המינים והאדם "היא נכונה (בכל אופן היא מסבירה נכון יותר את תחילת החיים מאשר כל המקורות הפילוסופיים והדתיים גם יחד). שכל יצוקית הנמצאת במיליונים בכל טיפת מים, הזבובים הדגים בעלי החיים, הציפורים, במילה אחת כל צורות החיים יש להם זכות זהה להתקיים כמו בני האדם... שהציוויליזציה שלנו קיימת בסך הכל כ- 4000 שנה, שיש אפשרות לאין סוף דתות שבהן האחת סותרת את השניה, שרעיון אחדות האל נולד כנראה לא מזמן". מכאן שאין כל משמעות לדתות השונות, ולמילים הריקות מכל תוכן ממשי כגון: "אלמוות, נשמה, אנושיות, קידמה, ציוויליזציה, רוח העם" ועוד. אם מדברים על האלמוות של נשמת האדם, מדוע לא נדבר על האלמוות של נשמות החזירים, הכלבים והחולדות. קיומו של האדם ביחס ליקום הוא מבוטל כמו קיומה של היצוקית ביחס לאדם.

קובנר שולל את האמונה בעצם קיומה של השגחה פרטית של האל על האדם. "האם הכוח הבורא של היקום או האל באמת מתעניין במחשבותיהם של בני האדם האפסיים, העמים, ואפילו הפלנטות השלמות?" שואל קובנר. דוסטויבסקי בוודאי יטען, משער קובנר, כי התשובה היא חיובית בגלל הימצאותו של ניצוץ אלוהי בקרב בני האדם. אך כמה אנשים בעלי ניצוץ אלוהי קיימים במציאות? שואל קובנר ומוסיף: "אתה חייב להודות שמתוך 80 המיליון שנתת עניין בהם מקרב העם הרוסי, אשר בו אתה רואה את התרופה ... בערך 60 מליון חיים חיים בהמיים לחלוטין, ואין להם כל הבנה של האל, של הצלוב או של הנפש והאלמוות שלה".

דוסטויבסקי כאמור השיב לו באריכות ובפירוט על טיעונו בתחום השאלה היהודית אך נדמה כי אין הוא מעוניין להתעמת עמו בנושאים התיאולוגיים שהועלו על ידו במכתבו השני. הוא כותב לקובנר: "לעיתים רחוקות קראתי משהו חכם יותר מאיגרתך הראשונה אלי (האיגרת השניה- עניין מיוחד הוא)" (51). דוסטויבסקי אמנם הרבה לעסוק בנושאים תיאולוגיים התופסים למשל מקום מרכזי ברומן "האחים קארמזוב", אך העדיף לא להתעמת עם קובנר בנושאים אלו, אולי משום שדעותיו של האחרון בהקשר זה נראו לו בוסריות מדי.

יחד עם זאת דוסטויבסקי איננו נמנע מלהתמודד עם ההשלכות המוסריות הנובעות מן האתאיזם של קובנר. בחלקו השני של המכתב כותב דוסטויבסקי כי הוא אמנם לא הכיר את פרטי המשפט שהתנהל נגד קובנר, אך כעת לאחר קריאת המכתב "הנני רואה אותו... כמו שאתה עצמך דן עליו". הדבר איננו מונע ממנו לבקר את תפיסותיו המוסריות של קובנר. קובנר כתב לו

כי הוא איננו חש כל מוסר כליות בגלל פשעו. אמנם הוא מודע לכך שמעשה המעילה שביצע מנוגד לכללי המוסר המקובלים, אך מוסיף קובנר "איני רואה בזה שום פשע נורא, שעליו דברה בקצף על פיה כל העיתונות הרוסית, שהטילה בי בוץ והעמידה אותי בחינת מושחת המין האנושי... " (52). דוסטויבסקי טוען כי מעבר לכל הנסיבות המקילות והמסבירות את מעשהו של קובנר "יש דבר- מה נעלה יותר אשר כל אחד חייב להיכנע לו". הוא מוסיף, כי למרות שאין הוא רואה את עצמו כנעלה יותר מבחינה מוסרית על קובנר, נכון ורצוי יותר שצידוק המעשה יבוא מפי אחרים ולא מפי קובנר עצמו. כדי להבהיר את דבריו הוא מביא דוגמה. הוא משווה בין הדרך בה חולק הנוצרי מתוך רצונו ומתוך יוזמתו האישית את רכושו עם אחיו הדל לבין הדרך בה מאלץ איש הקומונה (כוונתו לסוציאליסט) את האחר לחלוק עמו את רכושו: "הנוצרי צודק ואלו איש הקומונה אינו צודק".

במשפטים ספורים בלבד מצביע דוסטויבסקי על שני היבטים מהותיים בדעותיו של קובנר: המטריאליזם הניהיליסטי והעדר האמונה הדתית. הוא רומז לכך שאקלים רעיוני זה הוא שהניב את היוהרה המאפיינת את התבטאויותיו של האיש. קשה להתעלם בהקשר זה מן ההשוואה המתבקשת (אותה אין דוסטויבסקי עורך במכתבו) בין קובנר לבין רסקולניקוב גיבור הרומן "החטא ועונשו". גם רסקולניקוב מאמין בתחילת היצירה כי המטרות הנעלות שלמען בצע את הפשע מעמידות אותו מעל לחוקי החברה, אבל במהלך הרומן עובר רסקולניקוב תהליך של מירוק בייסורים אשר סופו מחילה. תהליך זה מוכתב על ידי הדגם הרעיוני המונח ביסודו של הרומן שהוא הדגם הדתי המורכב מייסורים- תשובה- גאולה נוצרית- מחילה- שלוות הנפש. הרהב של קובנר נובע מהעדר האמונה הדתית (אם כי במכתבו הוא מוכן להודות בדוחק בקיומו של כוח עליון כלשהו). הוא ממשיך לדבוק בגישותיו המטריאליסטיות גם לאחר ביצוע הפשע ועל כן איננו חש כל חרטה על מעשיו. מתוך קריאת חילופי הדברים בין קובנר לבין דוסטויבסקי אודות פשעו של קובנר נדמה כי דוסטויבסקי מתווכח עם "רסקולניקוב" בשר ודם שלא עבר תהליך של ייסורים ומחילה.

בהתכתבות המתוארת, כדרכה של כל התכתבות, באים לידי ביטוי רבדים עיוניים עקרוניים לצד נושאים אישיים. ברובד העיוני-אידיאולוגי זימנו מכתביו של קובנר לדוסטויבסקי את העיתוי והסיבה לדיון בשאלה היהודית תוך חשיפה מפורטת של תפיסותיו האנטישמיות. ברובד

האישי יחסו של דוסטויבסקי אל קובנר מורכב יותר. קובנר המשכיל, "יהודי ללא אלוהים", מעורר אצל דוסטויבסקי טינה והעדר הערכה. יחד עם זאת ניכרת האמפטיה שחש דוסטויבסקי האסיר לשעבר כלפי קובנר כאדם ובעיקר כאסיר.

מתוך מכתביו של קובנר אל דוסטויבסקי עולים שני הנושאים המרכזיים שהעסיקו אותו בשלושת העשורים האחרונים של חייו: השאלות התיאולוגיות, ושאלת יהודי רוסיה על שני היבטים, כלומר גינוי התפיסות והגילויים האנטישמיים מחד גיסא, והמאבק על הענקת אמנסיפציה ליהדות רוסיה מאידך גיסא. בתפיסתו של קובנר את השאלה היהודית לא חל שינוי רב. הוא ממשיך להאמין באמנסיפציה כתשובה לבעיותיה של יהדות רוסיה. יחד עם זאת התגובה על מאמרי דוסטויבסקי חייבה אותו להתמודד לראשונה ובאורח מעמיק עם טיעוניה של החשיבה האנטישמית. מכתבו השני חושף את תהליך ההתגבשות של הגותו האתאיסטית המגיעה לשיאה בחיבורו "מדוע אינני מאמין" שנשלח אל ל. נ. לטולסטוי.

ד. "מדוע אינני מאמין? – מכתב ללא מענה אל טולסטוי (1886)

בשנת 1924 יצאה לאור בשפה הרוסית הביוגרפיה של קובנר "וידוי של יהודי" מפרי עטו של חוקר הספרות הסובייטי לאוניד גרוסמן. במהדורה זאת ציין גרוסמן כי קובנר כתב שלושה מכתבים לטולסטוי, אך הם לא הובאו בספרו. מכתבים אלו, שנמסרו לידי לגרוסמן על יד הרוזנת טולסטוי, פורסמו במהדורה אחרת של אותה ביוגרפיה שהופיעה בשפה הגרמנית בשנת 1928. קובנר כתב לטולסטוי בשנת 1886 ממקום שבתו בסיביר. לדעת החוקר ראובן גולדברג שני המכתבים הראשונים הם אכן מכתביו של אברהם אורי קובנר, ואילו המכתב השלישי נכתב על ידי אחיו של קובנר אייזק שזהותו לא הייתה מוכרת לגרוסמן ועל כן טעה וחשב שמדובר באברהם אורי קובנר אשר ניסה להסתיר את זהותו האמיתית מטולסטוי (53).

במכתבו של קובנר לטולסטוי מהתאריך 1886 . 4 . 30 מופיעה לצד פרטים ביוגרפיים חשובים גם התייחסות לשאלות תיאולוגיות. לא בכדי עסק קובנר במכתבו אל טולסטוי בהיבט זה. החל משנות השבעים היה טולסטוי נתון במשבר רוחני ובתהליך של תהיה וחיפוש רוחניים (54). קובנר שיער, כנראה, שבשלב זה של חייו עשוי טולסטוי למצוא עניין במכתבו העוסק באותן שאלות שהטרידו את טולסטוי עצמו.

הביוגרף אנרי טרויה מציג את המשבר הרוחני בו היה נתון טולסטוי בהקשר חברתי-אידיאולוגי רחב. לדעתו ניתן לאתר את תחושת המשבר הרוחני אצל רבים מקרב בני האינטליגנציה הרוסית בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-19. בשנות השישים והשבעים מצאו, צעירים אלו מקרב האינטליגנציה הרוסית בניהיליזם את התשובות לשאלות שהטרידו אותם. הניהיליסטים כתלמידיהם של הרצן ובקונין היו מטריאליסטים, שהצהירו על ייעודו המשיחי של העם הרוסי, וראו את גאולת ארצם בחיסולה של המלוכה ובהקמתו של משטר רפובליקני המבוסס על מוסדותיה של הקהילה הכפרית. הם התכחשו למוסד המשפחה, לחשיבותה של האמנות, לדת ולכל המבנים החברתיים הקיימים. החל מאמצע שנות השבעים חל שנוי מהותי בתפיסותיהם. כשלון תנועת "הירידה אל העם", ואולי גם השלילה המצויה בתשתית תפיסותיהם הולידו בקרבם תחושות של תסכול וריקנות וחיבו אותם להגדיר מחדש את יעדיהם האידיאולוגיים. מגיפה של התאבדויות פשטה בקרב הסטודנטים ובחוגי החברה האמידה. טרויה מציין כי: "אנשים שמו קץ לחייהם מתוך רפיון רוח, מסלידה, מיצר החיקוי, מהתרברבות או מתוך סקרנות" (55). גם קובנר, כאמור, התייחס לתופעה זאת בפיליטונים שנכתבו על ידו בשנות השבעים. טולסטוי אמנם לא יכל להזדהות עם תפיסותיהם של הרצן ובקונין, למרות ההערכה שחש כלפיהם בתחילת דרכו, משום שתפיסותיה של התנועה המהפכנית היו מנוגדות לעקרונ האי-אלימות בו דבק, אבל לדעת טרויה תפיסותיו של טולסטוי ותפיסותיהם של הניהיליסטים ינקו מאותו מקור: אכזבה נוקבת; רצון עז לקרוא תגר על הדוקטרינות הרשמיות; ואמונה בתבונתו האילמת של האיכר.

יחד עם זאת התלבטויותיו של טולסטוי חרגו מן התחום החברתי והקיפו גם את התחום המטפיזי. טולסטוי החל לחפש הסבר רוחני לעצם הקיום בכתבי אפלטון, שפינוזה, קאנט, שלינג, הגל ושופנהאואר. אך בכתביהם של הוגי הדעות אלו נתקל שוב ושוב בצורך לבטל את קיומו של הגוף, כלומר החיים. אם אכן המוות עדיף על החיים מדוע אין רוב בני האדם מתאבדים? שאל את עצמו. התלבטויותיו הביאוהו לידי התבוננות במוזיקים, האיכרים הרוסים. התבונה אליה הגיע בעזרת התבוננות זאת היתה שהדבר המסייע למוזיק לשאת בעולם הכבד של החיים איננו שכלו, אלא אמונתו הפשוטה והעיוורת ללא כל הרהור.

מסקנה עיונית זאת הביאה את טולסטוי להתמסר לאמונה הדתית ולפולחן הדתי- הציבורי, ואף יצירתו הספרותית גויסה על ידו למטרה זו. בשלב זה של התפתחותו הרוחנית הוא התרכז בכתבתן של יצירות בעלות אופי פילוסופי- דתי. רצונו היה להוכיח כי הדת היא צורך הכרחי ונעלה. הוא ניסה לסתור את תפיסותיהם של חוגים קומוניסטים ומרכסיסטים, שטענו כי חוקיהם עולים בערכם על חוקי הנצרות. לדעתו הנצרות שהכתה שורשים עמוקים בעם היא שיצרה את הבסיס לחוקי המוסר והכבוד; לרצון לחלוקה צודקת יותר של הרכוש הפרטי; ולשאיפה לטוב ולשוויון כמניעים פעילים אצל בני האדם. יחד עם זאת הוא החל לפקפק בנכונות הכניעה המוחלטת בפני צווי הכנסייה.

על כן החל טולסטוי בהדרגה להעביר את מצוות הפולחן הנוצרי תחת שבט ביקורתו. הוא האמין בעקרונותיהם המוסריים של השליחים, אך לא בתחיית המשיח. הוא הסתייג מפולחן הנסים של הכנסייה, שמקורו לדעתו בעבודת אלילים גסה, אשר איננה הולמת את רעיון האלוהות. הוא יצא נגד המסתורין האבסורדי וחסר ההגיון המצוי במנהגי הטבילה וסעודת הקודש, ובעיקר נגד הסתירה בין עקרונות להם הטיפה הכנסייה לבין יישומם במציאות. הוא טען כי הכנסייה מצידה הצהירה שיש לעמול למען האחוה בין בני האדם, אך היא רואה בקתולים ובפרוטסטנטים כופרים, למרות שהם עובדים את אותו האל; הכנסייה רואה עצמה כמגינת האביונים ומוכי הגורל, אך נציגיה חוטאים בחיי פאר ועושר. בעליותיו לרגל אל נכבדי הכנסייה חשף טולסטוי את ספקותיו בפניהם. הם הזהירוהו כי חשוב לא לזעזע את מבנה הכנסייה האורתודוכסית שליקוייה נתפסו בעיניהם כשוליים ביותר. טולסטוי לא השתכנע. מצד אחד הוא החל לזלזל בקיום המצוות והכריז מלחמה על המסורת האורתודוכסית, ומצד שני הבין כי עליו לבחון מחדש את הדת. על מנת להפריד בין האמת והכזב יש לעיין במקורות, בספרי הבשורה של האוונגליון, שכן הם מהווים את הקרקע הבטוחה בחקר האמונה. עיקר תורתו של ישו על פי טולסטוי היא: "כדי להיגאל חייב האדם להגות יום ויום ושעה בשעה ובאמונה, ומכאן שעליו להציב את אהבת הזולת מעל החיים הבהמיים" (56).

טולסטוי ביטא את תפיסותיו במכתביו ובכתביו. הוא כתב ארבעה ספרים שהשלימו זה את זה, ובאו להגדיר את מקור לבטיו ואת מסקנות חשיבתו. הספרים הם: "וידוי" שבכתבתו החל בשנת 1879, "ביקורת התיאולוגיה הדוגמטית" (1880), "קונקורדנציה ותרגום ארבעה ספרי

האוונגליון" (1882) ו"מהי אמונתנו?" (1883). בספריו ניסה טולסטוי להוכיח כי הכנסייה איננה נאמנה לבשורה האונגלית. ב"וידוי" סיפר טולסטוי על התלבטויותיו שאילצוהו להתרחק מן הכנסייה. הספר מאופיין בהלקאה עצמית ובחשיפה קיצונית. אם כי טרויה מתייחס לעלבונות שהוא מרבה להטיח בספר זה באישיותו, כאל: "מילים ראוותניות ואיפור תיאטרלי, יהירות המתכסה באצטלא של שפלות נפש" (57). ב"ביקורת התיאולוגיה הדוגמטית" יצא טולסטוי בהתקפה חזיתית על מוסרה ולקחיה של הכנסייה האורתודוכסית. בשם השכל האנושי הוא דחה כל דבר שמעבר להבנתו, כמו למשל: השילוש, האמונה בגילומו של ישו בחיקה של הבתולה מרים מכוח רוח הקודש ועוד. הוא רואה בסיפור בריאת העולם בשישה ימים, ובסיפור אדם והנחש אגדות גסות. טרויה מציג כיומרות מוזרה את ניסיונו ב"קונקורדנציה ותרגום ארבעת ספרי האונגליון" לגבש גרסה אישית ומקורית משלו לבשורה האלוהית. לשם כך עשה טולסטוי שימוש בדיעותיו בשפה היוונית ואף ניסה ללמוד עברית, כדי לקרוא את כתבי הקודש במקור על מנת להשוות בין הנוסחים. הוא התבסס על ההנחה כי כל ארבעת האונגליונים מתייחסים לאותם אירועים והוא יוצק את כולם בנוסח אחד, ערוך על פי סדר כרונולוגי. ב"מהי אמונתנו?" נסח טולסטוי את עיקרי האמונה הטולסטוואנית שמקורם בדרשה מן ההר. הוא מנסח שש דיברות: לא תכעס, לא תנאף, לא תקלל, לא תשיב רעה תחת רעה, לא תשנא איש ואהבת את אלוהיך ואת שכנך כמוך". טולסטוי האמין באלוהים ורצה לחיות לפי כללי המוסר הנוצרי תוך שלילת אלוהותו של ישו.

אומץ רב נדרש כדי לצאת חוצץ נגד הכנסייה האורתודוכסית בארץ בה היתה הכנסייה מוסד-מדינה. מכיוון שטולסטוי לא יכל להוציא את כתביו לאור ברוסיה, הוא נתן רשות להעתיקים במספר רב של עותקים, והם אכן נפוצו בציבור. "מהי אמונתנו?" יצא לאור במהדורה שהוגבלה לשלושים עותקים בלבד, ומשום כך לא נזקקה לאישור הצנזורה. בכל זאת שמה המשטרה את ידה על כל העותקים. "הקונקורדנציה" פורסמה בז'נבה בשפה הרוסית ותורגמה לצרפתית ולגרמנית.

"לפני שנתיים כתבתי תחת הכותרת: "מדוע אינני מאמין?" כמה מחשבות" –כותב קובר בפתח מכתבו הראשון אל טולסטוי מן השלושים באפריל 1886. הוא מוסיף כי אין מדובר בתגובה ליצירתו של טולסטוי "מהי אמונתנו?", משום שהוא לא הצליח לאתר את יצירתו של טולסטוי,

שכאמור הודפסה במהדורה מצומצמת, בסיביר. כאדם המקורב לספרות הרוסית הן כקורא והן כאיש ספרות שולי (כך מגדיר קובנר את פעילותו הספרותית בשפה הרוסית, אולי מתוך ענווה מזויפת, ואולי מתוך הערכה אמיתית וכנה של מידת תרומתו לספרות הרוסית) הוא מכיר היטב את יצירותיו הספרותיות והפילוסופיות של טולסטוי ובתוכן גם את ה"וויודוי" אם כי לרוב מכילי שני. הוא קיבל מושג מעורפל על היצירה "מהי אמונת?" בעיקר באמצעות כתבי-עת שהתייחסו להופעתה של היצירה בשפה הגרמנית והצרפתית. קובנר מציין כי מזה זמן מה הוא מהרהר באפשרות לכתוב מכתב לטולסטוי או לולדימיר סולוביוב. התמהמהותו נובעת מכך, שלא ידע את כתובותיהם המדויקות של שני האישים, ועל כן חשש כי כתב-היד של יצירתו יאבד בדרך. לאחר שקרא במאמרו של דנילבסקי שהתפרסם בכתב העת ה"שליח ההיסטורי" בגיליון מרץ על ביקורו של כותב המאמר באחוזתו של טולסטוי "יאסנאיה פוליאנה", החליט לכתוב אל טולסטוי ולצרף למכתבו את כתב-היד של יצירתו "מדוע אינני מאמין?". במכתבו מבקש קובנר את התייחסותו של טולסטוי לנושאים התיאולוגיים שהועלו בחיבורו הנזכר. כמו כן מוסר קובנר לנמענו תקציר של תולדות חייו.

קובנר מציין, כי הוא מתעניין מאד בשאלות תיאולוגיות. הוא מרבה להתדיין בנושאים אלו כמו גם בנושאים אחרים עם ידידו קרימיאנסקי, המשמש כמורה לספרות בגימנסיה באומסק. הם מנהלים ביניהם שיחות יומיומיות אודות האלוהות, הנשמה, אתיקה, סוציולוגיה וכדומה, זאת למרות שאין הם באים לעמק השווה באף אחד מן הנושאים. הדבר נובע מן הניגודים הגדולים הקיימים בין תפיסות העולם של כל אחד מהם. קרימיאנסקי הוא איש מאמין נוסח דוסטויבסקי. הוא אופטימיסט וסטואיקן; בעוד קובנר מגדיר עצמו כ"פסימיסט באופן נורא ואפיקורס, איבדתי את אמונתי באלוהים, באנשים, בקדמה ובאנושיות. אני מוכן ומזומן להתאבד בכל רגע" (58).

מחד גיסא ניתן לפקפק בכנות דבריו של קובנר ולייחס את הצהרתו הדרמטית לטמפרמנט המיוחד שלו, או למסיבות חייו הטראגיות, ואולי אף ניתן לראות בה ניסיון למשוך את תשומת ליבו של טולסטוי אל מכתב זה, אחד מיני רבים שנהג לקבל מדי יום. מאידך גיסא כבר במכתבו הנזכר של קובנר אל יהודה ליב גורדון משנת 1868 בסיום התקופה העברית בכתובתו כתב קובנר דברים דומים. גם שם תיאר את המשבר הרוחני בו הוא נתון. כלומר ניתן לראות בנימת הייאוש

המופיעה במכתבו של קובנר אל טולסטוי שלב נוסף בהתפתחות האידיאית של קובנר ולא רק תוצאה של מסיבות חיו. מה גם שהלך רוח זה אפיין, כאמור רבים מבני האינטליגנציה הרוסית באותה תקופה ממש.

בפנייה נרגשת אל טולסטוי מבקש קובנר מטולסטוי לשכנעו כי העדר האמונה שלו, דהיינו של קובנר, האפיקורסות שלו היא מוטעית, שהרי לא יתכן כי הוגי הדעות רבים במהלך מאות בשנים טעו כאשר האמינו בקיומו של האל: "היות ואני מאמין בגאונותך ... החלטתי לשלוח אליך את כתב היד שלי ואני מתחנן לפניך...הענק לי את האמונה באלוהים, בחיים, באנשים, פתח את עיני העוורות והראה לי ולו במילים מספר היכן מצוי העיוות במחשבותיי. (לשם כך צירפתי לכתב ידי מספר דפים ריקים...)" (59).

חיבורו המקורי של קובנר "מדוע אינני מאמין?" נכתב על פי עדותו שנתיים לפני כתיבת המכתב אל טולסטוי כלומר בשנת 1884 לערך. החיבור השלם אבד, אך עיקרי החיבור "מדוע אינני מאמין?" מופיעים במכתב מאוחר יותר, שנשלח על ידי קובנר אל הסופר הרוסי וואסילי ואסיליוויץ' רוזאנוב בתאריך 31.12.1902. בראיה לאחור מתאר קובנר את מסיבות כתיבת החיבור: "כתבתי אותו לפני ימים רבים, ...דנתי בקונטרס זה בכל "השאלות הארורות" אולי באופן פרימיטיבי, בצמצום, ואולי גם בגסות רוח, אבל אני מצאתי בו מנוחה אחרי נדנודי מחשבה ארוכים ומטרידים" (60).

קובנר מנסח בחיבורו 14 נקודות המהוות את הנחות היסוד של אתיאזים שלו:

1. קיומו של האל כבורא היקום ומנהיגו באופן מודע לא הוכח על ידי שום ראיה.
2. כוח עולמי המחולל כל איננו מובן ואיננו נתפס על ידי בני האדם.
3. האל כבורא היקום בעל כוונה או תודעה אין לו כל קשר חי ובלתי אמצעי עם בני האדם.
4. לאדם אין כל מחויבות כלפי האל או הכוח העליון גם אם הוא אכן קיים.
5. רעיון האלוהות איננו רעיון מולד, אלא נרכש באמצעות חינוך.
6. מגוון הצורות שלובשות הדתות וריבוי הדרישות השונות שהן מציבות בפני המאמינים מוכיחים כי, או שאף אחת מן הדתות איננה הדת האמיתית, או שרק אחת מהן היא הדת האמיתית.

7. אילו היתה האלוהות זקוקה מכל סיבה שהיא להכרת האדם בה, לקבלת המרות על האדם ולאהבת האדם היא הייתה נוטעת זאת בקרב האדם כתכונה מולדת.
8. האפשרות להמשך קיומו של האדם לאחר מותו בצורה כלשהי איננה מחייבת אותו לדבר מה בעודו בחיים.
9. ניתן להבטיח יחסים תקינים בין בני אדם על ידי התבססות על חוקי הצדק והתבונה יותר מאשר על ידי התבססות על חוקי הדת.
10. הדת נתנה עד כה הצדקה לסוגים שונים של רוע.
11. קמצוץ הטוב המצוי בחברה האנושית מקורו במדע ובתבונה ולא בדת.
12. קיום יחסי מין צריך להיקבע ולהיות בר-פיקוח על פי חוקי ההיגיינה והפיזיולוגיה ולא על פי חוקי הדת.
13. הקמת משפחה היא נושא סוציולוגי ולא דתי.
14. הכלל העיקרי והיחיד שצריך להנחות את התנהגותו של האדם כלפי אחרים הוא לא לעשות דבר רע לזולת".
- האתאיזם של קובנר כפי שהוא בא לידי ביטוי במסמך זה הינו פועל יוצא של דבקותו בעקרונותיה של החשיבה הרציונליסטית שהיוותה מסד לרעיונותיה של תנועת ההשכלה הכללית והיהודית. ישעיה ברלין בספרו "שורשי הרומנטיקה" מציין כי תנועת ההשכלה הכללית של שלהי המאה ה-17 וראשית המאה ה-18 מתבססת על שלוש קדם הנחות כלליות, טענות של החשיבה הרציונליסטית (נוצרית או פאגאנית תיאיסטית או אתאיסטית) המהוות את עמוד התווך של המסורת המערבית. הטענה הראשונה היא: "שכל השאלות האמיתיות יש תשובה, ואם אין תשובה לשאלה מסוימת, הרי שהשאלה אינה שאלה". הטענה השנייה: "שכל התשובות האלה הן בנות ידיעה ואפשר לגלותן באמצעים הניתנים להילמד וללמד אחרים". הטענה השלישית היא: "שכל התשובות צריכות להתיישב זו עם זו, כי אם אין הן מתיישבות זו עם זו, התוצאה היא כאוס" (61). התוספת המיוחדת שנתנה לדעת ברלין תנועת ההשכלה למסורת זאת היתה האמירה שתשובות לשאלות לא תושגנה ברבות הימים, לא בעזרת המסורת, ולא בעזרת התגלות דתית "שכן התגלויות של בני אדם סותרות כמדומה זו את זו" (כפי שנאמר גם על ידי קובנר בעקרון מספר שש) אלא "יש רק דרך אחת לגלות את התשובות האלה והיא השימוש

הנכון בתבונה, בדרך דדוקטיבית כמו במדעים המתמטיים, ובדרך אינדוקטיבית כמו במדעי הטבע. ...אין שום סיבה מפני מה תשובות שכאלה, שאחרי הולידו תוצאות מפוארות בעולם הפיסיקה והכימיה, לא יוחלו בדרך שווה על התחומים הסוערים יותר של הפוליטיקה, האתיקה והאסמטיקה" (62).

בגישתו האתאיסטית של קובנר כפי שהיא מוצגת בארבע עשרה הנקודות שלו באים לידי ביטוי מאפייניה של החשיבה הראציונליסטית. האתאיזם שלו מבוסס על שלילת קיומו של כוח עליון בר-תבונה ועל שלילת האפשרות של קיום יחסי גומלין בין כוח עליון כלשהו לבין בני האדם. לדעתו, קיומו של האל הבורא נובע מן התודעה האנושית בלבד. ההוכחה לכך היא העובדה שהדתות (כוונתו לדתות המונותאיסטיות) הופיעו זמן רב לאחר הופעתה של האנושות על פני כדור הארץ. במכתבו הנזכר לרוזאנוב משנת 1902 מסכם קובנר את ארבע-עשרה הנקודות המופיעות בחיבורו בשלוש הנחות יסוד. הנחתו הראשונה היא: "האלוהות (איזו שתהיה) אין לה שום קשר מושכל וסיבתי עם האדם". הנחתו השנייה היא: "האדם אין לו שום חובות ביחס לאלוהות (איזו שתהיה)". הנחתו האחרונה היא: "השארות הנפש בכל צורה שהיא גם אם היא דבר אפשרי, אינה מחייבת את האדם לשום דבר" (63).

הדת, לדעתו של קובנר, לא עשתה דבר במשך אלפי שנים על מנת להקל על סבלה של האנושות. נהפוך הוא, הדתות נתנו לגיטימציה לקיומן של תופעות שליליות רבות כגון: חלוקת החברה לקאסטות, שעבוד על צורותיו השונות, מלחמות דת, אינקוויזיציה, ייסורים ועונשי מוות, חלוקה בלתי שווה של עבודה ורכוש, שנאה ללא סיבה ועריצות על מגוון סוגיה. כל הרוע, העובר כחוט השני לאורך ההיסטוריה העולמית, התאפשר תודות לדת. למעשה טוען קובנר (בהתאם לרעיונותיה של תנועת ההשכלה) כל המעשים הגדולים שנעשו לטובת האנושות, כל המאמצים שנעשו על מנת למוטט ממשל עריץ, כל היוזמות ההומניות לטובת המוני העמלים, צמחו והתפתחו על בסיס התבונה והצדק כאופוזיציה רעיונית לתפיסות הדתיות. קומץ אנשי התבונה והמדע, שפעלו נגד נציגיה הרשמיים של הדת, השיגו תוך זמן קצר יחסית (כמאה וחמישים שנה) יותר ממה שהשיגו אנשי הדת במהלך מאות רבות. אנשי התבונה והמדע ערכו רפורמות משמעותיות בתנאי חייהם של העמלים בתחום החינוך, תנאי העבודה ועוד. יש להניח שעם ביטול

הדעות הקדומות המעוגנות בדת, עם הרחבת הידע וההשכלה יעלה מספר דורשי הטוב בחברה. הצדק, התבונה והמדע יהוו את הבסיס להקמת חברה חדשה ומתוקנת.

בעוד שבמוקד המכתב עומד המשבר הרוחני, שגרם לקובנר לפקפק בכל תיאוריה מהפכנית, הרי שבבחיבור: "מדוע אינני מאמין?" מציין קובנר את אמונתו החזקה במדע. לדעתו, השתתת חיי החברה על עקרונות הצדק, התבונה והמדע ולא על חוקי הדת היא שתבטיח את קיומה של חברה תקינה. היכולת למנוע מאדם אחד להשתלט או לפגוע ברעהו איננה קשורה לדת אלא לסוציולוגיה. קובנר טוען, כי התפיסה, שהופיעה בניסוחים שונים בבשורתו של ישו (אך גם בספרו של טולסטוי "מהי אמונתי?") "ואהבת לרעך כמוך" איננה מתאימה לטבע האנושי. במקומה יש להעמיד את הצו: "מה ששנואי עליך לא תעשה לחברך". גישתו של הלל הזקן המנוסחת בלשון שלילה נכונה בעיניו הרבה יותר מן ההקרבה המוחלטת הנדרשת מן האדם בתורתו של ישו. צוו של הלל מקיף לדעת קובנר "את כל המוסר האנושי ואת כל הטוב החיובי". בסיום המכתב מביע קובנר את רצונו העז להתקרב אל טולסטוי. הוא מציין כי הוא מוכן להקריב את כל עבודתו, ואת כל הידע והאנרגיה שלו רק על מנת "שאוכל להתחמם בשמש רוחניותך וגאונותך". בהערת השוליים הוא משתמש באמצעי פיתוי נוסף, מעט פתטי. הוא מציין כי אם טולסטוי ישיב לו על מכתבו הוא יסכים להתוודות בפניו על דבר מה שמציק לו ואף מביא אותו על סף התאבדות. דבר זה לא סיפר לאיש, רק בטולסטוי הוא מוכן לתת אימון מלא.

טולסטוי לא התפתה ולא השיב על מכתבו של קובנר. חמישה חודשים מאוחר יותר ב-10 באוגוסט 1886 כתב קובנר לטולסטוי מכתב נוסף בו הוא ביקש ממנו להשיב לידיו את העותק של שירו הראשון שהיה מצורף למכתב הקודם. על תחושותיו של קובנר לנוכח שתיקתו של טולסטוי ניתן ללמוד ממכתבו של קובנר אל הסופר הרוסי רוזאנוב שנכתב חמש עשרה שנה מאוחר יותר. כאשר ציין רוזאנוב במכתבו לקובנר שטולסטוי לא ענה לו על מכתבו. השיב לו קובנר במכתב משנת 1901: "מה שאתה כותב על טולסטוי גרם לי הרבה צער...אף-על-פי שהיה לי [כלומר טולסטוי] כבר כמו אכזב, אבל דומה היה לי, כי אכזבתי נובעת בעיקר מרגש התמרמרותי עליו. עוד לפני חמש-עשרה שנה נהג בי כמנהג הזה, כלומר, עבר בשתיקה על שאלה תכופה, לגמרי לא שאלת היהודים. דברייך חזקו בי את רגש הטינה, וביחד עם זה גם צערו אותי. צערו אותי הדברים, מפני שנתברר לי, כי גאונה האחרון של רוסיה, שכל העולם הנאור מודה בו,

דגלה הרוחני, כביכול, נמצא למטה מן הכבוד שחלקו לו. בתלמוד יש מבטא: אין הדור יתום שפלוני חי בו, כלומר, כל זמן שחי ופועל- מאור ישראל פלוני, עוד לא אבד ישראל. מאורות ונושאי – דגל מעין אלו היו בשעתם פושקין, גוגול, טורגנייב, דוסטויבסקי. בעשרות השנים האחרונות של המאה שעברה היו הומניסטים [ההדגשה מופיעה במקור] מאורי - דור ונושאי -דגל כאלה טולסטוי ווולדימיר סולוביוב. והנה נתברר, כי ענק-הרוח האחרון לא היה אלא אור מתעה. - מעציב הדבר!"(64).

השאלה העולה מתוך העיון בחיבורו של קובנר "מדוע אינני מאמין?" קשורה למיקומו של החיבור ברצף ההתפתחות האידיאית של קובנר. בחיבור בא לידי ביטוי אתיאזם מוחלט וחד-משמעי המאפיין את קובנר בשלב זה של חייו לצד אמונה בלתי מעורערת במדע. עד כה נמנע קובנר מלנסח בצורה כה בוטה את עמדותיו בנושאי דת. הוא אמנם הואשם לא אחת על ידי מבקריו מעולם הספרות העברית בניסיון לפגוע בדת היהודית. כך למשל טען נגדו אברהם בר גוטלובר באגרתו "צער בעלי חיים" כי הוא מושפע מן הניהיליזם הרוסי המטיף "לתעב כל דבר קדוש" (65). אך קריאה בכתביו העבריים מוכיחה כי בשנות השישים של המאה ה-19 הופנו חצי הביקורת של קובנר בעיקר נגד הממסד הדתי ונגד תלי התלים של הספרות הפרשנית אשר התווספה למקרא ולתלמוד ולא נגד הדת עצמה, כפי שניתן לראות במאמרו "תשובה" למשל. על כן תפיסתו של לחובר שהגדירו כ"מבקר חילוני ראשון בספרות העברית החדשה", אשר לא נלחם בתלמוד ובספרות התלמודית, אלא הסב את פניו לגמרי מהם וכמו ביטל אותם, בשם הדרישה ל"ריאליזם ואידיאליזם" היא מדויקת מאד (66). המעבר מהתעלמות מן הדת אל האתיאיזם נרמז לראשונה במכתבו הנזכר של קובנר ליל"ג (1868) שם תיאר קובנר את התפכחותו מן האמונה בדבר אפשרות התגשמותו של גן העדן עלי אדמות, לו מטיפים המהפכנים. הוא כתב לגורדון כי אין הוא מאמין עוד בנצחיותו של האדם, וכי הוא שולל את אפשרות קיומה של מטרה כלשהי לחייו של האדם הפרטי, או הדור, או העולם כולו. שום דבר משמעותי לא קיים עוד עבורו. במכתביו לדוסטויבסקי (1877) מופיע האתיאיזם כשהוא כרוך עם הרצון העז להטיף ולשכנע אחרים בנכונות דעותיו. בחיבורו "מדוע אינני מאמין?" (1884) המצורף למכתבו אל טולסטוי מופיע האתיאיזם שלו כמנוי וגמור, פרי התלבטויותיו הרבות. קובנר כה מגובש בשלב זה בדעותיו עד כי הוא נכון להציגן לבחינה בפניו של אחד ממורי האמונה של הדור ברוסיה ליאו

ניקולאיביץ טולסטוי. במובן זה ניתן לראות בחיבורו "מדוע אינני מאמין?" תוצאה של התפתחות אידיאית שארכה כעשרים שנה.

היסוד הסטטי והבלתי משתנה שבא לידי ביטוי בחיבורו "מדוע אינני מאמין?" הוא האמונה ב"פרוגרס". במאמרו "דבר אל סופרי ישראל" (1864) אשר ניתן לראותו כמניפסט, המציין את פריצתו של קובנר אל קידמת הבמה של הספרות העברית, חדור קובנר אמונה כי המדע וההשכלה הם אלו שיביאו את האנושות לדרגת התפתחות גבוהה יותר. אותה אמונה עצמה מצויה גם בחיבורו הנדון שנכתב עשרים שנה מאוחר יותר. לדעת קובנר, בהעדרם של חוקי הדת ימשיך המוסר החברתי להתקיים, אך ורק אם יושתת על המדע וההשכלה.

במישור הפסיכולוגי עולה השאלה מדוע מעסיקים נושאים תיאולוגיים אלו (אשר לא באו לידי ביטוי בכתיבתו בעבר) את קובנר בעת ישיבתו בסיביר לאחר סיום ריצוי העונש? האם יש כאן התמודדות עקיפה, במישור האידיאי, עם מעשה הפשע שביצע? האם זוהי התמודדות עם עברו היהודי, שהיה כל כולו נטוע בתוך העולם הדתי? ספק אם החומר המצוי על קובנר מאפשר להשיב על שאלות אלו באופן ממצה.

ה. התכתבותו של קובנר עם ואסילי ואסיליביץ רוזאנוב (1901 - 1907)

התכתבותו של קובנר עם רוזאנוב, היא הממושכת והגדולה ביותר מבחינה כמותית. שני האישים אף נפגשו על פי עדותו של קובנר פנים אל פנים בביתו של רוזאנוב בפטרבורג. חשיבותה של ההתכתבות זאת נעוצה בכך, שהיא חושפת את הלכי הרוח של קובנר בראשית המאה העשרים במקום מושבו החדש בלומז'יה שבפולין. גם בתחנה האחרונה והשלווה של חייו הסוערים, שבה נהנה קובנר מרווחה כלכלית ומזמן פנוי למכביר, הוא המשיך לעקוב בשקיקה אחר האירועים המדיניים והחברתיים שהתרחשו ברוסיה. הוא קרא את כתבי-העת והעיתונים שהגיעו ללומז'יה מעריה המרכזיות של הקיסרות הרוסית, ואת הספרים החדשים המעטים אותם הצליח להשיג במקום מושבו הנידח. באחד ממכתביו שנכתב בתחילת המאה העשרים כותב קובנר: "אך כמה קשה לחיות בזמן ההווה הרע שלנו. העיתונים מרעילים את חיי ולא לקרוא אינני יכול" (67).

ההקצנה שחלה בגילויי האנטישמיות ואשר באה לידי ביטוי בפוגרום קישיניב גרמה לקובנר לפתח מחויבות הולכת וגדלה לנושא האמנסיפציה בפרט וליהדות רוסיה בכלל. קובנר הגיב על האירועים האקטואליים על ידי כתיבת מכתבים לסופרים ולפוליטיקאים רוסיים בנושא מעמדם

החוקי של יהודי רוסיה. מכתביו מראשית המאה העשרים מעידים על כך שהוא הלך ואיבד את העניין שהיה לו בנושאים התיאולוגיים עליהם כתב בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-19 אל דוסטויבסקי ואל טולסטוי.

הנמען העיקרי של מכתביו תקופה זאת היה ואסילי ואסיליביץ' רוזאנוב. מכתביו של קובנר אל הסופר הרוסי פורסמו על ידי הביוגרף של קובנר, גרוסמן, בספרו בשפה הרוסית משנת 1924. המכתבים פורסמו שנית על ידי ד"ר ש. אייזנשטדט בשנת 1939 (68). אייזנשטדט מצא את מכתביו של קובנר לרוזאנוב בעיזבונו של האחרון במוזיאון הממלכתי על שם האציל רומיאנוב במוסקבה לימים בית הספרים הממלכתי על שם לנין.

ואסילי ואסיליביץ' רוזאנוב (1856 - 1919) היה מבקר ספרותי, סופר, עיתונאי ופילוסוף (69). לאחר השלמת לימודיו בפקולטה ההיסטורית-פילוסופית באוניברסיטת מוסקבה, עסק רוזאנוב זמן מה בהוראת היסטוריה וגיאוגרפיה במספר גימנסיות. בגיל 24 הוא נשא לאישה את אהובתו לשעבר של דוסטויבסקי אפולינאריה סוסלובה. הוא עצמו הודה שסוד קסמה של אשתו (שהיתה מבוגרת ממנו ב-16 שנה) היה נעוץ בקשריה עם דוסטויבסקי. הוא חש כי דרכה ובאמצעותה יוכל להגיע לתובנה עמוקה יותר של הסופר הנערץ עליו. אשתו נטשה אותו לאחר שש שנים מרות של נישואין, אך סירבה להתגרש ממנו. הוא נישא מאוחר יותר בטקס נישואין סודי (כדי שלא יואשם בביגמיה) ונולדו לו חמישה ילדים, אשר אומצו על ידו ואליהם התייחס לעיתים במכתביו אל קובנר (70). ספרו הראשון "על ההבנה" (1886) שהיה מחקר פילוסופי בעל אופי פולמוסי נגד אוניברסיטת מוסקבה לא זכה להדים משמעותיים, אבל הוא הסב אליו את תשומת ליבו של ניקולאי סטראכוב אשר הכיר בכשרונו והפכו למעין בן חסותו. בשנת 1893 הוא קיבל משרה של פקיד זוטר בשירות הציבורי בסנט-פטרבורג, בהשתדלותו של סטראכוב. משרתו החדשה אפשרה לו להתפנות לכתיבה.

עיקר תרומתו של רוזאנוב לביקורת הספרות הרוסית היתה בסדרת מאמרים שפרסם בעיתונות בשנת 1891 בשם "האגדה על האינקוויזיטור הגדול מאת פ.מ. דוסטויבסקי". בסדרת מאמרים זאת התבלט רוזאנוב בראייתו הרעננה את יצירתו של דוסטויבסקי. חשיבות מאמריו נעוצה בניסיונו לבחון את מעמדו ומקומו של דוסטויבסקי בספרות הרוסית ולבחון מחדש את מעמדו של גוגול בה. הוא היה בין הראשונים שהדגיש את חשיבותה של התפיסה הפילוסופית של

דוסטויבסקי. הוא ראה בדוסטויבסקי, כמו גם ברבים מגיבוריו, אדם חסר אמונה השואף לשוב אל האמונה האבודה. במאמריו הניח רוזאנוב את היסודות לגישה חדשה בפרשנות דוסטויבסקי. הוא תפס את הסופר כסוג של נביא ומקור התגלות, ראייה שפותחה מאוחר יותר על ידי הסימבוליסטים. במאמריו האחרים הכתיר רוזאנוב את פושקין ולא את גוגול כאבי הריאליזם הרוסי. גוגול, לדעת רוזאנוב לא תיאר ביצירותיו אנשים אמיתיים אלא "נפשות מתות". הגאונות חסרת הנשמה של גוגול וההומור המוזר לא מצאו חן בעיניו. לדעת רוזאנוב האמנות צריכה לייצג ולתאר את האנשים השלמים והפשוטים, המנהלים אורח חיים מלא ומועיל. יצירתו של טולסטוי משקפת לדעתו אידיאל זה, אם כי גם היא איננה חפה מנימה דידקטית.

בשנות התשעים של המאה ה-19 החל רוזאנוב לכתוב ביומון "נובויה וורמיה" בעריכתו של סוברין. היה זה עיתון רשמי למחצה, בעל מגמותיו שמרניות ואנטישמיות. הכתיבה בו העניקה לרוזאנוב רווחה כלכלית שנמשכה עד מהפכת אוקטובר 1917. רוזאנוב הזדהה במידה רבה עם האידיאולוגיה הרשמית של העיתון, משום שהוא השתייך לקבוצה של אינטלקטואלים רוסיים אשר במעבר למאה העשרים דחו את תפיסותיהם של החוגים הרדיקליים והמטריאליסטיים אליהם השתייכו מרכיבים שונים באינטליגנציה הרוסית ובחרו במקום זאת (בדומה לדוסטויבסקי וטולסטוי) להישען על המסורת הרוסית והאידיאליזם הנוצרי. יחד עם זאת מציינים החוקרים כי המאפיינים המרכזיים של עולמו הרוחני הם האמביוולנטיות הרבה והסתירות הפנימיות. רוזאנוב תפס את החיים כמורכבות שלא ניתן לנסחה באמירות רציונליות. ביצירותיו הספרותיות שזכו לפופולריות עוד בימי חייו "הבודדה" (1912), "עלים נושרים" (1913), (1915) השכיל רוזאנוב למצוא את העיצוב הספרותי המתאים להבעת תפיסותיו המורכבות ואף הסותרות. הטקסטים הספרותיים שלו כאוטיים, כתובים בטכניקות המאפיינות את זרם התודעה, ומעוצבים באמצעים טיפוגרפיים מיוחדים במינם. הסתירות הפנימיות רווחו גם בכתיבתו הפובליציסטית. כך למשל בד בבד עם כתיבתו ב"נובויה וורמיה" הוא פרסם מאמרים תחת פסבדונים בעיתונים רדיקליים כגון "רוסקויה סלובו". כאשר פרצה מהפכת 1905 הוא כתב ספר בשם "כאשר השלטונות עזבו", שבו פקפק בעצם הצורך בקיומו של הממשל, וקידם בברכה את בואם של המהפכנים.

החל מסוף המאה ה-19 הרבה רוזאנוב לעסוק בנושאי הגירושין ובשאלת מעמדם של הילדים הבלתי-חוקיים (בין השאר משום שהוא עצמו היה מוטרד בשאלת מעמדם של ילדיו מאשתו השנייה). בחינת יחסה של הכנסייה לסוגיות אלו, הביא אותו בסופו של דבר (בדומה לטולסטוי) לבחינה מעמיקה של הנצרות. המפתח לתפיסותיו הפילוסופיות הוא הדגשת טבעו הביולוגי של האדם, ובעיקר הדגשת המיניות. דיונו בנושא זה נערך מתוך פתיחות שלא היתה מקובלת עד אז ברוסיה. המיניות היתה בעיניו ביטוי של הכוחות היצירתיים של האדם, והיא שמחברת לדעתו את האדם עם האלוהות. רוזאנוב דחה את העמדות הפורטיטניות של הכנסייה בשאלות אלו. הוא טען כי ישו של כתבי הקודש מעולם לא צחק, שר, רקד או התחתן. כתביו של ישו מזינים את תחושות הפסימיות, הייאוש וההרס בקרב מאמיניו. לדעתו, דת אמיתית היא דת המפארת את החיים כדוגמת הדת היהודית הקדומה והדת המצרית הקדומה. אלו הן דתות של בשר, בהן הושם הדגש על הפעילות המוסרית והמינית של האדם. דתות אלו עודדו פריה ורבייה ועסקו בחיי ההווה. לעומתן לא ראתה הנצרות בעין יפה את המיניות והמשפחה, והעלתה על נס את אידיאל הנזירות.

אך יחסו של רוזאנוב ליהודים וליהדות היה מורכב ביותר, והוא שגרם לחוקר עמנואל גלאוברמן לכנותו "יודופיל אנטישמי". החוקרת זונאידה היפיוס מציינת כי רוזאנוב נמשך אל היהדות עד לדרגה של מחלה: "היהודים עיניהם כל חייו" (71). הוא סבב כל חייו במעגל של דחייה ומשיכה ליהדות. מצד אחד הוא הקדיש זמן רב לעיון וללימוד התרבות והדת היהודית: הוא שלט בתנ"ך וגם בטקסטים פוסט-תנכיים; הוא קרא את תרגומו של נחום פרפקוביץ "תלמוד, משנה ותוספתא" שיצא לאור בפטרבורג בשנים 1889 - 1904. אך הוא עשה שימוש בכתבים אלו כדי לבסס את עמדותיו נגד היהדות. הבנתו המעמיקה את חיי הדת היום-יומיים של היהודים היא שאפשרה לו לחקור ולבקר את היהדות באופן הדומה, לביקורת של היהודים את עצמם. כך למשל מבקר רוזאנוב, כדרך שעשו המשכילים היהודים, את מעמדה השולי של האישה היהודיה בחיי הדת. שלילת הצורך לקיים את רוב המצוות על ידי האישה מונעים ממנה לדעתו תקשורת ישירה עם האל. הוא מבקר את הדיפרנציאציה החברתית המבוססת על לימוד, שהונהגה על ידי ההנהגה הדתית. הוא שולל את תופעת ההתבוללות בקרב היהודים, שגרמה לחלק מהם לזנוח את מורשתם (72). במכתב משנת 1901 מעיר לו קובנר לו על כך שאורח חשיבתו מזכיר את אורח

החשיבה של המגידיים היהודים: "דרך אגב, יש לך כשרון מצוין 'לקרב כותל אל כותל' מידה שמצטיינים בה מעטים מבין 'המגידיים' אצל היהודים" (73).

בצמתים המחברים ומפרידים גם יחד בין הנצרות והיהדות מצויים שורשי ראייתו הפרדוקסלית של רוזאנוב את היהדות. הוא מרבה לעסוק בכתביו בקשר בין הברית הישנה לברית החדשה, ובקשר בין הבן-ישו לבין האב האלוהי. לדעתו כל ההתחייבויות הקודמות של האל כלפי היהודים בוטלו ברגע שהיהודים דחו בשאט נפש את בשורתו של ישו. גאולתם של בני ישראל איננה מהווה עוד תנאי מוקדם לגאולת העמים כולם. מכאן שהברית החדשה איננה זקוקה עוד לברית הישנה, שכן כל יסודותיה הנכונים של הנצרות מצויים בברית החדשה. אך כדרכו נמשך רוזאנוב גם לקוטב השני. הוא חזר והצהיר (כמו שעשה זאת גם דוסטויבסקי) על אהבתו עוד מילדותו אל הברית הישנה. בהתקפותיו על היהדות הוא מעדיף את הבן הנראה (ישו) על פני האב (האל הנסתר מן הברית הישנה), אך במקרים אחרים הוא תוקף את דמותו של ישו ומעלה על נס דמויות מן הברית הישנה. כך למשל הוא מעדיף את דמותו של משה כבד הפה וכבד הלשון על פני ישו בעל יכולת הביטוי הרהוטה המזכירה את יכולתם של הסופיסטים, שהשתמשו בה על מנת להוליך שולל.

כאמור, על מנת להדגיש את סלידתו מן הרוחניות והרציונליזם האימפוטנטי המאפיינים את ישו, העלה רוזאנוב על נס את אורח החיים של היהודים כפי שהוא מתואר בתנ"ך. היהדות לא ראתה באספקטים הפיסיים של חיי האדם חטא, אלא העניקה להם הילה דתית. היהדות היא דת רוחנית, אך בגלל שאין ליהודים מדינה, מקדשת הדת היהודית את פולחן היום-יום, וכך היא מאפשרת גם להדיוטות לקחת חלק בעבודת האל. הפולחן היהודי יכול להתבצע בכל מקום ולא רק במקום אחד (כמו בתוך הכנסייה בנצרות) והוא איננו מוגבל אך ורק למתי מעט (כמו למשל הכמרים בנצרות). כך הפכה היהדות את האדם לרוחני יותר, דבר שהנצרות נכשלה בו. אך אין לראות בדבריו אלו תאור נאמן של רוח היהדות. גלאוברמן ציין כי גישתו הפרו-יהודית של רוזאנוב היא בעצם גישה אנטי-נוצרית. גם קובנר היה ער לעובדה זאת.

מאותה נקודה עצמה: הפולחן היהודי מגיחה האנטישמיות הקיצונית של רוזאנוב המכוונת נגד יהדות רוסיה בת-זמנו. כתביו האנטישמיים הם שגרמו לגירוש מן החברה הפילוסופית הדתית היוקרתית, ארגון שאיחד בתוכו את נציגי הכמורה והאינטליגנציה הרוסית. הנימה

האנטישמית שבכתביו הלכה והחריפה במיוחד בתקופת משפט בייליס. בעיצומו של המשפט טען רוזאנוב כי היהדות מצויה מחוץ להיסטוריה הטבעית ומהווה מעין "מימד רביעי". היהודים הם מפלצות מסתוריות אשר המין האנושי איננו יכול לקבלן או לקלוט את הווייתן. כמו דוסטויבסקי בשעתו (במאמרו: "Status in statu ארבעים מאות שנים של קיום") ראה גם רוזאנוב בקבלה את מקור הסכנה האמיתית הנשקפת מן היהדות. לטענתו, בכתביה המיסטיים של הקבלה מודגשים השליטה, המאבק והמלחמה על הקיום. מטרתם של מינהגי היהודים כגון השחיטה, הלבוש המיוחד היא להפחיד את הגויים ולהפריד בין היהודים לבין הגויים. שנאת היהודים כלפי הגויים, טוען רוזאנוב, איננה נובעת מן הרדיפות, אלא מושרשת עמוקות ברוח היהדות. כל עוד לא ישבו היהודים לאכול עם הנוצרים, כל עוד יקראו להם 'גויים', יתרחקו הנוצרים מן היהודים ויקראו להם 'צולבי ישו'. אך גם הטמיעה של היהודים בתוך החברה הנוצרית לא תשפר את מערכת היחסים בין היהודים לנוצרים. היהודים רק יגרמו ליהודה של החברה הנוצרית, וימשיכו בהתנהגותם הבלתי מוסרית. היהודים מסכנים את רוסיה: הם נראים כעת ברחובות פטרבורג ולא בתחום המושב בלבד; הם ממלאים תפקיד חשוב בחיי רוסיה בהווה; בכל נושא ונושא העולה על סדר היום הציבורי יש להתחשב באינטרסים הייחודיים של היהודים; הם הצליחו בעזרת שוחד להשתלט על המשטרה ועל מערכת המשפט גם יחד; גם בתחום הכלכלי בו הם נתפסים כמועילים כביכול, מטרתם האמיתית היא להשתלט על הכלכלה.

האנטישמיות של רוזאנוב מורכבת מטיעונים שמקורם באנטישמיות המודרנית לצד טיעונים שמקורם בשנאת ישראל הקדומה ששורשיה מצויים בנצרות. הצלחתו של היהודי בתחום הכלכלי נובעת מהיותו חסר שורשים. כמו הקפיטליסט, מצליח היהודי בתחומי המסחר המהיר והספקולטיבי, כל זאת מבלי לייצר דבר בכוחות עצמו. ליהודי אין דבר משל עצמו, על כן הוא נוטל מדברי אחרים, הוא גונב את זרעם, כספם ואדמתם של הגויים. כוחם של היהודים הוא בפוריותם. כיוון שיהדותו של אדם נקבעת על פי אמו, מפתות היהודיות את הנוצרים על מנת שתוכלנה לגנוב את זרעם ולהפיצו בעולם. היהודים לא הצטיינו מעולם במקוריות אינטלקטואלית. גם שפינוזה, אותו מרבים היהודים להביא כדוגמא לכשרון מקורי, נטל מרעיונותיו של דאקארט וחיקה אותו. אפילו המונותאיזם שלהם מקורו במחשבה המצרית הקדומה.

רוזאנוב לא הסתפק באמירות אנטישמיות, אלא אף הסית במאמריו לפוגרומים נגד היהודים. הגירוש מן החברה הפילוסופית לא הרתיעו, והוא המשיך בפרסום דעותיו האנטישמיות. בשנת 1914 פרסם את חיבורו האנטישמי "יחסם של היהודים לריח והמגע עם הדם". חיבור זה הושמד על ידי הבולשביקים עם עלייתם לשלטון, אך שב והודפס מחדש בסטוקהולם בשנת 1934. יש לציין כי בסוף ימיו ביקש רוזאנוב מחילה מן היהודים על דבריו. אם כי הביוגרף שלו וידידו האישי גולרברך מפקפק בכנותה של בקשת המחילה שלו (74).

קובנר נחשף לראשונה לכתבתו ולרעיונותיו של רוזאנוב בעת קריאת שניים מספריו של רוזאנוב: "דמדומי ההשכלה" ו"דת ותרבות". ידידו של קובנר המחנך הסיבירי קרימיאנסקי (שנזכר במכתבו של קובנר אל טולסטוי) הוא שהמליץ בפניו על ספרים אלו. קרימיאנסקי ראה ברוזאנוב את הטוב, הסימפטי ובעל הידע חובק העולם מבין כל הוגי הדעות ברוסיה בפרט ובאירופה בכלל. החוקרים גרוסמן ואייזנשטדט מביאים נימוקים שונים לפנייתו של קובנר אל רוזאנוב. לדעת אייזנשטדט, המתאר במאמרו את קובנר באור שלילי למדי, מצא האחרון "במכתבים אלו תוכן כלשהו לחייו התפלים והבודדים, והוא הולך ומדלג בהם מעניין לעניין, מהוראה ומוסר לדברי תוכחה וכעס, ומדברי ספרות לוידוי על חייו שנסתאבו ונתרוקנו מכל שמץ של חיוב, ושאין בהם לא רצון, ואף לא רגש של בושה וכאב" (75). ניתן לעגן הערכה זאת גם בדברי קובנר עצמו. מותו של ידידו קרימיאנסקי הותיר אצלו חלל. הוא מתלונן על כך שלא היה לו בסביבתו הקרובה בן-שיח משכיל עמו יכל ללבן נושאים אינטלקטואליים. "והנה" - מוסיף קובנר במכתבו לרוזאנוב - 'המקרה' הבלתי - צפוי כאילו ריחם עלי והביא אותי לידי פגישה עם איש - שיחה כמוך, הממלא בשלמות את מקומו של המנוח, ואפילו עולה עליו". לדעת קובנר אף קיימים קווי דמיון בין רוזאנוב לקרימיאנסקי במעוף המחשבה, בשיחה המקוטעת, ברשלנות כתב-היד ועוד (76).

גרוסמן ואייזנשטדט מציינים כי רוזאנוב מצידו רצה להתכתב עם קובנר בגלל הצורך שלו למצוא "מורה-דרך אשר ינחה במלכות הסוד של היהדות" (77). אבל מבחינתו של קובנר, הנושא התיאולוגי, שהיה כאמור אחד משני הנושאים המרכזיים בהתכתבותו עם דוסטויבסקי, והנושא המרכזי במכתבו אל טולסטוי, פסק לעניינו בשלב זה של חייו. האתיאיזם המיליטנטי, שאפיין את כתיבתו בשנות השבעים והשמונים, נעלם לחלוטין. במכתב משנת 1901 מתייחס קובנר למאמר

של רוזאנוב בשם "היהדות" (78). הוא מציין כי קרא את המאמר בשקיקה ואף מביע התפעלות מה"סודות" שרוזאנוב מחפש ביהדות, מבקיאותו במקרא וממסקנותיו הנועזות והיהודיות באופיין. מעבר לכך אין הוא מעוניין להרחיב את הדיון בנושא, שכן אין הוא מאמין בכוח עליון, או ברעיונות מהפכניים כלשהם. את סיפורי התורה הוא רואה כ"אגדות ילדים ממש", ולא כטקסטים בעלי משמעות מיסטית. אין הוא רואה כל טעם בחיפוש אחר הנסתר שבמנהגי השבת, המילה, הטבילה והנישואין. במכתב אחר מתאריך לא ידוע הוא מסתייג מן המשמעות המיסטית והאוניברסלית שמעניק רוזאנוב למנהג המילה: "אין אני נותן למילה אותה חשיבות אוניברסלית וסודית שאתה נותן לה. המילה- אם אין היא ניתוח היגייני סתם, בכל אופן, עד כמה שאני יודע ומכיר את היהדות ... אין בה משום סוד אלוהי" (79).

יחד עם זאת בודעו כי עיקר חינו בעיני נמענו נובע מהתמצאותו בנושאי היהדות משלב קובנר במכתב מדברי חכמי ישראל ומדברי מקובלים המחזקים את תפיסותיו של רוזאנוב. הוא מביא בפניו דוגמאות לשימוש במטפוריקה מינית בכתבי המקובלים, כמו למשל ביחסים בין הספירות, בפולחן שבת המלכה ועוד המעידים על יחסה החיובי של היהדות אל המיניות. אך הוא מעיר בהסתייגות כי קיימים גם היגדים אחרים בכתבים היהודיים השוללים את המיניות. באחד ממכתביו הוא מציין: "אשר לעצם רעיונותיך על מהות היהדות כפי שהבינות אותה [ההדגשה של קובנר עצמו], כל משמעותה היא, כי ה', היהודים וכל פולחנם יש בהם משום הקדשת המגמה של 'פריה ורבייה' וכי מכאן באו המילה, השבת, הטבילה וכו', הריני חייב לומר לך, שגם כמה מחכמי ישראל דעתם כך" ... אולם מצד שני, יש הרבה מאד בתורה ובתלמוד, שבהם ידובר על יחסי- המין כעל דבר- שקץ ותועבה..." (80).

בשנת 1908 בהיותו חולה אנוש על ערש דווי, חוזר קובנר לדון בשאלות תיאולוגיות. הוא ממשיך לחפש ללא הצלחה יתירה במה לפרסום חיבורו האתאיסטי: "מדוע אינני מאמין?". במכתב לרוזנוב, מגיב קובנר על מאמרו של האחרון שהתפרסם בכתב העת "המחשבה הרוסית". בהקשר זה קובנר חוזר ומחזק את הקוויים הרעיוניים שהופיעו בחיבורו האתאיסטי והם: ניתוח עיקרי הנצרות על פי אמות מידה רציונליות; והדגשת אי- התלות בין דת למוסר. במכתבו יוצא קובנר לא רק נגד רוזאנוב, אלא נגד זרם שלם במחשבה הרוסית, שנציגיו העיקריים הם בירדאייב ומרז'קובסקי. הוא איננו מכחיש את העובדה, שלנצרות יש מקום חשוב בעיצוב ההיסטוריה

התרבותית, אך לדעתו אין לאישיותו של ישו כל קשר לכך. אישיותו של ישו היא מיתית יותר מאשר ריאלית, ההיסטוריונים עצמם מפקפקים בעובדת קיומו ההיסטורי; בספרות היהודית אין כל אזכור לקיומו. גם אין לראות בישו את מייסדה של הדת הנוצרית, שכן האחרונה התגבשה כדת וככנסיה מאות אחדות לאחר הולדתו של ישו (81).

לא ברור לקובנר מדוע רוזאנוב, מרז'קובסקי וברדאייב מציבים את ישו במרכז העולם. הרי זה לא יתכן שהם מאמינים כי הניסים המתוארים בכתבי הקודש אכן התרחשו במציאות, וכי תחייתו של ישו עתידה להתרחש במציאות. אם אכן נתפסים הניסים על דרך המשל בלבד, מדוע בוצעה האלהה של ישו ולא של אנשים אחרים אשר הקריבו עצמם למען הכלל. גם את תכונותיו החיוביות של ישו: ההכנעה וטוב הלב ניתן למצוא בקרב הסטואיקנים או הנביאים. מדוע נתפס דווקא ישו כמציל המין האנושי? קובנר מעלה במכתב זה שוב (כפי שעשה בהתכתבותו עם דוסטויבסקי) את טיעונו בדבר הקשרים המפוקפקים בין הכנסייה לבין המאמינים. רוב המאמינים הנוצרים אינם מבינים את האידיאלים של הנצרות, ובעיקר אינם מקבלים ואינם מבינים את העיקרון המונותיאיסטי. האידיאלים של ישו לא הביאו כל תועלת לאנושות, שכן מאמיניו נותרו עובדי אלילים. לעומתם קיימים אנשים רבים שחיו בעבר וחיים גם בהווה מחוץ למעגל הנצרות והם בעלי מוסר אמונה ונביאים משלהם. האם נגזר על אנשים אלו להיכחד?

מתוך מכתביו של קובנר לרוזאנוב עולה בבירור כי הוא לא היה מעוניין לנהל התכתבות בנושאים תרבותיים או תיאולוגיים. גרוסמן טוען כי קובנר ראה בהתכתבותו זאת במה לפרסום דעותיו בנוגע למצבם של יהודי רוסיה (82). על כן הוא מנסה להסב את הדיון מן השאלות התיאולוגיות אל השאלות האקטואליות. במכתב מהתאריך 28.10.1901 הוא פונה אל רוזאנוב בבקשה: "מויכוחים חדשים על האלוהים ועל הבעל... מוטב שנסתלק לזמן-מה. הרי תסכים, כי החיטוט הזה ישבור וירוצץ אותנו ואין בו כדי להביא כל תוצאות חיוביות". הוא מציין כי כל המאמץ האינטלקטואלי שהשקיע רוזאנוב בשאלות תיאולוגיות היה לחינם: "ומה? כלום השגת דבר? אני עומד כמתחילה בהכרתי, כי גם האלוהים וגם הבעל, גם היהדות וגם הנצרות אינם שווים שנשבור את ראשינו עליהם"...עניין אחר הוא- הקלת ייסוריהם של בני-אדם, אותה הפילנתרופיה, עליה אתה מדבר" (83). קובנר עושה את כל המאמצים האפשריים להסב את תשומת ליבו של רוזאנוב לנושא היהודי. במכתבו מהתאריך 26.9.1901 מפציר בו קובנר לפרסם

מאמר בנושא יהדות רוסיה בנוסח חיבורו של וולאדימיר סולוביוב "היהדות והשאלה הנוצרית" (מוסקבה 1884). הוא שולח לו את תזכירו העוסק באמנציפציה של יהודי רוסיה שנשלח בזמנו למורביוב ומבקש את תגובתו של רוזנוב לתזכיר זה. אך בעיקר מעלה במכתביו שוב ושוב היבטים שונים של הנושא היהודי .

כל זה מעלה את השאלה מדוע בחר קובנר ברזאנוב דווקא כאפיק לפרסום דעותיו על יהדות רוסיה, למרות שידע שמדובר באדם בעל דעות אנטישמיות מובהקות. שאלה זאת עולה מתוך מכתבו השני של קובנר אל רוזאנוב מן התאריך 26.8.1901. במכתב זה מתייחס קובנר הן לאנטישמיות של רוזאנוב והן למניעים שהביאו אותו לכתוב אליו: "אתה שואל מהיכן לקחתי שאתה אנטישמי? אתה כותב בהמשך שאתה מתעניין מאד ביהדות... 'מנקודת מבט תרבותית' כלשונוך. יהודים בשר ודם ספק אם אתה אוהב. אם להודות [על האמת], גם אני למרות מוצאי השמי, אינני אוהב אותם, אך עוניים, מאבקם על הקיום ומצבם הבלתי נסבל ברוסיה מענים אותי מאד. והנה בעניין זה אני רוצה לשוחח עמך, כפי ששוחחתי כבר פעם עם דוסטויבסקי" (84). הוא אף מוסיף, מתוך ידיעה כנראה עד כמה רבה ההערכה שרכש רוזאנוב אל דוסטויבסקי, כי דוסטויבסקי הקדיש חלק מגיליון מרץ 1877 של "יומנו של סופר" לעיון בשאלה היהודית. האמנם קיווה קובנר כי באמצעות ההתכתבות עם רוזאנוב בשאלה היהודית, יוכל להשפיע גם על ה"נוביה וורמיה" האנטישמי (במת הפרסום המרכזית של רוזאנוב) להפסיק את ההסתה נגד היהודים ?

נראה שרוזאנוב ניסה להתנער מן התפקיד שהטיל עליו קובנר. בעוד שקובנר נסה להטות את הדיאלוג ביניהם לכוון פוליטי- אקטואלי כלומר לשאלת השתלבותם של היהודים בחברה הרוסית, מעונין רוזאנוב לעסוק בפן התרבותי- תיאולוגי של היהדות. רוזאנוב חוזר וטוען במכתביו כי איננו מתעניין בפוליטיקה וסוציולוגיה. על כך ענה לו קובנר כי הוא מרבה לכתוב על נושאים חברתיים כגון בתי- ספר, ילדים שנולדו מחוץ לנשואים ועוד, כיצד הוא יכול לטעון כי איננו מתעניין בפוליטיקה וסוציולוגיה: "אין זה יכול להיות שאינך מתעניין בגורלם הנורא של שבעה מליון אנשים הנחנקים בתוך 'תחום המושב' המקולל שלהם". והוא ממשיך ומפרט: "יאנובסקי סגר את בתי הספר בפני היהודים. מורביוב איננו מאפשר להם לעסוק בסנגוריה. ארבעים אלף יהודים משרתים בצבא הקבע ואיש מהם לא הגיע לדרגת סגן אופיצר. בתחום המושב הם מהווים רוב, אך אין להם זכות בחירה ועוד". קובנר מביע את רצונו לשלוח לרוזאנוב

את התזכיר שחיבר עוד בשנת 1897 בנושאי יהודים ושלח אל מורביוב. "הייתי מעוניין שתאמר עליו כמה מילים. זה רצוי לי משום שאת דבריך קוראים ומשום שאנשים רציניים קשובים למלותיך" (85).

רוזאנוב רומז לכך שהתענינותו של קובנר בגורלם של היהודים איננה נובעת ממניעים הומניטריים, כפי שהוא עצמו טוען, אלא מהיותו צד בעניין, מהיותו יהודי לשעבר. טענה זאת מחייבת את קובנר להתייחס מספר פעמים במהלך ההתכתבות להגדרת הזהות שלו. "באופן רשמי אני בן הדת הפרובוסלבית. אשתי פרובוסלבית מלידה" הוא כותב במכתב מהתאריך 26.9.1901. כאשר רוזאנוב מעיר לו כי הוא רוסי בכל רמ"ח אבריו מסכים עמו קובנר: "כולי שלכם [כלומר רוסי] בבשר ובדם. כן זה נכון התנצרתי – לרגל הכרח רק 14 יום קודם הנישואין. אולם זה עניין אחר אשר אספר עליו פעם (אולי באריכות, מחמת שהדבר מעניין מאד ואפילו תמוה)" הוא כותב במכתב מהתאריך 7.10.1901, אם כי, למרבה הצער, למרות הבטחתו לא חזר לדון בנושא זה במכתביו הבאים. הוא ממשיך ומפרט שזהותו הרוסית עוצבה בגלל חייו בתוך החברה הרוסית מזה כארבעים שנה; בגלל פעילותו במסגרת העיתונות הרוסית בה עסק לרוב בשאלות רוסיות כלליות ורק לעיתים רחוקות בשאלה היהודית; בגלל שהותו בגלות רוסית; ובגלל עבודתו במוסד ממשלתי רוסי. אך הוא מציין במפורש כי זהותו הרוסית צמחה תודות לפתיחות שגילו השלטונות הרוסיים כלפי היהודים בשנות השישים של המאה ה-19: "אני כולי שלכם בבשר ובדם כזה הייתי גם קודם כניסתי לרגל נשואי לנצרות, אבל כל זה בא מחמת שחייתי בשנות השישים, כשהעיתונות הרוסית הגנה בעוז על זכויות היהודים, כשבת-הספר הרוסיים נפתחו באהבה לפני היהודים, בשעה שהתרבות הרוסית גרפה בגליה הרחבים את הנוער היהודי. אולם מסופקני אם הייתי נעשה 'שלכם' בבשר ובדם בזמן הזה בימי הרדיפות על היהודים". ניסיונו האישי מביאו לידי הכרה כי הטמיעה מרצון היא הפתרון לבעיה היהודית וכי היא תתרחש רק אחרי הענקת האמנסיפציה ליהדות רוסיה.

יחד עם זאת אין קובנר מתעלם מן המרכיב היהודי בזהותו. כאשר משווה אותו רוזאנוב לעפרון הוא סמיון (שמעון) עפרון ליטבינוב לא רואה קובנר השוואה זאת בעין יפה. עפרון (1836 - ?) כקובנר היה בן למשפחה יהודית מיוחסת מוילנה ששורשיה הגיעו עד הגר"א. הוא למד בבית המדרש לרבנים ואחר כך במחלקה ההיסטורית-פילולוגית של אוניברסיטת סנט-פטרבורג.

במהלך לימודיו נתמך עפרון מבחינה כלכלית על ידי הברון גינזבורג. בעקבות שקיעתו בחיי הוללות, לווה כספים רבים ונקלע לחובות. הוא נאלץ לעזוב את העיר בגלל שהברון גינזבורג ו"חברת מפיצי השכלה" הפסיקו את תמיכתם בו. בשנות השבעים התגלגל לבוקרשט וסיקר עבור ה"נובויה וורמיה" את מלחמת רוסיה-תורכיה. כמו כן עבד בחברה יהודית קבלנית, בהנהלתו של גורביץ' גרגר, אשר עסקה במכירת חומרי אספקה לצבא הרוסי. עפרון פירסם כתבות ב"גולוס" בהן טען כי החברה הקבלנית מוכרת מזון שאיננו ראוי למאכל לצבא הרוסי. פירסומים אלו פגעו קשות בפעילותם של הקבלנים היהודים, ואף עוררו גלי אנטישמיות בעיתונות הרוסית כל זאת מבלי שידעו כי המפרסם הוא יהודי עובד החברה. בשנות התשעים חזר עפרון לסנט-פטרבורג והחל לפרסם מאמרים בשפה הרוסית בעיתונות היהודית בין השאר שימש כעוזר גלוי לעורך בכתב-העת "נובויה וורמיה". הוא חתם בשם עפרון ליטבינוב. כעת הציב לעצמו מטרה לחשוף בפני העולם הנוצרי את המהות המזיקה של היהדות ושל היהודים. הוא כתב כי התלמוד והספרות הרבנית גרמו להשחתת המידות, כמו כן טען כי מטרתה של היהדות לשעבד את הנוצרים ולהשתלט על העולם והוכיח את דבריו על ידי פירסום מובאות מזויפות מהגמרא והתלמוד. בכרך הסיפורים שכתב (אליו מתייחס קובנר במכתבו) בשם "בין היהודים" תוארו באופן שיקרי חיי היום-יום של יהודי רוסיה. העיתונות הרוסית הושפעה מאד מכתבתו האנטישמית. בשנת 1889 התפרסם ב"איסטוריציסקי ווסטניק" מחזה מפרי עטו בשם "מבריחי המכס או בני ישראל". עלילת המחזה מתארת יהודים העוסקים בהברחה, שוד, רצח וזנות. ההצגה הועלתה ב"תיאטרון הקטן" בו הוצגו בדרך כלל מחזות נבחרים בפני אצולת פטרבורג. את התפקיד הראשי גילם שחקן יהודי מומר בשם טינסקי (שיף). ההצגה הופסקה בערב הבכורה ומספר ימים אחר כך הורדה בגלל ההפרעות של סטודנטים יהודים למהלכה. לאחר פרשיה זאת נעלמו עקבותיו של עפרון ליטבינוב (86).

קובנר כאמור לא רווה נחת מן ההשוואה שערך רוזאנוב בינו לבין עפרון. לטענתו, עפרון איננו אוהב יהודים למרות דברי רוזאנוב. "אוהב יהודים לא יכול לכתוב דברי נבלה כגון [אלה שהופיעו ביצירתו] 'בין היהודים' " משיב לו קובנר. קובנר אף מספר במכתבו, כי פגש במהלך נסיעה ברכבת את אישתו של עפרון, והיא הצהירה בפניו שהיא בזה לבעלה על שנאתו ליהודים ועל השתמדותו, למרות שגם היא עצמה התנצרה. קובנר גם רומז לכך כי עפרון מנצל את כתיבתו האנטישמית כדי

לזכות בפופולריות בקרב הציבור הרוסי. בהקשר זה באה לידי ביטוי המחויבות העמוקה של קובנר לנושא היהודי שלא נחלשה כלל, אלא אף התגברה לאחר התנצרותו ובעיקר בסוף ימיו. למרות שקובנר מגדיר עצמו כרוסי, הוא מודע מאוד לעובדה כי למעשה הוא אדם תלוש הן מן החברה היהודית והן מן החברה הרוסית. במכתבו לרוזאנוב מהתאריך 31.1.1902 הוא מגדיר באופן בהיר ביותר את תלישתו: "היהודים שכחו אותי, כפי הנראה; אף-על-פי שבתחילת שנות השישים, כשפרסמתי את כתבי בעברית, אשר בהם הופעתי בתור מתקן רדיקלי של הספרות היהודית החדשה, מצא אותי הדור הצעיר דומה לדוברליובוב ולפיסרב (וכך גם כתבו!)... ובין הרוסים משפילים אותי, ומכיוון שאני מעורב תמיד בציבור הרוסי (עוד לפני נשואי), בפני-אין רואים אותי כיהודי, ושלא בפני – **ידידים טובים** [ההדגשה מופיעה במקור] מחרפים אותי בשם "ז'יד" ואינם סולחים לי... שאני עולה עליהם במידה ידועה" (87).

את "הבעיה היהודית" מגדיר קובנר כבעיה הומניטרית ולא לאומית. הוא יוצא, לטענתו, להגנתם של היהודים לא בגלל היותם יהודים, אלא משום היותם "אנשים מעונים, אומללים, הנרדפים בהחלט בלי כל חטא" (88). סבלם נובע מהעדר היכולת שלהם להגן על עצמם מפני העלבונות והרדיפות הקיצוניים. לדעתו ניתן לפתור את הבעיה בשני שלבים: בשלב הראשון יש להעניק שוויון זכויות ליהודי רוסיה; והשלב השני-טמיעתם של יהודי רוסיה בעם הרוסי-כבר יתרחש מעצמו. היהודים מסתגרים בתוך עצמם בגלל הרדיפות. האמנסיפציה תאפשר להם להשתלב בחברה הנוצרית שכן "היהודים מצטרפים במהירות מפליאה לתרבות גבוהה בכל מקום שאין באי-כוח של תרבות זו דוחים אותם" (89). במכתב אחר משנת 1901 הוא חוזר על אותה הטענה. היהודים היו מסתלקים מתכונותיהם המיוחדות, אילו היו העמים סביבם מצרפים אותם אל תרבותם.

רוזאנוב, שאיננו רואה את הבעיה היהודית כבעיה הומניטרית אלא לאומית-גזעית, משווה בין גורלם של היהודים ברוסיה לבין גורלם של הטטרים והקראים החיים ברוסיה. הוא טוען כי היהודים נרדפים ואילו מיעוטים אחרים החיים ברוסיה אינם נרדפים כלל. על כך משיב לו קובנר כי הקראים הם קומץ מבוטל מבחינה מספרית ואילו הטטרים יושבים על אדמתם שנגזלה מהם על ידי הרוסים. כמו כן שתי קבוצות אלו אינן מתבלטות בתוך החברה הרוסית מבחינה תרבותית. לעומת זאת לו ניתנה ליהודים ההזדמנות היו מצמיחים מתוכם "אישים אדירים בכל

מקצועות הדעת, המדע והאמנות!"(90). היהודים בפועל למען עצמם יכולים להעשיר גם את הרוסים, ובסופו של דבר יתבוללו בתוך החברה, כפי שקרה בגרמניה, צרפת ואיטליה. בשנת 1903 כאשר רוסיה כולה היתה טרודה בצעדים שננקטו על ידי השלטון להקמת וועדה לשם עיבוד תקנות ליסוד בית מחוקקים נבחר, מביע קובנר את ספקותיו בנוגע לסיכויי ההצלחה של המהלך הליברלי בו נוקטים שלטונות רוסיה. ומיד בנשימה אחת מוסיף: "כלום שמת אל לבך כי איש איננו מזכיר את ההמון של חמשת מיליונים יהודים מחוסרי הזכויות"(91).

במקום מושבו בלומז'ה, מרוחק ומנותק מן הקהילה היהודית שהתגוררה בעיר, המשיך קובנר לדבוק בתפיסות שאפיינו את המשכילים היהודים תומכי הרוסיפיקציה כבר בשנות השישים של המאה ה-19. אמנם אין הוא מהלל עוד את יחסה של החברה הרוסית אל היהודים, אולי משום ש"הסופות בנגב" ערערו את אמונתו בעם הרוסי, אך הפתרונות שהוא מציע עד שנת 1903 הם שמרניים ביותר ואולי אף אנכרוניסטיים לזמנו. יחד עם זאת נראה שהוא עוקב אחר המהלכים, שהתרחשו בעולם היהודי ומודע היטב לצמיחתן של הציונות והתנועות הציוניות. למכתב שנשלח אל רוזאנוב ב- 18.2.1903 הוא צירף מאמר שייעד לכתב העת "דרך חדשה" או לעיתון היהודי-לאומי בעריכת ש.א. גרוזנברג "העתיד" (1899-1904). לדעתו אמור מאמר זה לעורר עניין בקרב עורכי העיתון והקוראים. במאמר מופיעה כלשונו ה"תוכנית שלי בדבר יסוד מדינת היהודים". הוא מבקש כי המאמר יתפרסם בחתימתו המלאה א. קובנר. מאמר זה לא התפרסם, אך אייזנשטדט מעיר מחד גיסא כי קובנר גילה יחס חיובי לציונות ומאידך גיסא מציין כי תוכניתו עוסקת ביסוד מדינה יהודית בסיביר. בהעדר כל אפשרות לבדוק את המאמר ניתן על סמך הערותיו של אייזנשטדט בלבד רק לשער שקובנר, אשר על פי התפיסה המשכילית הקלאסית ראה באמנסיפציה את הפתרון לבעיית היהודים, אולי החל בראשית המאה העשרים לפתח רעיונות חדשים בנוגע לפתרון הבעיה היהודית ברוסיה.

המפנה ביחסו של קובנר אל השאלה היהודית חל לדעתי בעקבות פוגרום קישינב בשנת 1903. פוגרום קישינב (אפריל 1903) היה אחד הביטויים הקשים לאנטישמיות העממית שזכתה לתמיכה ועידוד מצד השלטונות, והוא עורר ביתר שאת את הדיון הציבורי בשאלת יהודי רוסיה. הפוגרום פרץ בעקבות מציאת גופת נער נוצרי בעיר סמוך לחג הפסחא ולאחר שהופצו כרוזים בהם נאמר כי הצאר התיר לעשות שפטים ביהודים בימי החג. על פי הדין וחשבון הרשמי נהרגו בפוגרום

למעלה מחמישים איש ונפצעו כחמש מאות. מספר הבתים והחנויות שנשדדו ונהרסו הגיע לאלף וחמש מאות. ייחודו של הפוגרום בהשוואה לפרעות שאירעו בדרום רוסיה בשנות השמונים היה במעשי הרצח, האונס והעינויים הקשיים שהתרחשו במהלכו.

הפוגרום זעזע את דעת הקהל העולמית והרוסית. המפלגות האופוזיציוניות ברוסיה הטילו את האחריות לפרוץ הפרעות על הממשלה. נתכנסו אסיפות בהן נתנו הנואמים ביטוי נרגש לתחושות הזוועה. העיתונים הליברלים מחו על הפוגרום שנערך לעיני השלטונות. כמו כן נשמעו ברוסיה מחאותיהם של טולסטוי, קורלנקו ואחרים נגד מעשי השלטונות. ו.ק. פלבה, שר הפנים, מיהר לסתום את פי העיתונות על ידי רדיפות קשות. כל העיתונים נאלצו לפרסם את הודעתה הרשמית הכוזבת של הממשלה, על פיה פרץ הפוגרום בגלל התנגשות מקרית של ימות החג בין יהודים לנוצרים והיזומים של המריבה היו היהודים. אך בעיתונות האירופית נחשפה האמת. ה"טיימס" הלונדוני פרסם מכתב חשאי של פלבה שנשלח אל שר הפלך שבועיים לפני הפוגרום. על פי המכתב הצטווה האחרון לא להורות על שימוש בנשק נגד הפורעים במקרה שיפרוץ פוגרום, זאת על מנת לא לעורר שנאה בלב הרוסים שלא הושפעו עדיין מן התעמולה המהפכנית. גם עיתוני אירופה האחרים ועיתוני ארצות-הברית היו מלאים בידיעות על הפוגרום. שוב עלתה השאלה היהודית על סדר היום הציבורי.

אך בין הקולות המוחים לא נשמע קולו של רוזאנוב. קובנר לא ויתר. באופן ישיר וגלוי הוא פנה בימים הקשים ההם אל רוזאנוב, אחד מכותביו של "הנובויה וורמיה", ודרש ממנו להגיב על האירועים. מתוך מכתביו של קובנר המתייחסים לפוגרום עולים זעקה וזעזוע עמוק, אך גם ביקורת נוקבת: כלפי הבריונים הפורעים, כלפי השלטונות, כלפי העיתונות וכלפי היהודים עצמם. בשבעה עשר באפריל 1903 כתב קובנר אל רוזאנוב: "אף-על-פי שעברו כבר מזמן המאורעות המחפירים 10 ימים, עדיין אין העצבים יכולים להירגע. ומה זה? עד מתי יהא מקום ברוסיה למעשי חיות כאלה?" (92). השלטונות אשמים כי התירו לאספסוף שיכור להתפרע ולהרוג זקנים; להשליך מבעד לחלונות הקומה השלישית והרביעית ילדים; לפגוע ברכושם של אנשים עניים. "השלטונות רואים ואינם עושים כלום. הלוא נורא הדבר!" בהקשר זה פונה קובנר לרוזאנוב (שהוא עצמו אב לחמישה) בפניה ישירה: "חשוב כמה נורא הדבר! מה היינו מרגישים לוא היו עושים כך לילדנו אנו!" קובנר מפנה אצבע מאשימה כלפי העיתונות האנטישמית ובראשה העיתון

"נובייה וורמיה". העיתונות עוסקת בהסתה יומיומית נגד היהודים. היא מציגה אותם כטפילים; מצדיקה את ההגבלות שהוטלו עליהם; ודורשת להטיל על היהודים הגבלות חדשות. על כן רואה ההמון את היהודים כעומדים מחוץ לחוק, וסובר כי מותר להכותם לשדדם ללא כל ענישה. אך יותר מכל אשמים לדעת קובנר היהודים עצמם. גם בשעות קשות אלו של הפוגורמוס באה לידי ביטוי הדיפרנציאציה המעמדית בקרב החברה היהודית. הרכוש שנבזז היה ברובו רכושן של המשפחות העניות, רכושן של המשפחות העשירות נפגע פחות. ובעיקר מתקומם קובנר נגד תגובות היהודים בזמן הפוגורום: "אכן זה עם בזוי ופחדן! חשוב נא: בקישיניב יש יותר משישים אלף יהודים ומהם כעשרים אלף גברים בריאים, אומנים, סוחרים, פקידי מסחר ועוד. וכל אלה לא עמדו בפני המון פרוע של שלוש מאות עד חמש מאות שיכורים מנוולים! הרי אילו היו יהודי קישיניב מסדרים מתוך עצמם גייסות של מגינים, היו מקפחים את רוצחיהם במשך שעה אחת! איזו פחדנות מנוולת! וכך תמיד בשעת הפרעות, במקום שמספר היהודים גדול פי מאה ופי אלף ממספר רוצחיהם. כיצד אפשר לבאר פחד נורא כזה?" (93).

דבריו של קובנר בהקשר זה מזכירים את הביקורת שהופיעה בפואמה של ביאליק "בעיר ההריגה" למרות שהיצירה נכתבה לאחר מכתבו של קובנר, וכנראה שלא היתה כאן כל השפעה הדדית, שהרי מכתבו של קובנר אל רוזנוב היה מכתב פרטי שלא פורסם ברבים. לאחר הפוגורום הוקמה באודיסה ועדה היסטורית בראשותו של ההיסטוריון שמעון דובנוב שתפקידה היה לצאת לקישיניב על מנת לאסוף חומר ממקור ראשון על מעשי הפרעות. בין חברי הוועדה היה חיים נחמן ביאליק אשר ביקר בבתיים וגבה עדויות. עם שובו מקישיניב כתב ביאליק את הפואימה "בעיר ההריגה", שמטעמי צנזורה הוסב שמה ל"משא נמירוב". בפואמה של ביאליק מופיע בין השאר התיאור הבא: "וראית בעיניך איפה הם מתחבאים/ אחיך בני עמך ובני בניהם של- המכבים/... מנוסת עכברים נסו ומחבא פשפים החבאו/ וימותו מות כלבים שם באשר נמצאו" (94). קובנר וביאליק לא היו היחידים שהתייחסו להעדרה של הגנה עצמית בקרב הציבור היהודי. בעקבות הפוגורום קמו אגודות חשאיות של הגנה עצמית בדרום רוסיה ובליטא. חלק מן האגודות היה קשור לתנועה הציונית וחלק אחר לתנועת הפועלים היהודית.

קובנר מדגיש שוב ושוב כי הפוגורום טלטלו מבחינה נפשית: "כל המחשבות האלה מדכאות עד לידי כאב ונדודי שינה, ואין אני יודע כיצד להשתחרר מהן", הוא כותב לרוזנוב ומנסה לעשות

מעשה. הוא מביע את התמרמרותו בפני רוזאנוב על כך שעיתונו איננו עוסק כלל בפרעות, ומפציר בו לפרסם מאמר על כך בעיתון אחר. במאמרו צריך רוזאנוב, לדעת קובנר, להדגיש כי רק הענקת אמנסיפציה מלאה ליהודי רוסיה תמנע גילויים כאלה ואף גרועים עוד יותר בעתיד. הפורעים אינם פוגעים רק ביהודים, אלא גם בכנסיות. כל עוד ימשיכו להתקיים ההגבלות על חיי היהודים, ימשיך ההמון לפגוע בהם וראשי האינטליגנציה השמרנית-אנטישמית כגון פיאטובסקי, קומארוב, סובורין ואחרים ימשיכו להסית נגדם. ובסיום מכתבו, בודעו את נפש נמענו מוסיף קובנר הסתייגות: "תסלח, וסילי וסיליביטש היקר, תאמין לי, כי לא הדם היהודי הוא המדבר בי, אלא רגש ההתמרמרות על מעשי – האלימות והפראות של ההמון, רגש הרחמים אל האומללים ואל הקורבנות הנקיים [ההדגשה במקור] של המשטר המזוהם. צריך אפוא לעשות איזה מעשה. ואם טובי האנשים שבתוכנו יעברו על הדבר בשתיקה... אין כדאי לחיות בעולם". הערה המופיעה בשולי הדברים בסוגריים משקפת היטב את ייאושו של קובנר הנובע מן העובדה כי הוא חי את חייו הן מן ההיבט הגיאוגרפי והן מן ההיבט הספרותי בשולי החיים התרבותיים והרחק מעמדות הכוח: "ביתי נמצא בקרן זוית".

קובנר מתייחס לאותו נושא במכתב נוסף שלא תורגם על ידי אייזנשטדט ומופיע אצל גרוסמן ללא ציון תאריך. במכתב זה מבקר קובנר את האנטישמיות הרווחת בקרב חוגי האינטליגנציה השמרנית. הוא מציין כי איננו מבין מה מקור העוינות הרבה שחשים אנשים אינטליגנטיים, לא פנאטיים כלפי יהודים עניים וחסרי ישע. הוא שואל איזה סוג של רוע קיים ביהודים, המצדיק התנהגות כה חייתית כלפיהם מצד האינטליגנציה הכותבת ב"נוביה וורמיה". אותה אינטליגנציה, המגלה בדרך כלל רחמים ואהדה כלפי אנשים חסרי ישע ואפילו כלפי פושעים, מבטאת שנאה עזה כלפי יהודים עניים וחסרי ישע. את התנהגותו של ההמון הרוסי ניתן לתלות בבערותו ובאינסטינקטים הטבעיים שלו המעוררים אותו לשנוא את בעלי הרכוש. אך כיצד ניתן להסביר את שנאתם של אנשים כסובורין קומארוב קרושנוב (וכמובן גם רוזאנוב עצמו, שמטבע הדברים איננו מוזכר במכתב) כלפי עם שלם שלא עולל להם באופן אישי כל רע? ובנימה לגלגנית הוא מתייחס גם לשתיקתו הרועמת של רוזאנוב עצמו. מכיוון שהאחרון עוסק אך ורק בעניינים שברומו של עולם, אין הוא עוקב אחר סופות החיים ואולי אף איננו קורא כלל את עיתונו "הנוביה

וורמיה", אלא עיתונים אחרים אשר בהם מתוארות הזוועות, אך הרפז איננו דבק בו, וקובנר מוסיף כמעט בנימה של ייאוש: "אך די עם נושא זה יותר לא אחזור אליו" (95).

כל ניסיונותיו של קובנר לגייס את כשרון הכתיבה של רוזאנוב למען נפגעי פוגרום קישיניב עלו בתוהו. מדיניותו של "הנובויה וורמיה" תאמה להפליא את מדיניות השלטונות, על כן לא חש רוזאנוב כל צורך להביע דברי ביקורת נגד הפורעים, כפי שלא עשו זאת גם משתתפים רשמיים וחצי רשמיים אחרים של העיתון. דעותיו של רוזאנוב בנושא היהודים לא היו כאמור חד-משמעיות ועל כן לא חש כל מחויבות לפרסם מאמרים בנושא בכתב - עת אחר.

בשנת 1907 כתב קובנר שוב אל רוזאנוב. היתה זאת תגובה על מאמר שפירסם רוזאנוב בשם "הערות על הדת היהודית" שהתפרסם בכתב-העת "החיים החברתיים של הכנסייה". למרות שמספר הקוראים של כתב-העת היה מצומצם ביותר, מיהר קובנר להשיב על טענותיו של רוזאנוב. במאמרו הציג רוזאנוב את היהדות באור שלילי ביותר. התפיסות המובעות במאמר דומות להפליא לתפיסותיה של האנטישמיות המודרנית בת-הזמן כפי שהיא באה לידי ביטוי בכתבי אויגן דיהירינג הגרמני או ג'וזף ארתור דה גובינו הצרפתי. במכתבו שולל קובנר את הנחת היסוד של רוזאנוב בדבר עצם קיומם של קווי אופי ייחודיים לעם זה או אחר אשר מקורם בדמו של העם או בפיזיולוגיה שלו. לדעתו, אופיו של עם נקבע על פי המסיבות ההיסטוריות של חייו; על פי דרכי התפתחותו של העם; ולעיתים נקבע אופיו של העם על ידי גורמים מקריים המשתנים במהירות. קובנר גם שולל באופן מוחלט את התכונות שמייחס רוזאנוב ליהודים אשר באו לדעתו לידי ביטוי במהלך ההיסטוריה העולמית. היהודים אינם פחדנים ואינם מוצצי-דם ואף אינם מחוסרי כשרון. הנסיבות ההיסטוריות ובעיקר הרדיפות הכריחו אותם להיאבק למען קיומם הדל. היהודים המשיכו לשמור על ייחודם הלאומי לאחר אובדן אדמתם ושפתם, משום שהעמים אשר בתוכם הם חיים מסרבים לקבל אותם. ביטול החוקים השליליים נגד היהודים יביא לטמיעתם בחברה הרוסית. רוזאנוב טען כי היהודים לא הצמיחו מתוכם גדולי-רוח כמו פושקין, טורגנייב וטולסטוי. קובנר מזכיר לו כי תנועת ההשכלה התעוררה ברוסיה בצורה משמעותית רק בשנות השישים של המאה ה-19. אם מאה מיליון פרבוסלבים הצמיחו רק חופן של כשרונות כיצד ניתן לדרוש משלושה-ארבעה מליון עבדים נרדפים להצמיח גאוני רוח? ולמרות

זאת הופיעו ברוסיה בעשרים השנים האחרונות יהודים מוכשרים רבים, אשר את שמותיהם ציין בתזכירו למורביוב (תזכיר שנשלח אל רוזאנוב אך לא זכה לתגובה).

במכתביו אל רוזאנוב מרבה קובנר להזכיר את שמו של הוגה דעות אחר וולדימיר סירגייביץ' סולוביוב (1853 - 1900). סולוביוב כמו רוזאנוב היה סופר ומיסטיקן, התעניין בקבלה, וכתב על שאלת יהודי רוסיה. אך ההבדלים הרעיוניים בין שני האישים היו עצומים. סולוביוב ניסה לבנות שיטה פילוסופית אשר תהווה מזיגה של תיאולוגיה נוצרית עם מסורת האידיאליזם הגרמני ועם ההתנסויות המיסטיות שחווה. הוא התנגד למגמות הפנסלביות שרווחו במחשבה הדתית נוסח הסלבופילים; ושאף למצוא סינתיזה בין התפיסה המודרנית של הקידמה לבין הנצרות. הוא פעל למען איחוד הדתות לכנסייה אחת תוך העדפת הנצרות הרומית-קתולית. בנוגע לדרכי טיפולו בנושא היהודי, היה סולוביוב דמות יוצאת דופן בקרב האינטליגנציה הרוסית. הוא יצא נגד גילויי האנטישמיות ברוסיה. במאמרו "התלמוד והפולמוס הנוכחי באוסטריה ובגרמניה" (1891) הוכיח כי ההאשמות נגד היהודים הן חסרות שחר; והזכיר לקוראיו שהמצוות הבסיסיות של תורת ישו אהבת האל והאדם מקורן ביהדות (96).

קובנר לא יצר, עד כמה שידוע, קשר של מכתבים עם סולוביוב, אלא בחר דווקא ברוזאנוב בעל הדעות האנטישמיות המובהקות כנמען למכתביו. אבל הוא רומז במכתביו אל רוזאנוב כי סולוביוב יכול להוות עבורו דגם לחיקוי בגלל דרך טיפולו בבעיה היהודית. כך למשל מציין קובנר כי בניגוד לרוזאנוב מתבונן סולוביוב בשאלה היהודית מתוך פרספקטיבה רחבה ואיננו רואה ביהודים עבדים, פחדנים ועוד. רוזאנוב, החוזר וטוען כי הוא אוהב יהודים, מאשימם בכך שהם אינם מצליחים להצמיח מתוכם כשרונות. כדרכו מסיים קובנר את הדיון במשפט: "אך מספיק עם השאלה המקוללת הזאת".

התכתבותו של קובנר עם רוזאנוב משקפת היטב את השינויים הרוחניים שעברו על הראשון בעשור האחרון לחייו. קובנר הפסיק להתעניין בנושאים תיאולוגיים וחזר לעסוק באותם נושאים חברתיים-פוליטיים שעניינו אותו בשנות השישים של המאה ה-19. פוגרום קישיניב לא היה הגורם לכך, אך הוא החיש את תהליך השינוי. התייחסויותיו של קובנר אל הפוגרום הן סותרות. לכאורה היו האירועים אמורים להביא לקריסתה של מערכת הדעות שפיתח קובנר במהלך חייו המיוסדת על האמונה ברוסיפיקציה. אבל למעשה חיזק הפוגרום את תחושת השליחות שלו. הוא

המשיך בניסיונותיו לשכנע את נמענו רוזאנוב ללחום למען הענקת אמנסיפציה מלאה ליהדות רוסיה, שכן לדעתו האמנסיפציה היא שתביא בסופו של דבר לטמיעתם של היהודים בחברה הרוסית, ובכך תיפתר באופן הנכון, לדעתו, שאלת יהודי רוסיה. כל זאת ברוח רעיונותיו משנות השישים של המאה ה-19. אך למרות זאת אין מדובר באנכרוניזם מוחלט. קובנר, כפי שעולה מתוך מכתביו לרוזאנוב, ער ומודע לפתרונות נוספים שהתפתחו בינתיים בעולם היהודי כגון: הפתרונות הציוניים נוסח הרצל, או פתרונות ברוח האוטונומיזם נוסח דובנוב, שכדוגמתם מציע הוא עצמו בתוכניתו ליישוב היהודים בסיביר. בעיקר בולטת במכתביו של קובנר אל רוזאנוב זקיפות קומה לאומית מצד מי שחדל מזה זמן רב להיות יהודי. הוא מתווכח באופן ישיר וללא כל עכבות עם אחד מגדולי האנטישמיים ברוסיה בת-זמנו, ומתמודד עם טענותיו המעוגגות בכתביה של שנאת ישראל הקדומה ובכתביה של האנטישמיות המודרנית.

1. סיכום

חליפת המכתבים שניהל קובנר עם שני הסופרים הרוסיים דוסטויבסקי, ורוזאנוב ומכתבו אל טולסטוי חושפים את שני הצירים המרכזיים עליהם סובבה פעילותו האינטלקטואלית של קובנר בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה העשרים: הנושא התיאולוגי ו"השאלה היהודית". מתוך מכתביו עולה מצד אחד ההתפתחות הרעיונית שחלה בדעותיו בהיבטים מסוימים, ומצד שני נחשף גם העדר השינוי שאיפייין אותו בנושאים אחרים. במכתביו אל דוסטויבסקי ובעיקר במכתבו אל טולסטוי מציב קובנר במרכז הדיון את השאלה התיאולוגית. במכתבו אל טולסטוי הוא מערער על עצם קיומו של האל ועל קיומה של השגחה אלוהית, כל זאת על מנת להוכיח שניתן לקיים חברה מוסרית גם ללא האמונה באל. בעוד שבמכתבו לטולסטוי ניכר רצונו לשכנע את מורה האמונה של הדור באתאיזם שלו, במכתביו אל רוזאנוב הוא מביע שוב ושוב את חוסר העניין והרצון שלו לעסוק בנושאים תיאולוגיים. לעומת זאת שאלת יהדות רוסיה על שני היבטיה: גינוי התפיסות האנטישמיות של ההמון הרוסי ובעיקר של שכבת האינטליגנציה; והמאבק למען הענקת אמנסיפציה ליהודי רוסיה ממשיכה להטרידו עד סוף ימיו. במכתביו אל דוסטויבסקי וטולסטוי הוא מביע את אמונתו באמנסיפציה ובהתבוללות כפתרונות אפשריים לבעיה היהודית. במכתב אל רוזאנוב מסתמנים פתרונות אחרים ברוח האוטונומיזם.

בדיוני בנושאים התיאולוגיים ובשאלת יהודי רוסיה ניכרים עקבותיה של החשיבה שאיפיינה את האגף המערבני של האינטליגנציה הרוסית. קובנר כחניך האסכולה המערבנית חוזר ומדגיש את האתיאיזם שלו ואת אמונתו בהתפתחות המדעית. כמו כן הוא מנתח את הנושאים העומדים על הפרק בכלים רציונליים-מדעיים. במובן זה ממשיך קובנר לדבוק באותו קו מחשבה שהופיע במאמרו החשוב הראשון "דבר אל סופרי ישראל" (1864) (97).

הקווים המשותפים לשלושת הסופרים עימם בחר קובנר להתכתב היו: הדגשת תעודתו ההיסטורית של העם הרוסי על פי המורשת הסלבופילית; דחיית תפיסותיהם של המערבנים; והצבת הדת הנוצרית במוקד יצירתם, הגותם וחייהם. האנטישמיות של דוסטויבסקי ורוזאנוב עוגנה בדת הנוצרית ובאידיאולוגיה הסלבופילית ותוארה על ידם תוך שימוש במונחים ובלשון מיסטיים. מכאן נובע שתפיסותיו המערבניות והאתאיסטיות של קובנר, שהוצגו על ידו תוך שימוש בכלי ניתוח רציונליים, היו מנוגדות לחלוטין לתפיסות נמעניו.

אחת השאלות העולות מתוך קורפוס חומר זה היא מדוע בחר קובנר להתכתב עם אישים אלו דווקא? דוסטויבסקי היה נערץ על קובנר כסופר וכפובליציסט. יתכן שקובנר ציפה לאהדה והבנה מצד יוצרו של ראסקולניקוב אשר חווה על בשרו את חווית המאסר. בחירתו בטולסטוי נבעה כנראה מהיותו סופר בעל שם, אך בעיקר מהיותו מורה האמונה של הדור ולכן אך טבעי היה לפנות אליו בשאלות תיאולוגיות. אך בחירתו ברוזאנוב האנטישמי כנמען לדיון בשאלת יהודי רוסיה מעוררת תמיהה. יתכן שקובנר בחר בו משום שחש כי יוכל לקעקע את דעותיו האנטישמיות של רוזנוב ודרכו להשפיע על כתב העת "נובויה וורמיה" ויתכן שבדידותו האינטלקטואלית היא שגרמה לכך.

השיח שניהל קובנר עם הסופרים הרוסיים חייב אותו להתמודד עם המרכיב היהודי בזהותו. קובנר הדגיש בפני כל אחד מנמעניו את התרחקותו מן הדת היהודית ובפני דוסטויבסקי ורוזאנוב גם את התרחקותו מן העם היהודי. הוא חוזר ומציין כי התעניינותו ב"שאלה היהודית" נובעת מסיבות הומניטריות, וכי השיח בינו לבין הסופרים מתנהל בתוככי הספרות הרוסית או בין נציגי חוגים שונים של האינטליגנציה הרוסית, ובמובן זה ההתכתבות הינה חלק מן הדיון הכללי שהתנהל בציבוריות ובקרב חוגי השלטון הרוסי בשאלה היהודית. יחד עם זאת ולמרות הצהרותיו של קובנר, ניתן להסיק מתוך מכתביו ובעיקר מתוך אלו שנכתבו תחת רישומו של

פוגרום קישינב, כי מעורבותו בנושא היהודי איננה בעלת אופי אינטלקטואלי - הומניטרי בלבד
אלא גם בעלת פן רגשי בולט.

פרק שמיני : א.א. קובנר – הפרק האחרון (1903 - 1908)

יצירתו של קובנר בחמש השנים האחרונות לחייו הניבה שלושה חיבורים: שניים בשפה הרוסית ואחד בשפה העברית. הראשון, הוא מאמר אוטוביוגרפי שהתפרסם בכתב-העת הרוסי "איסטוריציסקי ווסטניק" בשנת 1903 בשם "מרשימותיו של יהודי" ("Из записок Еврея"); השני, הוא מכתב תשובה שכתב קובנר בשפה העברית למבקר ראובן בריינין בשנת 1904; השלישי, חוברת בשם "לשון העובדות" ("Язык Фактов") הכתובה בלשון הרוסית שהוצאה לאור על ידי בנו של קובנר בשנת 1908 שנה לפני מותו (1).

א. "מרשימותיו של יהודי" (1903)

בשנת 1903 פרסם קובנר בכתב-העת הרוסי "איסטוריציסקי ווסטניק" שני פרקים אוטוביוגרפיים תחת הכותרת "מרשימותיו של יהודי". הוא חתם על הרשימות בראשי התיבות א. ג. כלומר אלברט או ארקדי גריגורביץ. הרשימות מתייחסות לשנים 1846 - 1861 כלומר הן מתחילות בילדותו בגיל ארבע ומסתיימות בעזיבתו את וילנה בדרכו לקייב. הפרקים האוטוביוגרפיים התפרסמו מעל דפי הירחון "איסטוריציסקי ווסטניק", כתב-עת ספרותי-היסטורי, שיצא לאור בפטרבורג בין השנים 1880 - 1917 בעריכתו (בין השנים 1880 - 1913) של ס.ג. שובינסקי. מעל דפי הירחון, התפרסמו מאמרים מדעיים, פופולריים ופובליציסטיים שעסקו בהסטוריה ובספרות רוסית, בגיאוגרפיה ובאתנוגרפיה של רוסיה. כמו כן התפרסמה בו בלטריסטיקה הסטורית רוסית, רומנים, זיכרונות ויומנים. מבחינה פוליטית נתן הירחון ביטוי לדעות שמרניות ופרו-מונרכיסטיות (2).

קובנר התייחס לדבר קיומן של הרשימות בשני מכתבים שכתב לרוזאנוב. בפעם הראשונה הוא מזכירן במכתב מן התאריך 1901. 10. 7. בהשוותו בין "פילפוליו" של רוזאנוב לבין פילפוליהם של המגידיים היהודים מעיר קובנר: "על תכונתם של אלה תוכל לעמוד על פי מאמרי "מרשימותיו של יהודי" שיתפרסמו בקרוב ב"איסטוריציסקי ווסטניק" (הם כבר נתקבלו על ידי סרגי ניקולייביטש שובינסקי), והוא [כלומר העורך] מכנה זאת בשם ה-credo שלי" (3). במכתב אחר מהתאריך 1902. 4. 19 הוא מספר לרוזאנוב כי יש לו שפע של זמן, אותו יכול היה לנצל לכתיבה "אבל ההכרה שאין מקום לפרסם (כל בתי המערכת מלאים חומר ספרותי, שהוא אולי חשוב מזה שלי) מביאה את רוחי לידי קפאון. אין אני כותב גם את

זכרונותי שלפי הכרתי העמוקה אין בהם תועלת אף-על-פי שה"איסטוריציסקי ווסטניק" איננו מסתלק מלהדפיס חלקים נבחרים מהם" (4). מתוך הערה זו ניתן ללמוד שהרשימות שהתפרסמו מהוות חלק מתוך מסמך רחב היקף הרבה יותר. נראה שכוונתו המקורית היתה לפרסם אוטוביוגרפיה המתארת גם את בגרותו וזיקנתו ולא רק את ילדותו ואת נעוריו. ברשימות עצמן מופיעה ראייה התומכת בהשערה זו. לאחר תיאורו את דודו מצד אימו, הרץ בויארין (לימים שותפו לפשע) מעיר קובנר: "נפגשתי עימו שוב כעבור כעשרים שנה בנסיבות אחרות עליהן ידובר בהמשך" (5), אך מכיוון שזכרונותיו מסתיימים בשנות השישים של המאה ה-19 אין הוא מגיע לתיאור הנסיבות. גם כותרת הרשימות: "מרשימותיו של יהודי" עשויה לרמוז על כך, שמדובר בחלק או בחלקים מתוך תכנית רחבת היקף, אשר משום מה לא יצאה אל הפועל.

האוטוביוגרף של קובנר, מקס וויינרייך, מציין שקובנר שרטט ברשימותיו את ילדותו ואת נעוריו בצבעים חיים למרות שעברו כשישים שנה מאז התרחשו האירועים המתוארים במסמך. מכאן למד וויינרייך על קיומו של קשר עמוק בין מי שאיננו עוד יהודי לתולדותיו וליתר דיוק לפרק היהודי של חייו (6). אך קיומו של קשר זה עדיין איננו מבטל את שאלת העיתוי, כלומר את השאלה מדוע החליט קובנר לכתוב או לפחות לחפש במת פרסום לרשימותיו האוטוביוגרפיות דווקא עתה? לדעתי העיתוי קשור להתעניינות המחודשת שגילה בשפה העברית. פאפירנה מוסר בזכרונותיו כי קובנר ביקר אותו בפלוצק בשנת תר"ס (1900). בעת ביקורו התוודה קובנר בפניו כי שכח לחלוטין את השפה העברית, ולמרות זאת ביקש ממארחו להשאיל לו את שני ספריו העבריים "חקר דבר" ו"צרור פרחים" ואמר: "מעניין מאד... איך חשבתי, הגיתי בימי עלומי". הספרים לא היו ברשותו של פאפירנה. בשנת 1901 (השנה בה דווח קובנר לרוזאנוב על נכונותו של כתב-העת "איסטוריציסקי ווסטניק" לפרסם את רשימותיו) ביקר קובנר שוב אצל פאפירנה. הוא סיפר לפאפירנה כי בעקבות קריאתו בתנ"ך שב ונזכר בשפה העברית, ואף הצליח לרכוש ולקרוא את שני ספריו העבריים, אשר עם הדעות המובעות בהם הוא מסכים גם בהווה. הוא הוסיף: "קראתי בשפה זו גם איזו ספרים אחרים עבריים, גם עתונים, ניסיתי להעתיק [לתרגם] מרוסית לעברית, וגם זה עלה לי, אף כי בקושי רב" (7). במהלך הרשימות ניכר כי קובנר עשה שימוש במאמרים שהופיעו בספריו העבריים. יתירה מזאת במכתבו הפרטי אל בריינין משנת 1904 מציין קובנר מראי מקום מתוך ספריו

העבריים לשם הוכחת טעונו (8). אם אכן נכונה השערה זאת, הרי כתיבת הרשימות הנה חלק ממהלך אינטלקטואלי ואולי נפשי שבמסגרתו ניסה קובנר להתמודד עם עברו ועם זהותו. יחד עם זאת אין מדובר במהלך שלם של שיבה אל היהדות, שכן במכתביו אל רוזאנוב משנת 1903 הוא חוזר ומטפל ב"שאלה היהודית" (כך על פי עדותו) מתוך מניעים הומניטריים גרידא.

ברשימותיו האוטוביוגרפיות של קובנר מצוי חומר גלם חשוב לתיאור ילדותו ונעוריו, ועל כן נעשה בהן שימוש כמקור היסטורי חשוב ולעיתים אף בלעדי בביוגרפיות מפרי עטם של גרוסמן ושל וויינרייך. גם במסגרת מחקר זה נעשה שימוש נרחב בפרטים הביוגרפיים המצויים ברשימות. אך מעבר לכך יש לדעתי עניין מיוחד לדון באיכויותיו ובמאפייניו הספרותיים של המסמך כלומר בסגנונו, במבנהו ובמסורות הספרותיות המגוונות המשוקעות בו.

קובנר מגדיר את המסמך בשם "רשימות" (זאפיסקי), שהוא כשלעצמו ז'אנר ספרותי אשר שורשיו מצויים הן בספרות המערב - אירופית האנגלית והצרפתית והן במורשת הספרותית הרוסית (9). חדירתה של הרשימה על סוגיה השונים אל מרכז המערכת הספרותית הרוסית קשורה למהלך חברתי-פואטי שהוביל ויסריון בלינסקי נגד הרומנטיזם והסנטימנטליזם ששלטו בשנות השלושים של המאה ה-19 בספרות הרוסית. בלינסקי תבע מן הסופרים לשוות ליצירה הספרותית אופי תיעודי, ולכלול בה יסודות בעלי מגמה חברתית פוליטית. מכאן נבעה גם אהדתו הרבה לז'אנר ה"רשימות" אשר הביאה לכך שיצירות שניתן למקמן בין הבליטריסטיקה לבין הפובליציסטיקה והתיעוד זכו ליוקרה פואטית, שלא היתה להן בספרויות אחרות. מעמדן הספרותי של הרשימות התבסס בעקבות יצירותיהם המוקדמות של הרצן, טורגנייב ונקרסוב, והן תרמו במידה רבה לעיצובן של הנורמות הפואטיות, ששלטו בספרות הרוסית באותה תקופה.

חוקרים סובייטים מיינו את הרשימות לשלושה תת-ז'אנרים: הרשימה הפיליטונית (עליה הורחב הדיבור בעת הדיון בפיליטונים של קובנר) הרשימה הפיזיולוגית (שמקורה בצרפת והיא מתארת בהשפעת חיבורים סמי-מדעיים מתחילת המאה באורח אנציקלופדיסטי שכוונת, שכבות חברתיות וטיפוסים בנימה פחות אישית ומתוך נטיה אל דיוק מדעי); והרשימה הממוארית ("זאפיסקי" כלומר רשימות). מיון זה התבסס על פי חמוטל בר יוסף על ההנחה: "שהרשימה כז'אנר ספרותי וכפואטיקה שלמה צמחה מתוך ספיגה של היסודות האופייניים

לשלושת סוגי הכתיבה הללו, שכל אחד מהם מציין במקורו סוג שונה של כתיבה לא בלטריסטית" (10).

מתוך שלושת הסוגים הסוג הרלוונטי לדיון הנוכחי הוא כמובן הרשימות. הרשימות "זאפיסקי" (המופיעות בשפה הרוסית תמיד בלשון רבים) מכילות תיעוד ממואריסטי, דהיינו תיאור אירועים שעברו על הכותב, הנמסרים בגוף ראשון בנימה דוקומנטרית. כמוטל בר יוסף מציינת חמש תכונות המאפיינות את הרשימה והן: "מסירה מתעדת, המחייבת את הכותב להוכיח דיוק מדעי ומהימנות עובדתית; תימאטיקה הנמנעת מחדירה אל נבכי הנפש של הפרט ומתרכזת בתיאור מצבים חברתיים, היסטוריים ואתנוגרפיים, בהסבר הגורמים להתהוותם ובחשיפת עיוותים שיש לתקנם; הימנעות מתיבנות אסתטי של העולם הבדיוני ומסטיליזציה ספרותית- פיוטית של הלשון; הצגה חדה ובהירה של הקווים הטיפוסיים לדמות ולתופעה, באופן המאפשר לקורא להבין בקלות את משמעותו המופשטת- רעיונית של התיאור; מגמתיות רעיונית חברתית גלויה בנוגע לתופעות אקטואליות". בר יוסף טוענת כי תכונות אלו הן שעיצבו את אופיה הלא רומנטי של הרשימה (11). למרות שרשימותיו של קובנר אינן מתאימות בדיוק להגדרות המוצעות כאן, הן עונות בכל זאת על חלק ממאפייני הז'אנר. על ההערכה שרכש קובנר לז'אנר זה ניתן ללמוד ממכתבו הראשון אל דוסטויבסקי בו ציין כי מבין יצירותיו של דוסטויבסקי הוא מוקיר במיוחד את "רשימות מבית המוות", "שדים" ו"האידיוט", שתי היצירות הראשונות נכתבו על פי הקונבנציות הספרותיות של ז'אנר הרשימות.

מכיוון שהרשימות של קובנר הן רשימות אוטוביוגרפיות משוקעים בהן גם מאפייניו של ז'אנר האוטוביוגרפיה בכלל ושל ז'אנר האוטוביוגרפיה המשכילית בפרט. את האוטוביוגרפיה ניתן להגדיר כנארטיב רטרוספקטיבי שנכתב בגוף ראשון והוא בעל היקף הכולל חלק נכבד של חיי האדם. האוטוביוגרפיה מתארת את תגובתו של האדם לאירועים, והפונקציות השונות שהיא ממלאה נובעות ממודעותו העצמית של הכותב ביחס להתנסויותיו. בן עמי פיינגולד מציין כי הדובר באוטוביוגרפיה מתבונן בעברו מתוך פרספקטיבה של ניסיון חיים לאחר שגיבש לעצמו זהות והשקפת עולם, לכן המבט הרטרוספקטיבי הוא סלקטיבי ומגמתי. השיחזור האוטוביוגרפי עובר עריכה, פרשנות וארגון מחדש של האירועים האוטוביוגרפיים בתוך תבנית קוהרנטית שאיננה חופפת באופן מובהק את העולם ההיסטורי העובדתי של

האוטוביוגרף (12). המרכיב הרטרופקטיבי של האוטוביוגרפיה בא לידי ביטוי בכך שהפרטים המובאים בסדר כרונולוגי מושמים בתוך דפוסי משמעות.

המסמך "מרשימותיו של יהודי" הינו אוטוביוגרפיה המהווה חלק ממורשת האוטוביוגרפיה המשכילית שראשיתה ב"אביעזר" מאת מרדכי אהרון גינצבורג (שהחלה להכתב בשנת 1828 ופורסמה בשנת 1868); והמשכה ב"מזכרת יש"ר" מאת יצחק שמואל רגיו (1849); ב"תולדות שד"ל" (שפורסמה ב"המגיד" בשנים 1857 - 1862); ב"זכרון בספר" מאת מאיר לטריס משנת 1869; ובאוטוביוגרפיה המפורסמת של משה לייב לילינבלום "חטאות נעורים" שנכתבה בשנת 1876 ועוד ועוד (13).

החוקר קארל וויינטראוב (14) מייחס את התפתחותו של ז'אנר האוטוביוגרפיה בספרות הכללית (שארעה סביב שנת 1800) להיותו הביטוי הספרותי ההולם לאינדיבידואליות ולתודעה ההסטורית שהתפתחו באותה תקופה. אלן מינץ (15), שעוסק באוטוביוגרפיה המשכילית אשר נכתבה בשפה העברית, מיישם את הנחת היסוד של וויינטראוב (בדבר קיומה של האינטראקציה שבין הסוגה הספרותית לבין ההתפתחות האידיאית) בגבולות התרבות היהודית המשכילית. לדעתו פנייתם של הסופרים המשכילים אל האוטוביוגרפיה נבעה מחוסר הסיפוק שלהם מז'אנר הרומן העברי נוסח מאפו וסמולנסקי. לדעת סופרים אלו הרומן לא יכול היה להוות כלי ביטוי מתאים לתיאור המשבר שחל ביהדות בעת החדשה. האוטוביוגרפיה בזכות אופייה הווידויי איפשרה לכותב לעצב את רגשותיו ולתאר את מצוקתו כתוצאה מן ההתנגשות בינו לבין החברה האורתודוכסית. אך מכיוון שכל פרט בונה את אישיותו על פי מודלים תרבותיים קיימים, בכתיבה של הפרט על עצמו הובלעה ההנחה שבמאבק זה מייצג היחיד את המשבר הכללי.

הקשר בין הפרט הבודד לבין החברה הסובבת אותו בא לידי ביטוי בצורה מוחשית מאד באוטוביוגרפיה המשכילית, אשר בה מתקיימים זה לצד זה פרקי הווי ופרקים המתארים את עיצוב האישיות. על פי ורסס הסיבות לכך נעוצות בסובייקטיביות של הכותב, אך גם במגמה המשכילית הכללית המטביעה חותם הוויית הציבור אף בדפים שמטבע בריאתם נועדו לתאר חוויות ברשות היחיד (16). הצוואה היהודית הנחילה לאוטוביוגרפיה המשכילית את הנימה הדידקטית-מוסרית; ואת פרשת החיים המוצגת לא בגלל חשיבות הכותב, אלא בגלל הצורך להשתמש בנסיון החיים לשם הנחלת לקח לדור הבא. באוטוביוגרפיה המשכילית מתואר

תהליך סוציו-ביוגרפי של המשכיל הטיפוסי במעין תבנית ביוגרפית כמעט סטריאוטיפית שמרכיביה הם: חינוך מסורתי, ניצני השכלה, "יציאה לתרבות רעה", קונפליקט פנימי, מאבק אבות- ובנים והגשמה משכילית. החל משנות השמונים של המאה ה-19 הצטרף לכך גם מרכיב הריאקציה, כלומר השיבה לאיזון כלשהו בין הישן לחדש. למרות התיבנות, אישיותו של הכותב והעיצוב האסתטי של היצירה הם המבדילים בין אוטוביוגרפיה משכילית אחת לרעותה.

בגלל הפונקציות הדידקטיות שמילאה האוטוביוגרפיה המשכילית, ברירת החומרים המופיעים בה נקבעה והוכתבה על ידי דפוסי משמעות אידיאולוגיים או פסיכולוגיים, שהוגדרו על ידי האוטוביוגרף בזמן הכתיבה. לעיתים כמו באוטוביוגרפיה של מרדכי אהרון גינצבורג "אביעזר" הדפוס הוא גלוי ומוצהר. עיקר עניינו של האוטוביוגרף במקרה של גינצבורג הוא להתריע על החינוך הכושל של ילדי ישראל ועל הליקויים הקיימים בחיי המשפחה בעיירות ליטא. גינצבורג התמקד בתיאור תקופת הילדות משום שראה בה את ניצני הצמיחה והיצירה של האדם. באוטוביוגרפיה של שלמה מימון: "חיי" הדפוס המעצב הוא תיאור ההתפתחות האינטלקטואלית של המשכיל (Bildungsgeschichte) כאשר Bildung מציין ידע כללי המהווה מכשיר להפיכת תלמיד למשכיל. ב"חטאות נעורים" של משה ליב ליליינבלום מתמקד הקו העלילתי הדרמטי בשאיפת הגיבור להגשמה עצמית ולאוויר, שאיפה שסופה נסיגה וכשלון. הקו העלילתי-דרמטי מתפתח ב"חטאות נעורים" לשלושה צירים מקבילים: מאבקו הציבורי של הגיבור, מאבקו האישי של הגיבור לרכישת השכלה וחתירתו של הגיבור לאהבה ולחיי משפחה מאושרים.

הקונבנציות הספרותיות שהופיעו ב"וידויים" של רוסו, ושחדרו לספרות העברית דרך צינורות שונים (בין השאר דרך האוטוביוגרפיה "חיי" מאת שלמה מימון) תרמו להחלשת קשריה של האוטוביוגרפיה המשכילית עם התבניות התרבותיות הקיימות, אך יצרו תלות בתבניות החדשות. בהשפעתו של רוסו נכללו מעתה בנארטיב האוטוביוגרפי גם חיי הרגש ומערכת היחסים בתוך המשפחה. כך למשל הפכו הנישואין מפרט שציין סטטוס חברתי-משפחתי לאירוע שתפס את מקומו בחזית הבמה, ושברך כלל הגביל את חירותו של המספר. גם הילדות חדרה כעת לקידמת הבמה כמצע לחוויות מעצבות הבאות לידי ביטוי בחייו של הפרט כאדם מבוגר. בהשפעת ספרו של רוסו חדר אל האוטוביוגרפיה המשכילית גם העקרון

של כל המרבה לדבר בגנות עצמו הרי זה משובח, כל זאת על פי הקונבנציה כי מסירת האמת באוטוביוגרפיה היא חיונית גם אם איננה מחמיאה לכותב - הגיבור. שלמה מימון מספר על הגניבה שביצע כילד, כפי שעשה זאת גם רוסו ואף מכנה את הגניבה: "גניבה על פי נוסח רוסו, אלא שנתגלתה" (17). גם קובנר לא נמנע מלתאר בהרחבה את התכנון והביצוע של גניבת פניניה של חמותו, על מנת להשיג את סכום הכסף הנחוץ לו לשם מימוש אידיאל ההשכלה, או בניסוח אחר לשם ביצוע בריחתו ממשפחתו האורתודוקסית המתגוררת בוילנה (18).

רשימותיו של קובנר משתייכות לתת-ז'אנר בתוך האוטוביוגרפיה המשכילית היהודית, הכוונה לאוטוביוגרפיה המשכילית שנכתבה בשפה אירופאית, לא יהודית (עברית או אידיש). כאן ניצבת כמובן הדוגמה הפופולרית מאד בקרב יהודי גרמניה, אך גם בקרב יהודי רוסיה של "חיי" מאת שלמה מימון (1792-1793). האוטוביוגרפיה של שלמה מימון, שנכתבה בשפה הגרמנית, כמו גם הרשימות של קובנר שנכתבו בשפה הרוסית פנו הן אל הקהל הרחב הלא יהודי, והן אל צעירים יהודים מתבוללים. קהל זה, שהיה חסר ידע מבוסס ביסודות הדת והמנהגים היהודיים, נזקק להסבר אודות הרקע האתנוגרפי היהודי על מנת להבין את המסופר. לכן הפך סיפור החיים (Lebensgeschichte) שנכתב בשפה לא יהודית לפעולה אנתרופולוגית, מאמר באתנולוגיה של היהודים.

כתיבת אוטוביוגרפיה בשפה לא יהודית הקשתה מאד על הכותב היהודי. בנוסף להתמודדות עם הקושי, שעמד בפני כל אוטוביוגרף, חשיפתו של סיפור חיים אישי ברבים, נאלץ הכותב לחשוף עצמו כיהודי בפני ציבור קוראים שהיה בעל גישות אמביוולנטיות למדי כלפי יהודים. מה גם שסיפורו של משכיל יהודי התחיל בדרך כלל (הדבר נכון יותר במקרה של קובנר ופחות במקרה של מימון) בלב ליבה של החברה היהודית האדוקה בדתה, הענייה והסגורה, שממילא לא נהנתה מיחס אוהד בקרב הציבור הלא יהודי. על כן הוטלה על כתפי האוטוביוגרף גם המשימה ללחום בדעות הקדומות שרווחו בחברה הלא יהודית נגד היהודים (19).

במסגרת הדיון הנוכחי הכוונה איננה להצביע על השפעה ברורה וישירה של הכתבים שהוזכרו לעיל על כתיבתו האוטוביוגרפית של קובנר, למרות שקובנר מתייחס לחלק מהסופרים הנזכרים בכתביו העבריים (20), אלא למקם את המסמך "מרשימותיו של יהודי" במסגרת מורשת תרבותית, אשר חלק מן הקונבנציות שלה הוגשמו והוטמעו בתוך רשימותיו של קובנר.

ב"מרשימותיו של יהודי" מתואר מסעו הנפשי והפיסי של אברהם אורי קובנר - יהודי צעיר אשר נולד בלב ליבה של היהדות האדוקה בדתה של ליטא- לקייב לשם רכישת ההשכלה. שובינסקי עורכו של הירחון בו התפרסמו הרשימות מכנה אותן, כאמור, בשם: "ה-Credo" של קובנר, והאחרון מאמץ הגדרה זאת, שכן הוא חוזר עליה במכתבו אל רוזאנוב. עצם השימוש שעושה קובנר האתאיסט במונח דתי זה (המציין את סיכום הדוקטרינה הנוצרית) לשם הגדרת זכרונותיו בהם מתואר תהליך של חילון, הוא אירוני למדי. יחד עם זאת רומז השימוש במונח "Credo" על שאיפתו הכנה של המספר להתמודד עם אירועים והתנסויות מתקופות הילדות והנעורים אשר תרמו לעיצוב אישיותו מבחינה פסיכולוגית ואינטלקטואלית. הכותרת שהעניק קובנר לרשימותיו: "מרשימותיו של יהודי" מעוררת במידה מסויימת תמיהה שכן בשנת 1901, שנת כתיבת הרשימות, לא נחשב קובנר מבחינה פורמלית- חוקית ליהודי. במכתביו אל רוזנוב מאותה תקופה (דהיינו מן השנים 1901 - 1903) הוא חוזר ומדגיש כי הזדהותו עם סבלו של העם היהודי נובעת ממניעים הומניטריים בלבד. הדרך בה הגדיר קובנר את זהותו בפני קהל הקוראים הרוסי ואולי גם היהודי מעידה על ניסיונו לדון מחדש (כפי שעשה גם במכתביו אל סופרים רוסיים) בזהותו. מכאן נובעות לדעתי גם הגישות השונות והסותרות המופיעות במסמך כלפי היהדות. במסעו אל תוככי היהדות מופיעה נימה של סניגוריה על העולם היהודי לצד נימה של ביקורת, של מי שהיה משכיל יהודי ואף הסכים חלקית עם הביקורת השלילית, שמתחו חוגים לא יהודיים על אורח החיים של בני עמו. יחד עם זאת (אולי משום שמדובר בתיאור אירועים ממרחק של כשישה עשורים) אותם נושאים שבוקרו על ידו בחריפות בעבר זוכים כעת לביקורת מרוככת הרבה יותר.

הרשימות האוטוביוגרפיות (שהתפרסמו בשני המשכים) מחולקות לשישה פרקים המתארים את נעוריו ובגרותו של קובנר בין השנים 1846 - 1861. בראש כל פרק מופיעה תמצית הפרק הנמסרת במספר משפטים. האירועים מובאים על פי סדר כרונולוגי, אך לעיתים קרובות מופיעות דיגרסיות הקוטעות את הרצף הסיפורי. בסיום הרשימות לא מופיע היגד כללי בעל אופי מסכם, אולי משום שכאמור היוו הרשימות חלק מתוך מסמך ארוך ושלם יותר.

הגבולות הכרונולוגיים שנקבעו לרשימות וחלוקתן הפנימית לשני פרקים עומדים בסימן הטבעת חותם הווית הציבור על חיי היחיד. ברשימותיו מתאר קובנר את ילדותו ונעוריו ממרחק של כשישים שנה. ראייה רטרוספקטיבית זאת מאפשרת לו לחלק את חייו לתקופות.

הפרק הראשון עוסק בשנים 1846-1855, כלומר שנות שלטונו האחרונות של ניקולאי הראשון; ואילו הפרק השני מתחיל עם עלייתו לשלטון של אלכסנדר השני. קובנר כותב על השינוי שחל בתחושותיהם של היהודים בעקבות עלייתו לשלטון של אלכסנדר השני: "הסתיים שלטונו של ניקולאי הראשון, אשר היהודים מאד לא אהבוהו, החל שלטונו של אלכסנדר השני שבו תלו היהודים תקוות גדולות" (21). כאשר מתייחס קובנר אל גורלו הפרטי בעוזבו את וילנה בדרכו אל מרכז ההשכלה היהודי בקייב הוא מציין: "הסתיימה תקופה שלמה והחלה [תקופה] חדשה לא ידועה לי לחלוטין, חשתי שמחה על הצלחת בריחתי, וחרדה מפני העתיד המפחיד, ועצב על שנאלצתי לנטוש את חיק המשפחה ולהביא צרות וסבל על אנשים קרובים, ופחד על שעלולים לעצרני" (22). העצב על עזיבת העולם הישן מופיע לצד שאיפה להשתלב בעולם ההשכלה היהודית בקייב. אמנם מבחינה כמותית מוקדשות יותר מילים לתיאור העצב על עזיבת העולם הישן, אך העובדה שהמשפט הארוך מסתיים בהבעת חשש שיעצרוהו מעידה על כך שהמשיכה אל העולם החדש היא הדומיננטית, שכן הקורא נותר עם רישומו של המשפט האחרון. עבור המספר ועבור יהדות רוסיה מדובר בתחילתה של תקופה חדשה. גורלו של הפרט

על תחושותיו האינטימיות ביותר משתלב עם התחושות והמחשבות של כלל יהדות רוסיה.

הדפוס האידיאולוגי המארגן המופיע ברשימות של קובנר הוא מובלע למדי, אך למרות זאת ניתן להגדיר את שני הצירים המרכזיים עליהם סובבת העלילה. הציר האחד מתמקד בכמיהתו של קובנר לידע ולהשכלה. בתחילת דרכו מדובר בהשכלה תורנית ועיקר שאיפתו היא להפוך ל"עילוי", ואילו מאוחר יותר מדובר ברכישת השכלה כללית חילונית. הציר השני כמו ב"חטאות נעורים" מאת ליליינבלום מתמקד בכמיהה לאושר במישור האישי-משפחתי. הדפוס האידיאולוגי ומסירת האירועים על פי רצף כרונולוגי הם שתורמים לעיצובו של קו רצף הדוק ובעל מאפיינים דרמטיים, שכן בעזרת הדפוס האידיאולוגי נבנות ציפיותיהם של הקוראים לשיא עלילתי.

הכמיהה אל ההשכלה באה לידי ביטוי ברשימות באופן גלוי יותר מאשר הכמיהה אל האושר בתחום האישי. המספר מתאר את שאיפותיו להפוך לעילוי על ידי התרכזותו בלימודיו, אך גם על ידי שימוש בתחבולות שונות כגון צומות, ש"י טבילות ועוד. שאיפתו אל ההשכלה, הפעם במשמעותה החילונית, נמסרת מספר פעמים במהלך הרשימות, תוך ציון המכשולים העומדים בדרכו למימושה של שאיפה זאת. כך למשל מציין המספר: "גם אני הלכתי שבי עד מאד אחר

הספרונים הללו [ספרי ההשכלה] והסתכנתי בקריאתי אותם במיני נגישות, אך כפי שקורה תמיד במקרים אלו ככל שעקבו אחרי יותר, כך בגיל 10 - 11 השכחתי את הפחד" (23).

בשובו לווילנה לאחר תום נדודיו בין בתי-המדרש והישיבות, החל ללמוד עם אביו ועם אחיו יצחק- אייזיק בבית מדרש בעיר. גם בהקשר זה מציין קובנר את חוסר העניין שלו בלימודי התלמוד ואת כמיהתו לספרות ההשכלה: "בוילנה קשה היה לי להתמסר ללהט שלי לקריאת ספרים 'אסורים' משום שאבי, אימי ואחי 'המתנדב' שמרו עלי בקפידה". אך למרות זאת הוא נמשך אל עולם ההשכלה: "אבל לא הותרה לי הכניסה אל עולם זר, מושך זה ולא ידעתי את דרך המילוט ממצבי המדכא". תיאור הכמיהה חוזר גם בהתייחסותו למנהגו לקרוא מודעות של הצגות תיאטרון: "עד היום אינני יכול להסביר לעצמי לשם נטלתי על עצמי מלאכה זאת למרות שידעתי כי אין באפשרותי להיות נוכח בהופעה פומבית" (24). גם לאחר נישואיו הוקדש כל זמנו הפנוי לקריאת ספרים חילוניים. הוא מוסר על שאיפתו לפרסם יצירות מפרי עטו בעיתון עברי ועל הוצאת "עיתון" בעריכתו בשיתוף עם חבריו הקרובים. חבריו טענו כי הוא בעל כשרון, "אך אני חשתי באופן אינסטנקטיבי שאני בור ועם הארץ במונחים של השכלה אירופאית ועל כן שאפתי לרכוש ידע ולו במקצועות היסוד בלבד בהיקף של קורס של בגימנסיה רוסית" (25). כמיהתו אל עולם ההשכלה באה אם כן לידי ביטוי בנסיונו לברוח מעולמה של היהדות האורתודוקסית (בתחילה על ידי קריאת ספרים אסורים ואחר כך בבריחתו הפיסית מווילנה לקייב), בנסיונות כתיבה ראשוניים ובשאיפתו לפרסם את כתביו בעיתונות העברית המשכילית.

כמיהתו לאושר במישור האישי מופיעה ברשימות באופן מובלע יותר מאשר כמיהתו להשכלה. לראשונה הוא רומז לנושא זה בעת תיאור נישואיו של אחיו יצחק- אייזיק לנערה מסמרגון. באותה ההזדמנות ניסו הוריו לשדכו לבתו הנחמדה והאמידה של אחד מדודי הכלה. כאשר נודע לקובנר הצעיר כי השידוך לא יצא לפועל הוא פרץ בבכי. בין הנימוקים שהוא מביא לצערו העמוק מופיע הנימוק הבא: "הנערה מצאה חן בעיני מאד, ואני כבר חלמתי שאחיה חיים מבוססים ולא אצטרך לנדוד על פני העיירות היהודיות ו'לאכול ימים' " (26). נושא השידוכין חוזר מספר פעמים במהלך הרשימות. כך למשל הוא מוסר כי בעלת בית- מרזח אחת ניסתה לשדך לו את בתה הלא נאה והמוזנחת. קובנר הצליח לדחותה משום שהציב בפניה בכוונת תחילה דרישות כלכליות מוגזמות. הוא אף מספר על התאהבותו חסרת הסיכוי בנערה

נאה ואמידה בת 17 בעת שהותו במרץ'. הוא לא העז לשוחח עימה ועל כן: "...עד מהרה חזרתי לווילנה ושם הסתיימו הנצנוצים הראשונים של סגידתי ליופי ולאצילות נשיים" (27). יש לציין כי שאיפתו לאושר בתחום האישי קשורה בכל המקרים המתוארים על ידו ברשימות לכמיהתו לצאת ממעגל העוני.

במהלך מסירת רצף האירועים האוטוביוגרפי אותו מכנה קובנר בשם: "הסיפור שלי" משתמש המספר באמצעים שונים כדי לבנות את ציפיותיהם של הקוראים לקראת טקס נישואיו שאמור להיות אחד משיאי "הסיפור". הצפייה של הקוראים לכך שטקס הנישואין יהפוך להיות אחד משיאי הסיפור נובעת מן העובדה שהוא נכלל באחד מהדפוסים האידיאולוגיים המארגנים את האירועים המופיעים ברשימות: החתירה לאושר בתחום האישי. כמו כן, בעת תיאור חתונתו של האח יצחק אייזיק מצהיר המספר לגבי טקסים שונים הקשורים לנישואין "טקסים אלו יתוארו על ידי בעת סיפורי על חתונתי הפרטית" (28), ואכן בהגיעו לתיאור טקס נישואיו הוא מרחיב ומפרט את מנהגי החתונה היהודית. אבל כאשר מגיע המספר לתיאור תחושותיו במהלך טקס הנישואין הוא איננו מממש ציפיות הקוראים; ומה שאמור היה להיות שיא הופך לאנטי-קלימקס מובהק.

בתיאורו של המספר את מנהגי החתונה היהודית הוא מבליע יסודות אירוניים או דו-משמעיים בתוך דיווח הענייני (29). כך למשל, נמסר כי לאחר סיכום התנאים בין אביו של קובנר לבין תנחום, אביה של הכלה, נקבע מפגש בין החתן והכלה המיועדים שנערך בביתה של אחותה הנשואה של הכלה. מכיוון שאירוע זה התרחש בחורף המזרח - אירופי הקר, ולחתן המיועד לא היה מעיל מתאים, הוא נאלץ לשאול מעיל מאחד מקרוביו. "וכך במעיל זר הופעתי בבית זר כדי להתבונן בנערה הזרה לי לגמרי שאמורה היתה להיות אשתי" (30). באמצעות החזרה על שם התואר זר/זרה נמסרת תחושת הניכור, חוסר הנחת ואף האומללות של המספר לקראת נישואיו הקרבים.

בהמשך הטקסט נעשה שימוש דומה בתיאור תחושותיו של החתן במהלך חתונתו. הפיסקה המתארת את הטקס נפתחת בהכללה: "למעשה, התייחסתי איכשהו באדישות יוצאת דופן אל האירוע הגדול" [קרי החתונה]. ואחר כך באים הפרטים התומכים בהכללה: "באדישות עזבתי את בית אבא על מנת להיות מובל לחופה; באדישות, מתחת לחופה, לאחר אמירת התפילות והברכות, ענדתי טבעת על אצבעה של הכלה ואמרתי את נוסח הקידושין הפורמלי". בהמשך

מתואר בפירוט רב הטקס הנשואין. עם סיומו של הטקס צעד יחד עם אשתו אל בית אביה. הוא מציין כי: "קבלת הפנים הרועשת אצל החותן בלוויית שירה ומוסיקה לא נגעה [ללב]; לא התרשמתי מ"המרק הזהוב", שכיבדו בו אותי לאחר הקידושין, ואשר אותו היה עלי לאכול יחד עם אשתי מצלחת אחת, למרות שבאותו היום צמתי ולא אכלתי דבר מן הבוקר". והוא מסכם את תחושותיו לקראת סיום הפיסקה במלים הבאות: "אני ישבתי כל הזמן על יד אישתי ולא לקחתי כל חלק בשמחה הכללית" (31). בתיאורו את טקס הנישואין ואת משתה הנישואין מדגיש המספר את אדישותו כלפי האירוע, את הפאסיביות והזרות שחש במהלך האירוע, שאמור היה להיות מבחינתו האישית ומבחינת העיצוב הספרותי אחד משיאיה של העלילה. העדר השמחה וההתרגשות שחש החתן מובלטים עוד יותר על רקע הניגוד בין אדישותו לבין שמחתם של האורחים החוגגים.

את בריחתו מוילנה לקייב יש לראות כניסיון של הגשמה עצמית הן בתחום האינטלקטואלי והן בתחום האישי. השילוב בין שני התחומים בא לידי ביטוי באורח אירוני בתיאור האפיזודה הבאה. בעת הבריחה, בנוסעו מגרדונו לפינסק הוא מספר כי עבר ביער במזג אוויר סוער וגשום מאד. המספר מתמקד בתיאור תחושותיו ברגעים מסוכנים אלו: "[ב]דקות אלו בתנאים כאלה, בלילה בתוך יער אפל... נדמה היה לי שאלוהי ישראל הנורא והשומר משגיח בעצמו באופן אישי בבריחה [שלי] מהאישה ובכוונתי לבזותו באמצעות ההשכלה האירופאית" (32). באפיזודה זו, בה מגדיר המספר את מטרות בריחתו מוילנה, מופיעים שני הצירים של הדפוס האידיאולוגי: החיפוש אחר האושר בתחום האישי והרצון לרכוש השכלה.

אבל לצד קו הרצף מופיעות גם דיגרסיות רבות. המספר ברשימותיו של קובנר מודע היטב לעיקרון הסלקטיבי-מגמתי של האירועים אותם הוא מתאר. הוא מדגיש בדבריו כי הוא בונה רצף סיפורי כמעט עלילתי ממנו הוא סוטה מידי פעם תוך ציון תחילתה של הדיגרסיה ולעיתים אף תוך הנמקתה. למשל, בתארו את הקהילה החסידית הוא מציין "אך אודות כת החסידים כדאי לספר" (33); או בהגיעו לפרק הקצר של לימודיו בבית-המדרש לרבנים הוא מציין: "אך אודות מוסד לימודים זה צריך לומר מספר מילים" (34) ועוד. המספר אף מסמן את סיומה של הדיגרסיה על ידי הדגשת חזרתו אל העלילה המרכזית באמירה: "אני חוזר אל הסיפור שלי" (35).

הדיגרסיות, המופיעות ברשימותיו של קובנר (כמו גם באוטוביוגרפיה של שלמה מימון) עוסקות בהיבטים חברתיים, דתיים וכלכליים של חיי היהודים. הסטיות מן העלילה מאפיינות הן את ז'אנר הרשימה והן את האוטוביוגרפיה המשכילית, ומשמשות לצרכים שונים. ה"זאפיסקי", הרשימות, שמשו בספרות הרוסית בין השאר גם כמכשיר חינוכי והשכלתי רב עוצמה, ועל כן את מקום העלילה שנעדרה מן הרשימות תפס תיאור מצבים חברתיים, היסטוריים ואתנוגרפיים. אך מקורו של מאפיין זה מצוי כאמור גם בנטייתו של האוטוביוגרפיה המשכילית להטביע חותם של הוויית הציבור גם על דפים שנועדו לתאר חוויות בתחום היחיד, מכאן תערובת פרקי הווי ועיצוב האישיות ביצירה אחת. לדיגרסיות יש גם תפקיד ספרותי. הדיגרסיות מגוונות את רצף התיאור והדיווח על ידי שינויי טון ואווירה. הדיווח הרטרופקטיבי נקטע מדי פעם על ידי דיגרסיות והערות תכופות בעלות אופי מסאי-פובליציסטי. כמו כן המידע הנמסר לקהל הקוראים בדרך זאת הוא מידע אנתרופולוגי באופיו, דבר שהתאים מאד לבמת הפירסום של המאמר הירחון "איסטוריציסקיי ווסטניק" שעיקר ענינו היה בנושאים היסטוריים ואתנוגרפיים.

העיון בדיגרסיות המופיעות ברשימותיו של קובנר והשוואתן למאמריו המוקדמים מאפשר להצביע על השינויים שחלו בדעותיו בנושאים השונים. חלק נכבד מן הדיגרסיות מוקדש לדיון בנושאי חינוך. הוא מתאר את מערכת החינוך היהודית על כל שלביה תוך מתיחת ביקורת קשה על היבטים שונים בה. שיטת הקניית הקריאה לילדים נראית בעיניו אבסורדית, למרות שהוא מציין כי למרבה ההפתעה מצליחה שיטה זו להשיג את יעדיה. הוראת התלמוד זוכה לביקורת הקשה ביותר. התכנים הנלמדים מורכבים ואינם רלוונטים לילדים בני שבע. קובנר מתייחס גם למגרעותיהם של מוסדות חינוך מודרניים כמו בית-המדרש לרבנים. אמנם בית-המדרש עונה על צרכיה המיוחדים של היהדות, אך מעמדו של המפקח על היהדות במוסד נמוך ביותר. חיצו הביקורת שלו מופנים בעיקר נגד אורח החיים ושיטות הלימוד בישיבות. בחורי הישיבות העניים נדונים לנדודים ול"אכילת ימים" על שולחנות זרים, הדבר גורם להם סבל בל יתואר ומעניק לילדים צעירים ביותר חופש מופרז. קובנר יוצא גם נגד התנאים הפיסיים הקשים בישיבה; נגד מצבם הכלכלי הקשה של בחורי הישיבות; הוא מבקר את שיטות הלימוד שאין בהן כל התייחסות לשונות הקיימת בקרב התלמידים שנובעת מטווח הגילאים הרחב שלהם הנע בין עשר לעשרים שנה. כל הנושאים הללו כבר הועלו על ידו פעמיים בעבר. פעם

אחת במאמרו העברי "השקפה קטנה על מצב העברים בליטא ובפולין" (1866) ופעם נוספת בסדרת מאמריו בעיתון היהודי-רוסי "דיין" (1869). אבל למרות הדימיון העצום בין הנאמר ברשימותיו לבין מה שנכתב על ידו כארבעים שנה קודם לכן, קיים הבדל מהותי בין כתיבתו המוקדמת לבין כתיבתו המאוחרת באותו עניין. בעוד שבמאמרו העברי בעל הטון המיליטנטי האשים קובנר את מנהיגי העם במצבו הקשה של הנוער היהודי, הרי שברשימותיו בהן שולט הטון הדוקומנטרי מופיע תיעוד מלא אמפטיה של סבלם של בחורי הישיבות, אך לא נמתחת בהן ביקורת על גורם כלשהו.

ההקשר החדש מזמן לקובנר את האפשרות החוזרת לעסוק בסוגיית ביקורת התלמוד, שעוררה בזמנו את הפולמוס על ספרו "חקר דבר". כאמור, במאמרו העברי "תשובה" כתב קובנר כי המשכילים האשימו את פרשני התלמוד בכך ש"יבלו ימיהם בתהו בשבתם תמיד על התלמוד ומפרשיו ויאספו עוד גל דברים של הבל על גל הבל הגדול אשר נאסף עד הלום" (36). יריביו של קובנר טענו שהוא כינה את התלמוד עצמו גל של הבל, ועל כן במאמרו "התנצלות" חזר קובנר והסביר כי במאמרו "תשובה" התייחס לדברי המשכילים על פרשני התלמוד ולא לתלמוד עצמו. לעומת זאת ברשימותיו נחשפת ביקורת גלויה על התלמוד עצמו. קובנר מציין כי איננו יכול בהקשר זה של הדיון בהוראת התלמוד שלא להסביר "בעזרת דוגמא כיצד מפרש התלמוד באופן פראי ולעיתים באכזריות מובנים ברורים בטקסט המקראי" (37). הדוגמא היא פירוש הפסוק "...לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות, כ"ג, י"ט). ההנמקה למצווה זו לדעת קובנר היא הומניטרית, ומהווה חלק מהשקפת עולם המקראית הדוגלת בשמירה על הצאצאים בשלבי חייהם הראשונים. ואילו בתלמוד פורש פסוק זה כאיסור אכילה או שימוש בחלב ובשר גם יחד. "באופן כזה כתוצאה מפירוש מדומה [שניתן] על ידי כל המלומדים היהודיים לטקסט מקראי כה פשוט, הופיע מחקר גדול בנושא זה, [והופיעה] ספרות שדנה ברצינות בכל המקרים של עירובי חלב ובשר על כליהם. קל לנחש כמה סבל נגרם ליהודים בגלל פרשנות זאת בחיי היום יום שלהם" מוסיף קובנר. בהקשר אחר מופיעים הדברים באופן גלוי עוד יותר. בהתייחסותו אל לימודיו בבית המדרש בוילנה הוא מתאר את יחסו לתלמוד: "אליו לא חשתי שום משיכה, לא אל תכניו המשפטיים, הדתיים או האגדתיים. התחכמויותיו, ופרשניו המרובים לא שבו את מוחי הצעיר" (38). הוא ממשיך ומתאר דיונים תלמודיים הנתפסים בעיניו, ובודאי בעיניהם של קוראיו הרוסים, כחסרי ערך, כגון האם יש לפסול גט בגלל קוצו של

יוד ועוד. ברשימותיו מבקר קובנר את התלמוד ואת פרשניו באופן בוטה הרבה יותר מאשר בכתביו העבריים. דבריו אלה אף מקבלים משנה תוקף בגלל שקוראיו הרוסיים של כתב-העת השמרני "איסטוריציסקי ווסטניק" (בו התפרסמו רשימותיו) אינם חשודים באהדה יתירה ליהדות.

ברשימותיו תיאר קובנר בין השאר את שתי התנועות שצמחו ביהדות במאות האחרונות: החסידות וההשכלה. תיאור תנועת החסידות אצל קובנר דומה מאד לתיאורה של התנועה המופיע באוטוביוגרפיה של שלמה מימון. אך בעוד שאצל מימון נושאים הדברים אופי של הרצאה מלומדת הנמסרת מתוך פרספקטיבה היסטורית רחבה, תוך איזכורם של ישו, ושבת צבי, אצל קובנר מדובר בהרצאה בעלת אופי פופלרי ביותר (39). הוא פותח בהסבר מילוני של המונח "חסיד" ובמשמעויות החדשות שנוספו לו במשך השנים; הוא מסביר את ההבדלים בין המתנגדים לחסידים ואת מהות המאבק ביניהם. עיקר ביקורתו מכוון כלפי הצדיקים: "צדיקים' אלו ... נצלו באופן מחפיר ומנצלים עד היום את ההמון החשוך של החסידים, ומלבים מחלוקת בינם לבין יתר היהודים" (40). לסיכום תפיסותיו הוא טוען: "אף כי האמונה בצדיק מרגיעה ומחזקת רבים במאבקם על הקיום היומיומי, הרי באופן כללי היא מהווה מורסה אמיתית בקרב החסידים המחזיקים באמונות תפלות והיא [מעוררת] מחלוקת בקרב היהודים". אכזריים במיוחד (לדעת קובנר) הם הצדיקים של גליציה ודרום מערב רוסיה. הם מנצלים את חסידיהם עד תום "מפוצים עלטה ורודפים כל מיני ניצנוצי השכלה בקרב היהודים" (41). קובנר האתאיסט והרציונליסט אינו יכול להתייחס באורח חיובי אל החסידות שהיא במהותה תנועה דתית ומיסטית. יחד עם זאת הוא ער לצרכים הפסיכולוגיים של ההמון היהודי העני להם נתנה תנועה זאת מענה.

התנועה השניה, תנועת ההשכלה, מתוארת ברשימות בדרך דומה מאד לזאת שהופיעה במאמרו "תשובה". הוא מגדיר אותה כתנועה ספרותית בעיקרה שהגיעה אל יהדות רוסיה ממערב אירופה. רעיונותיה הופצו בעזרת העיתונות העברית והספרות המשכילית, והיא הכילה תכנים מגוונים החל ממדעי הטבע, ופוליטיקה וכלה בספרות יפה מתורגמת או מקורית. אחת מן הדיגרסיות עוסקת באופן בלעדי בשירה העברית המשכילית. "אציין כדרך אגב" כותב קובנר "שרבים מן המשוררים היהודיים הביאו את אמנות כתיבת השירים בשפה העברית עד לדרגה בלתי רגילה של כליל השלמות. מבלי לשים לב לעובדה שהשפה התנכ"ית, מתה מזה זמן

רב ו[היא] זרה לתובנות החדשות השונות וכן עומד לרשותה מספר מוגבל ביותר של מילים, משוררים עבריים מתחכמים וכותבים בה שירים ליריים, פילוסופיים, אירוטיים, אפיים וסאטיריים, אשר אצל רבים מהם מצטיינים בכוח בלתי רגיל, ביופי ובהליכה בכיוון הנכון. סופרים אחדים מגיעים לרמת שליטה כה גדולה בלשון זאת [עד] שהם מתירים לעצמם - ומבלי לפגום ביופי [לבצע] להטים בשפה. וזאת מבלי להתחשב [בכך] שחובה על שירים אלו [לעמוד במגבלות] של אחת עשרה תנועות בטור... ברבים מן השירים יש אוקרוסטיכון... " ועוד (42).

גם במאמרו "תשובה" התייחס קובנר לאותה תופעה עצמה, אך שם טען כי הספרות העברית שלא כמו ספרותם של עמים אחרים איננה נובעת ממקור חי, ועל כן איננה יכולה לפעול לטובת העם, "כן רעה חולה ראיתי אצל סופרי העברים כי כולם חוקרים, תוכנים, משוררים, מבקרים, טבעים ביחד. והנה המשוררים המדומים האלה אשר כל תכן שירתם אך לברור מליצות מספרי תנ"ך ולחברם עם חרוזים עם הרבה חומרות כמו י"א תנועות מלעיל, בלי שוא נע וכדומה ואשר כל ישעם וכל חפצם להרים קרן שפת קודש בראש כל הקדמותיהם יחשבו עוד, כי רבות יעשו גם לתועלת העם" (43). בעוד שבשנות השישים של המאה התשע- עשרה העדיף קובנר לרוב את הפרוזה הריאליסטית על השירה, הרי שברשימות הוא מביע הערכה כלפי המשוררים העבריים המצליחים לכתוב בשפה העברית תוך שמירה על מוסכמות לשוניות ופואטיות מחמירות ביותר. במבט לאחור, עם שוך הדי הפולמוס, נתפס בעינינו מעשה הכתיבה הפיוטית בשפה העברית כאקט הירואי כמעט.

הדיגרסיות המופיעות ברשימות נובעות ממודעותו של קובנר לידיעותיהם ולהשקפותיהם של קוראיו אודות עולמם של יהודי רוסיה. האוטוביוגרפיה של קובנר פורסמה בשפה הרוסית בכתב - עת רוסי שמרני, דבר שחייב אותו להתחשב בקהל הקוראים הפוטנציאלי. בדיגרסיות מופיע מידע אתנוגרפי רב על עולמה של יהדות רוסיה זאת על מנת להבהיר את האירועים המתוארים ברשימות. כך למשל בא ההיבט האתנוגרפי לידי ביטוי בשימוש של קובנר במושגים עבריים-יהודיים בתעתיק רוסי לצד תרגומם לרוסית כגון: "בחורים", "עילוי", "יחסן", "תנאים" ועוד ועוד. בדיגרסיה אחרת העוסקת ברבנים היהודים מציין המספר כי רבים אפילו מקרב "המשכילים הרוסיים" הם בעלי מושג קלוש ביותר על תפקידיהם הרבים של הרבנים בקהילה היהודית (44). בדונו בשיטות ההוראה שרווחו במוסדות החינוך היהודיים, הוא משווה בין הדרכים להקניית הקריאה בשפה העברית על ידי שימוש בספר בראשית לבין

הוראת קריאה בשפה היוונית באמצעות יצירותיו של אפלטון, כל זאת ללא כל הכנה מוקדמת, הוא מעיר כי "הפדגוגים שלנו" (כלומר הפדגוגים הרוסיים) לא היו תומכים בדיקטיקה זאת (45). בעוד שבדוגמאות הראשונות מתבונן קובנר בקהלו הרוסי מבחוץ הרי בדוגמא האחרונה הוא כולל את עצמו בתוך הקהל הרוסי, כפי שעשה זאת בשנות השבעים של המאה ה-19 כאשר כתב על "ספרותינו", הרוסית כמובן, בפיליטונים שלו.

ברשימותיו (כמו גם במכתביו אל דוסטויבסקי ורוזאנוב) לא נמנע קובנר מלעסוק בשאלות אקטואליות ופוליטיות כגון גילויי האנטישמיות ברוסיה בת-הזמן, ואכן שילוב מגמתיות רעיונית חברתית גלויה בנוגע לתופעות אקטואליות בקו הרצף הינו גם אחד ממאפייניה של הרשימה. ברשימות של קובנר באה המגמה האקטואלית-פוליטית לידי ביטוי בשתי דרכים מרכזיות: באמצעות מסירת מידע על הפולחן הדתי היהודי ועל אורח החיים של היהדות האורתודוקסית על מנת לשרש דעות קדומות; ובאמצעות הבעת ביקורת גלויה וסמויה על התבטאויותיהם של החוגים האנטישמיים ברוסיה. הדרך הראשונה מקורה באמונתו של קובנר בכוחם של ההשכלה והידע לבער תופעות חברתיות שליליות. רעיון זה הופיע בכתביו מספר פעמים. כך למשל כבר במניפסט העברי הראשון שפרסם "דבר אל סופרי ישראל" הוא טען כי הרומנים, ספרי ההיסטוריה והספרים העוסקים במדעי החיים "אך המה גרשו את ענני ערפל, אשר כסו שמים טהורים אלפי שנה" (46). גם במכתבו אל דוסטויבסקי הוא מייחס את דעותיו האנטישמיות של דוסטויבסקי לבורותו בכל הנוגע לעם היהודי: "לא, לצערי אינך יודע את העם היהודי לא את חיו, לא את רוחו ולבסוף לא את ההיסטוריה שלו בת ארבעת אלפים שנה. לצערי- משום שאתה בכל- אופן אדם ישר, ישר בהחלט, ואתה גורם בלי הכרה נזק גדול להמונים של עם עני" (47). על כן נמסרת ברשימותיו אינפורמציה רבה על אורח החיים היהודי, זאת על מנת לשרש דעות אנטישמיות הנובעות לדעת קובנר מבורות.

בנוסף לכך עושה קובנר שימוש ברשימותיו כדי למתוח ביקורת גלויה על החוגים האנטישמיים ברוסיה בת- הזמן. שימוש זה בא לידי ביטוי באפיזודה הבאה. קובנר מוסר כי במהלך אירוסיו הוא הוזמן על ידי חותנו לעתיד תנחום לסעודת פורים. תיאור של אירוע אוטוביוגרפי זה מזמן לו את האפשרות למסור לקוראיו פרטים שונים על מנהגי חג הפורים, ולציין את מקורותיו ההיסטוריים של החג. היהודים לדבריו חוגגים את חג הפורים למרות שמאוחר יותר סבלו מידי הרומאים, מיד האינקוויזיציה, מרדיפות בפולין וברוסיה ויהודי

אירופה ממשיכים לשאת בעול הרדיפות גם בהווה. הרמיזה היא לשנאת היהודים הרווחת בכל התקופות. אך על גבי הנדבך ההיסטורי הכללי הוא מוסיף נדבך אקטואלי קרוב יותר. "אינני יכול לשתוק בהזדמנות זאת לנוכח האגדות שהסתננו לאחרונה אל כמה מן העיתונים שלנו, על פיהן [נוהגים] היהודים לשכור בחג הפורים נוצרים על מנת שיגלמו את דמותו של המן - החי, אותם הם מענים ומכים כמעט עד מוות. שום דבר הדומה לזה איננו מתרחש ולא התרחש. אני [ש]התגוררתי במרכזים האפלים ביותר של היהדות ולא שמעתי על דבר שכזה מעולם". מכאן עובר קובנר להסבר מפורט אודות השימוש ברעשן וברקיעת הרגליים עם הזכרת שמו של המן בעת קריאת מגילת אסתר. הוא מסביר את המקור האפשרי לעלילה נגד היהודים. יתכן שעיתונאי המוגדר על ידו כ"כתב קנאי וחסר שכל היה עד במקרה לטיפשות זאת בקרב היהודים - והתעוררה אצלו פאנטזיה שהגיעה עד רצח פולחני". בדברי הסיכום שלו הוא מציין כי שעשוע זה של היהודים עשוי לעורר צחוק, רחמים, אך בוודאי שאיננו מצדיק כעס או פנייה אל דעת הקהל הנוצרית תוך תביעה להגנה על הנוצרים מפני היהודים (48). טקסט זה הינו תלת שכבתי. ברובד העליון מתואר אירוע המהווה חלק מן הנארטיב האוטוביוגרפי: ביקורו של המספר אצל חותנו לעתיד; ברובד השני מובא ההיבט ההיסטורי הכללי: רדיפות היהודים בתקופות השונות ובאיזורים גיאוגרפיים שונים; וברובד השלישי: הביקורת הפוליטית-אקטואלית המופיעה במקרה זה בצורה גלויה.

לעיתים מובעת הביקורת על יחס השלטונות אל היהודים באורח סמוי. במקרים אלו משתמש קובנר באמצעי ההשוואה בין העבר להווה. בתארו את הרכוש הקרקעי שהיה בבעלותה של סבתו מצד אמו בת למשפחת בויארין שנמצא שבע וורסטאות מוילנה, הוא מציין אגב אורחא: "באיזו רשות החזיקה הסבתא ברשותה נכס קרקעי אינני יודע. אלא שבאותו הזמן למרות [שמדובר] בתקופת ניקולאי הראשון, עדיין לא נאסר על היהודים להתגורר בעיירות ולהיות בעלי רכוש קרקעי" (49). דווקא בתקופת ניקולאי הראשון, שנחשבה לתקופה קשה ליהודים בגלל גזירות הקאנטוניסטים, הותר ליהודים מה שנאסר עליהם בחוקי מאי 1882 תחת שלטונו של אלכסנדר השלישי.

טקטיקה נוספת בה נוקט קובנר במלחמתו נגד החוגים האנטישמיים היא הדגשת נאמנותם של היהודים לצאר הרוסי. במכתביו אל דוסטויבסקי התמודד קובנר עם שאלת "המדינה בתוך מדינה" שהקימו היהודים על פי פרסומי החוגים האנטישמיים בתוככי הקיסרות הרוסית.

הדגשת נאמנותם של היהודים לצאר הינה התמודדות עם אותה השאלה רק מהיבט אחר. ברשימותיו הוא מקדיש מקום נרחב למדי לתיאור ביקורו של אלכסנדר השני בוילנה בשנת 1861. היהודים על פי עדותו יצאו מגדרם כדי להוכיח את אהבתם לצאר. קובנר מתאר את אושרו של העגלון היהודי שקיבל רשות להסיע במרכבתו את הצאר (ללא כל תשלום כמובן) ברחבי העיר (50). גם הצאר הפגין יחס לבבי ביותר כלפי היהודים. הוא קיבל משלחות ששטחו בפניו את בקשותיהן ביניהן גם את המשלחת היהודית בה לקח חלק דודו העשיר של קובנר מרדכי-לייזר. קובנר מסכם: "יכול אני להוסיף עוד [ש]בעת שחייתי בין היהודים הפנאטיים ביותר ... מעולם לא שמעתי מפיהם של היהודים ביזוי או גינוי של הצאר הרוסי. היהודים כמובן לא יכלו להיות שבעי רצון ממשטרו הנוקשה של הצאר ניקולאי הראשון שנתן בהם אותותיו באופן קשה ביותר- אולם כאשר לאחר [תום] התקופה האפילה שלפני מלחמת קרים זרחה שמש מסבירת פנים בדמותו של אלכסנדר השני היהודים קמו לתחייה ומעומק הלב התפללו למענו בבתי הכנסת שלהם, ונעצבו עמוקות ואף התקוממו נגד ההתנקשות בחייו של הצאר [שארעה] ברבות הימים, הצאר האהוב שלהם [ההדגשה במקור] (51).

יחד עם זאת הרצון לשרש את התפיסות האנטישמיות לא מנע מקובנר לבקר בחריפות את היהדות האורתודוקסית. בהכירו היטב את התדמית השלילית שהיתה לבעלי בתי המרזח היהודים בעיני הציבור הרוסי, הוא מספר על אחד מן היהודים שעל שולחנו סעד יום בשבוע: "אני חשתי באופן אינסטינקטיבי תיעוב כלפי [בעל] בית המרזח. מבין קרובי הרבים בוילנה לא היה ולו בעל בית מרזח אחד, ובעיני נחשב אמצעי מחייה זה מבזה ביותר" (52). אותה טענה הופיעה גם במכתבו היחידי של קובנר אל טולסטוי.

אך הביקורת החריפה ביותר על היהדות מופיעה בפיסקה שעוסקת ביהדות פינסק. העיר נראית בעיניו מלוכלכת ודלה; נדמה כי ברחובות נוכחים יהודים בלבד; בגדיהם מלוכלכים, פאותיהם הארוכות מתנועעות וארשת פניהם מבוהלת, דוחה ומלאת סבל. על פניו של איש לא ניכר צלו של חיוך; הכל רצים לאיזה מקום; הז'ארגון היהודי נשמע כקול החותך את האוזניים. בעיקר מכעיסות אותו הרוכלות היהודיות הזקנות, המלוכלכות והלבושות בבלויי סחבות. התיאור מבליט את הסימנים המייחדים את היהודים הבלטה שלילית כל כך עד כי נדמה שמדובר בתיאור אנטישמי. יחד עם זאת בסיומו של הקטע מופיעה עמדתו המורכבת של המספר: "כל זה מעורר תיעוב ובעת ובעונה אחת מעורר גם רחמים לא רצוניים אל ההמון

העניי הזה הנאחז בחיים, עובד ומתרוצץ מבוקר עד ערב כדי להאכיל את קיבתו הרעבה ולכסות על בלוייו" (53). ה"תיעוב" הוא של קובנר המשכיל הצעיר בעל הביקורת הנוקבת על אורח החיים הבלתי פרודוקטיבי של היהדות האורתודוקסית אותה עזב; ה"רחמים" הם של קובנר המבוגר המתבונן בעיר פינסק ממרחק של ארבעה עשורים.

יהדות פינסק מתוארת ב"מרשימותיו של יהודי" מנקודת תצפית רטרוספקטיבית כלומר התבוננותו של המספר בנעוריו נעשית על פי תובנות ומטרות של ההווה. הדבר בא לידי ביטוי במטרותיו הגלויות (תיאור נעוריו) והסמויות (מלחמה באנטישמיות) של המספר. המבט הרטרוספקטיבי הוא שיוצר חיץ בין ארקדי (אלברט) גריגורביץ קובנר הכותב את תולדות נעוריו בתחילת המאה העשרים לבין אברהם אורי קובנר הנער-גיבורו של סיפור העבר.

המבט הרטרוספקטיבי מאפשר למספר להתבונן באירוניה על אירועים שבעת התרחשותם הסבו לו ייסורים, כפי שניתן להבחין בתיאורו את המקרה הבא. בהגיעו לשיבת מיר היה קובנר בן 12 והוא נחשב לתלמיד מוכשר ובעל ידיעות, ולמרות זאת הוא קינא מאד באותם תלמידים שנחשבו ל"עילויים". קובנר הצעיר ניסה להגיע לדרגת "עילוי" על ידי נקיטה באמצעים שונים כגון: צום, תפילה, לינה בית הכנסת, אך לא עמד בייסורים שנטל על עצמו, ועל כן הוא מוסיף באירוניה לא יצא ממנו מלומד דגול. אחר כך התנסה בניסיון נוסף "שכמעט עלה לי בחיי": ש"י טבילות בערב יום כיפור במים זורמים. הוא האמין כי התנסות זו תבטיח לו את עלייתו לגן עדן לאחר מותו. תיאור תמימותו כנער ממרחק של שנים ספוג בנימה הומוריסטית ואירונית כאחד הנובעת מהתבוננותו של המבוגר באותו אירוע (54).

קובנר המבוגר אף לא נמנע מלשפוט ומלבקר את עמדותיו ואת התנהגותו בנעוריו. ביקורתו העצמית על התנהגותו באה לידי ביטוי בתיאורו את המפגש הראשון שלו עם בתו התינוקת. לפני בריחתו מוילנה החליט לנסוע לכפר בו שהתה בתו התינוקת בחברת המינקת על מנת לראותה לראשונה, שכן מפאת מחלתו נמנע ממנו לראותה לאחר הלידה. הוא מתאר את תחושותיו במילים הבאות: "בראותי את חיוכה התעורר בי משהו הדומה לתחושת הורות, מוסר כליות, אך [ממרום] תשע - עשרה שנותי כל זה התנדף בקלילות" (55). ממרחק השנים יכול היה קובנר המבוגר להגדיר את תחושותיו של קובנר הצעיר-גיבורה של האוטוביוגרפיה ואף לבקר את קלות הדעת של הגיבור הצעיר של סיפורו.

גם באפיזודה האחרונה החותמת את הרשימות מופיעה ביקורת עצמית ממרחק השנים, הפעם מדובר בביקורת על דעותיו ועמדותיו. בדרכו לקייב עצר קובנר בפינסק, שם עשה את השבת בביתו של קרוב משפחה אורתודוכסי, שלא ידע דבר על תוכניתו לחיות חיי משכיל יהודי בקייב. בעת שהותו בביתו של היהודי האורתודוכסי ניסה האחרון להוכיח לאורחו הצעיר את גדולתה של הדת היהודית באמצעות הדוגמה של יום השבת. לדבריו, הנוצרים והמוסלמים לא רצו לקבוע את השבת כיום מנוחתם משום שרצו להתרחק ממנהגי היהדות. והנה כה גדולה היא השפעת הדת היהודית עד שבני שתי הדתות קבעו את ימי המנוחה בימים הסמוכים ליום השבת. ועל כך מעיר קובנר: "ואני אז עדיין יהודי מאמין ביותר שלא הייתה לו כל הבנה לא אודות הנצרות ולא אודות האיסלאם, חזור הערצה האזנתי לקרובי המלומד וקלטתי ביתר שאת את האמונה בקדושת השבת, - אבל לא לזמן רב..." (56). מתוך נקודת התצפית הרטרופקטיבית נתפס בעיניו פלפולו של קרובו (שבעבר זכה להערצתו בשל רוחב אופקיו) כמגוחך למדי.

ההתבוננות המחודשת בעברו היא שמאפשרת לקובנר לזהות ולהגדיר את החוויות וההתנסויות שעיצבו את תפיסת עולמו ואת אישיותו. מתוך הנארטיב האוטוביוגרפי עולות שתי חוויות יסוד מעצבות: העוני והענישה הפיסית. על פי קונבנציות האופייניות לז'אנר הרשימה נמסרות שתי החוויות בגוף ראשון בנימה מאופקת למדי כאשר הגיבור עד להוכחת האוטנטיות שלהם, אבל התיאור הדוקומנטרי כביכול, מלווה בהערותיו הפרשניות של המספר המדגישות את השפעת האירועים המתוארים על התגבשות עולמו הפנימי.

נושא העוני, המוזכר ברשימות כחוויה מעצבת, כבר הופיע בכתביו של קובנר בעבר. הוא הרבה לעסוק בבעיית העוני במישור העיוני במאמריו בשפה העברית והרוסית. שם תואר העוני כמעגל קסמים, שנוצר כתוצאה מאורח החיים הבלתי פרודוקטיבי של המוני העם היהודי. במאמרו "רוח חיים" (שבו הוא משבח את ספרו של ריב"ל "תעודה בישראל") כותב קובנר: "ריב"ל הראה במופתים נאמנים כי גם חכמינו חכמי התלמוד... חיו ועבדו לצרך החיים; לזאת אסף בחפניו כל המאמרים הנפוצים על פני התלמוד, אשר יראו ברור, כי דרושים אנו לחיות על האדמה כמו: 'וחי בהם ולא שימות בהם, חייב אדם ללמד את בנו אומנות, לא המדרש עיקר אלא המעשה' וכדומה" (57). במאמרו "השקפה קטנה על מצב העברים בליטא ובפולין (1866) האשים קובנר את ראשי העם בתנאי חייהם הקשים של בחורי הישיבות: "איה איפו עיני ראשי

העם ומאשריו, איך לא יראו כי מרבים הם עניים בישראל, כי יכריתו מכמה אלפי אנשים לחם, כי יעשום לאובדים וחדלי אישים. אם יחמלו עליהם, מדוע לא יכינו להם בעד כסף ההכנסה בתי-ספר ובתי מלאכה להמעוט מספר האביונים, לתת מלאכה לכל החפץ לאכל מיגיע כפו" (58). מעגל העוני נוצר לפי דעתו כתוצאה מקידוש לימוד התלמוד והעדרה של הכשרה מקצועית עבור אותם צעירים יהודיים שאינם "עילויים". בסדרת מאמרים שפרסם בעיתון היהודי-רוסי "דיין" בשנת 1869 חזר קובנר ותיאר את אורח החיים בישיבות והציע רפורמה במערכת החינוך היהודי שכללה בין השאר פתיחת בתי-ספר מקצועיים בהם ילמדו גם את מקצועות היהדות כל זאת על מנת לשבור את מעגל העוני. גם בפיליטוניו הרוסיים ב"גולוס" הרבה קובנר לעסוק בעוני (הפעם של העם הרוסי) ואף תקף על רקע זה את תפיסותיו הסלבופיליות של דוסטויבסקי שעסק בתעודתו הרוחנית של העם הרוסי בעולם ולא בדרכים להצלתו מרעב.

ברשימותיו האוטוביוגרפיות חוזר קובנר ומציג את בעיית העוני מנוקדת מבט עיונית כבעיה חברתית-כלכלית של המוני העם היהודי ברוסיה כפי שעשה במאמרו הנזכרים. ברשימותיו הוא מתאר את עוניים של בחורי הישיבה בעת לימודיו בישיבת מיר. הוא מספר על "אכילת הימים", על קצבת הקיום המצומצמת, שקיבלו הבחורים מן הישיבה. בתארו כאמור את יהדות פינסק הוא מעלה סדרה של שאלות הנוגעות לקיומם הכלכלי של היהודים בכלל: "ממה חי המון זה המונה מספר רב של מיליונים, כיצד מחבר קצה אל קצה, מהן השאיפות והמטרות שלו?" (59).

יחד עם זאת מופיע העוני ברשימות גם כחוויה מעצבת במישור האישי - פסיכולוגי. קובנר מוסר כי הזיכרון הראשון שלו מגיל ארבע "קשור משום מה בביש מזל קטן שפקד את משפחתי. אבי איבד במקרה ברחוב ארבעה רובלים, אירוע זה, גרם כנראה לעצב כבד במשפחתנו. אבי בכה על האבידה בדמעות שליש, וכמה ימים ברציפות המשיך בחיפושיו בקוותו איכשהו למצוא את הכסף, והאם היתה קודרת מאד וכעושה, בני משפחה אחרים שתקו כל הזמן ורעדו בפינות השונות [של הבית]" (60). אפיזודה זאת היא הפותחת את הרשימות ורק לאחריה נמסרים פרטים על הוריו. לשם השוואה, האוטוביוגרפיה של מרדכי אהרון גינצבורג נפתחת בציון שנת הלידה, ציון היותו של הכותב הבן הרביעי במשפחתו, ורק לאחר מכן מובאת החוויה המעצבת של חייו המהווה ניגוד גמור לחוויה המעצבת בחייו של

קובנר: " באהבת אבותי את בנם יחידם לא חלו בי ידי מינקת ושפחה, בלתי אם ידי אבותי לבדן, ובאמת הפריזו על מידת האהבה, ויפנקו אותי מנער על ידי שמירה יתרה" (61). גינצבורג מוסיף כי היחס המפנק מנע מגופו להתחסן ועל כן סבל במהלך חייו ממחלות רבות. החוויות המעצבות של ילדותו של קובנר לעומת זאת קשורות בעוני ובהזנחה. הוא מציין כי אמו עבדה שעות ארוכות מחוץ לבית (כפי שעשתה זאת מאוחר יותר גם אשתו) ועל כן נמסר הטיפול בילדים לידי הסבתא, אשר טיפלה במסירות רבה בתינוק האחרון שנולד, אך הזניחה עקב כך את יתר הילדים.

אפיזודה נוספת הנמסרת בהקשר זה של עוני מעוצבת כסיפור מייצג כפי שמציין המספר במשפט המקדים: "המקרה הבא יכול לשמש כהסבר למידת העוני ששרר בביתנו" (62). החמאה, החלב והבשר עלו על שולחן המשפחה בשבתות ובמועדים בלבד וגם אז בכמויות קטנות. פעם אחת אכל חתול הבית שומן אווז שהיה מצוי בכד קטן אותו מצא החתול באחת מפינות הבית. האב שהבחין במה שקרה החליט "להרוג את הגזלן". הוא השליך את החתול אל תוך שק והחל להלום את השק בקיר. "החתול התפתל בתוך השק וזעק. האב המשיך להכות עד שלבסוף לא יכל עוד לסבול את זעקותיו קורעות הלב של החתול, זרק את השק על הרצפה והחתול ברח". מעשהו של האב מתואר בנימה תיעודית, אך קובנר מוסיף לצד התיאור את פרשנותו. במבט לאחור, הוא מביע אמפטיה ואף הזדהות מסויימת עם האב: "אני מודה שהענישה היוצאת דופן הזאת נערכה מתוך אכזריות נוראה מצד האב; אך באמת קשה לשפוט מי מעורר רחמים יותר: החתול האומלל או האב האומלל כל כך, [אשר היה] בדרך כלל [אדם] רך וטוב לב שהגיע לידי חמת זעם שכזאת בגלל 400 גרם שומן אווז".

הסיטואציה השלישית הנמסרת ברשימות היא הקיצונית ביותר. האירוע התרחש לאחר שובו של קובנר מנדודיו בין הישיבות ובתי-המדרש אל בית הוריו בוילנה. מצבם הכלכלי של הוריו התדרדר והלך משום שתינוק חדש נולד למשפחה כמעט מידי שנתיים. אמו ילדה אז שוב והתינוק נפטר בלידה. האב אמנם לא ביטא את שמחתו ברבים, אך חש הקלה על שנחסך ממנו הצורך להאכיל פה נוסף. אמו חשה עצב ופרצה מדי פעם בבכי. והנה כששב האב מסידורי הקבורה שמע לפתע יללה. "קם לתחייה - קרא הוא בתופסו בראשו ובהלבינו כסיד", ומוסיף קובנר: "ועל פניו ניכר עצב כה נורא עד שכל חיי לא יכולתי לשכוח את הבעת הייאוש הזאת". מאוחר יותר התברר שהיתה זאת יללה של גור חתולים. המספר מסכם אירוע זה במילים

הבאות: "צריך לשער לאיזו דרגה של שיעבוד הגיע ראש המשפחה אם סימן התחייה של ילדו יכול היה לעורר בקרבו זעקת ייאוש שכזאת" (63).

בשלושת האירועים המתוארים מופיעים סוגים שונים של אובדן: אובדן רכוש, אובדן מזון ואובדן חייו של תינוק. העוני הוא שגורם לכך כי שני סוגי האובדן הראשונים נתפסים כגרועים יותר מאבדן חייו של תינוק שנולד. ריבוי הילדים ומיעוט הכנסה הבאים לידי ביטוי בשלושת האירועים הם בעלי השפעה שלילית על היחסים בתוך המשפחה. העוני של ילדותו ונעוריו קשור בדמותו של האב המתואר בהקשרים אחרים ברשימות כאדם חיובי ביותר. המצב הכלכלי הקשה הוא שהביא לידי ביטוי את היסודות השליליים ביותר בדמותו של האב, שאולי לא היו נחשפים כלל במצב כלכלי טוב יותר. יתכן שבהקשר הזה מסבירות הרשימות את המניע הפסיכולוגי שהביא את קובנר לעיסוק עיוני אינטנסיבי למדי בשאלת העדר הפרודוקטיביזציה של המוני היהודים ברוסיה.

הענישה הפיסית על היבטיה השונים מופיעה אף היא כחוויה מעצבת. קובנר מתאר ברשימותיו את הענשתו האכזרית של נער בבית-המדרש לרבנים בגלל מעשה שובבות שביצע. "בהיותי במוסד הרבני שנה פחות שבוע, מובן ששום דבר בעל ערך לא ספגתי משם, לא הבנה אלמנטרית אודות החיים... ואפילו לא קריאה רהוטה בשפה הרוסית. הרושם העז היחיד שהותיר בי המוסד במהלך שהותי שם הוא ענישה פומבית בשוטים של תלמיד גמלוני אחד מן הכיתה השלישית בן 16-17" (64). הביקורת שלו מופנית במקרה זה נגד שיטות הענישה בבית-המדרש למורים שנחשב למוסד חינוכי מתקדם בעיני המשכילים היהודים המתונים בגלל השילוב של יסודות התרבות הכללית עם לימודי היהדות בתוכנית הלימודים שלו.

בהקשר אחר מתאר קובנר את הסטירה שסטר לו ראש ישיבת מיר על כך שניסה לברוח מבית הכנסת לפני תום התפילה. תגובתו דאז כגיבורו של האירוע היתה תגובה של הלם והשפלה. "נדהמתי, פרט לכאבים הפיסיים- ידו הגרומה של הרבי הכאיבה... הייתי פגוע מאד בגלל הלבנת הפנים הפומבית, שכן באי [בית הכנסת] החיצוניים לא הספיקו עדיין להתפזר". אך לתוך התיאור של האירוע ממרחק השנים מסתננת גם נימה אירונית: "לאחר שביצע את מעשהו, הסתלק הרב מבלי לומר מילה, וכך לא הצלחתי לגלות על איזו עבירה הוענשתי בעונש פומבי. כנראה שהרב הדגול חזה שממני לא יצא 'מאור ישראל' ועל כן שפך עלי את חמת האל".

(65).

מקום מיוחד ברשימותיו מקדיש קובנר לתיאור ארוך של ענישה פומבית של אסיר לה היה עד בעת שהותו בקובנה. תיאור האירוע מהווה סטיה מן הרצף העלילתי, וקישורו לרצף הוא מלאכותי ביותר, כפי שמציין זאת גם המספר: "אך לפני שאספר על החיים בעיר האחרונה [מרץ] ברצוני לספר על טקס ענישה פומבי בשוט של פושע אחד, אשר נוכחתי בו ואשר הותר בי רושם בל ימחה לכל החיים" (66). ההצדקה היחידה, לכאורה, להכללתה של פרשיה זאת (אשר איננה קשורה כלל לסיפורו היהודי) ברשימותיו היא היותה חוויה מעצבת. התיאור המפורט מאד של הטקס על כל שלביו נמסר בנימה מאופקת. המספר מתעכב על בניית הבמה, על כללי הטקס, על תיאור האנשים הלוקחים בו חלק, על ביצוע גזר הדין של שישים המלקות, על הטבעת אות הקלון בגופו של האסיר ועוד. למרות הנימה המאופקת מנסה המספר לעורר אמפטיה בלב הקורא אל האסיר על ידי שימוש באמצעים שונים. כך למשל טוען המספר כי המרחק הפיסי הרב מן האסיר ונוכחות ההמונים במקום מנעו ממנו את האפשרות לברר מהו טבעו של הפשע שביצע האסיר. כמו כן הוא מדגיש את אנושיותו של האיש על ידי ציון גילו הצעיר (בן עשרים ושלוש בקירוב), ומראהו (בריא, גבוה ויפה תואר עד מאד) כל זאת על מנת לעורר את הזדהותו של הקורא עם האסיר ולא עם המערכת המשפטית.

תיאור האירוע כולל מתיחת ביקורת קשה על התנהגותה של האצולה הפולנית העשירה והמשכילה. המספר מציין כי הכיכר היתה מלאה המוני אדם וביניהם ניצבו הכרכרות ההדורות של בני האצולה הפולנית. המספר, שלא יכול היה עוד לשאת את מראה המלקות, ניסה לעזוב את המקום: "ורק כאן שמתי לב איך הפאנים (האדונים) המעודנים והאלגנטיים עמדו בכרכרותיהם על מנת להטיב לראות את האדם המעונה... הדבר נראה לי מבזה ולא מובן כיצד הפאנים העדינים אשר כפי הנראה התעלפו כאשר כלבם האהוב נצבט ברגלו, אשר מעולם לא הרשו לגבר זר להוריד בנוכחותם את המקטורן, התבוננו כאן בפומבי בהנאה גלויה בגבו המעורטל של האסיר שהמכות הפכוהו לאומצה מדממת" (67).

אכזריותם של ההמון ושל האצולה הפולנית היא שהפכה לדעת קובנר את הענישה הפומבית (אשר בעת כתיבת הרשימות כבר בוטלה ברוסיה) לבלתי אפקטיבית לחלוטין. אולי בעבר חשבו המחוקקים כי מדובר בצעד מרתיע, אבל, מעיר קובנר, ההמון החוגג התייחס אל הטקס כאל שעשוע שאיננו כרוך בתשלום, והענישה הפומבית רק סייעה לעורר את היצרים החייתיים ביותר. אם למשל היו מכריזים זמן קצר לפני ביצוע הענישה הפומבית על ביטולה, היה ההמון

מתאכזב ביותר. ומוסיף המספר: "אפילו הפאנים האלגנטיים שהתבוננו בענישה ממרום כרכרותיהם לא היו מסכימים עם ביטול 'המחזה' אם היו נשאלים על כך ואם הדבר היה תלוי בהם... אחרת לא היו קמים כה מוקדם ממשכבם, לא היו ממהרים לתפוס את המקומות הטובים ביותר... לא היו משתדלים להיטיב לראות איך מפשיטים את האיש".

ניתן רק לשער מהן הסיבות שהביאו את קובנר להרחיב את הדיבור בתיאור אירוע זה שאין לו קשר ישיר לדפוס האידיאולוגי המונח ביסוד הרשימות. יתכן שמדובר בחוויה שתרמה לעיצוב אישיותו; יתכן שבעת כתיבת השורות, שנים רבות לאחר ריצוי עונשו שלו, התגברה הזדהותו עם האסיר. אך יתכן שמדובר גם בהשפעות ספרותיות. קובנר מציין את "רשימות מבית המוות" מפרי עטו של פ. מ. דוסטויבסקי כאחד הספרים המוערכים על ידו. ברומן זה של דוסטויבסקי (המשתיך לז'אנר הרשימות בעלות האיכות הספרותית, והנשענות על ניסיונו האישי של הסופר בחיי הקטורגה) מוקדשים לענישה הפיסית שני פרקים שכותרותם "בית חולים" (68). אך בעוד שהמספר אצל דוסטויבסקי מתמקד ברגשות האסירים, בתיאור הטקס, ובתיאור המפקדים האחראיים על הענישה כגון סרן ז'אראביטניקוב, סרן סמאקאלוב והתליין המבצע, מדגיש קובנר את תגובות הקהל. יחד עם זאת שניהם מציינים כי ענישה מסוג זה בוטלה בעת כתיבת הדברים.

בתיאור טקס הענישה באות לידי ביטוי גם עמדותיו הפוליטיות של קובנר בעת כתיבת הרשימות, אשר הוכתבו במידה רבה על ידי מעמדו המקצועי, כלומר על ידי היותו צ'ינובניק (פקיד ממשלתי) רוסי בעיר הפולנית לומז'ה. אולי היתה ביקורתו כלפי האצולה הפולנית ביטוי לתמיכתו במדיניות הרוסיפיקציה (כפי שעולה מתוך תזכירו "שפת העובדות", אשר יסקר בהמשך). יתכן שמכאן נובע גם יחסו השלילי אל האצולה הפולנית בעלת הנטיות הלאומיות.

דרכי המסירה המופיעות ברשימות הן מגוונות למדי. לעיתים משולבים בתוך הטקסט הפרוזאי- דוקומנטרי דיאלוגים דרמטיים. במהלך הרשימות מופיעים שלושה דיאלוגים: האחד נערך בינו לבין אימו לאחר מפגשו הראשון עם כלתו המיועדת; הדיאלוג השני נערך בינו לבין דודו מרדכי- לייזר לשם קבלת כסף הנחוץ לו להשלמת סכום המוהר; והשלישי בינו לבין אשתו בו הוא מבקש ממנה כסף, הנחוץ לו לצורך בריחתו המתוכננת לקייב עליה לא נודע לאשתו דבר. שני הדיאלוגים הראשונים מעוררים עניין מיוחד: הראשון בגלל תכניו; השני בגלל אורכו וריכוזו הדרמטי- סאטירי.

הדיאלוג הראשון התרחש בעת צאתם של המספר ואמו מן המפגש הראשון שנערך בין המספר לבין הנערה המיועדת לו לאישה. דו-שיח קצר זה מכיל את דברי הדמויות המלווים בהערות המספר. האם היא הפותחת את השיחה בשאלתה: "נו, איך היא מוצאת חן בעיניך?" ומוסיף המספר: "חשה אימי שצריך לשאול, למרות שמעולם לא הסתדרה עם דעותי ועם טעמי". בהערה זאת מגדיר המספר את טיב מערכת היחסים בין שני בני-השיח. המספר משיב בהיסוס כי הנערה לא הרשימה אותו לא בחוכמתה ולא במראה החיצוני. על כך עונה לו האם בטון שלא הביע שביעות רצון: "אך אם כולם יתחתנו עם יפיפיות, לאן תלכנה הנערות הלא יפות?" המספר העז וענה לה: "ובכל זאת מדוע אני צריך להתחתן עם נערה כזאת?" והוא מוסיף כי מבטה המאיים של אימו שם קץ לשיחה ביניהם. הדיאלוג משמש במקרה זה להצגת עימות בין ההשקפה המשכילית לבין ההשקפה האורתודוקסית. השקפתו של המספר מבוססת על ההנחה כי בחירת בת-זוג צריכה להעשות על פי הטעם האישי ומידת ההתאמה בהשכלה, בתחומי עניין ועוד; בעוד שנקודת המוצא הרעיונית של האם, שאיננה מתייחסת למקרה הפרטי של בנה, היא שהנישואין צריכים להיות מבוססים על התאמה מעמדית, ומטרתם העיקרית היא הבטחת המשכיות ללא כל קשר לטעמים האישי של בני הזוג. האם מטילה את מרותה על בנה כדי לסיים את העימות בשלבו המוקדם, ועל כן לא נערכת ביניהם שיחה מעמיקה לבירור העמדות. דברי הבן והנערות המספר מציגים את המתח השורר בין המספר שטעם מרעיונות ההשכלה לבין ההורה המייצג את הסמכות של החברה היהודית השמרנית. יחד עם זאת יש להוסיף כי למרות שהטקסט עוסק בנושא רציני ביותר הוא איננו נעדר הומור. ההומור נובע מתשובתה המגוחכת והבלתי עניינית של האם המוארת על ידי ראייתו הרטרואספקטיבית של המספר.

הדיאלוג השני (69) נערך בין קובנר לבין דודו העשיר מרדכי-לייזר. הדוד זוכה להתייחסות נרחבת למדי ברשימותיו של קובנר. מדובר באחד מגבירי וילנה, אדם עשיר ובעל מוניטין של מלומד ונדבן רחב לב. אך אל אחיו העני (אביו של קובנר), ואל אביו התייחס ביד קמוצה ביותר. קובנר מוסר שכאשר קיבל מרדכי לייזר מכתב ובו הודעה על מות אביו (סבו של קובנר מצד אביו) הוא התקצף ביותר, כי חשב שאביו מבקש ממנו כסף, ורק לאחר שקרא את המכתב נרגע במקצת. לעומת הדוד התייחסה אשתו השניה אל אברהם אורי ואחיו בסבר פנים יפות. לפני החתונה העניק לו הדוד סכום כסף, אך עדיין חסר לו סכום קטן להשלמת גובה המוהר

כפי שנקבע ב"תנאים". על כן נשלח קובנר עצמו על ידי אביו אל הדוד על מנת לבקש ממנו להשלים את הסכום החסר.

האווירה המתוחה לקראת המפגש בין הדוד הסמכותי והקמצן לבין הבחור הצעיר, נוצרת בקטע זה על ידי מסירת מידע מוקדם אודות הדוד מפי המספר; כמו כן נובע המתח מן הסיטואציה עצמה: קבלת כסף מהדוד בעל היד הקפוצה; גם תיאור עצבנותו של המספר לקראת המפגש תורם ליצירת המתח. המספר מוסר כי ערך חזרות לקראת הביקור, אך מוסיף ש"הפגישה המיועדת הצטיירה בעיני נוראה, ועל כן דחיתי אותה מיום ליום". לבסוף הטבחית של הדוד היא שדחפה אותו לעבר משרדו של מרדכי-לייזר. במהלך העימות ביניהם זוכה דמותו של הדוד לתיאור מועצם. משרדו מכונה מקדש; בראותו את קובנר לראשונה בחדרו מדומה פנייתו אליו להתנפלות אחוזת חימה של בעל-חיים. גם אחר כך לאורך כל הדיאלוג ממשיך הדוד להתרוצץ בחמת זעם במשרדו ולצעוק על בן-שיחו.

העצמתו של הדוד מובלטת לא רק בעזרת התיאור המוגזם של סביבתו ושל התנהגותו, אלא גם בעזרת הקטנתו של בן-שיחו. על שאלתו של הדוד: "מה לך?" אין הוא עונה משום שהוא חש "כמשותק". אחר כך "מבולבל וחיזור" הוא הסביר למרדכי-לייזר את מטרת ביקורו. הדוד ענה לו כי כבר נתן סכום כסף לאביו. והמספר מציין: "אני בגלל העלבון הפנימי וקשיחות הלב של הדוד פרצתי בבכי". בהמשך השיחה שואלו הדוד מדוע הוא מתחתן בגיל כה צעיר? בעקבות שאלה זאת מתפרץ קובנר ומציין לראשונה במהלך הרשימות באופן גלוי את מה שנרמז בדיאלוג עם אמו, ומה שהופיע מאוחר יותר באופן מובלע בתיאור טקס הנישואין, כלומר שהשידוך איננו לטעמו, וכי מכריחים אותו להתחתן. הוא אף מוסיף ומציין את התרעמותו על היחס המשפיל של הדוד אל אחיו, אביו של קובנר. על כך ענה לו הדוד בזעם: "כי לא ניתן לאהוב אדם התלוי על צווארך תמיד". קובנר קיבל בסופו של דבר מן הדוד סכום בסך חמישה עשר רובל וחזר לביתו. לאביו הוא דווח על תוצאת הביקור, אך לא על מהלכו המורכב.

במרכזו של דיאלוג זה לא עומד עימות בין דיעות, אלא בין דמויות. העצמת דמותו של הדוד הן באמצעות אפיון ישיר והן באמצעות אפיון עקיף על ידי הצגת יחס הסביבה אליו תורמת גם לגיחוכה של דמותו של מרדכי-לייזר. הסיטואציה, שנתפסה על ידי המספר-גיבור כטראומטית למדי בעת התרחשותה, מקבלת (שוב בגלל הראייה הרטרוספקטיבית) מאפיינים קומיים. בגלל הלחץ הפסיכולוגי שהופעל על המספר בעת המפגש עם הדוד עולים על פני השטח נושאים

שנרמזו במהלך הרשימות. החיפוש אחר האושר בתחום האישי בא לידי ביטוי בהצהרתו כי: "אינני רוצה להתחתן, ושהשידוך איננו על פי טעמי, אך אותי אין שואלים ומשיאים". גם העוני כחוויה מעצבת מופיעה בהקשר זה כאשר הוא שואל את הדוד מדוע הוא מתייחס לאחיו (כלומר לאביו של קובנר) לא באחוה אלא בכעס. כמו כן ניכרת בדיאלוג זה העזתו הגוברת והולכת של קובנר הצעיר, למרות הפחד העצום שלו מפני ממרדכי-לייזר. בעוד שבדיאלוג הקודם הוא לא הגיע לכדי עימות עם האם, הרי בדיאלוג הנוכחי הוא מעז לבקר את הדוד באופן גלוי וישיר.

"מרשימותיו של יהודי" הוא מסמך המאגד בתוכו באורח הרמוני למדי שתי רשויות: רשות היחד ורשות הרבים. בחזיתו ניצב "הסיפור" (כפי שמציין המספר במהלך הרשימות) של קובנר האיש הפרטי על תולדות חייו החד-פעמיים והייחודיים. בדיגרסיות, בכותרת ואף במהלך הרצף הסיפורי עצמו מופיעה רשות הרבים. סיפורו הפרטי של קובנר (כמו האוטוביוגרפיות של לילינבלום, שלמה מימון ואחרים) הינו במובנים מסויימים סיפורם של צעירים יהודים רבים אשר עלו על דרך ההשכלה.

ברשימות מוטמעות קונבנציות ספרותיות שמקורן בז'אנרים ספרותיים שונים: הרשימה, האוטוביוגרפיה המשכילית העברית והאוטוביוגרפיה היהודית. האוטוביוגרפיה מביאה עימה את הראייה הרטרופקטיבית של המספר, התורמת לעיצוב נקודת תצפית אירונית והומוריסטית בעת תיאור אירועים עצובים ואפילו טרגיים; את בנייתה של עלילה מהודקת שחומריה נבררו על פי דפוסים רעיוניים ופסיכולוגיים. המגמתיות הפוליטית - אקטואלית, תיאורי ההווי, הביקורת על אורח החיים של היהדות האורתודוכסית, תיאורים אתנוגרפיים של חייה הדתיים, החברתיים והתרבותיים של יהדות רוסיה כל אלה שייכים לז'אנר הרשימה, אך גם מאפיינים את האוטוביוגרפיה המשכילית המותירה מקום רב להטבעת חותם ציבורי על חייו של היחיד.

ההתבוננות ב"מרשימותיו של יהודי" מתוך פרספקטיבה רחבה של כלל יצירתו של קובנר מעידה על השינויים שחלו בדעותיו בנושאים שונים. כך למשל עם שוך הדי הפולמוס הוא מגלה את ערכה וכוחה של השירה העברית המשכילית אותה הרבה לבקר בעבר; הוא אמנם ממשיך לבקר את אורח החיים הבלתי פרודוקטיבי של בחורי הישיבות בפרט והמוני היהודים בכלל, אך הוא איננו יוצא עוד נגד מנהיגיו הרחנניים של העם כפי שעשה זאת בעבר; וגם יחסו אל

החסידות, אליה התנגד בחריפות בעבר, הוא הרבה יותר סלחני. המסמך מהווה סיכום ברוח סלחנית למדי של קורותיו ודעותיו של אברהם אורי קובנר הצעיר, אולי משום שבשלב זה של חייו היו כל מעייניו של קובנר נתונים לשאלת יחס השלטונות והתושבים אל יהדות רוסיה (כפי שמעידה התכתבותו עם רוזאנוב) ולא למתיחת ביקורת על היהדות עצמה ועל מנהיגיה.

ב. מכתבו של קובנר אל ראובן בריינין (1904)

בשנת 1904 התפרסם בכתב העת הוורשאי "הצופה" בעריכתו של א. פרידמן המאמר "א.א. קובנר (לתולדות הביקורת בספרותינו החדשה)", שנכתב על ידי המבקר ראובן בריינין (70). במאמר אחר שפורסם ב"הד הזמן" בשנת 1909 לאחר מותו של קובנר, מסר בריינין מידע נוסף על נסיבות כתיבתו של המאמר הראשון (71). "בכתבי את מאמרי הנזכר", כותב בריינין במאמרו השני, "לא היה ספק בלבי, שקובנר כבר מת. עוד לפני עשרים שנה שמעתי בין מכירי בפטרבורג כי קובנר מת. ומני אז עד כותבי את מאמרי האמור לא שמעתי על אודותיו מאומה בחיים. ומה גדול היה תמהוני בקבלי באחד הימים ... מכתב עברי כתוב באותיות עגולות ברורות ויפות ומתחתיו חתום א. א. קובנר. כמת שעלה מקברו והתייצב לפני ..ראיתי את קובנר באותה שעה". בריינין עוסק במאמרו במורשתו של המבקר הנשכח בספרות העברית, בעיקר משום שבמורשתו הביקורתית של קובנר מצא בריינין רעיונות אשר הלמו את תפיסותיו הביקורתיות שלו עצמו.

בפתח מאמרו מציין בריינין כי קרא את דברי מתנגדיו של קובנר לפני שהספיק להשיג את כתביו של קובנר עצמו. בכבודו של קובנר פגעו לא רק סופרים שוליים כמו הירשברג, גוטלובר ואר"ז, אלא גם סופרים חשובים. בעקבות כך הצטיירה בעיני רוחו דמותו של קובנר כ"הילד הרע" של הספרות העברית החדשה; כמין מהפך ועוקר הרים, שבא לשנות את כל ערכי העולם היהודי. והנה ארבעים שנה מאוחר יותר נשכח האיש לחלוטין. עיון בכתביו גרם לבריינין מחד גיסא דתהות: "איך יכלו מאמרי בקורת צנומים, שאין בהם דעות ומחשבות כל עיקר - להטיל רעש כזה בספרותנו של דור העבר?" ומאידך גיסא לטעון כי: "רבות יש ללמוד ממאמרי הביקורת הנזכרים גם כיום".

הסתירה הבסיסית במשנתו הספרותית של קובנר נובעת לדעת בריינין מחוסר האמונה של המבקר העברי בעתידה של הספרות העברית. בכתביו "הננו מרגישים את חסרון האהבה האמיתית להספרות העברית, את חסרון ההרגשה הלאומית". חוסר האמונה בצמיחתה

ובהתפתחותה של הספרות העברית אצל מבקר המטפל בספרות זאת, איננו יכול לדעת בריינין להפרות את רוחו של האיש. במרכז משנתו הביקורתית של קובנר עומד, לדעת בריינין, הניסיון ליישם לטוב ולרע את עקרונות אסכולת בלינסקי בתחומיה של הספרות העברית המתפתחת. בהשפעתה של הספרות הרוסית, ניסה קובנר לכפות על הספרות העברית הצעירה ברוסיה מהלך ריאליסטי שעלול היה לגרום לה יותר נזק מתועלת. כך למשל העביר קובנר את המאבק בין הריאליסטים לבין האידיאליסטים (אשר היה נושא שכיח בספרות הרוסית) אל תחומי הספרות העברית, למרות שלא היה רלוונטי כלל לספרות העברית של תקופתו.

אך להשפעותיה של הספרות והביקורת הרוסית על משנתו הביקורתית של קובנר היו לדעת בריינין גם השלכות חיוביות. קובנר תרם לספרות העברית דווקא משום שתביעותיו נגזרו מן הספרות והביקורת הכללית. בתקופה בה היה המושג "ספרות" בעולם הספרות העברית מעורפל ביותר סייע קובנר להגדרתו. כמו כן הוא תרם לפיתוח הטעם הטוב בקרב הקוראים, ולמעשה הניח את היסודות להכשרתו של קהל קוראים מסוג חדש. ומוסיף על כך בריינין, שהשקפתו בעניין זה תאמה את השקפתו של קובנר: "אין ספרותינו יכולה לפי דעתי להיות עברית לאומית ומקורית עד אשר לא תכניס מקודם אל קרבה את כל היסודות האנושיים הכלליים".

בעזרת סגנונו הספרותי ובעזרת משנתו הביקורתית הכניס קובנר אמות מידה חדשות לספרות העברית, טוען בריינין. זכותו העיקרית נובעת מראשוניותו: "קובנר היה מן הראשונים שהרימו קול מחאה נגד הבטלות בספרות העברית...-ונגד שעבוד הדעות, נגד הצביעות הספרותית, ונגד המליצות הנפוחות והמשונות". ביקורתו נעשתה ברעש גדול, בביטול גמור ובחוצפה. הוא עסק בהיבטים בהם לא עסקו המבקרים כותבי "ההשגות" עד אז כגון אסתטיקה, פסיכולוגיה וניתוח סגנונו של היוצר. הוא שאף לקבוע דגם של הסופר האידיאלי, שהוא אדם ישר המבטא את מחשבותיו בגילוי לב. חלקים גדולים מהביקורת שכתב, טוען בריינין, אקטואליים גם בהווה, כך למשל התקפותיו על עורכי כתבי-העת, המשמשים כבעלי המאה ובעלי הדעה בספרות העברית. יצויין כי בריינין עצמו הכיר את הנושא מקרוב משום שהוזמן על ידי אלכסנדר צדרבוים לערוך את "המליץ" במהלך ארבעה חודשים של שלהי שנת

יחד עם זאת יוצא בריינין נגד המיתודה הביקורתית של קובנר. ממשנתו הביקורתית של קובנר נעדרים דגמים חיוביים אותם ניתן לחקות ומהם ניתן ללמוד. עיקר כוחו הוא בשלילה. רעיונותיו אינם מקוריים והם שאובים ברובם מה"סוברמיניק" הרוסי ומכתביו של ש"י אברמוביץ. סגנונו הביקורתי חסר את "האירוניה הדקה כלי מלחמתם של בעלי הטעם והשכל ממין מובחר". קובנר ביקר את סגנונם המליצי של הסופרים העבריים בני זמנו, אך הוא עצמו חטא בחטא זה.

מכתב התשובה העברי של קובנר, שבריינין פרסמו ב"הד הזמן" רק אחרי מותו של קובנר, נשלח אל בריינין מלומז'ה ב- 27 בפברואר 1904. בפתח מכתבו התנצל קובנר על שגיאותיו בשפה העברית, לטענתו הדבר נובע מכך שמזה כארבעים שנה לא כתב בשפה העברית (72). הוא מציין כי החליט להגיב על מאמרו של בריינין לאחר שקיבל אותו מידי אחיו, זאת למרות שבספרו העברי "צרור פרחים" הודיע לקוראיו כי לא ישיב למתנגדיו. "אך הפעם הנני חושב לחובה לכתוב איזה הערות על המאמר הנזכר, אולם לא למען קורא מכתבי עתים, אך למען המחבר לבדו" (73). כלומר קובנר רואה את הדיאלוג הפרטי שלו עם בריינין כהמשך הפולמוס שהתנהל ארבעים שנה קודם לכן על יצירתיו במסגרת הספרות העברית.

יש לציין כי קובנר בחר להתעלם במכתבו מהטענה העקרונית שהעלה בריינין נגדו. הוא לא הגיב על האשמתו של בריינין כי הוא חסר רגש לאומי, וכי בכתביו העבריים בטא את חוסר האמונה שלו בעתידה של הספרות העברית. יחד עם זאת התייחס קובנר לשלוש מן הטענות שהעלה בריינין נגד פועלו הספרותי: העדר מקוריות; העדרן של "דעות ומחשבות כל עיקר"; וכתובה בסגנון מליצי ומסורבל. בריינין האשימו כאמור בהעדר מקוריות מחשבתית וטען כי קובנר השתמש ברעיונות שהופיעו במאמרו של ש"י אברמוביץ ובמאמרו של ה"סוברמיניק" הרוסי. אכן רק אנשים בעלי כישורים מיוחדים יכולים לחדש, משיב לו קובנר. יחד עם זאת משפטו של בריינין איננו מדויק. התבוננות במשנתו הביקורתית על רקע זמנה ומקומה, טוען קובנר, חושפת ומבליטה את חדשנותו ואת מקוריותו. "ואם ישים לב כי המאמרים ההם נכתבו לפני ארבעים שנה, וכי בני הדור החדש מישראל, אשר לא ידעו אז מאומה מהדעות החדשות, אשר התפרצו בעוז בכל אירופא, אז אוכל לאמור בפה מלא כי במאמרי ההם תמצאנה דעות ומחשבות חדשות לקוראים העברים ההם" (74).

קובנר חולק על טענת בריינין שהוא חסר כל משנה ביקורתית. מתוך פרספקטיבה של ארבעים שנה מפרט קובנר בפני המבקר הצעיר ממנו, בריינין, את הישגיו העיקריים: מאמריו המדעיים; רעיונותיו על "ממשלת השליטה (רעזיגנאטיאן)" הפועלת בקרב העם, כלומר העדר הרצון לחיות המאפיין את העם היהודי (כפי שניסח זאת במאמרו "רוח חיים"); תפיסותיו בתחום התרגום, ביקורתו נגד שד"ל ועוד.

בריינין התייחס גם לסגנון הכתיבה של קובנר. הוא האשימו בכך שלא השתחרר מן המליצות ועל כן לא ידע לזהותן ולאתרן ביצירותיהם של אחרים. כמו כן טען בריינין כי קובנר השתמש במאמריו בעיקר בחירופים ובגידופים גסים כאשר כינה את יריביו בשמות של בעלי חיים, ולא הכיר את האירוניה המרומזת. סגנונו, משיב לו קובנר, בניגוד למה שנכתב איננו מליצי. הוא היה הראשון שיצא נגד הסגנון המליצי, ותמיד השתדל לכתוב בשפה פשוטה, כפי שהעידו עליו סופרים חשובים כגורדון, פאפירנה וליילינבלום. האירוניה הדקה נוסח ברנה, גוגול והיינה מוכרת לו היטב, והוא עשה בה שימוש בכתביו. דווקא סגנונו של בריינין נראה מוזר בעיניו. הוא תוקף את נטייתם של המבקרים החדשים נוסח בריינין להשתמש במילים לועזיות במקום לנסות ולחפש מילים נרדפות או קרובות להן במשמעותן בתלמוד או בתנ"ך. כמו כן הוא יוצא נגד הכתיב של בריינין המשמיט את אותיות אהו"י.

בסיום מכתבו מכריז קובנר על התנתקותו המוחלטת מן הספרות העברית: "כי לא אתקצף ולא אתמרמר עוד בראותי, כי מלאה היא [הספרות העברית] גם עתה בכל ההבלים, אשר נלחמתי נגדם בספרי "חקר דבר" ו"צרור פרחים", ולולא שלח לי אחי את מאמרו ... כי אז לא לקחתי עלי את העבודה היתרה לקרוא את מאמרך ולכתוב את המכתב הזה. ובזה שלום!" אך מיד אחר כך הוא מוסיף משפט שלא ניתן להגדירו אלא כהזמנה להמשך הדיאלוג: "יוכל היות כי יאבה אדוני להשיב לי במכתב, לכן הנני נותן לו את כתיבתי [אדרעססא] והיא...".

בריינין לא נענה להזמנתו של קובנר. אך חמש שנים מאוחר יותר, ברשימה שכתב לזכרו של (בה פרסם גם את מכתבו של קובנר אליו) הוא התייחס לכמה נושאים שהועלו במכתב. ברובד ההצהרתי, טוען בריינין, כי קובנר כמעט מתפאר בכך שאיננו שולט עוד בשפה העברית ואיננו מעורה כלל בנעשה בתחומיה של הספרות העברית בת-הזמן. אבל סגנון מכתבו, למרות השיבושים הקלים המופיעים בו, "מעוררים בי חשד", מעיר בריינין "שכותבו היה מסתתר בחדרי חדרים וקורא בספרותינו בגניבה" (75). מסקנתו של בריינין היא שלמרות שקובנר

המשיך לדבוק בדעה שלשפה העברית אין כל סיכוי להמשיך ולהתקיים בעתיד, בכל זאת היתה שפה זאת חביבה עליו וקשה היה לו לסלוח לסופרים כמו בריינין עצמו שערכו בה שינויים. השערות של בריינין מקבלת אישוש בדבריו של פאפירנה, אשר כאמור מספר בזכרונותיו על התעניינותו המחודשת של קובנר בשפה העברית. פאפירנה מעיד כי הוא עצמו מסר לקובנר בפגישתם האחרונה בשנת 1904 את המידע על מאמרו של בריינין עליו שהתפרסם ב"הצופה". קובנר, על פי דבריו של פאפירנה, גילה בכך עניין רב ואף רשם לעצמו את הפרטים. קובנר לעומת זאת כתב במכתבו לבריינין כי אחיו הוא שסיפר לו על הופעת המאמר, אולי משום שלא רצה שבריינין ידע על קשריו עם איש הספרות פאפירנה, קשרים הסותרים את טענתו בדבר הניתוק הגמור שלו מהספרות ומהשפה העברית.

לדעת בריינין, לא חל כל שינוי בדעותיו של קובנר בנוגע לספרות ולשפה העברית במהלך ארבעים השנה שחלפו מאז יצא מתחומיה של ספרות זו. הערותיו לבריינין ביחס למובאות שהביא האחרון מתוך ספריו מעידות על כך, שידע את ספריו בעל פה ואהב אותם. גם לאחר ארבעים שנה המשיך לחום נגד כל פגיעה בכבודו ובערכו כסופר עברי. בסיום מאמרו מסכם בריינין את דמותו של קובנר כפי שהיא משתקפת מכתביו וממכתבו אליו: "קובנר בגד בעמו, בספרותו, אך לא בשפתו, ששמר לה אהבתו במעמקי נפשו האומללה ... זה היה אפיקורס ישן, שקפא ברוחו על נקודה ידועה ולא זז ממנה" (76).

למרות הביקורת של בריינין במאמרו הנזכר על רבות מתפיסותיו של קובנר, אין ספק שבראייה כללית ניתן לראות בו במידה רבה את תלמידו של קובנר. המבקר שלום קרמר מציין כי "בריינין האידיאליסטן הושפע מהריאליסטים הרוסים והנוהים אחריהם בספרות העברית, קובנר, ליליינבלום וסמולנסקין הצעיר- לאין ערוך יותר מן הדעה המקובלת. מהם ירש את אי קבלת דעות האוטוריטות, ואת התפעלותו החזקה ממדע וביקורת" (77). קובנר האיש ומורשתו הביקורתית עוררו עניין אצל בריינין בגלל מניעים שונים. מצד אחד יש לראות את מאמרו של בריינין בהקשר האקטואלי בו נכתב, כלומר השימוש שעשה במורשת הביקורתית של קובנר לצורך בניית נדבך נוסף בפולמוס שהתנהל בספרות העברית בין "הצעירים" לבין אחד- העם. יחד עם זאת אין ספק שמאמרו של בריינין על קובנר נכתב לשם חקירה של המורשת הביקורתית ממנה הושפע הוא עצמו ביודעין או שלא ביודעין.

תשובתו של קובנר לבריינין מעלה את השאלה: האם ראה קובנר במכתב זה אפשרות לפתיחת שיח מחודש ומפויס יותר עם הספרות העברית? פאפירנה מציין בזכרונותיו כי בשנת 1904 עינינו את קובנר "בכל הספרות העברית רק ספרי עצמו ויחס הסופרים העבריים אליו. גם בבית הקברות של הספרות המתה חפץ היה לראות בחייו מצבת זיכרון נאה לשמו" (78). הוא מוסיף כי מאמרו של בריינין פגע בו קשות, ובעקבותיו הפסיק קובנר גם את ביקוריו בביתו. כל זה מעיד, לדעתי, על העדר עניין מצידו של קובנר בספרות העברית בת-הזמן או בניסוח חריף יותר על ייאוש הגמור ממנה. מכתביו של קובנר אל רוזאנוב מאותה תקופה מעידים על כך שאת מירב מאמציו השקיע קובנר בשנים אלו בשאלת יהדות רוסיה ולא בניסיונות לחזור אל עולם הספרות העברית.

ג. "לשון העובדות" (1908)

בשנת 1908 יצאה לאור בוורשה חוברת מפרי עטו של קובנר בשפה הרוסית בשם "לשון העובדות בעניין התבדלותם של היהודים" (Язык фактов по поводу обособленности Евреев) (79). החוברת הוצאה לאור על ידי בנו של קובנר מ.א. קובנר (שמו הפרטי איננו ידוע) אשר הסתייע כנראה בקשריו בעולם המו"לות על מנת להדפיסה. החוקר ראובן גולדברג היה הראשון שהסב את תשומת ליבו של יוסף קלוזנר לעצם קיומה של החוברת. קלוזנר משער כי "לשון העובדות" הינו בעצם התזכיר שנכתב על ידי קובנר בשנת 1891 ונשלח אל מורביוב, אשר שימש כקטגור במשפטו של קובנר, ולימים כאשר התמנה לשר המשפטים סייע לו במציאת עבודה. יחד עם זאת קלוזנר איננו מוצא לנכון לדון בעיקרי המסמך, משום שעל פי השקפתו (הנובעת מהגדרתו הכללית את גבולותיה של הספרות העברית) כל כתביו של קובנר לאחר שנת 1868 אשר נכתבו בשפה רוסית "הם מלאים עניין בשביל הכרת אופיו המיוחד של אדם מופלא- במינו זה... וכן גם יש בהם עניין להכרת השקפתו על היהדות ועתידותיה, אבל אין להם עוד יחס ישר אל הספרות העברית" (80). קובנר עצמו איננו מציין את שנת כתיבתו של התזכיר, אך באחד ממכתביו לרוזאנוב הוא כותב כי "עוד בסוף שנת 1897 מסרתי בעצם ידי למיניסטר - למשפטים מוראביוב תזכיר, שבו נצטייר מצבם הנורא של היהודים ברוסיה ונצטברו הרבה עובדות מעניינות המדברות לטובתם. לצערי, לא השפיע, כנראה התזכיר אף כל-שהוא על מוראביוב, שהרי הרדיפות נגד היהודים נעשות אכזריות יותר ויותר מיום ליום" (81).

באותו מכתב מסר קובנר לרוזנוב פרטים על תוכנו של התזכיר. על פי עדותו הובאו בחלקו הראשון עובדות הקשורות ליהדות רוסיה. הוא ציין את הסתגרותם של מיליוני יהודים בתחום המושב; את האיסורים והגבלות שחלו עליהם בתחומים שונים כגון: חופש התנועה, המגורים, ובחירת נציגים לרשויות השלטון המקומי גם במקומות בהם הם מהווים רוב, לימודים במוסדות להשכלה גבוהה, עלייה בסולם הדרגות בצבא ועוד. טענתו של קובנר היתה שיש להעניק שוויון זכויות ליהודים בגלל תרומתם הרבה לחברה הרוסית. הדוגמא של יהדות מערב אירופה מוכיחה לדעתו כי כאשר נפתחות הדלתות בפני היהודים, הם נוטים לעלות על דרך ההשכלה. תוכנה של החוברת "לשון העובדות", כמו גם המילה "עובדות" (החוזרת במכתבו של קובנר אל רוזנוב פעמיים ותוך הדגשה) שהפכה לחלק מן הכותרת של החוברת שהתפרסמה בשנת 1908, מעידים לדעתי על כך שהחוברת אכן מהווה הרחבה של התזכיר שנשלח למורביוב. פאפירנה שופך בזכרונותיו אור נוסף על גלגוליו של התזכיר. הוא מוסר כי בשנת תר"ס בעת ביקורו בביתו בפלוצק שלף קובנר מכיסו "חוברת כבת ארבעה גליוני- דפוס- כתובה במכונת כתיבה" וביקש לקרוא אותה בפני פאפירנה (82). קובנר הגדיר את המסמך כ"מימוראנדום" על דבר "שאלת היהודים" וציין כי שלח אותו בשנה זאת למורביוב. כלומר על פי עדותו של פאפירנה נשלח המסמך למורביוב בשנת 1900. פאפירנה מוסיף: "הקריאה ארכה כשעה שלמה. המאמר נכתב בכשרון רב, מיוסד על אדני הגיון בריא ובדעת מצב היהודים לכל פרטיו. הוא קרא ברגש, חשתי כי דבריו יוצאים מלב חם אוהב וכואב ובעת קריאתו התנשא התרומם בעיני וכמעט ששכחתי באותה שעה, כי לפני יושב מומר מלשין ובוגד בעמו" (83).

ב"לשון העובדות" חוזר קובנר לטפל בבעיית יהודי רוסיה אשר העסיקה אותו בעת התכתבותו עם דובטויבסקי ורוזאנוב. הפתרונות שמעלה קובנר לבעייה זאת בתחילת המאה העשרים דומים לפתרונות שפרט בפני קוראיו בכתביו בשפה העברית ובשפה הרוסית בשנות השישים והשבעים של המאה ה-19. הנוסחה שמציע קובנר היא התבוללות היהודים בחברה הרוסית (ואף הפיכת היהודים לגורם רוסיפיקטורי באותם אזורים של הקיסרות הרוסית שאינם מיושבים באוכלוסייה רוסית) תמורת הענקת שוויון זכויות מלא ליהודים.

במכתביו אל רוזאנוב שנכתבו תחת הרושם הקשה של פוגרום קישינב חזר קובנר והפציר

ברוזאנוב לכתוב מאמר על הבעיה היהודית. כך למשל במכתב מהשבעה עשר לאפריל 1903 הוא פונה אל רוזאנוב בבקשה הבאה: "אולי תמצא לאפשר להביע באיזה מקום... את הרעיון כי היהודים יפטרו מפרעות שאינם ראויים להן, ורוסיה- מחרפה שהיא ראויה לה ומתוצאות מעציבות בעתיד... רק בדרך השוואה **גמורה** של היהודים בזכויותיהם עם שאר האוכלוסין" [ההדגשה במקור] (84). רוזאנוב לא נענה לבקשתו של קובנר. מכיוון שהרעיון המרכזי המופיע בחוברת "לשון העובדות" דומה מאד לרעיון המופיע במכתבו אל רוזאנוב, ניתן לשער כי בלית ברירה בחר קובנר לפרסם את המסמך הנכסף בעצמו.

החוברת הדקה (בת שלושים עמודים) מחולקת לשלושה עשר פרקים. בארבעת הפרקים הראשונים מוצגת הבעיה היהודית באמצעות סיפורים ועדויות. בפרק הראשון מוסר קובנר בגוף ראשון פרטים על תוכנה של שיחה שניהל במהלך נסיעתו מקייב לאודיסה עם קצין רוסי ממעמד האצולה. בפרק השני נמסרת עדותה של נערה נוצריה על הטיפול המסור שקיבלה מידיה של משפחה יהודית בזמן מחלה. בפרק השלישי מודגם הפוטנציאל הרוסיפיקטורי שקיים בקרב יהדות רוסיה באמצעות מסירת תוכנה של שיחה שניהל קובנר עם עורך כתב-העת "יומן ורשה". בפרק הרביעי נמסר סיפורו של הקצין היהודי צאם שהתקדמותו בצבא נעצרה בגלל מוצאו היהודי. בסיום רוב הפרקים מופיעות מסקנות כלליות הנובעות מן המקרים המתוארים. תשעת הפרקים הבאים בחוברת עוסקים אף הם בבעיה היהודית, אך הם בעלי ציביון פובליציסטי, והדיון הנערך בהם הוא בעל אופי עיוני ולא סיפורי.

הפרק הפותח נמסר בגוף ראשון ומהווה מבחינה סיגנונית ותימטית המשך, אם כי לא ישיר, ל"מרשימותיו של יהודי". בתחילת הפרק הראשון מתאר קובנר את האווירה ששררה בקיסרות הרוסית בשנות השישים של המאה ה-19, באורח דומה לזה שתואר על ידו במכתביו אל טולסטוי, אל רוזאנוב וב"מרשימותיו של יהודי". תהליך שחרור הצמיתות הסתיים זה מכבר באזור הדרום-מערבי של הקיסרות הרוסית; הספרות הפרוגרסיבית חגגה את נצחונה; ו"הסוברמיניק" נתן את הטון בחברה הרוסית המשכילה. הוא מתאר את התקופה כירח דבש אשר השפיע על היחס החיובי אל ההשכלה, אל העם, בעיקר אל "החלכאים והנדכאים" (כשם יצירתו של דוסטויבסקי) וגם אל היהודים "אשר גם עליהם עלה שחר חדש" (85). בימים אופטימיים אלו של אביב שנת 1866 נסע קובנר בעגלתו של בעל עגלה יהודי. רוב הנוסעים היו יהודים אדוקים בדתם, "עניים ודלים". אך ביניהם נמצא גם קצין רוסי בעל אחוזה שהתגלה

במהלך הנסיעה כאדם נוח וטוב לב. מכיוון שקובנר היה האדם היחידי "האינטליגנטי", כהגדרתו, עימו יכול היה האציל הרוסי להחליף דעות בענייני דיומא ובענייני ספרות רוסית, נקשרה בין השניים שיחה.

במהלך הנסיעה נגלה לעיני הנוסעים מוז'יק (איכר) רוסי שהאיץ בסוסו הרזה בעודו מזמזם לעצמו. המוז'יק (צמית לשעבר) לא הבחין כנראה שבתוך עגלה עמוסה בנוסעים יהודים יושב גם אציל רוסי לבוש מדים, ועל כן לא הסיר בפניו את כובעו לאות ברכה וכבוד. קובנר הצעיר אשר לא מכבר נחשף לתפיסות הפרוגרסיביות נוסח ה"סוברמיניק" התרגש מאד בראותו את הצמית המשוחרר, ונשא דברים בטון נרגש על תפקידו המקודש של "מאכילנו ומשקיננו"; הזכיר את שעבודו ארוך השנים של הצמית; ושיבח את הצאר אלכסנדר השני על ביצוע שיחרור הצמיתות. תגובתו של הקצין הרוסי היתה שונה לחלוטין. הוא כעס מאד על כך שהאיכר לא כיבד אותו בהסרת הכובע וטען כי האיכרים "הנבזיים" אינם יודעים חירות מהי. בעלי האחוזות הפסידו את כל עולמם בגלל שחרור הצמיתות. "עד לא מזמן" - התלונן בעל הצמיתים לשעבר - "היה אזרח זה העבד שלי... יכולתי לקבוע את חייו ואת מותו... יכולתי להצליף בו עד מוות מבלי לחשוש מאחריות... ועתה הוא הפך פתאום לאזרח בן חורין... הוא הנבזה נחשב לשווה ערך לי. אסור להכותו או לקללו. אך קשה, קשה...". ומוסיף המספר ומתאר: " 'הפאן הטוב' פרץ בבכי בהרעידו את כל גופו" (86).

בסיום הפרק הראשון עורך המספר השוואה בין שתי עמדות ביחס לשחרור הצמיתות: עמדתו של צעיר יהודי שנמצא בתחילתו של תהליך ההתוודעות לחברה הרוסית, ועמדתו של אציל רוסי שצמח בתוך משטר הצמיתות. האציל, ששירת בצבא הרוסי וחי כל חייו בקרב המוז'יקים, לא מוכן לקבל את המציאות החדשה של ביטול משטר הצמיתות. לעומתו הצעיר היהודי, שגדל בסביבה יהודית מובהקת והתוודע זה מכבר לספרות הרוסית הרדיקלית, מדבר בהתרגשות כנה על שחרור הצמיתים, נעגם על שעבודם בעבר, ומזדהה עם עבודתם הקדושה ועם התעוררות ערכם העצמי. המסקנה המתבקשת קשורה לכותרת החוברת "בעניין התבדלות היהודים". האפיזודה המתוארת בפרק זה מדגימה עד כמה מהירה ומעמיקה היתה השתלבותם של היהודים המשכילים בסדר החברתי החדש, שהחל לצמוח ברוסיה החל מן המחצית השנייה של המאה ה-19, מהירה ומעמיקה אף יותר מאשר השתלבותה של האצולה הרוסית השורשית.

פרק זה מעורר עניין בשל היותו חלק מיומן הכלא של קובנר (אשר פסקאות בודדות ממנו מובאות במכתבו קובנר אל דוסטויבסקי) שעל פי טענתו של החוקר ליאוניד גרוסמן של אבד (87). הקטע מתוך יומן הכלא, המופיע במכתב שכתב קובנר אל דוסטויבסקי, דומה מאד לפרק הראשון של החוברת "לשון העובדות". ביומן מתאר קובנר את נסיעתו מקייב לאודיסה. לטענתו היה זה כדי "לבנות קן" לו ולאחזקתו. קיים הבדל אחד מהותי בין התיאור המופיע בקטע מתוך יומן הכלא לבין התיאור המופיע ב"לשון העובדות". הקטע מתוך יומן הכלא עומד בסימן החוויה האישית ומתוארת בו סערת הרגשות שפקדה את קובנר הצעיר באותה תקופה. לעומת זאת ב"לשון העובדות" מנסה המספר להציג מסקנה כללית העולה מתוך האירוע הפרטי שבו הוא לקח חלק.

בפרק השני של "לשון העובדות" מובאת עדות, אשר נמסרה למספר מכלי ראשון, של נערה פרובוסלבית מסיביר. בעדותה מספרת הנערה על השינוי שחל ביחסה ליהודים בעקבות היכרותה האישית עם משפחה יהודית. הנערה הגיעה לוורשה מסיביר כדי ללמוד רפואת שיניים. היא התגוררה זמן מה בחדר שהשכירה לה אלמנה פולניה. בחודש הראשון לשהותה בוורשה נפצעה הצעירה ברגלה בעת קפיצה מחשמלית נוסעת, והרופא המליץ בפניה על ניתוח, שניתן היה לבצעו בבית. בעלת הבית הפולניה, אשר לא חיבבה את הנערה בגלל מוצאה הרוסי-סיבירי, אסרה על ביצוע הניתוח בביתה והציעה לה להתאשפז בבית חולים. בסיועה של נערה יהודיה, חברתה ללימודים, נמצא לה חדר בביתה של משפחה יהודית אורתודוקסית מרובת נפשות שלא פגשה מימיה רוסים בכלל ורוסים תושבי סיביר (חבל ארץ שאזכור שמו בלבד עורר אימה בקרב היהודים והפולנים כאחד) בפרט. הנערה זכתה ליחס חם ואוהב מצד המשפחה היהודית. לאחר הניתוח חלה החמרה במצבה של הנערה, ובני המשפחה היהודית השגילו עליה ללא הרף, וטיפלו בה במסירות רבה.

מטרת המספר בפרק זה היא להראות כי הדעות הקדומות והבלתי מבוססות אודות היהודים, שרווחו בקרב החברה הנוצרית נובעות מבורות. הנערה עצמה הודתה בפני המספר כי המפגש הראשון שלה עם יהודים נערך בוורשה. לפני כן מעולם לא פגשה יהודים, ורק שמעה עליהם שהם: "אנשים חסרי לב ביותר, השונאים את הנוצרים והמחויבים על פי חוקיהם לעשות רע מכל סוג שהוא לאחרים [לנוצרים]" (88). פרק זה מסתיים בדבריה של הנערה הנמסרים בדיבור ישיר. היא מודה בכך שגישתה כלפי היהודים היתה מוטעית: "יהודים

פשוטים אלו עשו עבורי יותר מאשר רבים מבני עמי. כל ימי אזכור אותם באופן החיובי ביותר" (89). כמו כן רומז המספר בפרק זה כי יחס היהודים אל הרוסים המתגוררים בפולין טוב יותר מיחסם של הפולנים אל הרוסים.

בפרק השלישי מופיעה עדות שמיעה, הפעם מפיו של עורך העיתון "יומן וורשה" וובולוד קריסטובסקי. קריסטובסקי היה סופר בעל דעות ריאקציוניות, שפעל במחצית השנייה של המאה ה-19. מבין יצירותיו שורה של ספרים כגון "היהודי הגיע" בהן הביע את דעותיו האנטישמיות. העורך סיפר לקובנר על שערן יהודי-רוסי שהגיע לורשה בעקבות גירוש היהודים ממוסקבה שנערך בשנת 1891 על פי פקודתו של אלכסנדר השלישי. כעשרים אלף יהודים בעלי השכלה, מלאכה ותעשייה, פקידים, סוחרים ובעלי מקצועות חופשיים, אנשים שתרמו לא מעט לשיגשוגה של העיר, גורשו ממנה. למרות הגירוש (צעד שאמור היה להביא להתפכחותם של יהודי רוסיה מן השאיפות לאמנסיפציה) המשיך השערן היהודי להעריך את התרבות והשפה הרוסית. כאשר לקוחה פולניה פנתה אליו בלשון הפולנית, השיב לה היהודי בשפה הרוסית, דבר שעורר את כעסה של הגברת. כאשר העיר לו קריסטובסקי שהיה נוכח במקום: "אתה מסתכן בלהשאר ללא עבודה... כאן אפילו רוסים שורשיים הופכים לפולנים". השיב לו היהודי: "אינני יודע מה יהיה בהמשך, אך השפה הרוסית יקרה לי. אני אוהב את הטעמים והמנהגים הרוסיים, והסתגלתי לאנשים הרוסיים". יהודי זה חש זר הן בקרב החברה הפולנית והן בקרב החברה היהודית, והוא מביע בגלוי את משאלתו הכמוסה: "הלוואי ויכולתי בזה הרגע להתעופף למוסקבה".

בסיום הפרק מביא קובנר את סיכומו ומסקנותיו מפיו של העורך הפולני: "תאר לעצמך... פטריוטיזם מוסקבאי זה מפי יהודי שגורש ממוסקבה הפליא אותי לא במעט. במקום שנאה וטינה, היהודים שגורשו ממוסקבה מטפחים כלפיה רגשות מעודנים, ממשיכים לאהוב כל מה שהוא רוסי, מתגעגעים לשיח הרוסי, וכך מבלי להרגיש [הם] הופכים לחלוצי הנושא הרוסי בוורשה" (90). אם בפרק הראשון טען המספר כי התערותם של היהודים בחברה ובתרבות הרוסית היא מהירה וכנה, הרי בפרק השלישי הוא מוסיף כי השתלבותם של היהודים בתרבות הרוסית מתרחשת למרות הגזירות הקשות כגון גירוש מוסקבה. יתירה מזאת, בפולין (חבל ארץ שנשלט על ידי הקיסרות הרוסית, אך תושביו הם בעלי תודעה לאומית מפותחת) מתפקדים היהודים כסוכניו וכמוביליו של תהליך הרוסיפיקציה. מכאן ניתן להסיק

שהשתלבותם של היהודים בתרבות הרוסית יכולה לסייע לרוסים עצמם בהטמעת תרבותם באזורים שאינם רוסיים מבחינה אתנית.

הפרק הרביעי נמסר כדיווח ללא ציון המקור (91). גיבורו של הפרק הוא קצין יהודי ששם משפחתו צאם, אשר שירת בבטליון של טומסק בשנות השבעים של המאה ה-19. במהלך שירותו הצבאי התבלט צאם כקצין מוכשר, חביב על חייליו ובעל הישגים מקצועיים מרשימים. אך כאשר התחלף הפיקוד העליון באותו הגדוד והגיע מפקד חדש, הגנרל בובקוב "יודופוב", על פי הגדרתו של קובנר, הוחלט בדרגים הבכירים של הצבא כי למרות הישגיו הצבאיים של האיש, אין זה נסבל שיהודי יפקד על חיילים רוסיים. עלייתו בסולם הדרגות נבלמה, והוא נאלץ לעזוב את משרתו, אך ורק בגלל מוצאו היהודי ולמרות היותו בשיא כושרו המקצועי.

ניתן להסיק מספר מסקנות מפרשת צאם, זאת למרות שהמסקנות אינן נמסרות במפורש כפי שנעשה בפרקים הקודמים. ראשית, פרשת צאם מדגימה כי השתלבותם של היהודים בתחומי החיים השונים מסייעת לקידומה והתפתחותה של הקיסרות הרוסית. צאם עצמו גם הוכיח כי קיימים יהודים המעוניינים להשתלב בצבא הרוסי, למרות שעיסוק זה לא זכה בדרך כלל לפופולריות רבה בקרב היהודים. אך הטענה המרכזית העולה מתוך הפרשה המתוארת היא שקיימים יסודות בחברה הרוסית אשר בגלל דעותיהם הקדומות אינם מעוניינים בהשתלבותם של היהודים בחברה הרוסית גם כאשר מדובר בבעלי מקצוע חיוניים.

בארבעת הפרקים הראשונים מופיעות ארבע אפיזודות המוגדרות על ידי המספר כ"עובדות". האפיזודות מגלמות ומבטאות היבטים שונים של הבעיה היהודית ברוסיה. בפרק הראשון מייצגת הסיטואציה המתוארת את יחסם של המשכילים היהודים הצעירים אל החברה הרוסית. בפרק השני מייצגת הסיטואציה את יחסו האמיתי, לדעת הכותב, של ההמון היהודי הפשוט כלפי הרוסים. הפרק השלישי מציג את הטמעותם התרבותית (אקולטורציה) של היהודים בחברה הרוסית דווקא בתקופה של רדיפות פוליטיות נגדם. ואילו בפרק הרביעי מוצגת הדרך בה דוחה החברה הרוסית את היהודים מתוכה, גם כאשר מדובר בבעלי מקצוע שתורמים לה בתחום חיוני כמו הצבא.

בתשעת הפרקים הבאים, המהווים את חלקו השני של המסמך, מנתח קובנר שני היבטים מרכזיים של "הבעיה היהודית" ברוסיה: שאלת התבדלותם של יהודי רוסיה, ובדיקת מערכת

היחסים בין היהודים לבין העם הרוסי. קובנר יוצא נגד תפיסותיהם של מה שהוא מכנה "יודופובים", כלומר של החוגים החוגים האנטישמיים, הטוענים כי היהודים שונאים את העם הרוסי ואינם מעוניינים או יכולים מסיבות תרבותיות, דתיות ואחרות להתבולל בחברה הרוסית. התבדלותם של היהודים נובעת לדעתו אך ורק מן הגבלות שהוטלו עליהם בתחומי החיים השונים על ידי השלטונות.

לדעת קובנר הניסיון ההיסטורי מוכיח כי היהודים אינם נוטים להתבדל, אלא להיפך נטייתם הטבעית היא להטמע בחברה הסובבת אותם כל עוד אין הם נדחים על ידה. כבר נביאי התנ"ך הרבו להוכיח את העם בגלל קיום פולחן האליליים ובגלל נישואי התערובת. מגמת הטמיעה המאפיינת את היהודים באה לידי ביטוי בין השאר גם בשפתם. בעוד שכל אומה אחרת ולו הקטנה ביותר דוברת בשפתה הלאומית, נוטים היהודים לדבר בשפת המדינה. בחינת מצבם של היהודים בעבר ובהווה עשויה להעיד על כך שמתנגדיהם היודופובים מתעלמים מן העובדה כי היהודים משתתפים באופן פעיל יותר מלאומים אחרים במדעים, בספרות ובאמנות של העמים בתוכם הם חיים, אם אכן מתירים להם זאת. בתחום הפילוסופיה מהווים הרמב"ם, שפינוזה ואחרים את הדוגמאות לכך.

גם יהדות רוסיה הוכיחה את יכולתה להשתלב בתחומי החיים והדעת הרוסיים. הדבר אירע בתקופה הקצרה של שנות הששים והשבעים של המאה ה-19 כאשר הנהיגו השלטונות הרוסיים מדיניות של סובלנות כלפי היהודים. היודופובים יתקשו למצוא לאום נוסף ברחבי הקיסרות הרוסית אשר התבולל בתוך העם הרוסי במהירות כה רבה במהלך חמש עשרה-עשרים שנה כפי שעשו זאת היהודים. קובנר מביא רשימה ארוכה מאד של יהודים רוסיים שפעלו בתחומי המשפט, המדע, הספרות, הביקורת הספרותית והפובליציסטיקה, וביניהם הוא מציין את ש. קובנר (כלומר אחיו הבכור שאול קובנר) בתחום הרפואה. נכון הוא, מוסיף קובנר, כי רבים מן האישים היהודים המוזכרים התנצרו, אך עובדה זאת רק מחזקת את הטענה, שהיהודים הם בעלי נכונות להתבולל בקרב המעמדות המשכילים הרוסיים ולעבוד יחד עימם לתועלתה של הקיסרות הרוסית.

החוגים האנטישמיים טוען קובנר מאשימים את יהודי רוסיה בהתבדלות וביחס של שנאה אל החברה הלא יהודית. מקור הבדלנות היהודית מצוי לדעת היודופובים בדת היהודית. לטענתם של חוגים אלו התלמוד על פרשניו מטיפים לשנאה של היהודים כלפי הנוצרים ואף

מתירים ניצול הנוצרים על ידי היהודים. קובנר מציין כי לא קיים כל עקרון דוגמטי ומכוון המחייב את היהודים לשנוא את הנוצרים. הוא מוכיח זאת באמצעות שלוש דוגמאות הלקוחות משלוש תקופות שונות. בתלמוד אכן מופיעים ביטויים עויינים כלפי עמים או אישים לא-יהודים, אך אין הכוונה לנוצרים (שאינם מוזכרים כלל בתלמוד) אלא לעובדי אלילים. האיבה כלפי הנוצרים המופיעה בספרות-ימי הביניים היא טבעית ביותר, שכן מדובר בתקופה אפילה בה נרדפו היהודים באכזריות רבה. ואילו בהווה עסוקים המוני היהודים רובם ככולם במאבק על קיומם הכלכלי העלוב, והם נאבקים לא רק ברוסים, אלא בכל מתחרה כלכלי מבלי לשים לב לזהותו הלאומית.

מלומדים יהודים ונוצרים כבר התייחסו לנושאים אלו בעבר והוכיחו כי אין שחר לטענות היודופובים נגד היהודים, אך היודופובים מתעלמים מכך. האחרונים נשענים על אנשי רוח וסופרים העוסקים בהסתה נגד היהודים. הם מתעלמים מן העובדה כי אנשי רוח רוסיים בולטים כגון דוסטויבסקי, פירוגוב, סולוביוב, טולסטוי, צ'יצ'רין, קורלנקו ואחרים הטיפו ליחס של אהבה וסובלנות כלפי היהודים. היודופובים אמנם מעריצים אישים אלו בגלל תרומתם לספרות הרוסית, אך כאשר הדבר נוגע לנושא היהודי הם מסתמכים דווקא על יוצרים רוסיים מדרגה שניה.

כדי להוכיח את עמדתו מביא קובנר מדברי דוסטויבסקי, שהתפרסמו ב"יומנו של סופר" בשנת 1877 בהם קרא דוסטויבסקי לאחוה בין נוצרים לבין יהודים, וצייד בהרחבת זכויותיהם של היהודים. אך יש לציין כי מדובר במידה רבה בהוצאה מכוונת של דברים מהקשרם הנכון. המובאה שמביא קובנר לקוחה מן המאמר "שלום לך אחווה" האחרון בסדרת המאמרים שפירסם דוסטויבסקי כתגובה למכתביהם של מספר יהודים אליו ובתוכם גם קובנר (הדברים כבר נדונו במסגרת חיבור זה). כל ארבעת המאמרים של דוסטויבסקי מאופיינים בנימה אנטישמית חריפה. דוסטויבסקי מכריז בסיום המאמר כי הרוסים מוכנים להעניק ליהודים שוויון זכויות מלא בתנאי שיוכיחו כי אינם משתמשים בזכויות אלו כדי לפגוע ברוסים. הוא אף מוסיף בהסתייגות ושואל עד כמה יוכלו הכוחות החיוביים בקרב יהדות רוסיה לפעול למען התקרבותם של היהודים אל העם הרוסי למרות ההבדלים הקיימים ביניהם בדת ובדם.

בדלנותם של היהודים באה לטענת היודופובים לידי ביטוי באי כיבוד חוקי הקיסרות הרוסית, ובשתמטות ממילוי חובות אזרחיות. הביקורת על עיסוקיהם הנצלניים של היהודים בתוך תחום המושב, טוען קובנר, איננה הוגנת שכן היהודים עוסקים במקצועות אלו אך ורק משום שהם נדחקו מעיסוקים אחרים. כמו כן נטען כי היהודים מצליחים לצאת מתוך שטח תחום המושב בעזרת טכסיסים שונים, אך קובנר מציין כי הדבר נובע שוב מן המצוקה הכלכלית הנוראה בה נתונים היהודים החיים שם. היהודים מתחמקים מן השירות בצבא הרוסי, רק משום שנמנעת מהם (כמו במקרה של הקצין היהודי צאם) העלייה בסולם הדרגות. היהודים מנסים לחזור אל מוסדות ההשכלה בדרכים כשרות ובלתי כשרות, מפני ששעריהם של רוב המוסדות סגורים בפניהם. התבדלותם של היהודים מן החברה הנוצרית נובעת מן ההגבלות החמורות שהוטלו עליהם. אם היו מגבילים בדרך דומה את זכויותיהם האנושיות של הנוצרים היו היודופובים מזדעקים, אך במקרה של היהודים הם מתייחסים אל ההגבלות כצודקות וכמוסריות, והם נוזפים ביהודים המפריים את ההגבלות הקיימות ודורשים קביעה של הגבלת חדשות.

יתכן, מציין קובנר, שקיימים יהודים קיצוניים בדעותיהם אשר בגלל התבססותם על מסורות קדומות שונאים את הנוצרים, אך מדובר במיעוט מבוטל בלבד. היודופובים מענישים את כלל היהודים בעונש קולקטיבי בגלל דעותיהם של יחידים. הנוצרים "הטובים" מתאכזרים לעם שלם: מזכירים את תוויו הפיסיים, מבקרים את מוסריותו ואת מנהגיו של העם. אך למעשה הנוצרים הם שמגלים שנאה וחוסר סובלנות כלפי הזולת ולא היהודים. אם אכן קיימת שנאה מצד קומץ של יהודים כלפי הרוסים היא איננה באה לידי ביטוי קונקרטי, בעוד שכעסם של הנוצרים כלפי היהודים "בא תמיד לידי ביטוי בכפייה, בפוגרומים, בהרג ברוב המקרים הקורבנות של הפוגרומים הם אנשים חפים מפשע זקנים, נשים וטף" (92). כמו כן מתפרסמים מדי יום ביומו ספרים, מאמרים, פמפלטים וקריקטורות נגד היהודים. אך בו בזמן איש מן היודופובים איננו יכול להצביע על כתבים יהודיים נגד הנוצרים, גם לא בארה"ב שבה קיים חופש דיבור ושבה תופשים יהודים עמדות בכירות בעיתונות. המלומדים והפובליציסטים היהודים מסתפקים בפירסום כתבי הגנה על עמם בעיתונות הכללית ובעיתונות היהודית.

היודופובים המשמיצים את היהודים טוענים, שהם פועלים למען העם הרוסי ששונא את היהודים בגלל שהם מנצלים אותו באופן בלתי מוסרי. אך לדעת קובנר אין לכך כל אחיזה במציאות. קובנר מדגיש כי העם הרוסי הפשוט איננו רוכש כל שנאה כלפי היהודי. העם הרוסי, וליתר דיוק האיכרות הרוסית, חיים בשלום עם לאומים שונים כגון: טטרים, קירגיזים, יאקוטים ועוד. האיכרות מעולם לא פיתחה שנאה מיוחדת כלפי היהודים. האיכר הרוסי "התהלך באהבה עם הז'יד בעיירה, בבית המרזח, בשוק, התייעץ עימו והעדיפו על פני הקולאק או האיכר המנצל" (93).

בהתאם לגישה זו מסביר קובנר את פרוץ הפוגרמים של ראשית המאה העשרים ברוסיה לא כביטוי של שנאה שרוכש כביכול ההמון הרוסי כלפי היהודים, אלא כפרי ההסתה שנוהלה על ידי היודופובים. הפורעים טוען קובנר הם פרחחים שהוסתו על ידי היודופובים, אשר נטעו בליבם את ההכרה כי ניתן לשדוד, לפגוע ולהרוג את היהודים מבלי להיענש. קובנר מסיים בציינו כי מקור ההטפה לשנאת יהודים, שבאה לידי ביטוי בתעמולה למען שלילת זכויותיהם, איננו בעם אלא היא מעוגנת באינטרסים של נציגי התעשייה והמסחר החוששים מפני תחרות מצד היהודים. זאת בעוד שהמוני העם - הצרכנים מביעים שביעות רצון מן התחרות הכלכלית התורמת להורדת מחירים.

הדיון ב"בעיה היהודית" הוא הציר המרכזי עליו סובב המסמך "שפת העובדות". מבחינה מיקומו של המסמך במסגרת הקורפוס הנדון אין כאן כל חידוש. רעיונות וקביעות זהות מופיעות במכתביו של קובנר אל דוסטויבסקי משנות השבעים של המאה ה-19 ובמכתביו אל רוזאנוב מתחילת המאה ה-20. קובר חוזר ומדגיש במסמך זה את הבעייה הכלכלית כבעייתה המרכזית של יהדות רוסיה. בדיונו הוא מבטל את עצם קיומם של הלכי רוח אנטישמיים בקרב המוני העם הרוסי. הפוגרומים, המהווים את הביטוי האקטואלי של "השאלה היהודית", הם לדעתו מעשי ידיו של מיעוט עברייני מוסת. עיקר האשמה לפרוץ הפוגרומים מוטלת על החוגים האנטישמיים, שעוסקים במלאכת ההסתה ועל חוגי הכלכלה והשלטון שאינם טורחים למצוא פתרון הולם לבעייה היהודית, ואף עוסקים בהפצתה של הסתה אנטי יהודית. פתרונו החד-משמעי לבעיה היהודית מוסיף להיות טמיעה מוחלטת בחברה הרוסית, שתרחש בעקבות הענקת שיוויון זכויות מלא ליהודי רוסיה.

קובנר איננו מתייחס כלל לקיומם של זרמים אחרים בחשיבה היהודית בת- הזמן כגון כגון הסוציאליזם נוסח הבונד או התנועה הציונית על זרמיה השונים, או הפתרונות שהועלו על ידי הטריטוריאליסטים. זאת למרות שעל פי עדותו של פאפירנה הכיר קובנר את ההתפתחויות הרעיוניות שחלו בעם היהודי בתחילת המאה ה-20, אך רעיונותיו בנוגע ל"בעיה היהודית" נותרו כפי שהיו בשנות השישים והשבעים של המאה ה-19. מבחינה זו ניתן לראות ב"לשון העובדות" מסמך אנכרוניסטי. אנכרוניזם שאין לדעתי לייחסו לבידודו הגיאוגרפי של קובנר הנובע משיבתו בלומז'ה בסביבה רוסית לחלוטין, שהרי במכתביו אל רוזאנוב מאותה תקופה הוא מעיד על עצמו כי הוא עוקב בקפידה אחר העיתונות הרוסית. בכל אופן בדעותיו בשאלה היהודית נותר קובנר נאמן לתפיסותיהם של המשכילים הרדיקלים היהודים של שנות השבעים של המאה ה-19 אשר האמינו בנוסחה של הטמעות ואף התבוללות של היהודים תמורת קבלת שוויון זכויות מלא.

ד.סיכום

מה שהוצג בפרק זה יראה במבט ראשון כצירוף אקראי של חיבורים הכתובים בסגנונות מגוונים והעוסקים בנושאים שונים. אבל שלושת החיבורים מהווים את "הפרק האחרון" בכתביו של קובנר הן בגלל מיקומם הכרונולוגי ברצף כתיבתו והן בגלל תכניהם הנושאים אופי סיכומי.

ב"מרשימותיו של יהודי" מתוארות התקופות המעצבות בחייו בכלל ודרך החתחתים שעשה מעולם היהדות האדוקה בדתה אל תנועת ההשכלה בפרט. הראייה הרטרופקטיבית מעניקה לתולדות חייו של קובנר משמעות סימלית, שכן הם מייצגים במידה רבה את גורלם של משכילים יהודים רבים אשר שאפו להשתלב בחברה ובתרבות הרוסית. גם המכתב לבריינין מזמן לקובנר את האפשרות להתבונן מחדש ממרחק השנים במשנתו הביקורתית ולהגדיר עבור בריינין את תרומתו לספרות העברית של שנות השישים של המאה ה-19. קובנר רואה את עיקר מורשתו הספרותית ביישומם ובהחדרתם של עקרונות הביקורת הספרותית הרוסית והמערב-אירופאית אל הספרות העברית המשכילית.

אך אם רשימותיו ומכתביו אל בריינין אפשרו לו לכוון ראייה רטרופקטיבית ולהגיע בנושאים מסוימים- לידי ניסוח של תובנות חדשות, הרי שב"לשון העובדות" אין כל חדש. קובנר חוזר במסמך זה על הפיתרון שהוצע לבעיה היהודית על ידו כמו גם על ידי המשכילים

היהודים הרדיקליים עוד בשנות השישים והשבעים של המאה ה-19. למרות שעל פי עדותו הפוגרומים הקשים שפרצו ברוסיה בתחילת המאה ה-20 זעזעו אותו מאד, הוא עדיין ממשיך לדבוק באמונתו כי הענקת זכויות אזרח מלאות וביטול כל ההגבלות החלות על היהודים מהווים את המענה היחידי לבעיה היהודית, והם שיביאו להשתלבותם של יהודי רוסיה ובטווח ארוך גם לטמיעתם המבורכת, מנקודת מבטו, בתוך החברה הרוסית.

שניים מן הכתבים הנזכרים כתובים בשפה הרוסית ואילו על מאמרו העברי של בריינין בחר קובנר במודע להשיב בשפה העברית. במכתבו לבריינין מציין קובנר כי בתחילה רצה לכתוב את מכתבו בשפה הרוסית (משום שמתוך מאמרו הבין כי כי בריינין שולט בשפה זו) ומוסיף: "אך אחרי כן גמרתי בנפשי-לא אדע בעצמי מדוע? -לכתוב איזה שורות בשפה זאת, אשר בה נכתב מאמרו, אם ימצא בהן איזה שגיאות אתו הסליחה" (94). כאמור הגילוי המחודש של השפה העברית שאיפיין את פעילותו התרבותית של קובנר החל משנת 1900, מאפשר לראות את "הפרק האחרון" של כתיבתו (שמכתבו אל בריינין הוא אחד מביטוייו) כפרק דו- לשוני.

שלושת החיבורים שנדונו מתייחסים להיבטים המרכזיים בתולדות חיו, במשנתו הספרותית ובתפיסותיו החברתיות של קובנר. עבור קהל הקוראים היהודי המתבולל משרטט קובנר ברשימותיו את עולמה יהדות רוסיה באמצע המאה ה-19, שהוא בבחינת עולם הולך ונעלם בעת כתיבתו את הדברים; במכתבו לבריינין הוא עוסק במורשת שציווה בכתביו משנות השישים לביקורת הספרותית העברית; ואילו חיבורו "שפת העובדות" הינו בגדר פנייה נואשת ואחרונה לציבור הרוסי ב"שאלה היהודית". במונן זה מהווים חיבורים אלו את צוואתו הרוחנית של המבקר הספרותי והוגה הדעות החברתי - אברהם אורי קובנר.

סיכום

שני צירים מרכזיים מאפיינים את הביוגרפיה האינטלקטואלית של אברהם אורי קובנר: עיצוב ופיתוח משנתו הביקורתית-ספרותית; וניתוח "הבעיה היהודית" על גורמיה, ביטוייה ופיתרונותיה. כחניכה של אסכולת בלינסקי, אשר קשרה קשר בל ינותק בין הספרות לבין המציאות החברתית-פוליטית בת הזמן, היו שני צירים אלו שלובים זה בזה בהשקפת עולמו.

בראשית דרכו בין השנים 1862-1868 פרסם קובנר מאמרים וספרים בעיתונות העברית בנושאי חברה וספרות. בספרו הראשון "חקר דבר" (1865) כבר מופיעים מונחי המפתח של לשונו הביקורתית: "תועלת" ו"חיים", והוא מיישם מונחים אלו בעת בחינת מפעלם של אישים מרכזיים בספרות ההשכלה העברית בעבר ובהווה. הוא משקיף על הספרות העברית "במבט מבחוץ", מתחומיה של הספרות והביקורת הרוסית. כלומר: בראשית דרכו, בשפת כתיבתו, בכתבי-העת בהם פרסם, בתחומי התעניינותו ובהתכתבויותיו נראה קובנר מתאים לחבורת המשכילים הליטאית, כפי שזו תוארה במחקריהם על ידי מיסקינסקי וברטל, בה בעת הוא גם מתבלט כאחד מחלוצי הדעות הפרוגרסיביות (לצד אברמוביץ, פאפירנה ואחרים) ובעיקר כדוברם של בני דור "הבנים" בתנועת ההשכלה הרדיקלית ברוסיה.

ראובן בריינין ציין, כאמור, כי בראייה לאחור לא ברור לו מדוע עורר ספרו הצנום של קובנר "חקר דבר" עניין רב כל כך. את התשובות לשאלה זאת ניתן למצוא בכתביהם הפולמוסיים של בני דור "האבות" כגון: גוטלובר, צד"ה, אר"ז, ליפמן-זילברמן ואחרים. משנתו הרדיקלית של קובנר, כפי שהיא באה לידי ביטוי באופן שלם וכמעט מוגמר כבר בספרו הראשון, עוררה את התנגדותם של המשכילים האוטודיקטיים לא רק בגלל הטון האירוני והבוטה של דבריו, אלא בעיקר משום שברעיונותיו חצה קובנר את גבולות הקונצנזוס המשכילי. בעודו פועל במסגרת הספרות העברית וכבר הוא שולל את הצורך בלשון העברית ובספרות העברית.

בפרק השני של "הביוגרפיה הרוחנית" שלו פעל קובנר במסגרת העיתונות של חוגי האינטליגנציה היהודית-רוסית. מבחינה רעיונית מהווים מאמריו ב"דיין" וב"יבריסקייה ביבליותיקה" המשך טבעי לכתבתו העברית, אם כי חלה הקצנה בדעותיו בנוגע לשלילת השפה העברית. יחד עם זאת ניתן לאתר בכתבתו בתקופה זאת גמישות מחשבתית. הדבר בא לידי ביטוי בהתנגדותו לתיאורה הסטריאוטיפי של המציאות היהודית בספריהם של יל"ג ושל פרץ סמולנסקי. כמו כן הערכתו החיובית את היצירה "קהל רפאים" של ליליינבלום (למרות

שמדובר בליריקה הכתובה בשפה העברית) משקפת גמישות אף היא. פעילותו במסגרת חוגי האינטליגנציה היהודית-רוסית משקפת את ייחודו של קובנר בגלל עצם עיסוקו בספרות העברית (בשפת המקור או בתרגומה לרוסית) עליה הוא כותב ביקורת בשפה הרוסית בכתב-עת יהודי-רוסי בעל מגמה רוסיפיקטורית מוצהרת.

הסיבות ליציאתו של קובנר מתחומיה של הספרות העברית, ונטישתו את שאיפתו להיות כהגדרתו במכתבו הראשון אל דוסטויבסקי: "רפורמטור של עמי האומלל" הן מורכבות. מן ההיבט המעשי, רעיונותיו הפרובוקטיביים והתקפותיו על עורך "המליץ" אר"ז סגרו בפניו את במות הפירסום העבריות. סגירת העיתון "דיין" ואי-הצלחתו לייסד כתב-עת עצמאי (תוכנית שמופיעה במכתבו ליל"ג) הביאו לכך שרוב במות הפירסום היהודיות נסגרו בפניו. מן ההיבט האינטלקטואלי, היתה זו המסקנה העקבית שהיה עליו להסיק ממשנתו שלו, שהרי אם אין עתיד לשפה ולספרות העברית אין טעם לכתוב ביקורת על הספרות העברית. במישור האישי מדווח קובנר ליל"ג על משבר אינטלקטואלי שהוא חווה בראשית שנות השבעים, המהווה את נקודת השבר והניתוק מן העולם הספרותי העברי והיהודי. יחד עם זאת ניתן לקשר משבר אישי זה למשבר שאיפיון את הניהיליסטים הרוסיים בשנות השבעים.

בראשית שנות השבעים עבר קובנר לכתיבה בעיתונות הרוסית הכללית. הפרסונה הספרותית שמתגבשת בפיליטונים (שהתפרסמו בעיתון "גולוס", להם נתן את הכותרת "קוריוזים ספרותיים והחברתיים") היא של רוסי בן העיר הגדולה המתיימר להכיר את הספרות הרוסית לפני ולפנים, והמשתייך מבחינה השקפותיו הפוליטית והחברתיות לאגף המערבני של האינטליגנציה הרוסית. אך גם בלב ליבה של מה שניתן לכנות "התקופה הרוסית" בביוגרפיה הרוחנית של קובנר, כלומר בתקופה בה הושלם תהליך האקולטורציה שלו בחברה ובתרבות הרוסית, צצה ועולה מתוך פסקאות בודדות במאמריו "השאלה היהודית"; מה גם שיריביו העיתונאים מכתבי-עת אחרים לא נמנעו מלהזכיר לו את מוצאו היהודי.

בהתכתבויות שניהל קובנר עם סופרים רוסיים במיוחד במכתביו מן העשור הראשון של המאה העשרים זמן רב לאחר שהמיר את דתו, בהיותו כדברי האנשים שפגשוהו בתקופה זו, "צ'נובניק רוסי גמור", מנותק לחלוטין מכל קשר פיסי עם היהדות, הכריז קובנר בהפגנתיות כי התעניינותו ב"שאלה היהודית" נובעת ממניעים הומניטריים בלבד. יחד עם זאת נדמה כי דווקא אז הוא שקוע רובו ככולו בניתוח שאלת האנטישמיות על גילוייה האלימים ברוסיה הצארית.

חמש השנים שהוגדרו במחקר זה כ"הפרק האחרון" עומדות בסימן התמודדותו של קובנר עם עברו. את הרשימות האוטוביוגרפיות שהתפרסמו בכתב העת הרוסי "איסטוריצי'סקי ווסטניק" בהן התמודד קובנר עם התקופות המעצבות של חייו, הוא הכתיר בכותרת "מרשימותיו של יהודי". במכתב התשובה העברי שלו לברינין הוא חוזר ודן במקומו בספרות העברית; ובחוברת "לשון העובדות" הוא שב ומנתח את מרכיביה, ביטוייה ודרכי פתרונה של ה"בעיה היהודית". לאורך כל חייו בולט ייחודו האידיאולוגי של קובנר על רקע קבוצות ההתייחסות שלו (הכוונה על פי סדר כרונולוגי: למשכילים הרדיקלים, לאינטליגנציה היהודית-רוסית, לחוגי המערבנים הליברלים בקרב האינטליגנציה הרוסית). קובנר ומקורביו נימקו את האינדיבידואליזם הרעיוני שלו בהנמקות אידיאולוגיות ופסיכולוגיות. במישור האידיאולוגי הכריז קובנר על דבקו בהנחת היסוד של הניהיליזם בדבר הצורך בשחרור האישיות ובאי-ציות אוטומטי לאוטוריטות. במישור הפסיכולוגי, תולה ידיו פאפירנה את עצמאותו המחשבתית ב"טמפרמנט" המיוחד שלו. לכך ניתן להוסיף גם הסבר היסטורי. ייחודו קשור לראשוניותו וכן לדרך הנחרצת ולעיתים הבוטה בה הציג את רעיונותיו שנתפסו הן על ידי יריביו והן על ידי אוהדיו כפרובוקטיביים לזמנם ולמקומם.

החוקרים המאוחרים הדגישו את ראשוניותו של קובנר בתחומי הביקורת הספרותית והחברתית הרדיקלית. הם טענו כי קובנר הוא האחראי להנחת היסודות לביקורת מודרנית בספרות העברית, ביקורת המבוססת על עקרונות אירופאיים בני הזמן. החוקרים (כשלום קרמר, ג.קרסל, ואחרים) שהכתירו את קובנר בכתר הראשוניות, אינם מתעלמים מן העובדה שספרו "חקר דבר" יצא לאור חמש שנים אחרי "משפט שלום ואמת" של ש"י אברמוביץ. אך קובנר בניגוד לאברמוביץ התנתק לטענתם לחלוטין מן המסורת היהודית התיאולוגית, כל זאת בשם הדרישה לריאליזם וההתנגדות לאידיאליזם. כלומר גם במסגרת המגמה הרעיונית הרדיקלית שאפיינה את תנועת ההשכלה הליטאית בלט ייחודו של קובנר, ועל כן הוא ולא אברמוביץ נתפס (לפחות בעיני מרגליות, לרנר ובעיקר בעיני קובנר עצמו) כמתאים להנהיג את חוג המשכילים הרדיקליים.

הרעיונות המנחים את השקפת עולמו עוצבו כתוצאה מחשיפתו לרעיונותיה של אסכולת בלינסקי, אשר היא עצמה הושפעה מן הרציונליזם, המטריאליזם וההערצה למדע שרווחו באירופה המערבית. הרציונליזם בא בין השאר לידי ביטוי בהערכה שהובעה כלפי ההישגים

שהושגו במסגרת מדעי הטבע ומכאן גם ההערצה לשיטות המחקר שהביאו להישגים אלו. רעיונותיהם של מולצ'וט, ביכנר ופוירבך השפיעו על בני האינטליגנציה הרוסית ובעיקר מצאו הד בלב הנהליסטים אשר התחנכו על פי תוכנית הלימודים החדשה (שנוצרה בהנחיית הצאר ניקולאי הראשון לאחר מהפכות "אביב העמים") אשר במוקדה עמדו מדעי הטבע. בהשפעת תפיסות אלו נטתה גם ההשכלה הליטאית לעיסוק במדעים הפוזיטיביסטיים ובמדעי הטבע. הרציונליזם של קובנר (שבא לידי ביטוי בהערצה שהביע כלפי עצם העיסוק במדעי הטבע, אך גם בעת ניתוח שאלות חברתיות, דתיות וספרותיות) תואם אם כן את מאפייניה של ההשכלה הליטאית, אך יונק גם מן ההשפעות הרוסיות שמקורותיהן מצויים במערב אירופה.

הערצתו של קובנר לעצם העיסוק במדע באה לידי ביטוי בכתביו העבריים בדרכים שונות. קובנר חוזר ומשבח כמעט בכל אחד ממאמריו את מפעלו המדעי של חז"ס. בהיררכיה החדשה של תחומי הדעת השונים שמציע קובנר במאמרו "דבר אל סופרי ישראל" (1864) מופיעים המדעים לצד הרומנים והיסטוריה כתחומי הדעת המקדמים את האנושות. ולסיום הוא עצמו תרגם שני מאמרים ("כמה שני מציאות האדם על פני האדמה?" ו"החום והחיים") של ביכנר ומולצ'וט אשר נכללו בספרו "חקר דבר".

הרציונליזם והמטריאליזם הם העומדים בתשתית אמונתו במדע, ב"חיים" וב"תועלת". בכתביתו העברית בא המטריאליזם לידי ביטוי בקריאתו החוזרת ונשנית בדבר הצורך לפתור את בעיותיה הכלכליות של יהדות רוסיה כתנאי מוקדם לכל רפורמה רוחנית. בכתביתו הרוסית, בפיליטונים שלו קובנר מבקר את סטראכוב משום שהאחרון הדגיש את ההיבטים הרוחניים של חיי העם הרוסי ולא את צרכיו החומריים. גם ביקורתו על הפובליציסטיקה של דוסטויבסקי עוסקת באותו נושא. לדעתו הקדיש הסופר הרוסי יותר מדי תשומת לב לדיון בשליחותו ההיסטורית של העם הרוסי ופחות מדי בעוניו.

בתחום הספרותי באים המטריאליזם והרציונליזם לידי ביטוי בשתי התביעות העיקריות שהציג קובנר בפני הספרות: עליה לשקף את חיי ההווה באופן המדויק ככל האפשר ועליה להביא תועלת. מכאן גם התנגדותו לספרות שאיננה עוסקת בזמנה ובמקומה. בכתביתו העברית הוא מכוון לחיי ההווה של יהדות רוסיה; בכתביתו הרוסית כוונתו לבעיותיה של הקיסרות הרוסית. זאת גם הסיבה להסתייגותו מיוצרים שאינם ריאליסטיים גם אם הם מוכשרים כגון יעקב אייכנבוים בתחומי הספרות היהודית ודוסטויבסקי ב"שדים" בתחומי הספרות הרוסית.

הוא מעדיף (אם כי לא באופן מוחלט) את זיאנר הפרוזה על זיאנר השירה. ספרות ריאליסטית עשויה לדעתו בעזרתה של הביקורת הנכתבת עליה להצביע על בעיותיה המרכזיות של החברה ולהציע פתרונות מעשיים.

גם האתאיזם של קובנר הינו מסקנה טבעית של הרציונליזם והמטריאליזם שלו, אם כי בהקשר זה חלה התפתחות בתפיסותיו. בתקופת כתיבתו בעברית בשנות השבעים בולטת התעלמותו מן הנושאים הדתיים. הוא איננו מגנה את התלמוד עצמו, אלא את פרשניו המרובים. במאמריו המדעיים הוא בוחן את המושג "עם הסגולה" על פי קריטריונים של חשיבה רציונליסטית. התנגדותו לתפיסת העם היהודי כעם סגולה נובעת (על פי הנחת היסוד הרציונליסטית שהתשובות הניתנות לשאלות הקיומיות צריכות להתיישב זו עם זו) מכך שמשמעות הדבר כי עמים אחרים הינם עמים מדוכאים. את הסימן הראשון למשבר הרוחני בו הוא מצוי ניתן למצוא במכתבו אל יל"ג משנת 1868. במכתבו לדוסטויבסקי הוא כבר רומז לאתאיזם. ואילו במסמך: "מדוע אינני מאמין?" הוא מציג את האתאיזם שלו כמנוי וגמור. המסמכים הקיימים אינם מאפשרים לענות על השאלה האם הסתיר קובנר את תפיסותיו האתאיסטיות עד ליציאתו מתחומיה של הספרות העברית או שהאתאיזם החל להתגבש אצלו רק בסוף שנות השישים במקביל לכניסתו לתחומיה של הספרות הרוסית ובעיקר בתקופת מאסרו?

הכליה שניבא קובנר לשפה ולספרות העברית היתה מסקנה שהסיק מתוך ניתוח רציונלי ונעדר כל סניטמנטים של ה"שאלה היהודית". בהעדרו של מרכז מדיני אין טעם לדעתו לשמר את הדברים המייחדים את העם היהודי כמו הלשון והספרות העברית. הפתרון שהציע ל"בעיה היהודית" היה הענקת אמנסיפציה שתביא להשתלבותם של היהודים בחברה הרוסית ואף לטמיעתם. כך טען קובנר במכתביו לדוסטויבסקי, לרוזאנוב וביתר הרחבה בחוברת "לשון העובדות" (1908). הצירוף של דבקות בפתרונות רציונליים לבעיות חברתיות כמו האנטישמיות יחד עם האתאיזם הוא שאפשר לו לקרוא להתבוללות בחברה הרוסית. יחד עם זאת ניתן להבחין בניואנסים שונים בהשקפתו הנחרצת כביכול בדבר ההתבוללות כפתרון לבעיותיה של יהדות רוסיה. בראשית דרכו הוא מגלה התלהבות רבה כלפי מדיניות הרוסיפיקציה. אך כבר בספרו "צרור פרחים" ואחר כך במאמרו על סיפורי יל"ג, וביתר שאת במכתביו לדוסטויבסקי

ולרוזאנוב הוא מעלה את את שאלת האנטישמיות. דבקותו בנוסחה הפשטנית של התבוללות תמורת אמנסיפציה נמשכת עד סוף ימיו. אולי משום שהיה זה הפתרון האישי שלו לבעיה.

קובנר התקשה להבין מדוע חשיבתו הראציונליסטית אינם מקובלת על דעת הסופרים עימם התכתב: דוסטויבסקי, טולסטוי ורוזאנוב. מול תפיסותיו המיסטיות והסלבופיליות של דוסטויבסקי בשאלה היהודית נסה קובנר להציג תפיסה רציונלית וליברלית. בויכוחים שלו להוכחת צדקת האתאיזם שלו עם דוסטויבסקי הוא משתמש בדוגמאות מתחום המדע להוכחת העדר קיומה של השגחה פרטית. גם במסמך האתאיסטי שהוא שלח לטולסטוי ומאוחר יותר לרוזאנוב "מדוע אינני מאמין?" מציין קובנר כי הלגיטימציה לקיומו של המוסר החברתי היא תועלתית ולא דתית. קשה לתאר פער רעיוני גדול יותר מזה שהתקיים בין קובנר הרציונליסט האתאיסט לבין נמעניו הרוסיים המקורבים למחנה הסלבופילי.

קובנר כונן פרק חשוב בתולדות הביקורת הספרותית העברית. חשיבתו הרציונלית היא שהנחתה אותו להתייחסות ליצירה הספרותית עצמה ולא לשבחים שנאמרו עליה. הוא קבע קריטריונים לשיפוט ענייני ורציוני של היצירה הספרותית. הוא התייחס בביקורתו לדרכי עיצוב, לאמינות הפסיכולוגית של הדמויות, למבנה העלילה ולסגנון. הוא ידע למפות נכונה את הספרות העברית בת זמנו. הוא היה בין הראשונים שהצביעו על כשרונם של יל"ג, ארטור, פרל ואחרים. הוא היה בין אלה שדחפו את אברמוביץ מחוץ לגבולות הספרות העברית, ועל כן תרם, מבלי להתכוון לכך, לצמיחתו של מנדלי מוכר ספרים. נכון הוא שהאקלים הרוחני של תקופתו הביא אותו לגיוס היצירה לצרכים חברתיים חוץ ספרותיים, אך כמו פיסארב הוא ידע לעיתים לגמש ולעדן את ההנחות הסכמטיות בהתקלו ביצירות שנתפסו בעיניו כחשובות כגון יצירותיו של ליליינבלום, מאפו ואף דוסטויבסקי. קובנר היה גם בעל סגנון ביקורתי ייחודי לזמנו אותו הגדיר ואפיין במכתבו לבריינין כסגנון פשוט, אירוני ושנון.

הפרק הרוסי של כתיבתו הביקורתית זימן לו את האפשרות לצאת למרחב גם מבחינה המעבר לשפה הרוסית העשירה התוססת של זמנו וגם מבחינת מגוון ושפע הקורפוס הספרותי שעמד לרשותו ליישום ובחינה של עקרונותיו הביקורתיים. אך הגבולות הצרים שהוא עצמו קבע לפיליטון שלו (כעוסק בזוטות וכמפורר כל נושא לפירורים) לא איפשרו לו להעמיק ולהרחיב את השקפתו הביקורתית. התחושה העולה מתוך קריאת הפיליטונים הרוסיים שלו שה"גראז'דנין" תפס את מקומו של "המליץ" כנושא לכתיבה; ומישרסקי את מקומו של אר"ז, אך הביקורת

נותרה אותה ביקורת. יחד עם זאת ניתן לאתר בפיליטונים השתקפות של הבעיות החברתיות, הכלכליות והמשפטיות שהעסיקו את הקיסרות הרוסית בשלהי המאה ה-19.

התכתבויותיו של קובנר עם דוסטויבסקי טולסטוי ורוזאנוב עומדות בסימן "השאלה היהודית" תפיסותיו בשאלה זאת, שהעסיקה אותו כל ימיו, ממקמות אותו במסגרת הפלג התועה ונעדר ההמשכיות (מנקודת מבט היסטורית) מבין הפלגים האידיאולוגיים שהתקיימו בתנועת ההשכלה היהודית ברוסיה. שלא כלילינבלום, סמולנסקין ואחרים הוא לא עבר בשנות השמונים לחיבת ציון או לציונות על זרמיה השונים, אך גם לא לבונד, אם כי יש רמזים לכך שנטה לפתרון נוסח הטריטוריאליזם של דובנוב. התעניינותו המחודשת בשפה העברית בפתח המאה העשרים לא הביאה לשינוי בהשקפותיו. על פי המסמך "לשון העובדות" ניתן להסיק כי גם בסוף ימיו לא האמין קובנר בערכה של השפה העברית, שעשויה היתה רק להפריע לתהליך ההתבוללות לו הטיף.

לכאורה ניתן לסכם את הביוגרפיה הרוחנית של קובנר במונחים של תהליך (התפתחות או נסיגה) האופייני לביוגרפיות אינטלקטואליות של משכילים יהודיים רבים. על פי גישה זאת מדובר במסע אינטלקטואלי בן ארבעה שלבים והם: יציאה מעולמה הדתי של יהדות וילנה אל עולם ההשכלה היהודית הראדיקלית; פעילות במסגרת דור הבנים של ההשכלה היהודית; מעבר אל עולם התרבות הרוסית הכללית; ולסיום חזרה מסוייגת אל היהדות (בגלל התעניינות בבעיה היהודית, בגלל התוודעות מחודשת אל השפה העברית ובגלל כתיבת מכתב תגובה לבריינין). אך למעשה אין מדובר בתהליך, אלא בשבר או בהתלבטות רוחנית מתמדת. המשפט המסכם בצורה הטובה ביותר את השבר שאיפין את פעילותו הרוחנית של קובנר החל מפירסום מאמרו החשוב הראשון "דבר אל סופרי ישראל" ועד לספרו האחרון "לשון העובדות" מצוי לדעתי במאמרו "רוח באר" (העוסק בתרגום "פאוסט" לעברית): "לאחד את הקצוות ולעשות שלום בין שתי נפשותיו". אין הכוונה רק להתלבטויות המוסריות ולפשע שביצע, אלא בעיקר לניסיונו (בניגוד לדעת מתנגדיו אשר לא הכירו את הפרק הרוסי של כתיבתו) לפשר שלא בהצלחה בין "נפשו" היהודית לבין "נפשו" הרוסית. במובן זה משקפת הביוגרפיה הרוחנית של קובנר את שאלת "רומא וירושלים": שכן במשנתו הספרותית, בתפיסותיו החברתיות והדתיות ממחיש קובנר היטב את הכוחות הצנטרפטליים והצנטריפוגליים שפעלו בתוך יהדות רוסיה במחצית השנייה של המאה ה-19 ובראשית המאה העשרים.

הערותהערות לתקציר המחקר

- 1) שלום, קרמר, המבקר הנדח (חיי א. א. קובנר, פעלו בביקורת העברית ומבחר מאמרים), (לספרית פועלים/ דורון הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה, 1946).
- 2) אברהם אורי, קובנר, כל כתבי אברהם אורי קובנר (הכין לדפוס וצירף מבוא ישראל זמורה), (תל-אביב, תש"ז).
- 3) יוסף, קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, (אחיאסף, 1963, ירושלים), כרך ד', עמ' 145 הערה 35, עמ' 174 הערה 252.
- 4) מאקס, וויינרייך, פון ביידע זייטן פלויט (בוענאס - איירעס, 1955, תשט"ז).
- 5) אברהם יעקב, פאפירנא (ערך לדפוס והוסיף אחרית דבר ישראל זמורה) כל הכתבים (הוצאת מחברות לספרות, תל אביב, ה' תשי"ב) עמ' 226-276.
- 6) קובנר אברהם אורי, "אגרת מאת א. א. קובנר לפ. מ. דוסטויבסקי", (הובא ותורגם על ידי י. זמורה) מחברות לספרות, כרך ה', מחברת א' מאי 1951, אייר התשי"א, עמ' 96.
- 7) Ф.М., Достоевский, Полное Собрание Сочинений в тридцати томах, (Наука, Ленинград, 1986), том 29, книга 2, стр.119-122, 278-281.
- 8) Леонид, Гроссман, Исповедь Одного Еврея, (Москва, Ленинград, 1924).
- 9) ש., אייזנשטאט, "מכתבי קובנר לרוזאנוב", מאזניים, שנה א', תרפ"ט, גליונות י"ב-ט"ו, י"ז-י"ח.
- 10) ראובן, בריינין, "לתכונתו של א.א. קובנר", הד הזמן, 1909 מ.ל. ליליינבלום, "מילואים לזכרונות מר פאפירנא, שם, שם, גיליון 144. ספוג (ש. טשרנוביץ) "נפש נדחת", שם, שם.
- 11) אורבוך, יוסף, "המאבק לריאליזם בספרות העברית", אורלוגין, נובמבר 1951, חוברת 4, עמ' 2-21. שלמה בריימן, "א. א. קובנר ומקומו בתולדות הביקורת העברית", מצודה (בעריכת שמעון ראבידוביץ) (לונדון, תשי"ד) כרך 7.
- 12) דן, מירון, "בין תקדים למקרה- שירתו האפית של יליג ומקומה בספרות ההשכלה העברית", מחקרי ירושלים בספרות עברית, ב, תשמ"ג, עמ' 127 - 197.

13) עוזי, שביט, שירה ואידאולוגיה, (הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1987).
 14) יהודית, בר-אל, הפואמה העברית, (מוסד ביאליק, ירושלים, 1995).
 15) ישראל, צינברג, תולדות ספרות ישראל, (ספריית הפועלים, תל אביב, 1971) כרך 6.
 16) אליהו, ציריקובר, יהודים בעיתות מהפיכה, (הוצאת עם עובד, תל אביב, 1957).
 17) י. ברונשטיין, פארפעסטיקטע פאזיציעס, (פארלאג "עמעס", מאסקווע, 1934) עמ' 205-248.

18) יוסף, קלוזנר, שם, שם.
 19) מ. מישקינסקי, (ההדיר והוסיף מאמר מבוא, הקדמה והערות) א. ש. ליברמן כתבות ומאמרים ב"ופריוד" (1875 - 1876), (אוניברסיטת תל אביב מיכללת בית ברל, תשל"ז, 1977).
 20) ישראל, ברטל, "בין השכלה ראדיקלית לסוציאליזם יהודי", דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, (האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים, תשמ"ד) עמ' 13 - 21.
 21) שמואל, פיינר, השכלה והסטוריה, תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית, (מרכז זלמן שזר, ירושלים, 1995).

22) С.Л., Цинберг, "А.Ковнер, ("Писаревщина в Еврейской Литературе"), Пережитое, (С. Петербург, 1910), 2, стр. 130-159.

23) С. Боровой, "Новое о Ковнере", Еврейская Мысль, 1926, стр.223-245.

24) וויינרייך, שם; וגם

Grosman, , Die Beichte eines Juden, (Munche, 1927)., Leonid

25) לאחר מסירת החיבור לשיפוט נודע לי על הופעתו לאחרונה של הספר:
 Harriet, Murav, Identity Theft The Jew in Imperial Russia and The case of Avraam Uri Kovner (Stanford University Press, 2003).

החוקרת עוסקת באברהם אורי קובנר משני היבטים: מן ההיבט הפסיכולוגי, טענתה המרכזית היא שמאפייני אישיותו של קובנר עונים על הדפוס הפסיכולוגי של "האישיות המתחזה" (imposturous personality); ומהיבט רחב יותר מייצג קובנר את השפעתו של תהליך האקולטורציה על התגבשות הזהות של יהודי רוסיה. לכן מטבע הדברים מתמקד מחקרה בכתבים הרוסיים של קובנר שבהם באות לידי ביטוי נקודות ההשקה בין התרבות

היהודית לתרבות הרוסית; ואילו כתביו העבריים של קובנר, מקומו בתוך תנועת ההשכלה העברית והפירסומים של סופריים עבריים אחרים המתייחסים אליו נדונים בצורה כללית בלבד. כל זאת בשונה מחיבורי העוסק במשנתו הספרותית- חברתית של קובנר, כאחד מראשוני המבקרים הספרותיים העבריים. בחיבורי מצאתי לנכון לדון במכלול כתביו העבריים של קובנר וגם בעת הדיון בכתיבתו הרוסית הובלטו ההיבטים הספרותיים במשנתו. (26) כינוי זה מופיע במכתבו של קובנר לרוזאנוב מן התאריך 31.1.1902 מאזניים, שנה א', תרפ"ט, גיליון ט"ו, עמ' 11.

הערות למבוא

(1) המגיד, שנה יט', גליון 37, 27 בספטמבר 1875. מאמר זה מצוטט בספרו של מ. מישקינסקי (ההדיר והוסיף מאמר מבוא, הקדמה והערות) א. ש. ליברמן כתבות ומאמרים ב"ופריוד" (1875 - 1876).

(מוסד ביאליק, ירושלים, העיתונות היהודית- רוסית, במאה התשע- עשרה) יהודה, סלוצקי, (1970) עמ' 13 - 36 .

(3) סלוצקי, שם, עמ' 14.

(4) י.ל. גורדון, שירי היגיון, משלים, שירי עלילה (הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ו) עמ' 153.

(5) אליהו, צ'ריקובר, יהודים בעיתות מהפיכה (הוצאת עם עובד, תל אביב, 1957) עמ' 180 - 200 .

(6) סלוצקי, שם, עמ' 24 .

(7) צ'ריקובר, יהודים בעיתות מהפיכה, עמ' 145 - 147 .

(8) ישראל, צינברג, תולדות ספרות ישראל (הוצאת ספריית הפועלים, תל אביב, 1971) כרך 6, עמ' 126 - 192 .

(9) סלוצקי, שם, עמ' 27 .

(10) צינברג, שם, עמ' 96 .

(11) שם, שם.

(12) סלוצקי, שם, עמ' 18 .

(13) צינברג, עמ' 96.

14) יוסף יוזל גינצבורג (1812 - 1878) היה בנקאי בן למשפחת בנקאים, התפרסם בעיקר בזכות היותו נציג בלתי רשמי של היהודים בפני השלטונות הצארים. הוא קיבל בשנת 1871 את התואר בארון מידי אלכסנדר השני כתואר עובר בירושה. כעסקן ציבורי השיג בין השאר זכות ישיבה של קבע ליהודים שונים מחוץ לתחום המושב, ותמך בהקמתו של בית הכנסת היהודי הראשון בפטרבורג. יובל, קמרט (עורך) יודאיקה לקסיקון (מהדורת דבר, כתר, ירושלים, 1976) עמ' 82.

15) צ'ריקובר, שם, עמ' 143 - 145. לדעתי בהסברו של צ'ריקובר ניכר הלך רוח מרכסיסטי נוסח "ההויה קובעת את התודעה".

16) סלוצקי, עמ' 29.

17) שם, עמ' 36.

18) צינברג, עמ' 91 - 93, 109 - 126.

19) צביה, נרדי, "תמורות בתנועת ההשכלה ברוסיה בשנות השישים והשבעים של המאה היי"ט", עמנואל אטקס (עורך) הדת והחיים תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה (מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, תשנ"ג) עמ' 300 - 327.

20) צינברג, עמ' 112.

21) צ'ריקובר, עמ' 180.

22) מישקינסקי, "מאמר מבוא: דמויו ההיסטורי של א. ש. ליברמן וכתביו ב"ופריוד", שם, עמ' 9 - 55.

23) ישראל, ברטל, "בין השכלה ראדיקלית לסוציאליזם יהודי", דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות (האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים, תשמ"ד) עמ' 13 - 21.

24) שמואל, פיינר, השכלה והסטוריה, תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית (מרכז זלמן שזר, ירושלים, 1995) עמ' 376.

25) סלוצקי, עמ' 308.

26) שם, עמ' 10.

27) הכוונה בתת-פרק זה הינה להביא מיפוי של המגמות האידיאולוגיות המרכזיות, שאיפיינו את המשכילים הרדיקלים. הצגת מגמות ותפיסות ספציפיות תערך בעת הדיון במאמרו של קובר, שנכתבו בשפה העברית ובשפה הרוסית.

- 28) ישעיה, ברלין, הוגים רוסיים (ספריית אופקים, עם עובד, תל אביב, 1983) עמ' 140 - 141 .
- 29) פיינר, שם, עמ' 402.
- 30) ויסאריון בלינסקי, מכתב גלוי אל גוגול 15 ביולי 1847, על פי ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 230 .
- 31) א. ס. טורגנייב, (בתרגום יעקב עדיני) אבות ובנים (הוצאת מעריב, 1960) עמ' 33.
- 32) י. ברונשטיין, שם, עמ' 237.
- 33) פיינר, שם, עמ' 374 - 475 .
- 34) נרדי, שם, עמ' 302.
- 35) ברטל, שם, עמ' 15.
- 36) בנושא זה תבוא הרחבה בהמשך הדיון על פי דן, מירון, "בין תקדים למקרה- שירתו האפית של יל"ג ומקומה בספרות ההשכלה העברית", מחקרי ירושלים בספרות עברית, ב, תשמ"ג, עמ' 197-302 .
- הערות לפרק הראשון
- 1) זמורה, "אגרת מאת א.א. קובנר לפ. מ. דוסטויבסקי", מחברות לספרות, כרך ה', מאי 1951, אייר התש"יא, מחברת א', עמ' 97.
- 2) ד"ר ש. אייזנשטדט (תרגום) "מכתבי א. א. קובנר אל ו. ו. רוזנוב", מאזניים, שנה ראשונה, תרפ"ט.
- 3) מקס, וויינרייך, פון ביידע זייטן פלויט (בוענאס איירעס, 1955, תשט"ז).
- Leonid, Grosman, Die Beichte eines Juden (Munche, 1927).
- 4) קלוזנר, תולדות הספרות העברית החדשה, כרך ד', עמ' 175-139.
- 5) אברהם יעקב פאפירנא, כל הכתבים, עמ' 270.
- 6) ראובן, בריינין, "לתכונתו של א.א. קובנר", הד הזמן, כ"ו בסיוון התרס"ט (1909), גיליון 119
- 7) על פי גרוסמן וצינברג נולד קובנר בשנת 1842. במכתבו לטולסטוי הוא מציין כי נולד בשנת 1843. במכתבו לרוזנוב הוא כותב כי אשתו השנייה נישאה לו בשנת 1893 כשהיתה בת 23 והוא מבוגר ממנה ב- 29 שנים, כלומר הוא נולד בשנת 1841.
- 8) גרוסמן (מהדורה גרמנית) שם, עמ' 189.

- 9) אגרת לדוסטויבסקי, שם, עמ' 97.
- 10) וויינרייך, שם, עמ' 19 – 22 .
- 11) גרוסמן, מהדורה רוסית, שם, עמ' 21-22.
- 12) А. Г. , " Из записок Еврвя", Исторический Вестникъ, 1903, том xci, стр. 127-154, том xcii , стр. 987.
- האוטוביוגרפיה "מרשימותיו של יהודי" נפסקת בשנת 1861, ועל כן אין קובנר מתייחס למעשה הפשע שלו ושל שותפו הרץ בויארין.
- 13) שם, עמ' 989.
- 14) קלוזנר, שם, עמ' 142.
- 15) וויינרייך שם, עמ' 35.
- 16) קלוזנר, שם, עמ' 141.
- 17) וויינרייך, שם, עמ' 40.
- 18) מרשימותיו של יהודי, שם, עמ' 1001.
- 19) אגרת מאת א.א. קובנר לפ. מ. דוסטויבסקי, שם, עמ' 97.
- 20) גרוסמן, (מהדורה רוסית) שם, עמ' 44.
- 21) אגרת מאת א.א. קובנר לפ. מ. דוסטויבסקי, שם, עמ' 97.
- 22) גרוסמן, (מהדורה גרמנית) שם, עמ' 189-190.
- 23) מרשימותיו של יהודי, שם, עמ' 143.
- 24) הכרמל, א' מרחשוון תרכ"א, 5.10.1860, גיליון 15, עמ' 121.
- 25) מרשימותיו של יהודי, שם, עמ' 150.
- 26) איגרת לפ. מ. דוסטויבסקי, שם, עמ' 97.
- 27) שם, שם.
- 28) קלוזנר, שם, עמ' 143 .
- 29) אגרת לדוסטויבסקי, שם, עמ' 97.
- 30) גרוסמן (מהדורה גרמנית), עמ' 191-190 .
- 31) המלץ, שנה ו' גיליון 10, ו' ניסן תרכ"ו, עמ' 161.

- 32) אגרת לדוסטויבסקי, עמ' 97.
- 33) מכתבו של קובנר אל רוזנוב 31.1.1902 מאזניים, גליון ט"ו עמ' 11.
- 34) מכתבו של קובנר אל טולסטוי, גרוסמן (מהדורה גרמנית), שם, עמ' 189.
- 35) המכתב מן התאריך 23.5.1901, מאזניים, גליון י"ז, עמ' 11.
- 36) המכתב מן התאריך 31.1.1902, שם, גליון ט"ו, עמ' 11.
- 37) אברהם יעקב פאפירנא, "פגישותי את א.א. קובנר", שם, עמ' 7-266.
- 38) שם, שם עמ' 9-268.
- 39) וויינרייך, שם, עמ' 216-231.
- 40) שם, שם.
- 41) פאפירנא, שם, עמ' 270.
- 42) וויינרייך, עמ' 129.
- 43) איגרת לדוסטויבסקי, עמ' 97.
- 44) וויינרייך, שם, עמ' 143. פאפירנא, שם, עמ' 270.
- 45) איגרת לדוסטויבסקי, שם, עמ' 98. ההדגשה מופיעה במקור.
- 46) "מכתבו של א. קובנר לבנקאי אברהם זאק" מתוך כל כתבי אברהם אורי קובנר (תל-אביב, תש"ז) עמ' 237.
- 47) הרב יעקב בן ישעיהו מזא"ה, זיכרונות (ילקוט, תל-אביב, תרצ"ו) עמ' קסט.
- 48) נראה שקובנר ניסה להגן על עצמו בתחילת המשפט, שכן הרב מאז"ה מציין בזיכרונותיו: "מצד קובנר לא היה שום סניגור, והוא הודיע, כי הוא עצמו יהיה הסנגור שלו". שם, עמ' ק"ע.
- 49) ישראל, ווישניאק, "רוססלאנד", המגיד, 29.9.75, כט' אלול התרל"ה.
- 50) פאפירנא, שם, עמ' 271.
- 51) המגיד, שם, שם.
- 52) מ. ש. בד., "חדשות שונות", המגיד, 26.5.75, כ"א אייר התרל"ה, עמ' 176.
- 53) המו"ל, "מהרסיך ומחריביך ממך יצאו", המגיד, 2.6.1875, כ"ח אייר, התרל"ה, עמ' 182-183.
- 54) "מכתב בעל הגולוס' ליהמגידי" 28.7.1875, המגיד, כ"ה תמוז התרל"ה, עמ' 248.

- 55) ח.ר., "רוסלנד אדעסע", המגיד, 27.10.1875, כ"ח תשרי התרל"ו עמ' 326.
- 56) איגרת, שם, עמ' 101-100.
- 57) "תשובתו של פ.מ. דוסטויבסקי לא.א. קובנר" מחברות לספרות (עורך י. זמורה) כרך ה', מחברות ב-ג, מרץ 1953, אדר התשי"ג, עמ' 148-150.
- 58) שם, שם, עמ' 150.
- 59) גרוסמן (מהדורה רוסית) שם, עמ' 123.
- 60) משה ליב, לילינבלום, "מלואים לזכרונות מר פאפירנה", הד הזמן, וילנה 1909, גיליון 144.
- 61) ווינרייך, שם, עמ' 9-167.
- 62) גרוסמן (מהדורה גרמנית) עמ' 186-193.
- 63) ד"ר ש. אייזנשטאט, "אברהם אורי קובנר בסוף ימיו", השלח, ניסן אלול תרפ"ה, כרך מ"ד, עמ' 351, הערה מספר 1.
- 64) אגרות אחד – העם (הוצאת יבנה, הוצאת מוריה, תרפ"ד) כרך רביעי, עמ' 102. במכתבו מציין אחד- העם כי מכתב ההמלצה של שולמן לא נשמר בארכיונו משום שמדובר המכתב המלצה לאיש פרטי ולא מכתב ספרותי.
- 65) מכתבו של קובנר לרוזאנוב מן התאריך 1902. 6. 23, מאזנים, גיליון י"ז, עמ' 10, הערה מספר 1.
- 66) פאפירנא, שם, עמ' 271.
- 67) ראובן, בריינין, "א.א. קובנר (לתולדות הבקורת בספרותנו החדשה) הצפה (וורשה) 1904. 1. 29, גיליונות 325-326, 334, 339.
- 68) קובנר, כל כתבי, שם, עמ' 234.
- 69) פאפירנא, שם, עמ' 275.
- 70) ראובן, בריינין, "לתכונתו של א.א. קובנר", הד הזמן, 1909, גיליון 119.
- 71) פאפירנא, עמ' 275.
- 72) מ.י. פרייד, ימים ושנים (הוצאת "זכרונות" ע"י "דביר", תל- אביב, תרצ"ט) חלק שני, עמ' 8-173.
- 73) שם, עמ' 175.

74) עמ' 6-175. וויינרייך מעלה מספר תמיהות בכל הקשור למפגש הזה בין פרייד לקובנר. ראשית פרייד מכנה אותו בשם אברהם צבי קובנר. כמו כן נעדר מן הפרק תאריך המפגש. פרייד מסתפק בציון העובדה שהכירו לאחר שהגיע ללומז'ה. גם הצהרתו של קובנר בדבר חוסר העניין שלו בשאלת יהדות רוסיה מעוררת תמיהה. יחד עם זאת קובנר חזר כאן על הצהרתו לפאפירנה כי אין הוא מאמין בעתידה של הספרות העברית, ועל כן לא עיין בחוברות "אגורה". ולגבי שמו השם צבי הוא כנראה התרגום העברי של שמו האמצעי גריגורביץ' על שם אביו, השם שקיבל לאחר שנטבל לנצרות.

75) וויינרייך, שם, עמ' 201 - 202.

76) ספוג, "נפש נדחת" אחרי מותו של אברהם בן צבי קובנר [כך נכתב שמו במאמר] הד הזמן, התרס"ט, (1909), י"ט סיון, גליון 13.

77) ראובן, בריינין, "לתכונתו של א.א. קובנר", שם.

78) יעקב, פאפירנא, "פגישותי את א.א. קובנר", שם, י"א תמוז, התרס"ט (1909), גליון 132.

79) משה ליב, ליליינבלום, "מילואים לזכרונות מר פאפירנא", שם, כ"ה תמוז התרס"ט (1909), גליון 144.

80) ספוג] ש. טשרנוביץ, שם.

81) פרייד, שם, עמ' 176.

הערות לפרק השני

1) אברהם אורי קאוונער, "אדר, ווילנא", המגיד, שנה שישית תרכ"ב, 1862, גליון 10. אברהם אורי קאוונער יליד ווילנא, "קיעב", הכרמל, שנה שלישית, תרכ"ג, גליון 16. אברהם אורי קאוונער, "קיעב", הכרמל, שם, גליון 45.

2) קיומה של הקורספונדנציה מוזכר אצל יוסף, קלוזנר, תולדות הספרות העברית החדשה, כרך ד', עמ' 144, הערה 27; וכן אצל ש.ל. ציטרון, "רשימות לתולדות העתונות העברית", העולם, 1912, שנה ו', עמ' 19.

3) וויינרייך מתייחס לשירו של קובנר: "גבול לאדם" כאל הופעת הבכורה הספרותית שלו: "מיט א שטיקל צייט נאך דעם ווי ער איז אנגעקעמען אין קיעוו האט קאוונער געמאכט אין הכרמל זיין שרייבערשן דעביוט". מאקס וויינרייך, שם עמ' 71 - 74. אך הוא איננו מזכיר כלל את הפרסום ב"המגיד".

- 4) ציטרון, שם, גליונות 10 - 11, 12.
- 5) ישראל, קלוזנר, "תולדות היהודים בליטא", מתוך יהדות ליטא (הוצאת עם הספר, תש"ד) כרך א' עמ' 23 - 123.
- 6) המגיד, שם, שם.
- 7) על פי ג. קרסל, לכסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים, כרך ב', עמ' 911. ההערכה הרבה שרכש קובנר לרב שטיינברג פסקה כנראה בשנת תרכ"ח, כאשר האחרון פרסם את מחברתו "עין המשפט" בה תקף בחריפות את דעותיו של פאפירנא, שותפו לדעה של קובנר והאשימו בהיותו פלאגיאט של בלינסקי.
- 8) וויינרייך, שם, עמ' 59 - 62.
- 9) וויינרייך מציין כי החתימה בה השתמש קובנר מעידה על כך, שאין הוא מסתתר מפני בני משפחתו מהם ברח. אחרת לא היה כותב לעיתון ווילנאי תוך ציון שמו המלא ומקום מוצאו.
- 10) "Kiev", Encyclopedia Judaica, (Jerusalem, 1971) vol. 10, pp.991-4.
- 11) אברהם אורי קאוונער, "גבול האדם", השרון להכרמל, שנה שלישית, כ' כסלו תרכ"ג, גליון 18.
- 12) יוסף, קלוזנר, שם, כרך ד', עמ' 142. על פי צינברג החל קובנר בכתיבת שירה עוד קודם לכן בעת לימודיו בישיבה סטולבצי.
- 13) אברהם אורי קאוונער, "דבר אל סופרי ישראל", המליץ, שנה ד', תרכ"ד (1864) גליונות 14 - 17. אני התבססתי על הנוסח המקורי כפי שפורסם ב"המליץ" שם מופיעות גם הערותיו של העורך.
- 14) המאמר "דבר אל סופרי ישראל" פורסם בחלקו ב"כל כתבי קובנר", ופורסם שנית הפעם בשלמותו ב"מחברות לספרות" (בעריכת י. זמורה) כרך ה', מחברות ב- ג, מרץ 1953, אדר התשי"ג, עמ' 142 - 148.
- 15) כל כתבי, שם, עמ' 207-208.
- 16) שם, עמ' 208.
- 17) שם, שם.
- 18) המליץ, שם, עמ' 221.
- 19) שם.

20) עמ' 222.

21) שם.

22) "אגרת מאת א. א. קובנר לפ. מ. דוסטיבסקי", שם, כרך ה', מחברת א', מאי 1951, אייר התשי"א, עמ' 96.

23) שם, עמ' 222.

24) Rene, Wellek, A History of Modern Criticism 1750-1950, (London, 1965) vol. 3, page 248-251.

25) המאמר לא כונס עלידי קובנר באף אחד מספריו. אבל חלק זה של המאמר שימש אותו בעת כתיבתו את המאמר "תשובה", שהופיע בספרו הראשון חקר דבר (וורשא, תרכ"ו).

26) כל כתבי, שם, עמ' 222-223.

27) מנוחה, גלבו, לקסיקון, העיתונות העברית במאה ה-19 (בית-הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ו) עמ' 35-41.

28) המליץ, תרכ"ד, גיליון 15.

29) שם, שם.

30) הערכים: "רמ"א גינצבורג", "אברהם מאפו", "ליב לוונדה", "ארטר", מתוך קרסל, שם.

31) המליץ, שם, שם.

32) שם.

33) "קול קורא", המליץ, שנה ה' (תרכ"ו), 1865, גליון 45.

34) מכתבו של מאפו לאר"ז, המליץ, שנה ה' (תרכ"ו), גליון 44, עמ' 660 - 661.

35) המליץ, תרכ"ד, גיליון 17, עמ' 271.

36) מישקינסקי, "א.ש. ליברמן כתבות ומאמרים ב'ופריודי", שם, עמ' 44.

37) המליץ, גיליון 15.

38) גיליון 17, עמ' 272.

39) כל כתבי, עמ' 45.

40) שלום, קרמר, המבקר הנדח (חיי א. א. קובנר, פעלו בביקורת העברית ומבחר מאמרים, (לספרית פועלים/ דורון הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה, 1946) עמ' 29, 54 -

(41) אברהם יעקב פאפירנא כל הכתבים.

42) С.Л., Цинберг "А., Ковнер (Писаревщина в Еврейской Литературе)", Пережитое, 2 (С. Петербург, 1910) стр. 130-159.

43) Д.И. Писарев, " Реалисты ", Сочинения, том 3, Статьи (Москва, 1965) стр. 7-138.

44) ibid, стр. 14-15.

45) Д.И. Писарев, " Цветы Невинного Юмора" Д.И. Писарева Полное Собрание в шести томах (С.Петербург, 1894) том третий, стр. 269.

46) יוסף, אורבך, "המאבק לריאליזם בספרות העברית", אורלוגין, נובמבר 1951, חוברת 4, עמ' 21-22.

47) В.Г., Белинский, "Взгляд на Русскую Литературу 1847 года ", В.Г., Белинский, Статьи и рецензии 1846-1848, Полное Собрание Сочинений, (Москва 1956) том 10, стр. 315.

48) ibid., p. 317.

49) דן, מירון, "בין תקדים למקרה- שירתו האפית של יל"ג ומקומה בספרות ההשכלה העברית". שם, עמ' 127 - 197. תפיסתו של מירון משמשת אבן פינה גם למחקריהם של יהודית, בר-אל, הפואמה העברית (מוסד ביאליק, ירושלים, 1995), עמ' 98-100 ושל עוזי, שביט, שירה ואידאולוגיה (הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1987) עמ' 110 - 113.

50) קרמר, שם, שם.

51) ישעיה, ברלין, הוגים רוסים (ספרית אפקים, עם עובד, 1978) עמ' 140 - 141.

52) עם זאת יש לציין כי התפתחותו הרעיונית של קובנר מפותלת במקצת. זמן קצר לאחר פרסום המאמר הנדון פרסם קובנר ב"המליץ" שני תרגומים ומכתב ברוח ההשכלה המתונה. הראשון הוא תרגום נאומו של מקולי בפרלמנט הבריטי, על הצורך בהענקת זכויות ליהודי ברטניה. השני, תרגום מכתבי התודה ששלחו סוחרים קיוב ותלמידי בית המדרש אל שר הפלך

ואל אצולת הפלך בו הם מודים לו על תמיכתם במאמצי היהודים להשגת אישור להתיישב במקום. השלישי, תרגום מאמרו של "ר' אליעזר הקטן" שהתפרסם ב"קייובליאנין" ובו תוקף הכותב את התנהגותם של החסידים. אברהם אורי קאוונער, "מאמר", המליץ, שנה ד' (תרכ"ד) גליונות: 26, 28, 29, 30.

"כבוד המו"ל ה' צעדרבויס ניי", שם, שם גליון 49. "דבר בעיתו", שם, שנה ה' (תרכ"ה), גליון 25.

(53) וויינרייך, שם, עמ' 87.

(54) מענדילסבורג, "דברי שלום ואמת", המליץ, שנה ה' (תרכ"ה), גליון 9, עמ' 3-132, גליון 10 עמ' 8-145.

(55) שם, גליון 9, עמ' 132.

(56) שם.

(57) שם, עמ' 133.

(58) שם, עמ' 132.

(59) קאוונער, "לא שלום ולא אמת", המליץ, שנה ה' (תרכ"ה), גליון 18, 19.

(60) כל כתבי, שם, עמ' 212.

(61) שם, עמ' 209 - 210.

(62) עמ' 211.

(63) שם.

(64) צד המורים הזוכים לביקורת קשה מצד תלמידיהם, מביא קובנר שלוש דוגמאות של מורים החביבים על תלמידיהם. חז"ס ואברהם בר גוטלובר, המשורר, שיחסי עס קובנר התערערו מאד לאחר פרסום "חקר דבר", ומורה לדקדוק בשם י. פאלישינעצקי. שני הראשונים הורו בבית המדרש לרבנים בזייטומיר.

(65) כל כתבי, עמ' 213.

(66) עמ' 214.

(67) כל כתבי, עמ' 211.

(68) ח"צ, לרנר, "מענה רד", המליץ, שנה ה' (תרכ"ה) גליון 24.

(69) י. היילפערין, "עת לחשות ועת לדבר", המליץ, שנה ו' (תרכ"ו) גליונות: 13, 16, 17. יש

לציין שמאמרו של הלפרין התפרסם לאחר פרסום המאמרים של קובנר "עולם הפוך",
 "השקפה קטנה" ובעיקר לאחר פרסום ספרו "חקר דבר". אך מכיוון שעיקרי הדברים של
 הלפרין מתמקדים במאמרו של קובנר "לא שלום ולא אמת" הובאה תגובתו כאן, בהקשר זה.

(70) שם, גיליון 13, עמ' 209.

(71) שם, עמ' 203 - 204.

(72) שם.

(73) שם, גיליון 16, עמ' 212.

(74) נורית, גוברין, 'מאורע ברנר' המאבק על חופש הבטוי (הוצאת יד בן צבי, ירושלים,
 תשמ"ה) עמ' 3 - 9.

(75) וויינרייך, שם, עמ' 88.

(76) "בן-חיים", "קריית ספר", המליץ, שנה ה' (תרכ"ה), גיליון 12.

(77) המליץ, שם, גיליון 17.

(78) שם, גיליון 22.

(79) "עולם הפוך", הכרמל, שנה ה' (תרכ"ה), גיליון 35.

(80) שלום יעקב אבראמאווין, "דברי שלום ואמת", הכרמל, שנה ה' (תרכ"ה), גיליון 38.

(81) שלום יעקב אבראמאווין, (אריינפיר הערות און הוספות פון דן מירון), לימדו היטב,
 (ניו יורק, 1969), עמ' 89 - 100.

(82) ברימן, "א. א. קובנר ומקומו בתולדות הביקורת העברית", מצודה, כרך 7, עמ' 422.

(83) בהקשר זה יש להעיר הערה מתודית. מתנגדיו של קובנר: מנדלסבורג, לרנר ואברמוביץ
 רומזים שוב ושוב בדבריהם למאמרים, שפירסם קובנר נגדם בעתונות הרוסית בת-הזמן. גם
 קלוזנר מעיר על כך: "כנראה, כתב קובנר אז גם בעתונים רוסיים רעות על הספרות העברית
 החדשה- מה שלא יכלו הסופריים העבריים מן הזקנים לסבול". המחקר על קובנר איננו
 מציין מראי מקום כלשהם. במאמרו של אברמוביץ על "חקר דבר" הוא מציין את שם העיתון
 "קייבסקי טלאגראף" ורומז לכך שקובנר פרסם בו דברים נגדו. כיום קשה מאד להשיג עיתון
 זה. יתכן שעיון במאמרים, שפירסם קובנר בשפה הרוסית עשוי היה לשנות במקצת את
 ההערכה של כתיבתו ורעיונותיו בשלב ראשוני זה של כתיבתו.

קלוזנר, שם, כרך ד', עמ' 145; ש.י. אבראמאווין, "דברים אחדים על דברי המחברת" חקר

דבר" מאת אברהם אורי קאוונער", המליץ, שנה ו' (תרכ"ו) גליון 3.

הערות לפרק השלישי

1) אבראמאווין, "דברים אחדים על דברי המתברת "חקר דבר" מאת אברהם אורי

קאוונער", המליץ, שנה ו' , גליון מס' 2, עמ' 27 - 28.

2) קרסל, שם, כרך ב', עמ' 732.

3) ארנה, גולן, בקורת הספרות היפה- העברית, התפתחותה וגילוייה בשנים 1897 - 1905

(חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסינט האוניברסיטה העברית באייר

תשל"ו) עמ' א- ח.

4) קרסל, שם .

5) קלוזנר, שם, כרך ד', עמ' 148 - 149 .

6) שמעון, הלקין, זרמים וצורות בספרות העברית החדשה (מוסד ביאליק, ירושלים, 1984)

עמ' 279 .

7) אורבך, שם, עמ' 23 .

8) עוזי, שביט, בעלות השחר, שירת ההשכלה מפגש עם מודרניות (ספריית "הילל בן חיים",

הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996) עמ' 99, 127 - 133 .

9) לחובר, שם, עמ' 199 .

10) קרמר, שם, עמ' 11 .

11) שלום יעקב בן- חיים משה, אברמאווין, "פתח דבר" משפט שלום והוא אספת מאמרים

שונים (ווילנא, בדפוס ר' יוסף ראובן בר' מנחם מן ראם, שנתתרי"כ לפ"ק, 1860).

12) חקר דבר, כל כתבי, שם, עמ' 6.

13) שם, עמ' 19.

14) עמ' 7.

15) אליעזר הכהן, צוייפעל, "משפט צדק", השרון לכרמל, תרכ"ג (1863) גליונות: 30 - 39,

43, 44.

16) שם, גליון 44 .

17) כל כתבי, עמ' 8.

18) שם, עמ' 9.

19) עמ' 11.

20) Wellek, op. cit., vol. 4, p.225.

21) כל כתבי, עמ' 12.

22) שם.

23) אברמוביץ, שם, עמ' 32.

24) כל כתבי, עמ' 13.

25) שם.

26) Welek, op. cit., vol. 4 p.22.

27) שם, עמ' 14.

28) עמ' 13.

29) "Dmitrii Ivanovich Ilovaiskii" in Joseph L., Wieczynsk, The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History (Academic International Press, 1979) vol. 1, 14, pp.149-151.

30) כל כתבי, עמ' 16.

31) שם, עמ' 17.

32) ח"צ. לרנר, "מענה רך", המליץ, שנה ה' (תרכ"ה) גליון 24.

33) -----, "תשובה לשואל שלא כהוגן", שם, גליון 48, עמ' 5-724.

34) כל כתבי, עמ' 24.

35) שמחה פינסקר הוא אביו של יהודה ליב פינסקר מחבר "האוטואמנסיפציה".

36) צינברג, תולדות ספרות ישראל, כרך 7, עמ' 103 - 126.

37) המליץ, שנה ג' (תרכ"ג), מגליון 23 ואילך.

38) "התנצלות", המליץ, שנה ו' (תרכ"ו), גליון 28.

39) כל כתבי, עמ' 31.

40) Белинский, "Ничто о ничём или отчет г. издатель "Телескопа" за последнее полугодие (1835) Русской Литературы", op. cit., том 2, стр. 23.

41) שם, עמ' 32.

42) עמ' 34.

43) עמ' 37.

44) עמ' 35.

45) עמ' 38.

46) שם.

47) גולן, שם.

48) כל כתבי, עמ' 41.

49) עמ' 43.

50) שם.

51) עמ' 42.

52) עמ' 45.

53) שם.

54) שם.

55) שני המאמרים המדעיים לא כונסו על ידי ישראל זמורה ב"כל כתבי אברהם אורי קובנר".
הסתמכתי כאן על הנוסח המקורי של הספר. על פי קלוזנר המקור של המאמר השני הוא:

Ludwig, Buchner, Physiologische Bilder, (Leipzig, 1861) band 1.

קלוזנר, שם, כרך ד' עמ' 148.

56) פייר, שם, עמ' 390.

57) חקר דבר, עמ' 59.

58) שם, עמ' 65.

59) עמ' 58.

60) פ. לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה (דביר, תל-אביב, תשי"ז) ספר שני, עמ' 199.

61) "מונטסקיה שרל דה סקונדה, ברוך דה-", האנציקלופדיה העברית (ירושלים, תש"ל) כרך

22, עמ' 502 - 503.

62) א.א., קאוונער, צור פרחים והוא קבוצת מאמרי בקורת שונים (אדעסא, תרכ"ח) פרח

מס' 36 עמ' 225 - 226.

63) חקר דבר, עמ' 89 - 90.

64) דן, מירון, בואה לילה, הספרות העברית בין הגיון לאי-גיון במפנה המאה ה-20 (דביר,

1987) עמ' 11 - 23.

65) הלקין, שם, עמ' 279 - 306.

66) מירון טוען כי קובנר שינה את דעתו על השירה בעקבות התכתבותו עם יל"ג, משנת 1869, או בעקבות פרסום "שירי יהודה", אך למעשה כבר במאמרו הפותח את ספרו הראשון "חקר דבר", על ספר השירה של דוד מיצקון, אין קובנר פוסל את המשוררים בתנאי שמשוררי אמת המה. יחד עם זאת העדפתו הברורה היא לכתיבה העונה על הקריטריונים של "החיים" ו"התועלת"

67) קרמר, שם, עמ' 32.

68) שם, עמ' 45.

הערות לפרק הרביעי

1) בורובוי אף מתקן טעות שנפלה בספר "צרור פרחים". לדעתו נמסר הספר לאישורו של הצנזור בתאריך 12. 12. 1867 ולא בשנת 1868, שכן קובנר שלח עותק של הספר ליל"ג באפריל 1868.

2) המאמר התפרסם לראשונה ב"המליץ", שנה ו' (תרכ"ו) גליונות: 2, 3, 6, 8.

3) "רוח חיים" התפרסם לראשונה ב"הכרמל", שנה ו', תרכ"ו, גליונות 24 - 26.

4) ברנה (קרל), לודוויג, האנציקלופדיה העברית, כרך 9, ע"ע 5-832. דוד פרישמן במכתבו החמישי על דבר הספרות כתב בשנת 1895 כי שני גיבורים אינם זרים עוד לקהל הקוראים העברי, כוונתו היא לברנה ולהינה. זאת בזכות הביוגרפיה שפירסם אליעזר שולמן עליהם בעברית "ממקור ישראל", חלק ב' (ברדיטששיב, תרנ"ד). פרישמן אף יוצא במאמרו זה נגד נטייתו של שולמן להפוך את ברנה ליהודי כשר ובכך להפחית מערך פעילותו למען התרבות הכללית. "מכתבים על" = דבר הספרות, כל כתבי דוד פרישמן (ורשה, ניו-יורק, תר"צ) מכתב חמישי, עמ' נ"ב-ס"ה.

5) כל כתבי, שם, פרח 18, עמ' 99.

6) כל כתבי, עמ' 49 - 50.

7) צד"ה, מאמר שרש דבר (ווילהא, שנת תרכ"ו לפ"ק), עמ' 12.

8) שם, עמ' 4.

- (9) שם.
- (10) עמ' 16.
- (11) עמ' 32.
- (12) "אין דבר", צורר פרחים, עמ' 159 - 166
- (13) צד"ה, שם, עמ' 39.
- (14) חקר דבר, שם, עמ' 42.
- (15) "תשובה כללית", המגיד, שנה עשירית, תרכ"ו, גליון 15, עמ' 120.
- (16) נראה לי שאין מדובר בפליטת קולמוס, אלא בעיוות מכוון של שם ספרו של קובנר על מנת להשפילו.
- (17) שם, שם.
- (18) המו"ל, "בשורת ספרים: מאמר שרש דבר", המגיד, שנה עשירית, תרכ"ו, גליון 24, עמ' 191.
- (19) המליץ, שנה ו', תרכ"ו, גליון 28.
- (20) כל כתבי, עמ' 124 - 125.
- (21) קלוזנר, שם, כרך ד', עמ' 148.
- (22) "המליץ", שנה ו', תרכ"ו, גליון 30, עמ' 446 - 447.
- (23) אגרות מארכיונו של ח"י גורלאנד בתוך ארכיון דוד כהנא באודיסה, רשומות בעריכת א. דרויאנוב בהשתתפות י.ח. רבניצקי וח. נ. ביאליק (דביר, תל-אביב, תרפ"ז) כרך 5, עמ' 419.
- (24) שם, שנה ז', תרכ"ז, גליון 4 עמ' 27 - 29.
- (25) שם, שנה ו', תרכ"ו, גליון 2 עמ' 20 - 23.
- (26) קובנר מתייחס לסוגייה זאת בפרח מס' 3, כל כתבי, עמ' 68.
- (27) אגרות ח"י גורלאנד, איגרת מס' 8, שם, כרך 5, עמ' 21-420.
- (28) אברהם בער הכהן גאטטלאבער, אגרת צער בעלי חיים (זיטומיר, תרכ"ח, 1868) לאיגרת צירף הכותב גם את משלי מהל"ל בתוספת תיקונים והרחבות.
- (29) שם, עמ' 7.
- (30) עמ' 7.
- (31) עמ' 9.

33) Michael T. Florinsky, Russia a History and an Interpretation (N.Y. 1968)

vol. 2, pp. 974 -1075.

34) איגרת צער בעלי חיים, עמ' 26.

35) יוסף יהודה, לרנר, דורש אל המתים (אודיסה, תרכ"ח, 1868) עמ' 12 הערה.

36) מכתב קובנר ליליג, כפי שמופיע אצל בורובוי, עמ' 239.

37) כל כתבי, עמ' 50.

38) "המליץ", שנה ו', תרכ"ו, גליון 2, עמ' 24 - 27.

39) שם, עמ' 26.

40) שם.

41) המליץ, שנה ו' תרכ"ו, גליונות 1 - 2.

42) שם, גליון 2, עמ' 27.

43) המליץ שנה ג', גליון 23. שלום יעקב בן-חיים משה, אברמויץ למדו היטב הוא ספור אהבים (ורשה 1862). בדיון הנוכחי נעשה שימוש במהדורה המדעית של הספר, שהוציא דן מירון בצירוף הערות באידיש: למדו היטב פון שלום-יעקב אבראמאוויטש, (אריינפיר, הערות און הוספות פון דן מירון) (ייווא, ני-יארק, 1969).

44) אברמוביץ מאשים כאן את קובנר כי כדרך הניהליסטים קבע בראש ספרו הקדשה לנערה, אך כמו וויינרייך לא מצאתי עדות לכך. וויינרייך טוען שיתכן כי הוצאו לאור שני סוגי ספרים. הראשונים הכילו הקדשה והאחרים לא. וויינרייך, שם, עמ' 106.

45) קובנר פרסם ב"המליץ" שנה ו' (תרכ"ו), גליון 10, מודעה על צאת ספרו בקרוב, וציין שם כי המעוניינים לרכוש את ספרו יכולים לכתוב אליו על פי הכתובת" (ברוסית): א. קובנר, אוניברסיטת סט. ולאדימיר, קייב. על כך לועג לו אברמוביץ. בגליון הבא מפנה קובנר את הקונים הפוטנציאליים ל"מו"ל של המליץ". נראה שבמרץ 1866 עזב קובנר את קייב.

46) שם, גליון 8, עמ' 119 - 121.

47) שם, גליון 3 עמ' 40.

48) דבריו של אברמוביץ התפרסמו בהמליץ, עונה ה', גליון 36.

49) עין המשפט, שם, עמ' 367.

50) למדו היטב, שם, עמ' 25.

51) שם, עמ' 51.

52) נטע, גאלובאו, "עצה טובה", המליץ, שנה ה', תרכ"ה (1865) גליון 46, עמ' 4-693.

53) כל כתבי, שם, עמ' 60.

54) "Aron David Bernstein", Encyclopaedia Judaica, (Jerusalem, 1971) vol.

4, pp. 682-3

55) כל כתבי, עמ' 87.

56) עמ' 66.

57) שם, עמ' 40.

58) כל כתבי, עמ' 49.

59) מנשה, מרגליות, "חקר דבר - והוא קבוצת מאמרים שונים לרוח הזמן מאת אברהם אורי

קאוונער", המליץ, שנה ו', תרכ"ו, גליונות: 12, 13, 15, 16, 17.

60) שם, שם גליון 12, עמ' 187.

61) שם, גליון 12, עמ' 188.

62) שם.

63) שם, גליון 13 עמ' 201.

64) שם, גליון 16 עמ' 248.

65) שם, גליון 15, עמ' 235.

66) אר"ז, "הערה", המליץ, שנה ו', תרכ"ו, גליון 15 עמ' 235.

67) יוסף יהודה, לערנער, דורש אל המתים (אודיסה תרכ"ח, 1868).

68) זלמן, רייזען, לעקסיקאן פין דער יידישער ליטעראטור פרעסא או פילאלאגיע (ווילנע,

תר"צ, 1930) צוויטער באנד, ז"ז 78-268.

69) וויינרייך, שם, עמ' 231. קובנר כתב ליל"ג: "אני שולח אליך את מחברתו של לרנר 'דורש

אל המתים', שמהווה תשובה ליאגרת צער בעלי חיים' מאת גוטלובר. זהו אותו לרנר עליו

סופרה האנקדוטה המופיעה בהקדמה לצרור פרחים".

70) לרנר, שם, עמ' 6.

71) שם, עמ' 9.

- 72) שם.
- 73) עמ' 7.
- 74) עמ' 12.
- 75) עמ' 15.
- 76) עמ' 13.
- 77) לימים אכן פרסם מנדלקרן מאמר העוסק גם בקובנר בשם "ארח חיים", הכרמל, שנה ו', תרכ"ז, גליונות 9-28.
- 78) כך למשל בפרח 34 תוקף קובנר פרסום של "החברה הגיאוגרפית הרוסית" משנת 1865, שהופיע ב"המליץ" תרכ"ו. הפרסום איננו עוסק בכל השאלות הנוגעות לציבור היהודי, הסיבה היחידה להופעתו היא חברותו של אר"ז עורך בחברה הגיאוגרפית. הדו"ח תורגם לעברית על-ידי לרנר "והנה לא נתפלא מה לו לה' לערנער להעתיק 'חשבון' כזה יען כי לכך נוצר. כל כתבי, עמ' 123.
- 79) כל כתבי, עמ' 105.
- 80) עמ' 59-60.
- 81) ש. ל. ציטראן, משומדים טיפן אין סילועטן פונם נענטן עבר (אחיספר, וורשה) ערשטער טייל, ז. 69.
- 82) וויינרייך, שם, עמ' 231-221.
- 83) עמ' 5 - 124.
- 84) בורובוי, שם, עמ' 242.
- 85) וויינרייך, עמ' 84.
- 86) ישעיה, ברלין, הוגים רוסים, עמ' 92.
- 87) כל כתבי, עמ' 142.
- 88) כל כתבי, עמ' 84. מקור הביטוי "מראות צובאות" בשמות ל"ז פסוק ח'. שם מתוארים כלי המשכן ונאמר כי הכיור והכן יעשו מתוך המראות, העשויות נחושת מלוטשת, יובאו על ידי הנשים הצובאות כלומר המתגודדות. אר"ז משתמש בבטוי במובן של שיקוף רב הדעות הרווחות בציבור היהודי מעל דפי כתב-העת שלו.
- 89) עמ' 86.

- 90) עמ' 142.
- 91) עמ' 89-92.
- 92) עמ' 88.
- 93) עמ' 118.
- 94) עמ' 119.
- 95) עמ' 78-79; עמ' 86; עמ' 114-147.
- 96) עמ' 105.
- 97) עמ' 115.
- 98) ראובן, בריינין, "א. א. קובנר (לתולדות הבקורת בספרותנו החדשה), הצפה (וורשה) גליון 326, 1. 1904, 29.
- 99) "רוח חיים" הכרמל, שנה ו' (תרכ"ז) גליונות 24 - 26.
- 100) כל כתבי, עמ' 166.
- 101) שם קבע קובנר את מדעי הטבע ההיסטוריה והרומאן הספרותי כמקדמים ומפיצים של ההשכלה.
- 102) כל כתבי, עמ' 168.
- 103) פינליש, המגיד, 1864, גליון 19. פינליש ידוע יותר בקשר לפולמוסו עם סלונימסקי בנושא חישוב לוח השנה העברי, פולמוס שנמשך שלושים שנה וכונה על כן בשם "מלחמת שלושים השנה".
- 104) כל כתבי, עמ' 183.
- 105) ריב"ל, קרסל, שם, כרך ב' עמ' 11-210.
- 106) כל כתבי, עמ' 187.
- 107) כל כתבי, עמ' 175.
- 108) Писарев, "Реалисты", op., cit., стр. 11.
- 109) המליץ תרכ"ז, גליון 11.
- 110) ר' יעקב הלוי, ליפשיץ, זכרון יעקב, המשך חלק ראשון (יצא לאור על ידי בנו נטע הלוי ליפשיץ קאוונע-סלאבאדקא, נדפס בא"י, תשכ"ח) עמ' 83.
- 111) שלמה, מנדלקרן, "אורח חיים", הכרמל, ו', (תרכ"ו) גליונות 9-28.

- (112) "ידעיה העברי איש וואלני", שאול, חיות, אוצר בדויי השם, ערך 2258.
- (113) ידעיה העברי איש וואלני, "בקרת נאמנה", הכרמל, שנה ו' (תרכ"ו) גליונות: 9, 10, 12, 14, 16-17.
- 114) כל כתבי, עמ' 181.
- (115) ידעיה העברי, "עתותי ערב", הכרמל, שנה ו' (תרכ"ז) גליון 28.
- (116) "גרוניס גאורג גוטפריד", האנציקלופדיה העברית, כרך 11, ע"ע 270-271.
- (117) יהודה, אריה קלוזנר, "בן אבויה ו"פאוסט" (השוואה ספרותית), תרביץ, תרצ"ח, שנה ט' ספר ט', עמ' 108-115, ספרים ג-ד, עמ' 375-394.
- (118) "שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד", המליץ, שנה ו' (תרכ"ו) גליונות: 39, 41-42.
- 119) שם, עמ' 224.
- 120) עמ' 224.
- 121) עמ' 226.
- 122) שם.
- 123) עמ' 233.
- 124) אנציקלופדיה העברית, שם, כרך 9, עמ' 4-843.
- 125) משה בער קראהנאו מוואלין, הכרמל, ו', גליונות 31-32.
- 126) יצחק יעקב, וייסבערג, עורך ואוסף, איגרות יהודה ליב גאראדאן (ורשה, תרנ"ד, 1894) כרך א', עמ' 100-101.
- 127) שם, שם, עמ' 101.
- 128) כ.ל.ג., "הערה קטנה ונחוצה", הכרמל, שנה ו', תרכ"ו, גליון 19, עמ' 152.
- 129) כל כתבי, עמ' 181.
- 130) אגרות יל"ג, שם, כרך א', עמ' 231.
- 131) וויינרייך, שם, עמ' 218-219.
- 132) כל כתבי, עמ' 178-9.
- 133) יוסף, קלוזנר, שם, כרך ד', עמ' 332, הערה 189.
- 134) מירון, "בין תקדים למקרה", שם, עמ' 129-130.

Press' 1988).

(135) ויינרייך, שם, עמ' 216 - 231. בורבוי, שם, עמ' 239 - 241.

(136) "הקיצה עמי", הכרמל, תרכ"ו, גיליון 1; "המושק והשפן", שם, שם, גיליון 11;
 "עמוד "האש ועמוד העשן", שם, גיליון 14; "ראשי העם בקהילות קטנות", שם,
 גיליון 17.

(137) פעם בקשר למנדלסון, שלא היה כימאי, שם עמ' 219, ופעם נוספת בעמ' 219: "אל תתנפל
 על המשורר שהוא אינו כותב סטטיסטיקה על הפילולוג שאינו עוסק בכימיה יישומית".

(138) אגרות מ. ל. ל. ליליינבלום ל. ל. גורדון (הובאו לדפוס בצירוף הקדמה והערות על ידי
 שלמה בריימן) (הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשכ"ח)
 עמ' 121. קובנר על פי ויינרייך עסק באותה תקופה בכתיבת רצנויות על תיאטרון בעיתונות
 הרוסית, אולי גם כך ניתן להסביר גם כך את נוכחותו בתאטרון ומפגשיו עם שחקניות
 תאטרון.

הערות לפרק החמישי

(1) אברהם יעקב, פפירנה, כל הכתבים, עמ' 272.

(2) יהודה, סלוצקי, "הדיין" (פרקים בתולדות העיתונות היהודית רוסית) העבר, יא, תשכ"ד,
 עמ' 40.

(3) דיין, 1869, גליון 10, עמ' 151.

(4) שם, שם, גליון 6, עמ' 86.

(5) ברימן, שם, עמ' 19.

(6) ויינרייך, שם, עמ' 128. לא עלה בידי להתחקות אחר רצנויות אלו, הן משום שקובנר פרסם
 גם ללא חתימה או שהשתמש בפסבדונים שונים. גם העדר ציון של שמות כתבי-העת בהם
 פרסם מקשה מאד על איתרם.

(7) סלוצקי, שם, עמ' 44.

(8) יעקב פיכמן, "שלום יעקב אברמוביץ", כל כתבי מנדלי מוכר ספרים (דביר, תל-אביב,
 תש"ט) עמ' 11 - 17.

9) А. Ковнер, "Отцы и дети, (из еврейского быта). Романъ Ш.Я. Абрамовича.

Переделалъ на русский языкъ Левъ Бинштокъ. С. Петербуг. 1868.г"., День, 16
 Мая, 1869, №1, стр. 29-31.

(10) אבות ובנים, שם, עמ' 30

(11) שם.

(12) שם.

(13) פיסארב, שם, עמ' 9.

(14) וויינרייך, שם, עמ' 126 - 128.

(15) יוסף, אורבך, "המאבק לריאליזם בספרות העברית", עמ' 28.

16) А.К-рѣ., "Ешиботная бурса", День, № 1, 16.5.1869, стр. 29-31., № 6,
 20.6.1869, стр.93-95., № 9, стр. 11.7.1869, стр. 141-143., № 12, 1.8.1869,
 стр.188-190. № 24, 25.9.1869, стр.381-384.

(17) "השקפה קטנה על מצב העברים בליטא ובפולין", המליץ, ו' (תרכ"ו) גליונות : 2, 3, 6, 8.

(18) כל כתבי, שם, עמ' 148 - 158.

(19) שם, עמ' 148.

(20) עמ' 157.

(21) ההספד, שנכתב על ידי קובנר על רבי משה וולפסון מראסין מנהיגם של משכילי וארשה
 בשנת תרכ"ו (1865) לאחר פרסום ספרו הראשון, מעיד על מודעותו ההולכת וגדלה של קובנר
 לצורך לכתוב בשפה בהירה נטולה מליצות. אמנם גם הספד זה כתוב בשפה מליצית, אך
 קובנר מתנצל על כך: "והנה הלא ידעת כי זרה רוחי למליצות נשגבות אולם הפעם תסלח לי
 ... כי כאבי נעכר בקרבי ואין אדם נתפס על צערו". א.א. קאוונער, "ידיד יקר", המליץ, שנה
 ה' תרכ"ו, דצמבר 1865, גליון 47, עמ' 715-716.

(22) כל כתבי, עמ' 155 - 156.

(23) וויינרייך, שם, עמ' 126.

(24) אייזיק מאיר דיק (תרגם והקדים מבוא דב סדן), ר' שמעיה מברך המועדות ודברי סיפור

אחרים (ספרית 'דורות', מוסד ביאליק, ירושלים 1967) עמ' 45.

(25) שם, גליון 6, עמ' 94.

- (26) שם, גליון 24, עמ' 384.
- (27) לכסיקון יודאיקה, שם, עמ' 144.
- (28) קלוזנר, שם, כרך ד', עמ' 212.
- (29) קהל רפאים (אודיסה, תר"ל) עמ' 135.
- (30) סמולנסקין, "ידיעת סופרים", השחר, 2 (תרל"א) עמ' 398 - 399.
- (31) אגרות יל"ג, שם, עמ' 167.
- (32) אגרות מ. ל. ל. ליליינבלום לי. ל. גורדון, שם, עמ' 82.
- (33) שם, שם, עמ' 71.
- (34) שם, עמ' 79.
- (35) שם, עמ' 74.
- (36) ברימן, "קובנר ומקומו בביקורת העברית", שם, עמ' 442 - 446.
- (37) באיגרת ליל"ג מאוגוסט 1870 מציין מל"ל: ... "ידידי קאוונער, אשר איננו עוד באדעססא". אגרות מל"ל, שם, עמ' 101.
- (38) בעילום שם:
- Кегал Рефаимь,-т.е. собрание мертвецов", Фантазия М. Л. Лиленблум, День, № 25, 1870, стр. 417-418.
- (39) איגרות מל"ל, שם, עמ' 101.
- (40) ליליינבלום, קהל רפאים, שם, עמ' 81.
- (41) משה ליב, ליליינבלום, "מלואים לזכרונות מר פאפירנה", הד הזמן, וילנה, 1909, גליון 144.
- (42) השנתון חידש את פעולתו בשנים 1878 - 1880 ברוח הלאומית, ובסוף 1880 הפך לירחון ספרותי מדעי בשם "ווסחוד". סלוצקי, העיתונות היהודית-רוסית במאה ה-19, עמ' 87 - 101.
- (43) סלוצקי, שם, עמ' 99-101.
- (44) שם, עמ' 339, הערה 64.
- 45) А.,Ковнер, Современная Еврейская белетристика, Еврейская Библиотека,

(С. Петербург, 1873) том 4, стр.248-272.

46) קלוזנר, שם, כרך, עמ' 170 .

47) Robert A. Maguire , "Introduction", in Deborah A. Martinsen , Literary Journalism in Imperial Russia (Cambridge University Press, 1997) pp.1-7.

48) שם, שם, עמ' 260.

49) שם, עמ' 263.

50) פ. לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, ספר שני, עמ' 216 - 217 .

51) שם, עמ' 260.

52) עמ' 6 - 255.

53) עמ' 263.

54) הפרטים הביבליוגרפיים על פי קרסל, שם, כרך א' עמ' 9-448.

55) קובנר, שם, עמ' 264 .

56) עמ' 264 - 265

57) עמ' 269 .

58) שם.

59) עמ' 272.

60) קלוזנר, שם, כרך ד', עמ' 362.

הערות לפרק השישי

1) מאמרו של ליפמן זילברמן שהתפרסם ב"המגיד" במהלך משפטו של קובנר נאמר כי קובנר פירסם גם בכתבי העת "אודיסקיי ווסטניק", ו"קיאבלינין" לפני שעבר לפטרבורג, כנראה בעת שהותו באודיסה. "קיאבלינין" נודע ככתב עת בעל נטיות אנטישמיות בולטות. המו"ל, "מהרסיך ומחריביך ממך יצאו", המגיד, כ"ח באייר התרל"ה, 2.6.1875, עמ' 182 - 183.

2) רשימת כתבי-העת הרוסיים בהם פירסם קובנר מבוססת על דבריו במכתבו הראשון לדוסטויבסקי מהתאריך 26.1.1877. המכתב מופיע בספרו של ליאוניד גרוסמן, שם, עמ' 99.

3) מיכאל, קונפינו, מסנקט- פטרבורג ללנינגראד מסות על דרכה ההיסטורית של רוסיה

(ספרית אפקים, הוצאת עם עובד, 1993) פרק רביעי .

4)ישעיה, ברלין, הוגים רוסים (ספרית אפקים, עם עובד, 1983) עמ' 174 - 176.

5)קונפינו, שם, עמ' 302 .

6)שם, עמ' 303 - 314.

7) Robert, A. Maguire, *op.cit.*, pp. 1-7.

8)Robert, L.Belknap ,” Survey of Russian Journals 1840-1880”, *ibid*, pp. 91-117.

9) אבל העיתונאי הרוסי החשוב ביותר של שנות החמישים אלכסנדר הרצן (1812 - 1870) לא התגורר ברוסיה כלל. לאחר פרסום מאמריו ב"אוטצ'סטבינוי זאפיסקיי", ב"סוברמיניק" ובכתבי-עת אחרים הוא עבר בשנת 1852 ללונדון ושם הקים עיתונות רוסית חופשית מכבלי הצנזורה. כתב-העת המרכזי שלו היה "קולקול" ("Колокол") ("הפעמון" 1857 – 1867) בו השתתפו בין השאר גם באקונין, אוגורוב ואחרים. בשנים שקדמו לרפורמות של אלכסנדר השני שימש הרצן כ"פעמון" שהטיף לאומץ לב, להגיון ולהקרבה בשם החירות. העיתון הוברח לרוסיה וזכה בה לאהדה רבה.

10)*ibid*.

הקיטוב האידיאולוגי גרם בין השאר גם להקטנת השפעתו של ה"קולקול".

11) צבי, קרניאל, הפיליטון העברי (אל"ף, תל-אביב, 1981) עמ' 18 - 30.

Victor Tetras (editor), Handbook of Russian Literature (Yale University Press, London, 1985) pp. 136-137.

12)V.G., Nechaeva, Belinsky (Leningrad, 1949) vol. 4, p. 298.

13)קרניאל, שם, עמ' 24 - 25.

14)Евгения, Журбина, Повесть с Двумя Сюжетами, (Советский писатель, Москва, 1974).

15)Joseph, Frank, Dostoevsky the Seeds of Revolt 1821-1849 (Princeton University Press, 1977) pp. 218 -220.

16)Журбина *op. cit.*, p. 79.

17)pp. 58-59.

18)“Golos”, Joseph ,L., Wieczynski (editor), The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History (Academic International Press, 1979) vol. 13, p.

11.

19)ibid, vol. 18, pp. 24-27, vol. 4, pp. 139- 140.

(20)יהודה, סלוצקי, שם, עמ' 104, 340, הערה 14.

21)Terras, op cit, p. 280. , Belknap, op. cit, pp. 108,150,164.

22)Н., Страхов, Борьба съ западомъ в нашей литературе (Киев, 1897)[Slavic printings and reprinting , Mouton, 1969) том 2, стр.39-42.

23)“Kurbskii, Andrei Mikhhailovich “, the Russian Encyclopedia, vol. 18, pp. 171-174.

24) “Delo”, the Modern Encyclopedia, op. cit., vol. 9, p. 37.

25) כוונתו המקורית של גוגול היתה לכתוב יצירה רחבת היקף בת שלושה חלקים נוסח “הקומדיה האלוהית” של דאנטה. זאת היתה אמורה להיות דרמה גדולה העוסקת בשלבי החטא, הכפרה והישועה. גוגול שרף את כתב היד פעמיים. אך מתוך חמשת הפרקים של החלק השני ששרדו ופורסמו לאחר מותו, נדמה כי גם החלק השני עסק בביקורת על דרך הקריקטורה של היסודות השליליים בחברה הרוסית. יתכן שחוסר שביעות רצונו של גוגול מיצירתו נבע מחוסר יכולתו לעצב דמויות חיוביות. המונח “נפשות” פירושו מילולית ברוסיה של המאה ה-19 “צמיתים”, אך גוגול התכוון גם להעדר החיים הגיבוריו האחרים.

26)Wellek, op.cit., vol. 3 pp. 243, 247-164, vol. 4, p. 251.

27)גרוסמן, שם, עמ' 66 - 68. לצערי לא הצלחתי לאתר מאמר זה בעיתונות הרוסית, וסקירת תוכנו נמסרת מכלי שני בלבד, מספרו של גרוסמן.

28) “Novoe Vremia”, ibid, vol. 25, pp. 109-110.

(29)סלוצקי, שם, עמ' 64, עמ' 330 הערה 47.

(30)פפירנה, כל הכתבים, עמ' 270.

31) ליפשיץ, זכרון יעקב, חלק ג' עמ' 96.

32) Handbook, op.cit., p.243.

33) Сергей, Тхоржевский, Жизнь и раздумье Александра Палма, (Ленинградское отделение, 1971).

יש להעיר כי מחבר הביוגרפיה הוא נכדו של פאלם, והוא מזכיר את קובנר, מבלי לציין בשמו בהתייחסותו לסבו.

34) John W. Atwell, "Courts of Law in Russia and the Soviet Union", in the Modern Encyclopedia vol. 8, pp 95-98; Michael, T., Florinsky, Russia a history and an Interpretation (New -York, 1968) vol. 2, chapter 31.

35) Handbook, op., cit., p. 454-455.

36) Florinsky, op.,cit., p. 936.

37) "Banking in Russia, the Modern Encyclopedia, op.cit., vol. 3, pp.62-69.

38) "Industrial Labor Legislation in the Russian Empire", ibid, vol. 14, pp.167-173.

39) Deborah, A. Martinsen, "Dostoevsky's 'Diary of a Writer's Journal of the 1870's" in Literary Journals, op. cit., pp.150-168.

40) op., cit., p. 66.

41) Vladimir, Seduro, Dostoyevski in Russian Literary Criticism 1846-1956 (New York, 1969) pp.3-10.

42) Geoffrey, C., Kabat, Ideology and Imagination, The Image of Society in Dostoevsky (New York, 1978) pp. 9-15.

43) המאמר התפרסם בגראז'דין גיליון 2, עמ' 32-36. אני הסתמכתי על נוסח המאמר כפי שהוא הופיע בכל כתבי דוסטויבסקי ברוסית :

Ф.М., Достоевский, "Среда", Полное Собрание Сочинений в тридцати

томмах (Ленинград, 1980) том 21, стр.13-23.

44)"Влас", op.cit., том 22, стр.31-41.

45)פרט להדפסת מחזה זה ב"גרז'דנין" לא הוסיף קישנסקי לפרסם. על-פי השמועות הוא שתה לשכרה ואיבד עצמו לדעת כמו גיבורי מחזהו.

46) המאמר אליו מתייחס קובנר מופיע גם במקור הבא:

"По поводу новой драмы , ibid, том 28-30, стр. 96- 105.

כמו כן נעזרתי בהערותיהם של העורכים של כתבי דוסטויבסקי למאמר זה. בהערות מוזכר שמו של קובנר א.ג. גריגורביץ כאחד המגיבים על המאמר של דוסטויבסקי. ibid, pp. 442-3.

47)Frank, op.cit, pp. 176-181,217.

48) גרוסמן, עמ' 66.

49)ibid., p.99.

50) וויינרייך, שם, עמ' 138 - 143.

51)op. cit., pp. 64-66.

הערות לפרק השביעי

1)יצחק, מאור, שאלת היהודים בתנועה הליברלית והמהפכנית ברוסיה (1890 – 1914)

(מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ד) עמ' 7 – 30.

2)מ. מישקנסקי, "על עמדתה של התנועה המהפכנית הרוסית לגבי היהודים בשנות ה-70 של

המאה ה-19", העבר, אלול תשכ"ב, חוברת ט', עמ' 38.

3)שם, שם.

4)מאור, שם, עמ' 29

5)Alexander, Orbach, "The Modern Character of Nineteenth Century Russian Antisemitism", Anti-Semitism in Times of Crisis (1991) pp. 188 -211.

6)יהודה, סלוצקי, העיתונות היהודית-רוסית במאה ה-19, עמ' 34-31, וגם שמואל,

אטינגר, האנטישמיות בעת החדשה (מורשת, ספריית הפועלים, 1978) עמ' 145 -167.

7)Orbach, op.,cit, p.202.

8)שמואל, אטינגר, "הרקע האידיאולוגי להופעתה של הספרות האנטישמית החדשה

ברוסיה", צינן, גיליון 35 (1970) עמ' 5-194 .

9)סלוצקי, שם, עמ' 32.

10)אטינגר, הרקע האידיאולוגי, עמ' 215.

11)שם, עמ' 214.

12)סלוצקי, שם.

13)אטינגר, האנטישמיות בעת החדשה, שם, עמ' 151 .

14)אטינגר, שם.

15)אטינגר, שם, עמ' 149 .

16)ibid, pp.201-202.

17)מכתבו הראשון של קובנר תורגם לעברית על ידי י. זמורה ופורסם במחברות לספרות,

כרך ה', מחברת א' מאי, 1951, אייר התשי"א, עמ' 95-101. חלק מן ההתכתבות תורגמה

שנית על ידי יצחק עקביהו והתפרסמה במאזניים, תשט"ו (1955) עמ' 89-90. כמו כן

הסתמכתי על הנוסח הרוסי המופיע בספרו של גרוסמן, שכן בתרגומו של זמורה חסרים

לעיתים פרטים מסוימים. גרוסמן, שם, עמ' 106 - 111. הנוסח המדויק ביותר הופיע בכל

כתבי דוסטויבסקי בשפה הרוסית

18) Ф.М, Достоевский, op.cit., том 29, книга 2, стр.137-140, 278-281.

19)יעקב, אלרהנד, "דמות היהדות בספרות הרוסית בשלהי המאה ה-19", דברי הקונגרס

העולמי העשירי למדעי היהדות (ירושלים, תש"ן) חטיבה ג', כרך ב', עמ' 278.

20)גרוסמן, שם, עמ' 170 - 171. גרוסמן מציין כי במסגרת הפובליציסטיקה שלו ביטא

דוסטויבסקי יחס אוהד ליהודים בעת הפולמוס על החקיקה הפרו- יהודית של שנת 1861 יצא

כתב העת של האחים דוסטויבסקי "וורמיה" לטובת היהודים.

21)שם, שם, עמ' 167.

22)פ.מ. דוסטויבסקי, (מרוסית: מ.ז. ולפובסקי) רשימות מבית המוות (הוצאת הקיבוץ

המאוחד, תשי"ט) עמ' 102.

23) גרוסמן, שם, עמ' 174.

24) שלמה, בריימן, "לדמותו של היהודי בספרות הרוסית של המאה ה-19", העבר, אלול תשל"ג, ספר כ' עמ' 164.

25) שם, שם, עמ' 167.

26) מרדכי, הורוביץ, "דוסטויבסקי ליאמשין ומאהלר", ב. הסופר, רבעון לספרות ותרבות, כסלו תשנ"ה (נובמבר, 1994), גיליון 1, עמ' 17.

27) בריימן, שם, עמ' 8-167.

28) שם, עמ' 98-99.

29) בתרגום של זמורה הושמטו משום מה שמות שני האישים הראשונים המוזכרים במכתבו של קובנר: גובונין ופוליאקוב. הסתמכתי כאן על הנוסח הרוסי של המכתב המופיע אצל גרוסמן, שם, עמ' 107.

30) מחברות לספרות, שם, עמ' 99. למען הדיוק יש להוסיף כי קובנר לא צדק בדרך הצגתו את בנימין ד'ישראל (1804-1881) לימים לורד ביקונספילד) ראש ממשלת בריטניה בשנים 1868, 1874-1880. המדינאי הבריטי אמנם הוטבל לנצרות בילדותו כדי שלא יסבול מהאפליות כלפי היהודים לחם למתן שוויון זכויות ליהודים, אך התמיד בהתעניינותו בנושא היהודי בעיקר לאחר ביקורו בארץ ישראל בשנת 1830. בספריו כגון "דוד אלרואי", ו"טאנקראד" הוא דן בבעיות הקשורות ליהדות.

31) בהערות למכתבו של דוסטויבסקי לקובנר מציינים העורכים כי אין מדובר בתירוצים בלבד. עוזרו של דוסטויבסקי מ.א. אלכסנדרוב מעיד כי הוצאת כתב העת גזלה מן הסופר כוחות רבים וזמן רב. הן משום שהקפיד על כתיבה עיתונאית מצומצמת בהיקפה ומדויקת בניסוחיה, והן בגלל הדאגה רבה שהסבה לו הצנזורה. חלק נכבד מזמנו הוקדש לכתיבת מכתבי תשובה לקוראים, זאת תוך כדי סבל רב מהתקפי מחלת האפילפסיה שתקפוהו. שם, עמ' 278.

32) "תשובתו של פ.מ. דוסטויבסקי לא.א. קובנר", מחברות לספרות (עורך י. זמורה) כרך ה', מחברות ב-ג, מרץ 1953, אדר התשי"ג, עמ' 50.

33) ההדגשות הן של דוסטויבסקי עצמו.

34) מיכאל, קונפינו, מסנקט – פטרבורג לפנינגאד, עמ' 6-275.

35) גרוסמן, שם, עמ' 121.

36) חלקים מצומצמים מן המאמרים תורגמו על ידי יצחק אורן ומופיעים ב"דוסטויבסקי על גאולת המזרח ויהודי העולם, אמא-רוסיה והעם היהודי ב"יומנו של סופר", קשת, 1972/3 עמ' 23-31. אני הסתמכתי על הנוסח המלא של המאמרים המופיע בכתבי דוסטויבסקי ברוסית :

Достоевский, Ф.М, "Евреский вопрос", Достоевский, Ф.М, Полное Сочинение в тридцати томах, (Наука, Ленинград, 1983) том 25, стр.74-77., "Pro и Сонтра ibid., стр.77-79., "Status in statu :Сорок веков бытия", стр. 79-85.

37) שם, עמ' 74 - 75.

38) עמ' 76.

39) שם.

40) שם, עמ' 77 - 81.

41) כוונתו למאמר של יו. א. רוסל שחלקו השני עסק ביהודים, ווסטניק אירופיי, 1877, מספר 3, עמ' 7-136. הפרטים על פי המהדירים של מכתב דוסטויבסקי. שם, עמ' 9-386.

42) חתום על המאמר א. ל. והוא מופיע ב"נובויה וורמיה" מרץ 1877, גיליון 375 ולא כפי שציין דוסטויבסקי.

43) שם, עמ' 80.

44) עמ' 82.

45) עמ' 85.

46) הזיהוי נערך על ידי עורכי כתבי דוסטויבסקי פרטים על הנערה מופיעים בכרך 23 עמ' 379-83.

47) עורכי המהדורה הרוסית מציינים כי בדבריו על שיתוף הפעולה בין היהודים נגד הרוסים מסתמך דוסטויבסקי על "ספר הקהל" מאת יעקב ברפמן שהיה מצוי בספרייתו של דוסטויבסקי. ספר נוסף עליו הסתמך דוסטויבסקי היה ספרו של מ.י. גרינברג שעסק בשיטת הניצול הכלכלי של היהודי. שם, כרך 25, עמ' 389.

48) אטינגר, "דמות היהודים בדעת- הקהל הרוסית עד שנות השמונים של המאה ה-19, שם, עמ' 160.

49) גרוסמן, שם, עמ' 121.

50) המכתב מופיע בשלמותו בכל כתבי דוסטויבסקי בשלושים כרכים, שם, כרך 29, ספר שני, עמ' 279-281.

51) "תשובתו של פ. מ. דוסטויבסקי לא. א. קובנר", מחברות לספרות (בעריכת י. זמורה) כרך ה', מחברות ב-ג, מרץ 1953, אדר, התשי"ג, עמ' 148-150.

52) מחברות לספרות, כרך ה', מחברת א', עמ' 97.

53) גרוסמן, מהדורה גרמנית, עמ' 186 - 193. ראובן, גולדברג, "תשובות והערות: מכתב המיחוס בטעות לא. א. קובנר", אורלוגין, כרך 12, 1956, עמ' 256 - 268. גם גרוסמן תהה על זהותו של כותב המכתב השלישי המופיע ללא תאריך, שכן כתב ידו של הכותב לא דמה לכתב ידו של קובנר; סגנונו של המכתב רצוף בביטויים בלתי מדויקים ומגושמים, המעידים על ידיעה בלתי מספקת של השפה הרוסית; בראש המכתב מופיעה פנייה מוזרה "גרף נאור, ליאו טולסטוי", שאיננה אופיינית למכתביו של קובנר וגם החתימה שונה מחתימתו המקובלת של קובנר ואף מופיע בה השם אייזיק קובנר. פרטיים ביוגרפיים שונים שמוזכרים במכתב אינם מתאימים כלל לקובנר כגון מגורים בויטסבק בה לא ביקר קובנר מימיו וקיומם של אישה וארבעה ילדים שלוש בנות ובן בעוד לקובנר היו שני ילדים בן ובת מנישואיו הראשונים. גרוסמן טוען כי האי- דיוקים נובעים מרצונו של אברהם אורי קובנר להסוות את זהותו, משום שבמכתב מופיעה בקשה לעזרה חומרית מטולסטוי.

לדעת גולדברג אין כל בסיס להשערותיו של גרוסמן. האחרון לא התמקד בפרק העברי בכתיבתו של קובנר ושם דגש יותר על הפרק הרוסי בכתיבתו. כותב המכתב השלישי הינו אחיו של קובנר אייזיק אשר היה משכיל ופרסם כתבות ב"המליץ" וב"הכרמל". שמואל פיינר פירסם וההדיר יצירה מפרי עטו של אייזיק קובנר בשם "ספר המצרף". שמואל פיינר (ההדיר מכתב יד והוסיף מבוא והערות) יצחק אייזיק, קובנר ספר המצרף (מוסד ביאליק, ירושלים, 1998) עמ' 14 - 15.

54) אנרי, טרויה, טולסטוי (כתר, ירושלים, 1984) כרך ב', עמ' 358.

55) שם, שם.

- 56) שם, עמ' 375.
- 57) עמ' 376.
- 58) גרוסמן, מהדורה גרמנית, עמ' 188.
- 59) שם, 188-189.
- 60) גרוסמן, עמ' 148-153.
- 61) ישעיה, ברלין, שורשי הרומנטיקה (עם עובד, ספרית אפקים, 2001) עמ' 41.
- 62) שם, עמ' 42.
- 63) תמצית של החיבור הופיעה גם במכתב אחר של קובנר לרוזאנוב מן התאריך 28.10.1901. ד"ר ש. אייזנשטדט (תרגום), "מכתבי א. א. קובנר אל ו. ו. רוזנוב", מאזניים, שנה ראשונה, תרפ"ט, גיליון ט"ו, עמ' 10-11.
- 64) המכתב מן התאריך 28.10.1901 מאזניים, שם, גליון ט"ו, עמ' 10.
- 65) אברהם בער הכהן גאטטלאבער, שם, עמ' 9.
- 66) לחובר, שם, עמ' 199.
- 67) גרוסמן, שם, עמ' 135.
- 68) גרוסמן, שם, עמ' 130-156. ד"ר ש. אייזנשטדט "מכתבי א.א. קובנר אל ו.ו. רוזנוב", מאזניים תרפ"ט, גליונות: י"ב-ט"ו, י"ז-י"ח.
- 69) Terras, *ibid*, p. 337. Harkins, *ibid*, p. 340-42.
- 70) E. Roberts, Spencer, "About Rozanov: An Afterward", in Dostoevsky and the Legend of the Grand Inquisitor" (Cornell University Press, Ithaca and London, 1972) pp. 213-215.
- 71) Emanuel, Glouberman, "Vasili Rozanov: The Anti-Semitism of a Russian Judeophile", Jewish Social Studies, spring 1976, vol. 38, no 2, pp.117-144.
- 72) Glouberman p.123.
- 73) מאזניים, שם, גליון י"ג, עמ' 9. המכתב הוא מן התאריך 7.10.1901.
- 74) op. cit., p. 120.

כך למשל באה האנטישמיות של רוזנוב לידי ביטוי בכתביו ב רוזאנוב בתיאוריו את ישותם של היהודים בעזרת שני דימויים מנוגדים: היהודים כציידים והיהודים כקורבנות. הוא מביע את תדהמתו לנוכח האחדות הגופנית והרוחנית השוררת בין היהודים. הם קשורים ביניהם בקשרי פולחן ובקשרי משפחה. הוא טוען כי איחוד זה מזכיר לו את התקבצותם של כלבי טרף על מנת להרוג. אך לדעתו היהודי נהנה להיות לא רק הצייד אלא גם הקורבן. המזוכיזם המיוחד של היהודים גורם להם לאהוב את המכות ואת העינויים. בדמם שלהם הם מציתים את אש ניצחונם על פני האדמה. איחודם ובידודם מאפשר להם לשמור על סודותיהם מפני הגויים. אחרת כיצד ניתן להסביר את העובדה שעם זה, שחוזה התגלות, איננו מנסה להעביר את המסר לעמים אחרים?

(75) מאזניים, שם, גליון י"ב, עמ' 9.

(76) שם, שם.

(77) שם.

(78) המכתב מן התאריך 7.10.1901

(79) מאזניים, י"ד, עמ' 11.

(80) שם, גיליון י"ג, עמ' 9.

(81) המכתב לא תורגם על ידי אייזנשטאט, אך מופיע בספרו הרוסי של גרוסמן. שם, עמ' 153.

(82) גרוסמן, שם, עמ' 137.

(83) גיליון ט"ו, עמ' 10.

(84) שם.

(85) שם.

(86) ש. ל. ציטרון, מאחורי הפרגוד (הוצאת צבי מ"ץ, וילנה, 1925) עמ' 73 - 83.

(87) מאזניים, גיליון ט"ו, עמ' 11. ההדגשה האירונית מופיעה במקור.

(88) מכתב מהתאריך 7.10.1901. שם, גיליון י"ג.

(89) שם, שם.

(90) שם, גיליון י"ד, עמ' 12.

(91) מכתב מן התאריך 8.3.1903. שם, גיליון י"ח, עמ' 11.

(92) שם, גיליון י"ח, עמ' 11.

93) בתרגומו של אייזנשטדט למכתב זה חסרות מילים אחדות, על כן הסתמכתי כאן על המקור המופיע בספרו של גרוסמן. שם, עמ' 140.

94) "ביאליק, חיים נחמן" מתוך ג. קרסל, לכסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים, כרך א' עמ' 207.

95) גרוסמן, שם, עמ' 141.

96) Judith, Deutsch Kornblatt, " Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews", The Russian Review, 56 (April 1997) pp. 157-177.

97) כל כתבי, עמ' 207.

הערות לפרק השמיני

1) כותרת פרק זה: "הפרק האחרון" היא על פי הצעתו של פרופ' דן לאור. השימוש במושג: "הפרק האחרון" נעשה רווח בשנים האחרונות במידה רבה בעקבות ספרו של נולנד, שרווין, איך אנחנו מתים הרהורים על הפרק האחרון של החיים (עם עובד, 1996) אם כי נולנד עוסק בעיקר בהיבטים הפיסיולוגיים והפילוסופיים המוות.

2) S.S Dmitriev, "Istoricheskii vestnik ", The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History, op. cit., vol 15, pp. 18-119.

3) מכתב אל ו. ו. רוזנוב 1901. 10. 7 מאזניים, גיליון י"ג, עמ' 9.

4) המכתב מן התאריך 1902. 4. 19 מאזניים, גיליון י"ז, עמ' 10.

5) A. G. " Из Записок Еврея", Исторический Вестник, 1903, том xci, стр .987.

6) וויינרייך, שם, עמ' 235.

7) אברהם יעקב פאפירנא, כל הכתבים, עמ' 271.

8) מכתבו של קובנר לבריינין התפרסם בכל כתבי, עמ' 6 - 234. בריינין עצמו פירסם את המכתב ב"הד הזמן", 1909, גיליון 119.

9) חמוטל בר יוסף, הרשימה כז'אנר של מעבר מריאליזם לסימבוליזם בספרות העברית (מכון כץ לחקר הספרות העברית, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ט) עמ' 16 - 25.

10) בר יוסף, שם, עמ' 16.

11) עמ' 9 - 28.

12) בן עמי פיינגולד, "האוטוביוגרפיה כספרות עיון בחטאות נעורים למ"ל ליליינבלום",

מחקרי ירושלים בספרות עברית, כרך ד', תשמ"ד, עמ' 89 - 88; וגם

Karl J. Weintraub, "Autobiography and Historical Consciousness", Critical Inquiry, vol.115 (june, 1975) no .4, p.824.

13) שמואל, ורסס, "דרכי האוטוביוגרפיה בתקופת ההשכלה", מגמות וצורות בספרות ההשכלה (י.ל. מאגנס, ירושלים, תש"ן) עמ' 249 - 260. מאמר זה התפרסם לראשונה בגליונות,

י"ז, (תשי"ה) עמ' 175 - 183.

14) Karl J. Weintraub, op.cit., pp.822-27.

15) Alan, Mintz, "Banished from their father's table" Loss of faith and Hebrew Autobiography (Indiana University Press, 1989) pp.3-54.

16) ורסס, שם, עמ' 51 - 249.

17) שלמה, מימון, ספר חיי שלמה מימון, תרגום מגרמנית י. ל. ברוך (הוצאת "לגבולם" בהשתתפות מוסד ביאליק, תשי"ג) עמ' 85.

18) שם, עמ' 149.

19) Louise' Hecht, "Wie die Denkkraft...sich in einem menschlichen Geiste entwickeln kann" Salomon Maimon, Peter Beer, Lazarus Bendavid: Autobiographies of Maskilim Written in German.

מדובר במאמר שטרם פורסם.

20) את יש"ר מזכיר קובנר בספרו "חקר דבר" במאמר "זמן מענדעלסאהן", כל כתבי, עמ' 3; על יצירתו של ליליינבלום "קהל רפאים" הוא פירסם מאמר ב"דיין"; מאמרו "רוח משפט", עוסק במפעלו הרוחני של שד"ל, כל כתבי, עמ' 167 - 176; מרדכי אהרון גינצבורג מוזכר במאמרו "דבר אל סופרי ישראל".

21) שם עמ' 126.

22) עמ' 150 - 151.

- 23) עמ' 991 .
- 24) עמ' 1001 - 1002 .
- 25) עמ' 144, וגם עמודים: 143, 137 .
- 26) עמ' 1007. קובנר גם רומז לכך שהמניע היה בין השאר גם סיפוק צרכיו המינייים, ומציין כי אימו לא ראתה בעין יפה את שאיפתו להנשא בגיל כה צעיר, אך למרות זאת ניחמה אותו.
- 27) עמ' 135 .
- 28) עמ' 1007 .
- 29) בן עמי פיינגולד מצביע על תופעה זוהי ב"חטאות נעורים " של ליליינבלום. ראה פיינגולד,
- שם, עמ' 95 .
- 30) עמ' 138 .
- 31) עמ' 143 .
- 32) עמ' 153 .
- 33) עמ' 127 .
- 34) עמ' 987 .
- 35) עמ' 142 .
- 36) כל כתבי, עמ' 34 .
- 37) עמ' 982 - 983 .
- 38) עמ' 1001 .
- 39) מימון, שם, עמ' 132 - 149 .
- 40) עמ' 127 .
- 41) עמ' 129 .
- 42) עמ' 129 - 130 .
- 43) כל כתבי, עמ' 34 .
- 44) שם, עמ' 998 .
- 45) עמ' 982 .
- 46) כל כתבי, עמ' 207 .
- 47) המכתב מהתאריך 1877 .1. 26 מחברות לספרות, שם, עמ' 99 .

- 48) עמ' 141.
- 49) עמ' 4 - 983.
- 50) עמ' 145.
- 51) עמ' 146.
- 52) עמ' 131.
- 53) עמ' 153.
- 54) עמ' 992 - 993.
- 55) עמ' 150.
- 56) עמ' 154.
- 57) כל כתבי, עמ' 186-187.
- 58) שם, עמ' 155-156.
- 59) עמ' 153.
- 60) עמ' 977.
- 61) מרדכי-אהרן, גינצבורג, כתבים נבחרים (תושיה, ורשה תרע"א) עמ' 7-8.
- 62) עמ' 984 - 985.
- 63) עמ' 1000 - 1001.
- 64) עמ' 989.
- 65) עמ' 996.
- 66) עמ' 132 - 133.
- 67) שם.
- 68) פ.מ. דוסטויבסקי (מרוסית מ.ז. ולפובסקי) רשימות מבית המוות, עמ' 158 - 175.
- 69) שם, עמ' 139 - 140.
- 70) ראובן בריינין, "א.א. קובנר (לתולדות הביקורת בספרותינו החדשה)", הצופה, (וורשה), שנה שניה, 1904, גיליונות: 325, 326, 334.
- 71) ראובן בריינין, "לתכונתו של א.א. קובנר", הד הזמן, וילנה, כ"ו בסיוון התרס"ט, 1909, גיליון 119.
- 72) אם כי כאמור על פי עדותו של פאפירנה קובנר תרגם ספרים מרוסית לעברית בין השנים

1901 - 1900.

(73) כל כתבי, שם, עמ' 234.

(74) עמ' 235.

(75) ראובן בריינין, שם.

(76) בריינין, לתכונתו של א.א. קובנר, שם.

(77) שלום, קרמר, על ביקורת ומבקרים, עמ' 203.

(78) יעקב, פאפירנא, "פגישותי את א.א. קובנר" הד הזמן, 1909, גיליון 132.

(79) A. K=рь, Язык фактов по поводу обособленности Евреев (Варшава, 1908).

(80) יוסף קלוזנר, ההיסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך ד', עמ' 174, עמ' 145, הערה

35; עמ' 174 הערה 252.

(81) ד"ר ש. אייזנשטאט, "אברהם אורי קובנר בסוף ימיו", שם, עמ' 353.

(82) יעקב אברהם פפירנה, כל הכתבים, עמ' 271 - 274.

(83) שם, שם, עמ' 274.

(84) מאזניים, גיליון יח' עמ' 15. ההדגשה מופיעה במקור.

(85) "Die goldene Zeit Der jungen Liebe" מילולית הכוונה ל"ימי הזהב של האהבה

הצעירה", כלומר מעין ירח דבש. עמ' 6.

(86) שם, עמ' 9.

(87) גרוסמן, עמ' 62 - 64.

(88) עמ' 13.

(89) שם.

(90) עמ' 15.

(91) עמ' 17 - 18.

(92) עמ' 19.

(93) עמ' 29.

(94) כל כתבי, עמ' 234.

ביבליוגרפיהא. כתבי קובנר המקובצים (על פי שמות העורכים / מתרגמים).

- (1) אייזנשטאט, ש. (תרגם מרוסית) "מכתבי קובנר לרוזאנוב" מאזניים, שנה א', תרפ"ט, גליונות י"ב-ט"ו, י"ז-י"ח.
- (2) זמורה, ישראל, "אגרת מאת א.א. קובנר לפ. מ. דוסטויבסקי" (תרגום י. זמורה) מחברות לספרות, כרך ה', מאי 1951, אייר התש"יא, מחברת א', עמ' 97.
- (3) -----, "דבר אל סופרי ישראל", מחברות לספרות, כרך ה' מחברות ב-ג, מרץ 1953, אדר התש"ג, עמ' 142 - 148.
- (4) -----, (הכין לדפוס וצירף מבוא), כל כתבי אברהם אורי קובנר, (תל-אביב, תש"ז).
- (5) קרמר, שלום, המבקר הנדח (חיי א. א. קובנר, פעלו בביקורת העברית ומבחר מאמרים), (ספרית פועלים/ דורון הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה, 1946).

ב. מאמריו העבריים של קובנר שלא קובצו על פי סדר כרונולוגי.

- (6) קאוונער, אברהם אורי, "אדר, ווילנא", המגיד, שנה שישית תרכ"ב, 1862, גליון 10.
- (7) קאוונער, אברהם אורי יליד ווילנא, "קיעב", הכרמל, שנה שלישית, תרכ"ג, גליון 16.
- (8) קאוונער, אברהם אורי, "קיעב", הכרמל, שנה שלישית, תרכ"ג, גליון 45.
- (9) אברהם אורי קאוונער, "מאמר", המליץ, שנה ד', תרכ"ד, גליונות 26, 28, 29, 30.
- (10) ----- "כבוד המו"ל ה' צעדרבויס ניי", המליץ, שנה ד', גליון 49.
- (11) ----- "דבר בעיתו", המליץ, שנה ה', תרכ"ה, גליון 25.
- (12) א.א.קאוונער, "ידיד יקר", המליץ, שנה ה' תרכ"ו, דצמבר 1865, גליון 47, עמ' 715 - 716.

ג. כתבי קובנר שלא קובצו בשפה הרוסית (על פי סדר כרונולוגי)

- 13) Ковнер, А., "Отцы и дети, (изъ еврейскаго быта). Романъ Ш.Я. Абрамовича. Переделаль на русский языкъ Левъ Бинштокъ. С. Петербург. 1868.г"., День, 16 Мая, 1869, №1, стр. 29-31.
- 14) А.К-рь., "Ешиботная бурса", День, № 1, 16.5.1869, стр. 29-31., № 6, 20.6.1869, стр.93-95., № 9, стр. 11.7.1869, стр. 141-143., № 12, 1.8.1869, стр.188-190., № 24, 25.9.1869, стр.381-384.

15) "Кегал рефаимь, -т.е. собрание мертвецов", Фантазия М. Л. Лйлиенблум , День, № 25, 1870, стр. 417-418.

16) А., Ковнер, Современная Еврейская белетристика, Еврейская Библиотека, (С. Петербург, 1873) том 4, стр.248-272.

17) -рѣ, "Литературные и общественные курёзы", Голос, 1872-1873

18) А. Г. , " Из записок Еврвѣ", Исторический Вестникъ, 1903, том хсі, стр. 127-154, том хсіі , стр. 970-1009.

19) А. К=рѣ, Язык фактов по поводу обособленности Евреев (Варшава, 1908).

ד. ספרים ומאמרים בעברית ובאידיש.

20) אבאראמאוויטש, שלום יעקב , (אריינפיר הערות און הוספות פון דן מירון), לימדו היטב, (ניו יורק, 1969).

21) אברמאויץ, שלום יעקב בן- חיים משה, "דברים אחדים על דברי המחברת "חקר דבר" מאת אברהם אורי קאוונער", המליץ, שנה ו' , גליון מס' 2.

22) -----, "דברי שלום ואמת", הכרמל, שנה ה', תרכ"ה, גליון 38.

23) -----, (יעקב פיכמן) "שלום יעקב אברמוביץ", כל כתבי מנדלי מוכר

ספרים (דביר, תל- אביב, תש"ט), עמ' 11 - 17 .

24) אברמאויץ, שלום יעקב בן- חיים משה, משפט שלום והוא אספת מאמרים שונים (ווילנא בדפוס ר' יוסף ראובן בר' מנחם מן ראם , שנתתרי"כ לפ"ק, 1860)

25) אורבוך, יוסף, "המאבק לריאליזם בספרות העברית", אורלוגין, נובמבר 1951, חוברת 4, עמ' 21 --2.

26) אחד העם, אגרות אחד – העם (הוצאת יבנה, הוצאת מוריה, תרפ"ד) כרך רביעי.

27) אטינגר, שמואל, האנטישמיות בעת החדשה (מורשת, ספרית הפועלים, 1978).

28) -----, "הרקע האידיאולוגי להופעתה של הספרות האנטישמית החדשה ברוסיה", צינן, גליון 35, 1970, עמ' 193 - 225.

- (29) אייזנשטאט, ש. "אברהם אורי קובנר בסוף ימיו", השלח, ניסן אלול תרפ"ה, כרך מ"ד, עמ' 361-347.
- (30) אלהנד, יעקב "דמות היהדות בספרות הרוסית בשלהי המאה ה-19", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות (ירושלים, תש"ן) חטיבה ג' כרך ב', עמ' 274-280.
- (31) "בן-חיים", "קריית ספר", המליץ, שנה ה', (תרכ"ה), גיליון 12.
- (32) בר-אל, יהודית, הפואמה העברית (מוסד ביאליק, ירושלים, 1995).
- (33) ברונשטיין, י. פארפעסטיקטע פאזיציעס (פארלאג "עמעס", מאסקווע, 1934) עמ' 205-248.
- (34) בר יוסף, חמוטל, הרשימה כז'אנר של מעבר מריאליזם לסימבוליזם בספרות העברית (מכון כץ לחקר הספרות העברית, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ט).
- (35) ברטל, ישראל, "בין השכלה ראדיקלית לסוציאליזם יהודי", דברי הקונגרס העולמי השמיני מדעי היהדות (האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים, תשמ"ד) עמ' 13-21.
- (36) בריימן, שלמה, "א. א. קובנר ומקומו בתולדות הביקורת העברית", מצודה (בעריכת שמעון ראבידוביץ) (לונדון, תשי"ד) כרך 7, עמ' 416-457.
- (37) -----, "לדמותו של היהודי בספרות הרוסית של המאה ה-19", העבר, אלול תשל"ג, ספר כ', עמ' 135-175.
- (38) בריינין, ראובן, "א. א. קובנר (לתולדות הבקורת בספרותנו החדשה) הצפה, (וורשה) 1904.1.29, גיליונות 325-326, 334, 339.
- (39) -----, "לתכונתו של א. א. קובנר", הד הזמן, 1909, גיליון 119.
- (40) ברלין, ישעיה, הוגים רוסים (ספריית אופקים, עם עובד, תל אביב, 1983).
- (41) -----, שורשי הרומנטיקה, (עם עובד, ספריית אופקים, 2001).
- (42) גאטטלאבער, אברהם בער הכהן, אגרת צער בעלי חיים (זיטומיר, תרכ"ח, 1868).
- (43) גאלובאוו, נטע, גאלובאוו, "עצה טובה", המליץ, שנה ה', תרכ"ה, 1865, גליון 46, עמ' 4-693, "עצה טובה", המליץ, שנה ה' תרכ"ה, 1865, גליון 46, עמ' 4-693.
- (44) גוברין, נורית, 'מאורע ברנר' המאבק על חופש הבטוי (הוצאת יד בן צבי, ירושלים, תשמ"ה).
- (45) גולדברג, ראובן, "תשובות והערות: מכתב המיוחס בטעות לא. א. קובנר", אורלוגן, כרך 12, 1956, עמ' 256-268.
- (46) גולן, ארנה, בקורת הספרות היפה- העברית, התפתחותה וגילוייה בשנים 1897-1905 (חיבור

- לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסינט האוניברסיטה העברית באייר תשל"ו).
- (47) גורדון, י.ל. שירי היגיון, משלים, שירי עלילה (הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ו).
- (48) ----- (וייסבערג, יצחק יעקב, עורך ואוסף) איגרות יהודה ליב גאראדאן (ורשה, תרנ"ד, 1894).
- (49) י.ל.ג., "הערה קטנה ונחוצה", הכרמל, שנה ו' תרכ"ו, גליון 19, עמ' 152..
- (50) [גורלאנד, ח"י], "אגרות מארכיונו של ח"י גורלאנד בתוך ארכיון דוד כהנא באודיסה, רשומות בעריכת א. דרויאנוב בהשתתפות י.ח. רבניצקי וח. נ. ביאליק (דביר, תל-אביב, תרפ"ז) כרך 5, עמ' 419.
- (51) גינצבורג, מרדכי –אהרן, כתבים נבחרים עם תולדותיו על ידי יעקב פיכמן (תושיה, ורשה תרע"א).
- (52) גלבע, מנוחה, לקסיקון, העיתונות העברית במאה ה-19 (בית-הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ו).
- (53) דוסטויבסקי, פ.מ. (מרוסית: מ.ז. ולפובסקי) רשימות מבית המוות, (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשי"ט).
- (54) -----, (יצחק אורן תירגם) "דוסטויבסקי על גאולת המזרח ויהודי העולם, אמא-רוסיה והעם היהודי ב"יומנו של סופר", קשת, 1972/3 עמ' 23-31.
- (55) דיק, אייזיק מאיר, (תרגם והקדים מבוא דב סדן) ר' שמעיה מברד המועדות ודברי סיפור אחרים (ספרית 'דורות', מוסד ביאליק, ירושלים 1967).
- (56) [הבבלי, צבי דן,] צד"ה, מאמר שרש דבר (ווילהא, שנת תרכ"ו לפ"ק).
- (57) הורוביץ, מרדכי, "דוסטויבסקי ליאמשין ומאהלר", ב. הסופר, רבעון לספרות ותרבות, כסלו תשנ"ה (נובמבר, 1994) גיליון 1,
- (58) היילפערין, י.י., "עת לחשות ועת לדבר", המליץ, שנה ו' תרכ"ו, גליונות: 13, 16, 17.
- (59) הלקין, שמעון, זרמים וצורות בספרות העברית החדשה (מוסד ביאליק, ירושלים, 1984).
- (60) ווינרייך, מאקס, פון ביידע זייטן פלויט (בוענאס - איירעס, 1955, תשט"ז).
- (61) ווישניאק, ישראל, "רוססלאנד", המגיד, 29.9.75, כט' אלול התרל"ה.
- (62) ורסס, שמואל, מגמות וצורות בספרות ההשכלה (י.ל. מאגנס, ירושלים, תש"ן).
- (63) חיות, שאול, אוצר בדויי השם, (וינה.ה.גלאנץ, 1933).

- (64) ח.ר. "רוסלנד אדעסע", המגיד, 27.10.1875, כ"ח תשרי התרל"ו, עמ' 326.
- (65) טורגנייב, א.ס. (בתרגום יעקב עדיני) אבות ובנים (הוצאת מעריב, 1960).
- (66) טרויה, אנרי, טולסטוי (כתר, ירושלים, 1984), כרך ב'.
- (67) לחובר, פ. תולדות הספרות העברית החדשה (דביר, תל-אביב, תשי"ז) ספר שני.
- (68) ליליינבלום, מ.ל. אגרות מ. ל. ל. ליליינבלום לי. ל. גורדון (הובאו לדפוס בצירוף הקדמה והערות על ידי שלמה בריימן) (הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשכ"ח).
- (69) -----, "מילואים לזכרונות מר פאפירנא, הד הזמן, 1909, גליון 144.
- (70) -----, קהל רפאים (אודיסה, תר"ל).
- (71) [ליפמן זילברמן, אליעזר], המו"ל, "בשורת ספרים: מאמר שרש דבר", המגיד, שנה עשירית, תרכ"ו, גליון 24, עמ' 191.
- (72) -----["מהרסיך ומחריביך ממך יצאו", המגיד, 2.6.1875, כ"ח אייר, התרל"ה, עמ' 3-182.
- (73) ----- "תשובה כללית", המגיד, שנה עשירית, תרכ"ו, גליון 15, עמ' 120
- (74) ליפשיץ, ר' יעקב הלוי, זכרון יעקב, המשך חלק ראשון (יצא לאור על ידי בנו נטע הלוי ליפשיץ קאוונע-סלאבאדקא, נדפס בא"י, תשכ"ח)
- (75) לרנר, ח"צ, "מענה רד", המליץ, שנה ה', תרכ"ה, גליון 24.
- (76) -----, "תשובה לשואל שלא כהוגן", המליץ, שנה ה', תרכ"ה, גליון 48, עמ' 5-724.
- (77) לרנר, יוסף יהודה, דורש אל המתים (אודיסה, תרכ"ח, 1868).
- (78) מאור, יצחק, שאלת היהודים בתנועה הליברלית והמהפכנית ברוסיה (1890 – 1914) (מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ד).
- (79) [מאפו] "מכתבו של מאפו לאר"ז", המליץ, שנה ה', תרכ"ו, גליון 44, עמ' 660-661.
- (80) מזא"ה, [הרב יעקב בן ישעיהו], זיכרונות, (ילקוט, תל-אביב, תרצ"ו).
- (81) מימון, שלמה, ספר חיי שלמה מימון, תרגום מגרמנית י. ל. ברוך (הוצאת "לגבולס" בהשתתפות מוסד ביאליק, תשי"ג).
- (82) מירון, דן, "בין תקדים למקרה- שירתו האפית של יליג ומקומה בספרות ההשכלה העברית", מחקרי ירושלים בספרות עברית, ב, תשמ"ג, עמ' 127 - 197.

- (83) -----, בואה לילה, הספרות העברית בין הגיון לאי-גיון במפנה המאה ה-20 (דביר, 1987).
- (84) מישקינסקי, מ. (ההדיר והוסיף מאמר מבוא, הקדמה והערות) א. ש. ליברמן כתבות ומאמרים ב"ופריוד" (1875 - 1876) (אוניברסיטת תל אביב יו"ל בשיתוף מיכללת בית-ברל, תשל"ז, 1977).
- (85) -----, "על עמדתה של התנועה המהפכנית הרוסית לגבי היהודים בשנות ה-70 של המאה ה-19", העבר, אלול תשכ"ב, חוברת ט', עמ' 38-66.
- (86) מנדלקרן, שלמה, "אורח חיים", הכרמל, ו' תרכ"ו, גליונות 28-29.
- (87) -----, [ידעיה העברי איש וואליני], "בקרת נאמנה", הכרמל, שנה ו' תרכ"ו, גליונות: 9, 10, 12, 14, 16-17.
- (88) -----, [ידעיה העברי], "עתותי ערב", הכרמל, שנה ו' תרכ"ז, גליון 28.
- (89) מענדילסבורג, "דברי שלום ואמת", המליץ, שנה ה' (תרכ"ה), גליון 9, עמ' 3-132, גליון 10 עמ' 145-148.
- (90) מרגליות, מנשה, "חקר דבר - והוא קבוצת מאמרים שונים לרוח הזמן מאת אברהם אורי קאוונער", המליץ, שנה ו' תרכ"ו, גליונות 12, 13, 15, 16, 17.
- (91) מ. ש. בד. "חדשות שונות", המגיד, 26.5.75 כ"א אייר התרל"ה, עמ' 176.
- (92) נרדי, צביה, "תמורות בתנועת ההשכלה ברוסיה בשנות השישים והשבעים של המאה הי"ט", עמנואל אטקס (עורך) הדת והחיים תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה (מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, תשנ"ג) עמ' 300-327.
- (93) סלוצקי, יהודה, "הדיין" (פרקים בתולדות העיתונות היהודית רוסית) העבר, יא, תשכ"ד, עמ' 37-52.
- (94) -----, העיתונות היהודית-רוסית, במאה התשע-עשרה (מוסד ביאליק, ירושלים, 1970).
- (95) סמולנסקי, "ידיעת סופרים", השחר, 2, תרל"א, עמ' 398-399.
- (96) ספוג (ש. טשרנוביץ), "נפש נדחת", הד הזמן, 1909, התרס"ט, י"ט בסיוון, גליון 113.
- (97) פאפירנא, יעקב, (ערך לדפוס והוסיף אחרית דבר ישראל זמורה), כל הכתבים (הוצאת מחברות לספרות, תל אביב, ה' תשי"ב).

- 98) -----, "פגישותי את א.א. קובנר", הד הזמן, י"א תמוז, התרס"ט (1909), גיליון 132.
- 99) פיינגולד, בן עמי, "האוטוביוגרפיה כספרות עיון בחטאות נעורים למ"ל ליליינבלום", מחקרי ירושלים בספרות עברית, כרך ד', תשמ"ד, 86-111.
- 100) פיינר שמואל, השכלה והסטוריה, תולדותיה של הכרת- עבר יהודית מודרנית (מרכז זלמן שזר, ירושלים, 1995).
- 101) פרייד, מ.י., ימים ושנים (הוצאת "זכרונות" ע"י "דביר", תל-אביב, תרצ"ט).
- 102) פרישמן, דוד, "מכתבים על- דבר הספרות, כל כתבי דוד פרישמן (ורשה, ניו-יורק, תר"צ).
- 103) [צדרבויס, אלכסנדר], אר"ז, "הערה", המליץ, שנה ו', תרכ"ו, גליון 15, עמ' 235.
- 104) צוויפעל, אליעזר הכהן, "משפט צדק", השרון לכרמל, תרכ"ג, (1863) גליונות 39-33, 43-44.
- 105) ציטרון, ש.ל., "רשימות לתולדות העתונות העברית", העולם, 1912, שנה ו', גליונות י"ב.
- 106) -----, משומדים טיפן אין סילועטן פונם נענטן עבר (אחיספר, וורשה) ערשטער טייל.
- 107) -----, מאחורי הפרגוד (הוצאת צבי מ"ץ, וילנה, 1925).
- 108) צינברג, ישראל, תולדות ספרות ישראל (הוצאת ספריית הפועלים, תל אביב, 1971) כרך 6
- 109) ציריקובר, אליהו, יהודים בעיתות מהפיכה (הוצאת עם עובד, תל אביב, 1957).
- 110) קובנר, יצחק אייזיק (ההדיר מכתב יד והוסיף מבוא והערות שמואל פיינר) ספר המצרף, (מוסד ביאליק, ירושלים, 1998).
- 111) קונפינו, מיכאל, מסנקט- פטרבורג ללנינגראד מסות על דרכה ההיסטורית של רוסיה (ספרית אפקים, הוצאת עם עובד, 1993)
- 112) קלוזנר, יהודה, אריה "בן אבויה ו"פאוסטי" (השוואה ספרותית), תרביץ, תרצ"ח, שנה ט' ספר ט' עמ' 108-115, ספרים ג- ד עמ' 375-394.
- 113) קלוזנר, יוסף, היסטוריה של הספרות העברית החדשה (אחיאסף, 1963, ירושלים), כרך ד'.
- 114) קלוזנר, ישראל, "תולדות היהודים בליטא", מתוך יהדות ליטא (הוצאת עם הספר, תש"ך) כרך א' עמ' 23 - 123.
- 115) קמרט, יובל, (עורך), יודאיקה לקסיקון (מהדורת דבר, כתר, ירושלים, 1976).
- 116) [קראייבסקי], "מכתב בעל היגולוס' ל'המגידי' " 28.7.1875, המגידי, כ"ה תמוז התרל"ה, עמ' 248.
- 117) קרניאל, צבי, הפיליטון העברי (אל"ף, תל-אביב, 1981).

118)קרסל ג. לכסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים (ספרית הפועלים, הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה, 1965).

119) רייזען, זלמן, רייזען, לעקסיקאן פין דער יידישער ליטעראטור פרעסא או פילאלאגיע (ווילנע, תר"צ, 1930).

120)שביט, עוזי, שירה ואידאולוגיה, (הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1987).

121)-----, בעלות השחר, שירת ההשכלה מפגש עם מודרניות (ספריית "הילל בן חיים", הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996).

122) שרווין נולנד, איך אנחנו מתים הרהורים על הפרק האחרון של החיים (עם עובד, 1996).

ה.מקורות באנגלית וגרמנית.

123) Deutsch Kornblatt, Judith, "Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews", The Russian Review, 56 (April 1997) pp. 157-177.

124) Florinsky, Michael T, Russia a History and an Interpretation (N.Y. 1968) vol. 2.

125)Glouberman, Emanuel, "Vasili Rozanov: The Antisemitism of a Russian Judeophile", Jewish Social Studies, spring 1976, vol. 38, no 2, pp.117-144.

126)Grosman, Leonid, Die Beichte eines Juden, (Munchen, 1927).

127)Hecht, Louis, "Wie die Denkkraft...sich in einem menschlichen Geiste entwickeln kann" Salomon Maimon, Peter Beer, Lazarus Bendavid: Autobiographies of Maskilim Written in German.

128)Kabat, Geoffrey, C., Ideology and Imagination, The Image of Society in Dostoevsky (New York, 1978)

129) Martinsen, A., Literary Journalism in Imperial Russia (Cambridge University Press, 1997).

130) Mintz, Alan, "Banished from their father's table" Loss of faith and Hebrew autobiography (Indiana University Press, 1989) pp.3-54.

131) Murav, Harriet, Identity Theft The Jew in Imperial Russia and The Case of Avraam Uri Kovner (Stanford University Press, 2003).

132) Orbach, Alexander "The Modern Character of Nineteenth Century Russian Antisemitism", Anti-Semitism in Times of Crisis (1991) pp. 188 -211.

133) Seduro, Vladimir, Dostoyevski in Russian Literary Criticism 1846-1956 (New York, 1969).

134) Spencer E. Roberts, "about Rozanov : An Afterward", in Dostoevsky and the Legend of the Grand Inquisitor" (Cornell University Press, Ithaca and London, 1972).

135) Stanislawsky Michael, For Whom Do I Toil (N.Y, Oxford University Press, 1988).

136) Tetras, Victor (editor) Handbook of Russian Literature (Yale University Press, London, 1985)

137) Wellek, Rene , A History of Modern Criticism 1750-1950 (London, 1965) vol. 3 pp. 248-251.

138) Wiczynsk, Joseph L., The Modern Encyclopedia Of Russian and Soviet History (Academic International Press, 1979).

139) Weintraub, Karl J., "Autobiography and Historical Consciousness", Critical Inquiry, vol1, 15 June, 1975) no .4, pp.821-848.

ביבליוגרפיה ברוסית

140) Белинский, В.Г, "Взгляд на Русскую Литературу 1847 года ", В.Г., Белинский Статьи и рецензии 1846-1848 , Полное Собрание Сочинений (Москва 1956) том 10 стр. 315-358.

141)----- "Ничто о ничём или отчет г. издатель "Телескопа" за последнее полугодие (1835) Русской Литературы", В.Г., Белинский Статьи и рецензий 1846-1848 , Полное Собрание Сочинений , (Москва 1956), том 2.

142) Боровой, С. , " Новое о Ковнере", Еврейская Мысль, 1926, стр.223-245.

143) Гроссман, Леонид, Исповедь Одного Еврея, (Москва, Ленинград, 1924).

144)Достоевский, Ф. М., "Влас", Полное Собрание Сочинений в тридцати томах, (Ленинград, 1980) том 22, стр.31-41.

145) -----,"Евреский вопрос", Полное Сочинение в тридцати томах, (Наука, Ленинград, 1983), том 25, стр.74-77.

146) -----, "По поводу новой драмы"" , Полное Собрание Сочинений в тридцати томах, (Ленинград, 1980) том 28-30, стр.96-105.

147)-----, Полное Собрание Сочинений в тридцати томах, (Наука, Ленинград, 1986), том 29, книга 2, ст.119-122, 278-281.

148) -----,"Про и Сонтра", Полное Сочинение в тридцати томах, (Наука, Ленинград,1983), том 25, стр.77-79.

149)-----,"Среда", Полное Собрание Сочинений в тридцати томах, (Ленинград, 1980),том 21, стр.13-23

150)----- , "Status in statu :Сорок веков бытия", Полное Сочинение в тридцати томах, (Наука, Ленинград,1983), том 25, стр стр. 79-

151) Журбина, Евгения Повесть с Двумя Сюжетами, (Советский писатель, Москва,1974).

152) Писарев, Д.И., " Реалисты ",Сочинение, том 3, Статьи , (Москва,1965), стр.7-138.

153)-----," Цветы Невинного Юмора" Д.И. Писарева Полное Собрание в шести томах (С.Петербург, 1894) том третий ,стр. 239-279.

154)Страхов, Н., Борьба съ заподомь в нашей литературе, (Киев,1897)[Slavic printings and reprinting , Mouton, 1969] том 2,стр.39-42.

155)Тхоржевский, Сергей Жизнь и раздумье Александра Палма, (Ленинградское отделение, 1971).

156)Цинверг, С.Л., "А., Ковнер, (Писаревщина в Еврейской Лелературе)", Пережитое, 2, ,(С. Петербург,1910) стр. 130-159.

Tel- Aviv University

The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies

**Avraham Uri Qovner- the beginning of Modern
Hebrew Literary Criticism**

Thesis Submitted for the Degree of "Doctor of Philosophy"

by

Ahuva Shaler

This work was carried out under the supervision of

Professor Dan Laor

Submitted to the senate of Tel-Aviv University

April 2003

Table of Contents

Summary	1-8
Introduction: the rise and nature of radical-Jewish <i>Haskaa</i> in the Russian Empire during the second half of the nineteenth century	9-33
a. An overview of the development of radical-Jewish <i>Haskala</i> in the Russian Empire	9
b. The radical-Jewish <i>Maskilim</i> in the Russian Empire: sociological aspects	19
c. The radical-Jewish <i>Maskilim</i> : ideological aspects	26
d. Conclusion	32
Chapter One: Avraham Uri Kovner- an Outline (1842-1909)	34-65
Chapter Two: Early publications by Kovner (1862-1865)	66-95
a. The first three articles	66
b. “Davar el Sofrey Israel” - Kovner’s literary manifesto	70
c. “Haemet ve Hashalom” – the first two polemics	86
d. Conclusion	94

Chapter Three: “Life” and “Utility” – a study of Kovner’s

“Heker Davar” (1865)	96-120
a. “Introduction”	98
b. Poetical critique: the essay “Kinor David” on David Moshe Mizkun’s book	99
c. Critique on the book “More Hallashon”	104
d. Kovner’s position in the polemic surrounding the Fyodorov memorandum	106
e. Criticism of Hebrew journals of his time	113
f. Practical conclusions	114
g. Kovner’s scientific essays	115
h. Conclusion	118

Chapter Four: the polemic surrounding the book “Heker Davar,” and

publication of the book “Zror Prahim” (1865-1868)	121-177
A. Controversy surrounding the book “Heker Davar”	122
1. The Kovner – Zvi Dan Habavli debate	124
2. The Kovner – <i>Hammagid</i> debate	127
3. The Kovner – Avraham Ber Gottlover debate	130
4. The Kovner – S.Y. Abramovitch debate	134
5. Menashe Margaliyot and Yehuda Lerner take Kovner’s side	141

III

6. Kovner's attack on Alexander Zederboyim, editor of <i>Hammeliz</i>	47
B. "A scientific, social and literary discussion on the term <i>ruah haim</i>	154
1. "Acrobatic philology" and "Real philology" – a debate	155
2. The debate between Kovner and Mandelkern	159
3. "Two prophets prophesize in the same style-" On the poetry of Shlomo Mandelkern and Avraham Goldfaden	163
C. "The Book asks for criticism and is worthy of criticism"- a discussion between Kovner and Y.L. Gordon (1866-1868)	167
D. Conclusion	175

Chapter Five: Kovner's Russian writings in the Russian

Jewish press (1869-1873)	178-206
A. The <i>Den'</i> – Kovners publicity platform during 1869-1870	178
1. "Fathers and Sons" – Kovner as the Jewish Pesarev	181
2. Criticism of education and way of life in the <i>yeshivot</i>	185
3. Kovner and Moshe Leib Lilienblum	192
B. <i>Evreiskaya Bibliotheka</i> – Kovner's publicity platform during 1871-1872	197
1. Kovner's essay on Perez Smolenskin "Hatoa be Dakrhey Hahaim"	200
2. Kovner's essay on Yehuda Leib Gordon's "Olam ke- Minhago"	203
3. Conclusion	205

Chapter Six: Kovner's articles in <i>Golos</i> – 1872-1873	207-262
A. Westerners, Salvophiles and Nihilists – a review of ideological streams in Russia during the nineteenth century	207
B. An overview of the Russian press during the second half of the nineteenth century	213
C. The feuilleton genre in the Russian press during the second half of the nineteenth century	219
D. Kovner's feuilleton as a social and cultural statement	221
1. Criticism on Russian press of the time	224
2. Relating to the connection between literature and morality in Kovner's feuilletons	238
3. A critique of social phenomena in Russia of the second half of the nineteenth century	242
E. Criticism of Dostoevsky	248
1. Criticism of Dostoevsky as a philosopher	
2. Criticism of Dostoevsky as a writer	257
F. Conclusion	261

Chapter Seven: Kovner’s correspondence with Russian writers on the "Jewish question" and theological issues (1877-1908)	263-327
A. The debate on the “Jewish question” among government circles and the Russian intelligentsia during the second half of the nineteenth century	263
B. Kovner’s correspondence with F.M. Dostoevsky on the “Jewish question”	275
C. Kovner’s correspondence with Dostoevsky on issue of theology	293
D. “Why Don’t I Believe?” – an un-answered letter to L. N. Tolstoy (1886)	296
E. Kovner’s correspondence with V.V. Rosanov (1901-1907)	306
F. Conclusion	325
Chapter Eight: A.U. Kovner – “The Final Chapter” (1903-1908)	328-374
A. “From the Notes of a Jew” (1903)	328
B. Kovner’s letters to Reuven Braynin (1904)	357
C. “Language of Facts” (1908)	362
D. Conclusion	373
Summary	375-381
Notes	382-423
Bibliography	424-434

Abstract

Avraham Uri Kovner (1841/2-1909) was among the founders of modern Hebrew literary criticism in the *haskala* movement in Russia. This research attempts to describe Kovner's "Intellectual Biography," by examining his writing in Hebrew and in Russian, as well as his writing about literature, and about the social, political and economic aspects of the lives of Russian Jews and of the Russian people. Methodically, an overall review of his writing makes it easier to define and analyze the continuity and change that took place in his beliefs.

Kovner's intellectual biography can be divided somewhat schematically into four periods. His literary activity (1862-1868) began with the publication of several articles in the Hebrew periodicals of the Jewish *haskala* movement, and two books in Hebrew. His ideas were quite moderate during first years of this period, and like fellow *maskilim*, he stressed the Russian Jews' need for emancipation. He also appeared to admire the policy of "Russification."

However, Kovner's views changed dramatically when he was exposed in 1864 to the ideas of the Russian radical school of literary criticism that was founded by Vissarion Belinsky, which was influenced by the rationalism and materialism that originated in Western European thought. The ideas of Moleschott, L. Buchner and L. Feuerbach influenced the Russian intelligentsia and especially fascinated the minds of the young Russian Nihilists. One of the Belinsky's most popular ideas was based on the strong bond he created between literature and social needs, and the belief that the former should serve the latter.

Kovner's thought in this period was characterized by an admiration for science (a trend which was very common in the Lithuanian *haskala* movement). His writing expressed his appreciation for contemporary scientific achievements and the methods of research that made these achievements possible, as can often be seen in his Hebrew books. For example, in "Davar el Sofrey Israel" (A saying to the writers of Israel") (1864), an article that can be defined as a manifesto, he suggested a new hierarchy for the domains of knowledge. He mentioned science books alongside history books and literary novels as adequate means for elevating humanity to a higher level of development. He himself elaborated and translated into Hebrew two popular scientific articles by Molechott and Buchner, and included them in his first book "Heker Davar."

In his tiny book, "Heker Davar" (1865) it is already possible to detect the two key terms of Kovner's literary language that originated in Russian and west European thought: "life" (חיים) and "utility" (תועלת). Kovner used these terms whenever he analyzed the writings of earlier, as well as contemporary, authors of the *haskala* movement.

"Heker Davar" aroused a major controversy in the world of the Russian *haskala* movement. The moderate "fathers" of the *haskala*, authors such as Avraham Ber Gottlover, Aleksander Zederboyim and others found the book dangerous. The radical thesis, which appears in Kovner's first book as a finished product, aroused the opposition of the moderate *maskilim*, not only because of its ironic and bold tone, but also because Kovner crossed what

seemed to be the borders of the *maskilic* consensus. While operating within the realm of Hebrew Literature, Kovner was already denying the need for and the value of Hebrew language and literature.

During this first stage of his becoming a literary critic, Kovner seemed very close to the Lithuanian group of *maskilim*, who published their articles in the same Hebrew periodicals of the *haskala* movement and who advocated the process of emancipation. But Kovner appears shortly afterwards as a progressive thinker and even as a spokesman for the "sons" of the Jewish radical *haskala* movement, alongside Avraham Ya'kov Papirna and others.

The second period in Kovner's intellectual biography (1869-1873) took place within the Jewish-Russian radical Intelligentsia circles. Ideologically, his articles in the Jewish- Russian periodicals *Den'* and *Evreiskaia Literatura*, were natural continuations to his Hebrew writing, although his denial of the necessity of the Hebrew language appeared more firm. His activity within the Jewish-Russian intelligentsia affirms his uniqueness as a literary critic writing in Russian about Hebrew literature (or about Russian translation of Hebrew literature) for Jewish-Russian periodicals which promoted the idea of Russification.

Three practical and quite complex reasons caused Kovner to leave the world of Hebrew or Jewish literature and to stop trying to become "a reformer of my miserable people" (as he wrote in his letter to Fyodor Dostoevsky). First, his provocative ideas and his attacks on Zederboyim the editor of the periodical *Hammeliz*, caused him to be banished from publishing; second, the *Den'*, in

which his Russian language articles were published, was closed down; third, his failed attempts to establish a periodical of his own left him no potential organ in which to publish his articles. From an ideological point of view, the only possible conclusion was for him to quit Hebrew literature. If - according to Kovner – there was no future at all for Hebrew language and literature, then there was no reason to write literary criticism on Hebrew literature.

In the third period (1872-3) Kovner started writing feuilletons in the Russian daily newspaper *Golos*. These, published under the title "Literary and Social Curiosities," use an urban Russian as a literary persona, who seems very familiar with Russian culture and way of life. Politically and socially Kovner belongs to the Western circles in Russian intelligentsia. But even at the core of what can be described as his "Russian period," when his process of acculturation and even assimilation was almost complete, it is most surprising to find mention of the "Jewish question" in several paragraphs of articles published in the *Golos*. His Russian opponents, it must be said, never let him forget his Jewish origin.

During the fourth period (1877- 1908) while serving a prison sentence (having been convicted of embezzlement in 1875) he conducted a correspondence with the Russian writer F. Dostoevsky. Later he also wrote to L. Tolstoy. Later still, he converted to Christianity for practical reasons and married a Russian woman. People who met him at that time described him as a typical Russian clerk. It would appear that from the seventies of the nineteenth century until the beginning of the twentieth century Kovner was far removed

from anything that could connect him with the Jewish world. But at the same time the main topic to hold his interest was the Jewish problem and especially the violent manifestations against the Jews. He wrote about it to the Russian writer Vasily Rozanov, but declared constantly that his involvement in the "Jewish question" was based only on humane motives.

In his correspondence with Russian writers Kovner, dealt mostly with the "Jewish question." From an historical point of view his opinions were those of an obscure and rather anachronistic minority among Jewish thinkers. Unlike many other *maskilim* in the eighties he did not become a Zionist, a Socialist or a Bundist; although there is evidence that he was familiar with the Zionist thinking of Herzl.

In the last five years (1903-8) of the fourth period, which this research calls "The Last Chapter" Kovner made two attempts to cope with his past. In his literary notes (published in the Russian periodical *Istoricheskie Zapisky*) Kovner wrote about the definitive periods of his life. To these notes he gave the title "From the Notes of a Jew." In his response (in Hebrew) to Reuven Braynin's article (also in Hebrew and dealing with Kovner's heritage in Hebrew literature) he tried to describe retrospectively his contribution to Hebrew literature during the eighteen sixties. There is evidence that Kovner showed a growing interest in the Hebrew language at the beginning of the twentieth century. But no change occurred in his view of the hopeless future of Hebrew language and literature. In his last brochure "Language of Facts," he dealt once again with emancipation as the only possible solution of the Jewish problem.

This should be accompanied - in his opinion- by the positive process of assimilation of Russia's Jews.

Kovner's belief in materialism and rationalism is the key guide to understanding his literary, social and religious thought both in his Hebrew and especially, in his Russian writing. His Hebrew writing displays materialism in his declaration that the need for a solution to the economic difficulties of the Jewish people should come before any attempt to establish an intellectual or religious reform. In Russian, Kovner criticized the writer Nikolai Strakhov for emphasizing the mental aspects of the Russians and neglecting their material needs. In his references to the writings of Dostoevsky, Kovner claims that the Great Russian author deals too much with the historical mission of the Russian people and too little with their poverty.

Materialism and rationalism are also evident in Kovner's literary thought. He claimed that not only should literature be an accurate reflection of real life, but it should have useful functions as well. From this originates his objection to literature that does not deal with its time and place. In his Hebrew writing, he demanded of writers to describe and cope with the problems of the Jews of Russia during the second half of the nineteenth century. In his Russian writing he stressed the necessity of dealing with the socioeconomic problems of the Russian empire of that period, and developed a negative view of writers who chose to express themselves in an unrealistic style, such as the Jewish poet Jacob Aykhenboyim or the Russian writer Dostoevsky, although Kovner did

acknowledge their literary talents. In his opinion realistic literary criticism should point out the main social problems and even suggest practical solutions.

Although Kovner's atheism should be seen in the context of his belief in rationalism and materialism, his attitude to religion underwent a gradual change. From the eighteen seventies his Hebrew writing almost totally ignored religious subjects, and the first sign of religious crisis can be found in his 1868 letter to Y.L. Gordon. He hinted at his atheism in his first letter to Dostoevsky and later declared it openly to Tolstoy in his brochure "Why I Don't Believe?"

The combination of his search for rational solutions to social problems and his atheism led him to declare that assimilation was the practical solution to the Jewish problem. He believed that granting the Jews full emancipation would enable them to take an active part in Russian society and would lead them to make the positive move of assimilation. He expressed these ideas in his letters to Dostoevsky and Rozanov, and more fully in his brochure: "The Language of Facts" (1908). However, in this respect some nuances of change had occurred in his opinions. At the beginning of his career as a *maskil* he believed with all his heart in Russification, but raised the question of Anti-Semitism in his letters to Russian and Jewish writers. Nevertheless for the rest of his life he clung to the somewhat simplistic paradigm "emancipation for assimilation" because this was his own personal solution to the "Jewish question."

As a rationalist, Kovner found it hard to understand why he didn't succeed in winning over the Russian writers, Dostoevsky, Tolstoy and Rozanov, with whom he corresponded. As opposed to Dostoevsky's mystical and Slavophilic

opinions on the "Jewish question", Kovner tried to present a rational and liberal point of view, and tried to use examples from science in his disputes with Dostoevsky about atheism. It is hard to imagine a greater intellectual gap than the one between the rationalistic and atheistic Kovner and his correspondents who sympathized with the ideas of the Slavophiles.

An examination of Kovner's intellectual biography shows that the main characteristic of his thought was his uniqueness, as compared to the intellectual and social circles or groups to which he belonged during various periods of his life. Kovner himself, his admirers and even his opponents used ideological and historical explanations to his intellectual individualism. Ideologically, Kovner believed in the basic assumption of the Nihilists, who decreed the denial of automatic obedience to any authority. Historically, his uniqueness lies in his having been one of the few pioneers of Hebrew literary criticism in the 1860s. This is also a reasonable explanation for the bold and radical tone in which he expounded his ideas that seemed provocative to his admirers and his opponents alike.

More recent scholars marked his contribution to Hebrew literature in two fields. Kovner was one of the first modern literary critics of Hebrew literature, and a leader of a small group of radical *maskilim*. He contributed to the evolution of literary criticism in Hebrew literature. His rational way of thinking led him to deal with the literary text itself, rather than the praises written by others about the text. He defined the criteria by which a work of art should be judged and evaluated. In his criticism he referred to the style and structure of a

literary work as well as the delineation of the characters and their psychological credibility. He was one of the first to acknowledge the talent of Yehuda Leib Gordon, Yizhaq Erter, Yosef Perel and others. The literary dogmas of his time caused him to enlist literature to promote social causes. Like his teacher, Dmitry Pisarev, he was flexible enough to leave aside his critical dogmas and praise those works of art that were (in his opinion) important and good, like those written by Moshe Leib Lilienblum, Avraham Mapu and Dostoevsky.

Scholars such as Shalom Kremer, G. Kressel and others did not ignore the fact that Kovner's first book "Heker Davar" was published five years after the book of Shalom Ya'kov Abramovic "Mishpat Shalom ve Emet." But unlike Abramovic, Kovner dissociated himself completely from the Jewish theological tradition, which is why the radical youngsters of the Lithuanian Haskala movement looked up to him and not to Abramovic as their leader.

Kovner's intellectual biography can be defined as a process (evolution or withdrawal) very typical of the intellectual biographies of many other *maskilim*. The common pattern concluded an intellectual journey consisting of several stages: being born in the traditional Jewish religious community of Vilna, escaping into the radical *haskala* world of the Jewish students in Kiev, being active in circles of the "sons" of the Jewish *haskala* movement, crossing the lines of Russian literature and journalism, and finally a partial return to Judaism.

In my opinion however although this process can be discerned in Kovner's case, it would be more accurate to describe his intellectual biography as a

constant struggle between his "Russian soul" and his "Jewish soul." Most scholars haven't referred to this struggle because they chose to ignore the Russian chapter in his writing. In this sense Kovner's intellectual biography is a fine manifestation of the contradictory centripetal and the centrifugal forces active in the Jewish Russian world.