

Gershon David Hundert
*Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century:
A Genealogy of Modernity*

Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004, XIX + 286 pp.

אישה יהודייה יפה, עשירה, שופעת ביטחון, ניבטת מעטיפת ספרו החדש של גרשון הונדרט. האישה, חייקה, שדיוקנה תלוי במוזיאון הלאומי הפולני בוורשה, מסמלת את היהודי פולין-ליטא, כפי שהונדרט מצייר אותם, משתי בחינות. עצמאותה ואצילותה הפנימית מייצגות את הגאווה ועוז הרוח של יהודי פולין במאה ה-18, ששום משבר לא דרבן אותם לנסח מחדש את שאיפותיהם האינטלקטואליות והדתיות בהתאם לציפיות החברה הסובבת. יהודים אלה אינם דומים ליהודי מערב אירופה, שתנועות ההשכלה שצמחו בקרבם באותה תקופה עיצבו וממשיכות לעצב את אופן תפיסתנו את החוויה היהודית המודרנית. בד-בבד, נסיבות יצירתו של הדיוקן — צו מלכותי שנמסר לצייר החצר — חושפות פן שני של חיי היהודים בפולין-ליטא — תלותם בבעלי מעמד מדיני גבוה, דהיינו המלך או האצולה. באופן אירוני מצביע הדיוקן גם על אחת החולשות של הספר — היעדרן של נשים יהודיות מן הסיפור המסופר בו. לבד מהערת שוליים אחת קצרה, הקובעת את זהותה של האישה שבציור, ועוד דיון מצומצם (אם כי מסקרן) על רוכלות יהודיות עצמאיות, נשים יהודיות ותרבותן אינן משחקות תפקיד כלשהו בתמונה של פולין בראשית העידן המודרני שהונדרט משרטט. אמנם בכל סקירה כללית נשמטים נושאים חשובים מכורח הצמצום, אך יש להצטער על כך שכה מעט נשים מופיעות בסקירה זו.

הונדרט מציב לספרו שתי מטרות נפרדות. הראשונה — לסכם את המגמות החשובות בחייהם המדיניים, הכלכליים, הקהילתיים והרוחניים של יהודי פולין במאה ה-18. הונדרט מצליח לשמור על איזון ראוי לשבח בין סקירה כללית רחבה לדיון פרטני. כידוע לחוקרי תולדות היהודים בפולין, הונדרט שולט בכל הספרות הראשונית והמשנית הנוגעת לתחום התמחותו. הפרקים על תפקיד היהודים בכלכלה הפולנית במאה ה-18, על הארגון הקהילתי שלהם, על התפשטות הקבלה בקרב ההמונים ועל עליית החסידות יכולים לשמש מופת להיסטוריון המבקש להביא הכללות רחבות המסתמכות על תיעוד ראשוני. המטרה השנייה היא להשתחרר מן הפרדיגמה של המודרניזציה המבוססת על חווייתם של יהודי מערב אירופה ובעקבות זאת להגדיר

מחדש את מושג המודרניות בהיסטוריוגרפיה היהודית. אלה מטרות שאפתניות, ואף אם לא הצליח להשיג אותן במלואן, בעצם הצבתן פתח הונדרט פתח לדיון חשוב שאף לא היסטוריון אחד של עם ישראל בעת החדשה לא יוכל להתעלם ממנו.

בפרק הראשון מציג הונדרט את המסגרת לטיעונו הבסיסיים. הוא קורא תיגר על כמה מהמונחים שההיסטוריונים רגילים להיעזר בהם לתיאור העולם היהודי הטרומ-מודרני. למשל, המונח 'מיעוט' נושא עמו קונוטציות החורגות מהתחום הכמותי גרידא. כשמדברים על היהודים כעל בני מיעוט, חושבים על קבוצה לא עצמאית ופגיעה הנדחקה לשוליים מבחינה תרבותית, כלכלית וחברתית. 'מיעוטים' אינם חלק מהנרטיב ההיסטורי של ארצות מגוריהם, אף על פי שארצות אלה ותרבותן תופסות מקום גדול בנרטיב ההיסטורי של המיעוט. לטענת הונדרט, אקסיומות אלה אינן הולמות את מצבם של יהודי פולין-ליטא בתקופה הנדונה. יהודים אלה היו מרוכזים באזורים מסוימים, רובם הגדול בערים: ב-1765 אמנם היו היהודים 5 אחוזים בלבד מן האוכלוסייה הכללית בפולין, אך 75 אחוז מהם גרו בחלקה המזרחי של הארץ. עקב כך היו היהודים רוב מוחלט או יחסי בערים ובעיירות רבות, והם חיו את חיי היומיום שלהם בעולם שהאוריינטציה שלו היתה יהודית במובהק. מכאן ביטחונם העצמי-התרבותי: הם לא היו מיעוט בעיני עצמם, ועובדה זו השתקפה בכל היבטי חייהם.

תפקידם של היהודים במשק הפולני חיזק ביטחון פנימי זה. חיוניותם של היהודים למסחר הפולני הגיעה לשיאה בעשורים האחרונים של המאה ה-18. היהודים היו אחראים להפיכת הדגן מפריט יצוא למצרך מקומי המשמש לייצור משקאות אלכוהוליים; הם חכרו מונופולים של בני האצולה וכך הגדילו את רווחי אחוזותיהם; הם מילאו תפקיד מרכזי בסחר החוץ; נוכחותם בשווקים ובירידים האירופיים היתה גבוהה פי כמה וכמה מזו של פולנים נוצרים. שאלת יחסי היהודים עם האצולה הפולנית היא נושא שהונדרט מתמחה בו, והיא תופסת את המקום הדומיננטי בדיונו על היהודים בכלכלה הפולנית. לעומת זאת, הערים שלא התירו ליהודים לגור בהן והאוכלוסייה העירונית הנוצרית ששלטה בהן והגנה בקנאות על חזקותיה הבלעדיות אינן משחקות תפקיד מרכזי בסיפור שהוא מספר. בכל זאת מצליח הונדרט באופן כללי לצייר תמונה מקיפה של מגוון המקצועות שיהודים עסקו בהם ושל פעילותם הכלכלית הענפה לאורך כל המאה ה-18.

בפרק על הכלכלה מדבר הונדרט על השתלבותם של היהודים במשק הפולני, אולם התמונה שהוא מצייר היא בעיקרה של נבדלות. נראה שכאשר הוא מדבר על השתלבות מתכוון הונדרט לנוכחותם ההולכת וגוברת של יהודים בתשתית המנהלית והכלכלית של הערים הפולניות הפרטיות. האצילים שליטי הערים אישרו את מינוי הרב ויצרו קשרים קרובים וישירים עם מנהיגי הקהילה היהודית, ויהודים החלו לפנות לערכאות של גויים בתדירות גוברת. כלומר, הונדרט רואה בסופו של דבר את יהודי פולין כציבור בטוח ואוטונומי למחצה, שחיו מתאפיינים יותר ברציפות מאשר בתמורות דרמטיות.

אליבא דהונדרט, עיקר התמורות שפקדו את יהדות פולין במאה ה-18 לא היו ביחסם לסביבתם אלא בתוך תרבותם שלהם. לדבריו, הקבלה 'שינתה את הדקדוק של התרבות היהודית' (changed the grammar of Jewish culture), והחסידות שינתה את מבנה הקהילה. שוב ושוב מדגיש הונדרט כי התרבות היהודית הפולנית ניזונה בתקופה הנדונה מ'מגוון' תרבותי יהודי בלתי תלוי במגמות התרבותיות הכלליות שרווחו באירופה באותה עת (עמ' 137, 159, 160). מפתיע בהקשר זה שהונדרט אינו מייחד מקום כלשהו, ולו פיסקה אחת, לשימוש הנמשך בידיש ולתפקידו כחיץ בין התרבויות. כמו כן הונדרט מקדיש מקום מועט לתרבות העממית היהודית הפופולרית. בעוד שהוא נדרש, ובצדק, בהרחבה ובצורה מרתקת לאובססיה היהודית בעת החדשה המוקדמת סביב תופעת האוננות בקרב גברים,¹ אין אנו למדים דבר וחצי דבר על הנושאים שהעסיקו נשים יהודיות — זאת על אף שמחקריה של חווה וייסלר זרקו אור על עולמן הרוחני של נשים אשכנזיות בתקופה הנדונה וחרף נגישותה של ספרות ענפה, רובה בידיש, שנשים יהודיות חיברו וקראו. החסידות משחקת תפקיד מרכזי בדיון, ובצדק, אך התרבות שהיא קראה עליה תיגר, כלומר עולם הלמדנות (על פלפוליו המופרזים) שהוסיף למשול בכיפה, מוזכר כלאחר יד בפיסקה אחת בודדה. דומה שהונדרט בחר ביודעין להתעלם מהעולם התרבותי הדומיננטי ולהתרכז במה שנראה חדשני ביהדות פולין של המאה ה-18. עקב השמטות אלה לא יכול הספר לשמש כשלעצמו מבוא לקורות יהודי פולין ותרבותם בתקופה הנדונה. עם זאת, אי-אפשר להתעלם ממנו; כפירוש חדשני ורב-עצמה אין כדוגמתו.

נותר רק להתמודד עם טענתו המרכזית של הונדרט לגבי הגדרתה ומיקומה של המודרניות בהיסטוריה של עם ישראל. לדברי הונדרט, החידושים בתרבותם של יהודי פולין מאז שלהי המאה ה-18 הם הקובעים את פני 'המודרניות' היהודית לא רק בארץ זו אלא בכל העולם כולו — זאת כיוון שיהודי פולין היו הקהילה היהודית הגדולה ביותר. על כן, הוא טוען, אין לראות בחידושים אלה, שחיזקו את המימד הרוחני של חיי היהודים עקב חדירת הקבלה ועליית החסידות, סטייה מדגם המודרניזציה המבוסס על ההשכלה והאמנציפציה בגילוייהן המערב-אירופיות, אלא את דגם המודרניזציה היהודי המרכזי. לשון אחר, הונדרט מבקש לנתן את הפרדיגמה של המודרניזציה הרווחת בהיסטוריוגרפיה היהודית זה כבר.

המילה 'גנאלוגיה' (genealogy) בכותר הספר משמשת את הונדרט בהוראתה אצל ניטשה, כלומר, כמונח המבטא רבגוניות ושונות. לטענתו, אין לקשור את המודרניות עם התנהגות ספציפית כלשהי, אלא יש לראות בכל דבר שעשו יהודים במאתיים השנים האחרונות גילוי מודרני. בדרך זו מרוקן הונדרט את המושג 'מודרניות' מכל תוכן: המודרניות אינה אלא אורח החיים של היהודים בשלב כרונולוגי מסוים. ואולם

1 בצדק מציינ הונדרט כי יש לראות את האובססיה היהודית על רקע הנטייה הכלל-אירופית לגנות את מה שהיה בעבר אקט פרטי לחלוטין ולהתייחס אליו כאל בעיה רפואית בעלת עניין כלל-חברתי. ראו Thomas W. Laqueur, *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*, New York 2003

בסוף הספר דומה שהוא נכנע במידת-מה להגדרה המסורתית. הוא קובע כי בראשית דרכה לא היתה החסידות בבחינת תגובה להשכלה אלא פשוט עוד תנועה בת אותו זמן (עמ' 177). עם זאת, החסידות הפכה מאוחר יותר לתנועה המתנגדת לשינויים בתרבות האירופית, שאנו מסווגים כניצני המודרניות. שנים רבות טען יעקב כ"ץ כי ההתנגדות למודרניות היא בעצמה תופעה מודרנית, שכן היא דורשת תודעה עצמית הבאה לידי ביטוי במודעות לאלטרנטיבות ובנכונות להתמודד עמן, ותודעה עצמית מפותחת כזאת אינה קיימת בעולם המסורת. הונדרט אינו רואה בהתנגדות זו את הכוח המניע של החסידות, אך הוא מצהיר בכל זאת שתנועה זו התנגדה נחרצות ל'מודרניות' כפי שזאת מצאה ביטוי, בין היתר, בשינויים שיזמו הממשלות 'המשוות את היהודים לשאינם יהודים במנהגיהם ובאורחות-חיהם' (עמ' 210).

בסופו של דבר, קשה לקבל את גישתו של הונדרט למודרניות, שכן היא דוחה כל זיהוי של המודרניות עם ביקורת והערכה מחדש של מסורות מקובלות. למרבה האירוניה, בכתיבת ספרו אימץ הונדרט דווקא אותה דרך שלא ייחס למושאי ספרו: הוא ביקר והעריך מחדש את המסורת המקובלת בהיסטוריוגרפיה היהודית, והוא עשה זאת בצורה העשויה לחולל שינוי מחשבתי יסודי.

אלישבע קרליבך

Thomas C. Hubka

***Resplendent Synagogue: Architecture and Worship
in an Eighteenth-Century Polish Community***

Hanover, NH, and London: University Press of New England for Brandeis University
Press, 2003, XVIII + 226 pp.

ספר לא שגרתי זה על בית הכנסת של גוּוֹז'דז'ייץ (Gwoździec) שבחבל פודוליה (כעת אוקראינה) הוא פרי מחקר שנמשך חמש עשרה שנה. הספר מחולק לשבעה פרקים: א. בית הכנסת והקהילה; ב. מושגים נכונים ומוטעים; ג. אדריכלות; ד. ציורי קיר; ה. ההקשר ההיסטורי; ו. תכנון בית הכנסת; ז. משמעותה של הכיפה המחודשת. בנתחו את הנושאים האלה בזה אחר זה מדרבן המחבר את הקורא לגלות קשרים והקשרים חדשים ולהעלות שאלות חדשות. הניתוח מגיע לשיאו בדיון על החלל הפנימי של בית הכנסת ועל הסמליות המוצאת בו ביטוי.

הספר מצטיין בגישה ביקורתית לרעיונות ולתפיסות סטריאוטיפיים. עם הסטריאוטיפים שהובקה מערער עליהם נמנים הרעיון המוטעה כי כל הקהילות היהודיות באזור נהרסו בימי בוגדן חמיילניצקי (1648–1649) והתאוששו רק כעבור שנים רבות; כי כל מקום שיהודים גרו בו היה עיירה ענייה; וההנחה כי היחסים בין

היהודים לשכניהם הקתולים והפרבוסלבים היו תמיד רעים. ניפוץ המיתוסים האלה במקרה של גווד'ז'ייץ מוסיף נדבך למחקריהם של משה רוסמן וגרשון הונדרט, החותרים לכיוון דומה על סמך מקורות ארכיוניים.¹

יש בספר גם כדי להוכיח את היתרונות הגלומים במחקר בינתחומי. כדי 'לקרוא' יצירת מופת זו של המאה ה-18 — כלומר את בית הכנסת המחודש של גווד'ז'ייץ, נעזר המחבר בידיעותיו בתחומים רבים, לרבות אמנות הבנייה (לשם הבנת ייחודם של המבנה ושל החומרים והמיומנויות שהשתמשו בהם בהקמתו), אדריכלות (לשם השוואת המבנה למבנים דומים והערכת הפתרונות הייחודיים שנמצאו לבעיות שהתגלו תוך כדי הבנייה) ותורת הציור (לשם הבנת משמעותם של ציורי הקיר המעטרים את בית התפילה). הוא בוחן לא רק את ההקשר ההיסטורי והחברתי שהמבנה הוקם בו אלא גם את ההקשר העירוני-המרחבי, כולל הטופוגרפיה והסביבה הבנויה — זאת על מנת להבין את מיקומו של הבניין ביחס לסביבתו הקרובה ולשאר חלקי העיירה. ואולי החשוב מכול, הוא נדרש לדת היהודית ולמנהגיה, הן באופן כללי הן במקום ובזמן הנדונים בפרט. הספר יכול אפוא לשמש מופת למחקרים מסוגו.

הודות לבקיאותו בחומר היהודי נותן המחבר זו הפעם הראשונה הסבר ברור לפרט חשוב הנמצא בקיר המערבי הפנימי של בית הכנסת: ציור של שער השמים עם חלון עגול מעליו. ההסבר מגולל סיפור מרתק, הקושר מושגים מן התלמוד ומספר הזוהר עם שינויים בסידור התפילה ובמסורת הקישוט של בתי כנסת.² כמו כן, התמצאות המחבר בטכניקות בנייה מאפשרת לו להסביר את צורת הקימור שבתקרת המבנה. הקימור עוצב מחדש בעת הוספת הכיפה של בית הכנסת; צריך היה לפתוח פתח מרובע בקימור הקיים כדי להוסיף את המבנה העילי. מתברר שיחס הכיפה לגג כולו דומה לזה שהיה נהוג בכנסיות הפרבוסלביות בסביבה. לדברי המחבר, בית הכנסת בגווד'ז'ייץ היה הראשון שבו עוצב הקימור מחדש בצורה זו, כך שהוא יכול היה לשמש דוגמה לבתי כנסת דומים שהוקמו מאוחר יותר.

המחבר טוען שהחלל הפנימי של בית הכנסת היה קטן. אך יש להביא בחשבון שכאשר הוקם בית הכנסת מנתה הקהילה היהודית בגווד'ז'ייץ כ-150 איש בלבד, מתוכם כשליש ילדים מתחת לגיל 13, ומן היתרה כמחצית נשים. אולם התפילה הראשי בבית הכנסת של גווד'ז'ייץ השתרע על שטח של 128 מ"ר, ולפי הערכה שהוצעה ב-1889 נדרש מרחב של 0.72–1.07 מ"ר לכל מתפלל. מכאן שהאולם יכול היה להכיל 177–120 איש.³ ייתכן, אם כן, שהוא תוכנן מראש כדי לתת מחסה לכל בני הקהילה בשעת הצורך.

1 Moshe Rosman, *The Lord's Jews*, Cambridge, MA 1990; Gershon David Hundert, *The Jews in a Polish Private Town*, Baltimore 1992

2 'שערי שמים' הוא הכותר של ספר מונומנטלי מאת מריה וקז'ימיז' פייחוטקה על בתי כנסת מעץ ומאבן, ראו: Maria Piechotka, Kazimierz Piechotka, *Bramy nieba: Bóznice drewniane na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1996

3 ראו Ludwig Klasen (ed.), *Grundriss-Vorbilder von Gebäuden aller Art*, vol. 11: *Grundriss-Vorbilder von Gebäuden für kirchliche Zwecke*, Leipzig 1889, p. 1460

הספר כולל מפה של העיירה משנות העשרים של המאה ה-20 (עמ' 44) – ככל הנראה המפה המוקדמת ביותר הנמצאת בידינו – אולם המחבר טועה בקריאתה (עמ' 45). הרחוב החוצה את כיכר השוק בכיוון מזרח-מערב לא היה קיים כאשר בית הכנסת נבנה או עוצב מחדש, ומכאן ניתן להסיק שהמקומות שהעיירה עמדה אתם בקשר נמצאו כנראה צפונית ודרומית לכיכר. (בעיקר דרומית לכיכר, שכן יש להניח שהמשולש שמדרום לה שימש אזור מסחרי נוסף.) כמו כן, Gminna לא היה שם של רחוב, כפי שהמחבר מציג זאת בעמודים 2–5, כי אם רחוב השייך לקהילה (gmina), שהיתה האחראית לתחזוקתו. פרט קטן זה חשוב אם מבקשים לדמיין את הדרך שהובילה אל בית הכנסת. בעמוד 5 מזכיר המחבר עוד רחוב (שהוא קורא לו 'סמטה'), שהוביל ישר אל חצר בית הכנסת. דומה שניתן לכנותו 'רחוב היהודים', שכן בבתים שלאורכו גרו לרוב יהודים, וסביר יותר שבו צעדו היהודים בדרכם לתפילה. ועוד הערת ביקורת קטנה: הביטוי 'קוסמופוליטיות יהודית רבת-תרבותית' (multicultural Jewish cosmopolitanism), שהמחבר נזקק לו בעמוד 121, נשמע יומרני למדי, ומובנו אינו ברור.

להוציא מעידות זעירות אלה, הספר מבוסס על התבוננות קפדנית. הוא מעלה היפותזות מפתות באשר לתכנון בית הכנסת וקישוטו. באחת מהן משתדל המחבר להראות קשר ישיר בין ספר הזוהר לבין תכנון מרחב התפילה. טענתו נשמעת משכנעת, אך בד בבד מעלה תמיהות. גם אם הזוהר שימש מקור השראה לאדריכלי בית הכנסת, דומה שהצורות הקונקרטיות מקורן בסופו של דבר בפתרונות האדריכליים שאפיינו את סגנון הברוק, דבר שהמחבר עצמו אינו מכחיש (עמ' 71). זאת ועוד: ככל הנראה היו רוב בעלי המלאכה שנטלו חלק בעבודת הבנייה לא־יהודים. כלום אפשר להניח שהם קראו את ספר הזוהר? כלום הנחתה הקהילה את בעלי המלאכה, כפי שטוען המחבר (עמ' 139), או שמא הגיעו ההנחיות מלמדני הקהילה או מרב שהגיע למקום ממרכז תורני רחוק? המחבר עצמו תוהה באיזו מידה הבין הציבור היהודי בגווי'דז'יץ את משמעותם של ציורי החיות המעטרים את בית הכנסת (עמ' 154), ואותה שאלה ניתן לשאול גם לגבי שאר הסמלים במבנה.⁴

למרות ההסתייגויות האלה, אין ספק כי ספרו של תומס הובקה זורק אור על אחד המבנים היותר נפלאים, שהוקמו בפולין בלבד ולא בשום מקום אחר, שעד לפני כמאה שנה כלל לא ידענו על קיומם.

אליאונורה ברגמן

4 אגב, הציפור המצוירת, המזכירה תרנגול הודו אמריקני, היתה אמורה מן הסתם להיות טווס. את שתי הציפורים האקזוטיות האלה ניתן היה לראות בחצרות של אצילים, אך רק הטווס היה מוכר בעולם האי־קונגרפיה היהודי.

עמנואל אטקס ושלמה טיקוצ'נסקי (עורכים) ישיבות ליטא – פרקי זכרונות

ירושלים: מרכז זלמן שזר לחולדות ישראל, מרכז דינור לחקר חולדות ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד, 423 עמ'.

הספר 'ישיבות ליטא – פרקי זכרונות' מציג את עולם הישיבות הליטאיות דרך מבחר של קטעי זיכרונות, שכתבו ופרסמו בוגרי המוסדות האלה בשנים 1888–1971. פרקי הזיכרונות מקיפים מגוון רחב של ישיבות החל מ'אם הישיבות' הליטאיות, הלא היא ישיבת וולוז'ין, דרך ישיבות המוסר וכלה ב'ישיבה הקהילתית'.

הספר פותח במבוא מקיף מאת עמנואל אטקס, 'ישיבות ליטא בראי ספרות הזכרונות' (עמ' 9–56), הפורש את סיפורן של הישיבות הליטאיות בעשורים האחרונים של המאה ה-19 ובתחילתה של המאה ה-20 לאור פרקי הזיכרונות המובאים בהמשך הספר. אטקס מציג את התהליכים המהפכניים שחוללו ישיבות אלה במעמד הלומדים ולימוד התורה בליטא, ומנגד – את השפעת השינויים הדרמטיים שהתחוללו ברחוב היהודי על הישיבות. מן המבואות הביוגרפיים, שעורכי הספר השכילו לשלב לפני כל פרק, מסיק אטקס כי רוב הכותבים השתייכו בשלב מאוחר יותר של חייהם לעילית התרבותית והפוליטית של העם היהודי בשלהי המאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20; 'מטבע הדברים שכותבי הזכרונות נמנו עם אלה מביין יוצאי הישיבות שנחשפו, במידה זו או אחרת, לתהליכי המודרניזציה שפקדו את יהודי רוסיה. [...] אלה מתלמידי הישיבות שהשתקעו בעולם הלמדני-רבני לא עסקו בכתיבה מסוג זה. יצאו מכלל זה רק רבנים שהזדהו עם הציונות הדתית' (מבוא, עמ' 9–10). והואיל ורוב הכותבים היו מאלה ש'שנו ופרשו', מסביר אטקס כי המניעים העיקריים להעלאת זיכרונותיהם על הכתב לא היו דידקטיים, אלא הרצון לתאר את סיפור חייהם, שחווית הלימוד הטוטלית בישיבה תפסה בו מקום רב-משמעות, ולהציג את ישיבתם, שבה ראו תופעה יוצאת דופן בחשיבותה בחיי העם היהודי (מבוא, עמ' 11). אטקס גורס כי למרות הספקות וההסתייגויות באשר לערכה של כתיבה זו כמקור היסטורי, 'ספרות הזכרונות כוללת את העדויות העשירות והמפורטות ביותר על ישיבות ליטא' (מבוא, עמ' 12).

חלק נכבד של הספר (עמ' 59–218) מוקדש לזיכרונות מישיבת וולוז'ין; שנים עשר פרקי זיכרונות המסודרים ברצף כרונולוגי מתארים את הישיבה ואת רבניה ותלמידיה עד לסגירתה בשנת 1892. ואכן ישיבה זו ראויה לתפוס מקום של כבוד בין ישיבות ליטא גם בספר זה; היא זו שחוללה את המהפכה התורנית ששיקמה את עולם התורה בליטא במאה ה-19, והיא שהיתה הישיבה המפורסמת ביותר בעולם היהודי במאות האחרונות, ונחשבה, כדברי שלמה זלצמן בפרק זיכרונותיו, 'לבית אולפנא גדול לכל לומדי תורה, ולא מן המין הרגיל, אלא כעין אוניברסיטה באוכספורד או קמברידז' (עמ' 313)! אולם החידוש שבישיבת וולוז'ין אינו מצטמצם בהיותה מוסד לימודי

מאורגן לצעירים מוכשרים. היא היוותה דגם לשיבה מסוג חדש לגמרי שלא היה מוכר עד אז בנופה של ליטא. קודם לכן נפוצה בעיירות 'הישיבה הקהילתית', שנשענה על טובם וחסדם של בעלי הבתים המקומיים, אשר החזיקו בכספם את הלומדים. מספר התלמידים בישיבה זו היה בדרך כלל מוגבל, ורובם היו בני הקהילה המקומית או העיירות השכנות. כאנטי-תזה לשיבה זו הציבה ישיבת וולוז'ין דגם חדשני של 'ישיבה מרכזית' – ישיבה שאינה נתונה עוד לחסדה של הקהילה המקומית. מייסד הישיבה, ר' חיים מוולוז'ין, מינה שד"רים, שמתפקידם היה לטובב בריכוזי האוכלוסייה היהודיים, להביא את שמה של ישיבת וולוז'ין אליהם, ולשכנעם לתרום לה ביד נדיבה; שיטה זו, שאפשרה לישיבת וולוז'ין להגיע לעצמאות כלכלית, אף הפכה אותה למרכז תורה שהשפעתו חרגה הרבה מעבר לעיירה המקומית, למוקד של הנהגה רוחנית-דתית בהיקף כלל ארצי (מבוא, עמ' 15). שינוי חברתי-כלכלי זה הביא עמו גם תמורה חשובה נוספת בעולם הישיבות – מהפך בתדמיתו של תלמיד הישיבה: מתלמיד הנסמך על 'ימים' הניתנים לו על ידי בעלי בתים בעיירה, שלעתים מזומנות מעניקים לו 'לחם חסד' זה בצורה המביישת את מקבלה,¹ הפך בן ישיבת וולוז'ין למקבל הקצבה חודשית מהישיבה, שיכול לממן את שהותו בעיירה באופן מכובד, כמתואר בפרק זיכרונותיו של זלמן אפשטיין: 'תלמיד ול'זין, בהיותו איש מן הישוב, מנומס, מלובש בכבוד, אינו מצפה לשלחן אחרים, חושב והוגה דעות, הלך תמיד קוממיות, ידע להגן על זכויותיו, הוקיר את ערך עצמו וערך שמו ולמודו, אולי לא פחות מסטודנט אירופי' (עמ' 72).

דפוס חדש זה של 'ישיבה מרכזית' היה יחיד במינו בליטא במשך עשרות שנים. אמנם זמן קצר לאחר הקמתה של ישיבת וולוז'ין, נוסדה גם ישיבת מיר על פי דפוס דומה, אולם גם כעבור שנים רבות עדיין לא ניתן היה להשוותה לישיבת וולוז'ין, וכפי שכותב שלמה זלצמן: 'על פי רוב, לאחר שלמדו שנים אחדות בישיבת מיר, היו הבחורים האלה, שמנה וסלתה של הישיבה, לוקחים את מקלם ותרמילם ועוברים לישיבת וולוז'ין, כדי לקבל דיפלומה מישיבה חשובה יותר' (עמ' 315). ואמנם, ישיבת וולוז'ין העמידה מתוכה שורה ארוכה של אישים מפורסמים בעולם היהודי – הן בעולם הרבנות הן בעולם ההשכלה.

בחינה מדוקדקת יותר של הפרקים המוקדשים לישיבת וולוז'ין מלמדת כי רובם מתמקדים בשני העשורים האחרונים של הישיבה עד לסגירתה בשנת 1892.² אין תימה

1 החריג בין כותבי הזיכרונות, שלא ראה באכילת 'ימים' השפלה, היה אפרים דיינארד: 'אבל טעות גדולה טעו הסופרים אשר תארו את הישיבות ובחורי הישיבות בצבעים שחורים, באמרם, כי נשפל גאון האדם, יען הבחורים נאלצו לחכות לחסדי זרים "ולאכול ימים"'. [...] בחורי הישיבה לא נפל רוחם אף אם "אכלו ימים", יען ידעו כי בבית הוריהם יאכלו בחורים זרים אחרים את חלקם המה, ואם כן, הן לא נדבת חנם המה מקבלים' (עמ' 296–297).

2 יוצא מכלל זה הוא הפרק של שמואל ליב ציטרון, שאמנם למד בישיבת וולוז'ין בתקופה זו, אולם תיאוריו מתמקדים במאבקי השליטה על ראשות ישיבת וולוז'ין בתקופה מוקדמת יותר ומבוססים על עדות שמיעה בעיקר.

אפוא שבוגרי הישיבה הושפעו מספרות התחייה של אותן שנים וספגו לתוכם ערכים לאומיים-משכיליים, המתבטאים גם בזיכרונותיהם.

זאת ועוד, ארבעה מבין פרקי הזיכרונות על ישיבת וולוז'ין מתארים את שנותיה האחרונות ממש, עד לסגירתה, וברובם מובלטת דמותו של בן הישיבה באותה תקופה, המשורר חיים נחמן ביאליק. ביאליק עשה בישיבה יותר משנה ועזב אותה זמן קצר לפני סגירתה. כישרונותיו הספרותיים, שהחלו להתבלט כבר באותה תקופה, ריתקו תלמידי ישיבה לא מעטים. לאחר שהתפרסם שמו בשדה השירה והספרות העברית, ראו בו יוצאי וולוז'ין דמות ראוייה לגאווה, ו'כשהם קוראים את שיריו, מוצאים את רשמה של וולוז'ין בכל מקום' (אבא בלושר, עמ' 179). אולם נראה כי עורכי הספר נתנו משקל יתר לפרקי הזיכרונות המתמקדים בשנים אלה; מעבר לחזרה שבהם, הם אף עשויים לטעת בקורא בן-ימינו רושם מוטעה, כאילו ביאליק היה פאר תלמידיה של ישיבת וולוז'ין, בה בעת שניקתו מן הישיבה היתה מועטה בהשוואה לרשימה ארוכה של אישים מפורסמים, שוולוז'ין היא שעיצבה את דמותם ולא זכו להארה דומה בספרות הזיכרונות.³ אכן, זהו טבעה של ספרות ממין זה, הנוטה לזכור ולהתמקד ביוצא דופן ובצבעוני, ולא בשכיח ובחדגוני, ובכך עלולה לעוות את תמונת המציאות המתוארת.

עורכי הספר היטיבו לעשות בהביאם פרק זיכרונות על 'הישיבה הקהילתית'. ישיבת קרוז, הגם שהיא מתוארת על ידי אפרים דינארד כ'ישיבה מפורסמה' (עמ' 293), היתה למעשה 'ישיבה קהילתית', שכנראה זכתה לפרסום בזכות ראשי הישיבה שלה, ואולי יותר – בזכות רבה של העיירה, ר' יענקל'ה קרוזר. פרק זיכרונות זה, יותר משהוא מלמד על הישיבה בקרוז, מציג בפני הקורא את עולם הלמדנות הליטאי באמצע המאה ה-19 – כמה 'ישיבות מרכזיות' – וולוז'ין ומיר,⁴ ושורה ארוכה מאוד של 'ישיבות קהילתיות'; בערי פלך קובנה לבדו מונה המחבר חמש עשרה ישיבות, וזאת מלבד אלה שבעיירות, אשר גם להן 'יצא שם גדול בעולם היהודי, ומספרן רב מאד' (עמ' 299).⁵ דינארד מתאר את מסלול הלימודים באותם ימים: 'בחורי הישיבה לא למדו ימים רבים בישיבה אחת, ותמיד נעו מישיבה לישיבה. כל אחד חשב כי הישיבה האחרת טובה מזאת, ושם בעיר האחרת יכבדו את הבחורים יותר, או ראש הישיבה הוא איש טוב וגדול בתורה, [...] (עמ' 296). נראה אפוא כי בתקופה זו עמד בפני הצעיר היהודי, גם

3 על ביאליק ראו בפרק זיכרונותיו של מנחם מנדל זלוטקין, עמ' 186: 'והוא התמכר בכל לבו ונפשו ללימוד התלמוד בשקידה גדולה ובהתמדה רבה. וזה במשך ארבעה או חמשה חדשים, תיכף לבואו לוולוז'ין. וכן על הישגיו בלימודים אלה ראו בזיכרונותיו של ר' יהודה ליב דון-יחיא: 'בלמוד התורה היה מן הבינונים. ככל הוולינאים [כך במקור של דון-יחיא] העדיף את הבקיאות. את שעורי ר' חיים לא היה מבקר' (עמ' 157).

4 כותב הפרק מזכיר באותה נשימה גם את 'הישיבה' באיישישוק (עמ' 298), אולם היא היתה למעשה 'קיבוץ' מפורסם של בחורים מבוגרים או 'פרושים', ונבדלה בדפוסייה החינוכיים מישיבת וולוז'ין.

5 עם כל חשיבותם של פרטים אלה, ראוי להתייחס אליהם בזהירות, עקב אישיותו השנויה במחלוקת של הכותב (ראו למשל: דוד אסף, 'מומר או קדוש? מסע בעקבות משה בנו של ר' שניאור זלמן מליאדי', ציון, סה, ד (תש"ס), עמ' 476).

אם לא היה מהמוכשרים ביותר ובמיוחד אם היה בן-עניים שלא יכול להרשות לעצמו ללמוד בישיבות המפורסמות, מבחר מרשים של עשרות מוסדות לימוד ישיבתיים. שני העשורים האחרונים של המאה ה-19 החלו להצמיח 'ישיבות מרכזיות' נוספות, כולן בדגם של ישיבת וולוז'ין. אחת הישיבות האלה, שזכתה להבלטה רבה בספר — באמצעות חמישה פרקי זיכרונות המתמקדים בשתי תקופות של הישיבה, 1897–1898 ו-1904–1909 — הינה ישיבת טלז.⁶ כפי שמודגש בזיכרונותיו של שמחה אסף, 'אחרי סגירת ישיבת וולוז'ין בשנת תרנ"ב [1892] גדל מספר תלמידיה עוד יותר והודות לאישיותו של ר' אליעזר תפסה טלז את המקום הראשון בין הישיבות, ובמידה מסוימת מלאה את מקומה של ישיבת וולוז'ין, [...] (עמ' 243).⁷ אולם ישיבה זו נבדלה בכמה מובנים מ'אם הישיבות', ביניהם בשיטת הלימוד שלה, שנטעה בתלמידיה 'גאוות יחידה', כתיאורו של מאיר שלי בזיכרונותיו: 'שיטת הלימוד של טלז — עיקרה לא לשם בקיאות היתה, אלא לפיתוח החריפות וכושר הניתוח, [...] דומה, יותר משלומדים — מפלפלים. סולם ערכים זה נטע בבחורי טלז מידה של גאוה אינטלקטואלית והתנשאות על כל הישיבות האחרות, לרבות וולוז'ין' (עמ' 265–266). אך עיקר ייחודה של ישיבת טלז היה ב'צעירותה', קרי: קיום כמה כיתות של צעירים, שהעניקו למוסד צביון רענן יותר. אף שהלמדנים הגדולים התרכזו בכיתה החמישית, 'נותני הטון' בישיבה היו דווקא הצעירים, תלמידי הכיתה השנייה, כדברי שמחה אסף בזיכרונותיו: 'הגדול במספר התלמידים היה השעור השני, [...] בשעור זה היה מרכז הנוער החי, הער והתוסס ביותר, ושברובו התאקלם כבר בישיבה, אחרי למוד של שנה ושנתיים, והוא היה ה"שעור שבעיסה" כמעט בכל המחלוקות והמרידות שפרצו מזמן לזמן בישיבה' (עמ' 232). קל היה להתסיס חבורה צעירה זו — שניחנה ב'חוצפת נעורים' כלשונו של אטקס (מבוא, עמ' 53) — נגד כל מהלך חדש של הנהלת הישיבה; מהלכים אלה והתסיסה שנשבה מתוככי הרחוב היהודי באותם עשורים נתנו אותותיהם במרידות חוזרות ונשנות, שתוארו על ידי כל כותבי הזיכרונות. ואכן, הצד השווה בפרקי הזיכרונות המוקדשים לישיבה זו הוא מרידות התלמידים נגד ההנהלה, מרידות אשר מטבען הסנסציוני שברו את שגרת היומיום של בני הישיבה ונחרתו היטב בתודעתם, ומכאן — אף זכו להדגשה יתרה בעת כתיבת זיכרונותיהם.⁸ אחת המרידות האלה פרצה לאחר שהנהלת הישיבה, שהיתה ערה להתרחשויות ולסכנות

6 גם פרקים אלה ערוכים ברצף כרונולוגי, אלא שכנראה עקב שיבוש השתרכב פרקו של בן-ציון דינור לא למקומו הנכון.

7 והשוו לדברי ראש הישיבה, ר' אליעזר גורדון, בשנת 1907 לערך, כפי שמביאם ב. שולמן: 'כל הרבנים הצעירים בפולין ובליטא הם תלמידי [...] (עמ' 279–280).

8 שאול שטמפפר (הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים תשס"ה,² עמ' 345) מצביע על הייחודיות שבמרידות התלמידים בטלז: 'אי אפשר להשוות את היקף ההפרעות לסדר הלימוד בישיבות האחרות לאלו שהתרחשו בטלז'. השוואה מדוקדקת בין פרקי הזיכרונות על ישיבת טלז, שרובם נכתבו ממרחק של 45–60 שנה ומתייחסים לאותן שנים בערך — מצביעה כי אף כותבי הזיכרונות עצמם התקשו לסדר את המרידות השונות ברצף כרונולוגי, ויש שנשתכחה מהם אחת המרידות התכופות או סיבותיה.

שמבחוץ וביקשה כתריס נגדן לאמץ את שיטת המוסר בישיבה, 'ייבאה' לשם כך תלמידים ותיקים משיבת סלבודקה.⁹ אולם צעד מרחיק לכת זה עורר את זעמם של בני הכיתה השנייה, כפי שהעיד בן הכיתה הזאת, ב. שולמן: 'אנחנו, העתידים להיות נושאי הרוח הותיקה של טלז איננו יכולים לשתוק. איננו יכולים להרשות בקורת-רוח להוריד את קרן הישיבה ולהחדיר יסודות זרים לתוכה' (עמ' 279). דברים מפתיעים בדמיונם אפשר לקרוא בפרק זיכרונותיו של מנחם מנדל זלוטקין, המתאר מרידה בישיבת וולוז'ין ב-1892 נגד מינויו של ר' חיים ברלין לראש הישיבה, במקומו של אביו, הנצי"ב (נפתלי צבי יהודה ברלין): 'תלמידי הישיבה, שכבוד הישיבה היה יקר מאד בעיניהם, ראו אסון גדול לישיבה והפחתת ערכה במידה מרובה, אם בראשה יעמוד מי שאיננו ראוי לכך' (עמ' 191). לנוכח השוואה זו, נראית משכנעת מסקנתו המעניינת של אטקס, כי מרידות התלמידים בישיבות טלז וולוז'ין הן 'עדות מרשימה להצלחה החינוכית דווקא של מוסדות אלה' (מבוא, עמ' 55); לדעתו, מרידות אלה נבעו מן הזיקה העמוקה של התלמידים אל ישיבתם ואל ערכיה, ומן העובדה שהתלמידים ראו את עצמם כמי שמגינים על דמותה הייחודית של ישיבתם, שעליה היתה גאוותם.¹⁰

במקביל לישיבת טלז נוסדו עוד 'ישיבות מרכזיות' — ישיבות מוסר. גם הן קמו על פי הדגם של ישיבת וולוז'ין, אך ייחודן היה בשיטת המוסר שאימצו, שדגלה בתיקון מידותיו של היחיד כחלק מהשתלמותו הרוחנית. מעבר ללימוד מוסר חצי שעה ביום, זכו תלמידי הישיבה להרצאה שבועית בענייני מוסר מפי המשגיח, שנועדה לחסנם מול הרוחות הסוערות ברחוב היהודי. פרקי הזיכרונות המועטים המובאים בספר על ישיבות אלה יוצרים את הרושם המוטעה כי הן תפסו מקום שולי בעולם הישיבות הליטאי, ולא היא. חוד-החנייה של ישיבות אלה היתה ישיבת סלבודקה, שבשנות התשעים של המאה ה-19 אמנם נתקלה בהתנגדות עזה מצד חוגים רחבים בציבור היהודי וידעה מרידות פנימיות מתמשכות עד כדי התפצלותה לשתי 'ישיבות מרכזיות' נפרדות, אולם לא עבר זמן רב ושיטתה גברה ורוב 'הישיבות המרכזיות' הליטאיות

9 ראו את הסברו של ב. שולמן בזיכרונותיו לבחירה בתלמידי סלבודקה: 'גם התנועות המהפכניות השתקפו בהרבה בחיי ישיבות ליטא [...] רק ישיבת המוסר בהנהלת "הסבא" [= ר' נתן צבי פינקל, מייסד ישיבת המוסר בסלבודקה שכונה "הסבא מסלבודקה"] נשארה שלימה ללא פגם' (עמ' 278). מדברי שולמן עולה כי דרכו החינוכית של 'הסבא' הצליחה ליצור זן של תלמידים שעמדו בפני ההשפעות החיצוניות הסוחפות, והם אלה שעשויים היו לחולל את המהפכה הנדרשת בישיבת טלז. אולם נראה כי יש בכך הרבה מן האידיאליזציה של מצב הישיבה בסלבודקה. די לעיין בדבריו של תלמיד ישיבה זו, ישראל זיסל פלטיץ, במאמרו 'לתולדות ישיבת "כנסת-ישראל" בסלבודקה' (תבונה, חוברת קכד, עמ' 1), כדי לעמוד על מצבה הרוחני-החברתי הרעוע של הישיבה בעת שליחת תלמידיה הוותיקים לטלז.

10 זיקה עמוקה זו לא היתה נחלת כל הישיבות. בפרקי הזיכרונות מוזכרות ישיבות אחרות, שסבלו בעשור הראשון של המאה ה-20 מהלכי הרוח המהפכניים והציוניים ברחוב היהודי, כמו ישיבת שאדוב בזמנו של ר' יוסף ליב בלוך, וישיבת מאלטש על שני גלגוליה — בתקופתם של ר' זלמן סנדר שפירא ושל ר' שמעון שקופ. אמנם ר' איסר יהודה אונטרמן ציין בזיכרונותיו גם לגבי תלמידי ישיבת מאלטש (בתקופת ר' שמעון שקופ), כי 'התחזק בקרבם כעין "פטריוטיות" מקומי להישיבה ויגבה לבם על שהם נחשבים כחלק ממנה' (עמ' 309), אולם פטריוטיות זה לא עמד לישיבה ביום עברה, ורוחות החוץ גברו בתוככי הישיבה וניצחו במאבק.

הפכו לשיבות מוסר! מיעוט פרקי הזיכרונות אינו מאפשר להציג בפני הקורא את השיבות האלה באור נהיר יותר ולפרש את המהפך הנזכר.¹¹ מודע לבעייתיות זו העלה אטקס את ההשערה כי מיעוט הזיכרונות נובע דווקא מהצלחת השיבות האלה 'במאמצייהן לבלום את השפעת ה"השכלה"' (מבוא, עמ' 23).¹²

אחד המקבצים הייחודיים בספר הינו על ישיבות נובהרדוק. ישיבות אלה, שנכללו בקטיגוריה של ישיבות המוסר, הדגישו ביתר שאת את צד המוסר על חשבון הזמן שהוקדש ללימוד התלמוד, ואף נקטו צעדים קיצוניים כדי לישם בפועל את תיקון המידות. מחולל השיטה, ר' יוסף יוזל הורביץ, מתלמידיו של ר' ישראל מסלנט, השכיל לסגל לשיבותיו את השיטות המרדניות 'המודרניות' ששלטו ברחוב היהודי. כותב משה זילברג בזיכרונותיו: 'זאת היתה ישיבה בעלת אידיאולוגיה כזאת, עם ההתלהבות והמהפכניות שלה, וביחוד עם אותו יחס הזלזול כלפי "הבורגניות", כלפי הצורות המקובלות של החיים שלנו' (עמ' 369). ייתכן שדווקא דרך מהפכנית וחדשנית זו היא שהביאה להצלחת השיבות האלה יותר מכל הישיבות הליטאיות האחרות; הן התפשטו בשנות מלחמת העולם הראשונה על פני מרחביה של רוסיה ואוקראינה והצליחו לגייס תלמידים רבים לשורותיהן. בתום המלחמה אף זכו לשגשוג חסר תקדים, ולצד חמש 'ישיבות מרכזיות', הן הקימו עשרות רבות של ישיבות לנערים, בעיקר בפולין, וזאת בכוח האמונה בשיטה ובאמצעים אפסיים. נוסף על פרק הזיכרונות הביאו עורכי הספר גם שני פרקי ספרות יפה, שברקעם ישיבות נובהרדוק בין שתי מלחמות העולם; ואם פרקו של חיים גראדה רומז אל התפיסות הכלליות של נובהרדוק אגב וכוח עם שיטתה, סיפורו של שמואל בן-ארצי מבליט את יישומה המעשי של שיטה זו ומאפשר הצצה בלתי אמצעית לתוך עולם ייחודי זה של ישיבת המוסר הנובהרדוקית.

במה זכו ישיבות ליטא לפרקי זיכרונות כה רבים? אטקס רואה את הישיבה כביתו החדש של הנער הצעיר, שבו ראש הישיבה הינו לא רק המורה והמחנך, אלא מהווה גם תחליף-אב לצעיר המתנתק מביתו למשך חודשים רבים ואף שנים (מבוא, עמ' 29). ואכן, בראש ישיבות ליטא עמדו דמויות יוצאות דופן, הן ביחסן האישי והחם אל תלמידיהן הן במעמדן התלמודי-הרוחני, ולפחות כך הן נחרתו

11 ראו שטמפפר (הערה 8 לעיל, עמ' 287), המרמז על גורמי המהפך: 'תלמידים שאימצו את דרך המוסר היו נאמנים מאוד למנהיגי התנועה, והפכו לציבור של "חיילים" להפצתה של תורת המוסר'. אופי צייתי ולוחמני זה של תלמידי סלבודקה הוא באור אירוני בדברי ר' אליעזר גורדון: 'מה, אתם מדמים את טלז לסלובודקה? בחורים יש בסלובודקה? בולי עץ יש שם. אם יאמר להם ר' נטע הירש [הסבא מסלובודקה] תקפצו לתוך המים — יקפצו לתוך המים, ואילו לבחורי טלז יש לכל אחד דעה משלו' (עמ' 240).

12 קיימים פרקי זיכרונות ספורים משיבת סלבודקה שלפני מלחמת העולם הראשונה, שעשויים היו להעשיר את התמונה הכוללת על ישיבה זו, כמו ישראל זיסל פלטיין, 'לתולדות ישיבת "כנסת-ישראל" בסלובודקה', תבונה, חוברות קכג-קכט; פאלק זאלף, אויף פרעמדער ערד — בלעטלעך פון אַ לעבן, ויניפג 1945; אולם נראה כי אי-התאמתם של פרקים אלה לקריטריונים שהציבו עורכי הספר בבחירת פרקי הזיכרונות (הקדמה, עמ' 7), או מגבלות תרגום, מנעו את השימוש בהם.

בזיכרונם של בני הישיבה. אין כמעט פרק זיכרונות אחד, שאינו מתאר בצבעים עזים וחמים את דמותם של ראשי הישיבה, ששימשו מקור הזדהות של התלמיד עם ישיבתו.¹³ ואם מדברים בדמות אב, לפנינו כמה דוגמאות: 'הר"מ [הריש מתיבתא] הנצי"ב ז"ל [בוולוז'ין] היה לנו כאב רחמן והתענין בכל חיינו הרוחניים והגשמיים. לא הראה לנו שום שררה ולא הטיל עלינו אימתו' (אפרים ראובן מושביצקי, עמ' 125); 'כל בני הישיבה מאהבתם הרבה לרבם [ר' אליעזר גורדון בטלז] כאהבת בנים את אביהם נשמעו לפקודתו בו ברגע' (ירוחם אשר ורהפטיג, עמ' 224). וכשעוסקים בדמות הרוחנית רבת-הרושם והמחשמלת של ראש הישיבה, לפנינו, כדוגמה, דמותו של ר' חיים סולובייצ'יק בוולוז'ין: 'עוז מיוחד עלה משעוריו. כל המוחות החריפים היו בולעים את דבריו המבוססים וסברותיו הגאוניות. [...] לפנינו עמד בנאי-אמן וכדאי היה ללמוד מפיו אמנות זו' (יהודה ליב דון-יחיא, עמ' 153–155); או שוב אותו ר' אליעזר גורדון בשעת שיעורו: 'מלא היה באותה שעה עליונות וחיים כאחד מצעירי התלמידים. [...] לא עברו חמשה רגעים — והאווירה מתחשמלת, ומתחיל דו-שיח — יותר נכון: דו-קרב — בינו ובין טובי התלמידים. וזקוקין-די-ינור יוצאים מפיו לפיהם' (שמחה אסף, עמ' 243).

ואם כאלה היו 'אבות' התלמידים בישיבה, לא יפתיעו אותנו דבריו של פנחס טורברג, המייצגים כמדומני את רוחם של רוב פרקי הספר, שיש בהם כדי להסביר את הרקע הנפשי לכתיבת הזיכרונות: 'כל מי שלמד באותה ישיבה, אפילו זמן מועט, ונעשה שותף בחייו לטְוִיַת חוט הזהב של היהדות המקורית, אדם זה ספג לתוך-תוכה של נשמתו איזו רוח עילאה, איזה ניצוץ מגבוה, שכל זרמי החיים לא ישטפוהו ולא יכבוהו' (עמ' 193–194). ברי אפוא כי פרקים אלו, שרובם נכתבו עשרות שנים לאחר ההתרחשויות המתוארות בהם, הינם ביטוי לגעגועים אל עבר שהיה, לדמות האב המיתולוגית, ולזיכרון משכר של חיים בעלי משמעות חסרי דאגת המחר. אולם מעבר להשתאות שהם מותירים בנו, הם גם מציבים בפנינו את הקושי בשחזור התמונה הריאלית של עולם הישיבות.

בין פרקי הזיכרונות מביאים עורכי הספר מאמר ייחודי של זלמן אפשטיין שפורסם ב'הצפירה' ובו תיאר תיאור ממצה את ישיבת וולוז'ין ואגב כך קרא לקוראיו לכתוב ספר יובל לישיבה, ספר אשר

יתן תמונה שלמה ובהירה מחיי מאה שנה של הישיבה בחמר וברוח ונשאר אותה לזכרון לדור יבוא, [...] ובאמרות ציוריות, בזכרונות חיים, נצלח עוד יותר להציג עמוד זכרון להמוסד המצוין, שבו קשורים גם ימי נעורינו, הימים היותר טובים שבחיי האדם. את אשר אנחנו עדי ראינו נדע לספר ולצייר, לא יוכל בשום אופן למלא ההיסטוריק המלומד שיבוא אחרינו ומסתר חדרו מאבק ספרים ינסה לעורר נשכחות בעזרת הנייר המת... (עמ' 79–80).

13 מפתח שמות עשוי היה להיות לתועלת בספר מסוג זה.

אמנם לא זכינו למימוש קריאתו, אולם ניתן לראות בספר שלפנינו, גם אם באיחור של מאה שנה, ספר יוכל מכובד לישיבות ליטא 'באותה שעה היסטורית שבה הן היו עדיין בבחינת נכס רוחני משותף לרוב הציבור היהודי' (מבוא, עמ' 56), וגם השלמה נאה ואף הכרחית למחקרו של שאול שטמפר, 'הישיבה הליטאית בהתהוותה'.

בן-ציון קליבנסקי

Nathaniel Deutsch

The Maiden of Ludmir: A Jewish Holy Woman and Her World

Berkeley: University of California Press, 2003. 310 pp.; ill.; maps

לעתים רחוקות מזדמן לי לקרוא ספר במדעי היהדות שאכן עושה עלי רושם של 'חדש' – בין אם מדובר בחידוש בנושא, בגישה, או אפילו בסגנון הכתיבה. ספרו של נתנאל דויטש, 'הבתולה מלודמיר: קדושה יהודייה ועולמה', הוא פשוט הספר המרענן ביותר שקראתי זה זמן רב בתחום. הספר מוקדש לסיפורה של חנה רחל ורברמכר, הקדושה שנודעה בעיקר בכינויה 'הבתולה מלודמיר', ה'מויד'. מדובר בדמות קסומה, ולא פחות מכך חריגה, שהעסיקה (בעיקר בעקבות חריגותה) חוקרים וסופרים מאז מותה בירושלים לפני 116 שנה, בהיותה בת קרוב למאה.

ה'מויד', שהיתה בת יחידה, למדה מקטנותה תורה והתפללה כמנהג הבנים. כנערה נהגה לקונן ולומר 'תחינות' על קבר אמה בכוונה גדולה ועד כלות הכוחות. לפי הסיפור, יום אחד התמוטטה הנערה ליד קבר אמה ובמשך שבועות ארוכים פרפרה בין החיים למוות. משהחלימה יצאה בשתי הכרזות מוזרות למדי: שזכתה לנשמה חדשה, נשגבת מאוד, ושלעולם לא תינשא. מות אביה הותיר בידיה אמצעים מספיקים כדי לקיים חיים עצמאיים, בלא תלות בבעל. במשאביה הקימה לעצמה בית מדרש, בו תפקדה כמנהיגה דתית שהעניקה את ברכותיה לכל הפונים אליה, ואף לימדה גברים ונשים כאחד. קהל חסידיה היה מורכב, ככל הנראה, בעיקר מאנשים 'פשוטים': בעלי מלאכה ועניים. אלה שהתנגדו לפעילות דתית-ציבורית של נשים טענו שלא רוח הקודש פיעמה בקרבה, אלא רוח רעה. המתנגדים הצליחו לאלצה להינשא בהנחה שבתור נשואה לא תוכל להמשיך ולתפקד כדמות רוחנית ציבורית. בסופו של דבר, החתן שנמצא לא עמד במשימה והשניים לא קיימו יחסי אישות ולאחר זמן קצר התגרשו. רק בשנות החמישים לחייה עלתה ה'מויד' ארצה, כאן הצליחה לשקם את חייה כקדושה וכמנהיגה דתית לנשות ירושלים. את רוב ימיה בארץ עשתה בעליות לרגל בראש קבוצת נשים לקבר רחל ולכותל המערבי, שם התפללה עטופה טלית ותפילין.

לפי עדותו של המחבר, הספר שלפנינו הוא בעצם ספרו השני על הבתולה; דויטש מספר שהוא כתב אותו לאחר שהשלים כתב יד ראשון שבו הציג תמונה

היסטורית-פוזיטיביסטית שלה. תחושת התסכול שחש כשסיים את הכתיבה גרמה לו להתחיל במלאכת הכתיבה מחדש, בדרך אחרת. מה היה כה פסול בעיניו בגישה הקונבנציונלית לנושא? בראש ובראשונה, העדות הדלה מאוד שעליה אמור היה לבסס תיאור מהימן של חייה. חוסר היכולת לקבוע פרטים חיוניים בחיי ה'מויד' סיכל גישה פוזיטיביסטית טהורה לנושא, ודרש, על פי דויטש, אימוץ גישה חלופית, מתוחכמת יותר. בניסיונו השני לכתוב עליה בחר לשלב מספר גישות, שאכן משתלבות למארג חדיש ומרשים. דויטש בוחן את סיפור חייה של הבתולה בהקשרו החברתי וההיסטורי, ולאור ההשפעות, בנות זמנה וישנות, שעיצבו את הקריירה הדתית והחברתית של האישה היוצאת דופן הזאת. סיפור ההתקבלות (reception) של הדימוי (או ליתר דיוק, הדימויים) של הבתולה הנו המוקד השני של ספרו. דויטש בוחן את המסלול שעבר סיפור חייה מן ה'שטעטלעך' ועד לעמודי הספרות היפה ולבמות התיאטרון ברחבי העולם. מה לו להיסטוריון וליצירות בדיוניות? דויטש רואה ביצירות אלה תעודות החושפות את האופנים השונים שבהן נתפסה הבתולה לאחר מותה. בלעדיהם, לטענתו, אי אפשר לעמוד על 'מלוא המשמעות' של דמותה/דימויה בתרבות היהודית. מוקד שלישי של הספר הוא סיפורו של המחבר עצמו ומסעו בעקבות הבתולה. לא רק שדויטש אינו מסתתר מאחורי קול סמכותי, כל-יודע, כמקובל בכתיבה אקדמית, אלא הוא מצרף את הקורא למסעו, כך שאנחנו שותפים לשמחת התגליות שלו לאורך כל הדרך. שלא כמו בכתב היד הראשון, בנוסח שלפנינו תיעד דויטש את דרכו כהיסטוריון כחלק אינטגרלי של המחקר עצמו. נוכחותו בספר, כבלש וכאדם סקן מלא התלהבות, מפיחה חיים במחקר — דבר נדיר בכתיבה אקדמית ומבורך בעיני. וכך, במקום ספר ששזורות בו הבעות צער של המחבר לנוכח מחסור במקורות היסטוריים שבעזרתם יוכל לשחזר את חיי האישה בצורה מלאה ומהימנה, בידינו ספר, שבנוסף למחקר ההיסטורי המקיף והממצה שבו, רווי התרגשות ושמחה של המחבר לנוכח הנושא החשוב, ואף הדחוף, שבפניו הוא ניצב — התגלגלות הזיכרון של הבתולה. ההיסטוריה שכתב דויטש היא 'היסטוריה מסוג אחר, היסטוריה שבה זיכרונות מתחרים מן העבר פוקדים את ההווה, ורוחות הרפאים של ההווה משפיעים על הדרך שבה אנו זוכרים ומפרשים את העבר (עמ' 11)'. למעשה, רק בעקבות המפגש עם נחמיה זינגר, יליד לודמיר, נעשה דויטש מודע לחשיבותן של עדויות בעל-פה (oral history) למחקרו על התרבות החסידית המזרח-אירופית בכלל ועל האישה היהודייה בחברה מסורתית זו בפרט. הדרך אצה לו בשל העובדה הפשוטה שהמחקר נעשה במועד קריטי: בשנים שבהן הדור האחרון שנולד וגדל בשטעטלעך של מזרח אירופה כלה ועובר מן העולם. אולי מפתיע לגלות שבמחקר שנושאו הוא אדם שנפטר לפני ארבעה דורות כמעט עדיין יש מקום לעדויות בעל-פה, אך במקרה שלפנינו זו עובדה. העיסוק בגלגוליו של הזיכרון אינו תופס בספר את מקום המחקר ההיסטורי, אלא מיתוסף לו. דויטש בוחן באופן רציני ומקיף את הרקע החברתי לפעילותה של הבתולה. הוא מתאר את תולדות לודמיר בדרך המזכירה את שחזורו

המבריק של משה רוסמן את מדזיבוז של הבעל שם טוב,¹ ואגב כך מרחיב את הדיון במקומה של העיר בתולדות החסידות בכלל, ובחסידות קרלין-סטולין בפרט. המחבר רואה בבתולה, בין השאר, חלופה למנהיגות החסידית החדשה, ה'שושלתית'. ביטוי מובהק לדגם מנהיגות זה בלודמיר בת הזמן ניתן למצוא במשה מלודמיר, בנו של שלמה מקרלין, שרק בזכות ייחוסו קיבל את משרתו. לטענת דויטש, ה'מויד' דמתה יותר לצדיקים בני הדורות הראשונים מאשר למנהיגים החסידיים בני תקופתה. דמיון זה בוודאי החריף את תחושת האיום בקרב המנהיגים בני זמנה.

דויטש בדק ארכיונים ברוסיה, באוקראינה ובישראל, בנוסף למקורות חסידיים וספרותיים מגוונים. את תאריך לידתה של הבתולה תיארך על סמך מפקד אוכלוסין ארצישראלי מן המאה ה-19; את יום הנישואין — על פי מפקד אוכלוסין רוסי שנערך בלודמיר ב-1858. ועל פי מפקד זה גם קבע את תאריך בואו של ר' מרדכי מצ'רנוביל ללודמיר כדי להשתתף בנישואי בנו לבתו של ר' משה מלודמיר — הזדמנות שניצל מן הסתם כדי לשכנע את הבתולה להינשא. ראוי גם לציין בהקשר זה שהדיון של המחבר בדתיותה של ה'מויד' מבוסס אף הוא על מחקר ארכיוני. במקום להסתפק בהכללות פנומנולוגיות, בדק דויטש מקורות בארכיון המנזר של לודמיר, שהביאו אותו להשוואות מעניינות ביותר לנזירות של לודמיר בנות זמנה של ה'מויד'. בדומה לה, נזירות אלה חיו חיי פרישות במקומות מגורים שהיו רכושן הפרטי. דויטש אף השתמש במפקדי אוכלוסין שנערכו עבור משה מונטיפיורי בסוף המאה ה-19 בארץ ישראל. אלה מאלפים ביותר בכל הקשור לחיי הנשים בתקופה זו, שבה הן היו רוב באוכלוסייה היהודית שבארץ ישראל. המחבר אף מצא אזכור לבואה של הבתולה לארץ ישראל בשנת 1859 ברשימה שערכו ב-1875 חסידי וולין. במסמך זה היא נקראת 'הרבנית הצדקת חנה רחל' — כינוי המעיד על קליטתה בקהילה החסידית של ארץ ישראל והצלחתה לשקם את חייה כקדושה, גם אם לא בהכרח כ'רבי אישה'. מחקרו של דויטש אף תורם תרומה חשובה לחקר תולדות הדתיות המיסטית היהודית ומחזק את המגמות המחקריות הניכרות לאחרונה בתחום החדש הזה בכתבי פרופ' עדה רפפורט-אלברט ובכתבי מחבר שורות אלה.² דויטש דוחה את הטענה לפיה לא היה לנשים חלק בהתפתחות המיסטיקה היהודית וגורס שכדי להבין את פרשת הבתולה יש למקם אותה בשרשרת הארוכה של קדושות יהודיות ('מיסטיקאות', אם תרצו) (עמ' 116). בפעילותה של הבתולה ניתן גם להבחין בכמה וכמה פונקציות נוספות של 'כלי קודש' יהודים, נשיים כמו גם גבריים, מה'פירזאגערין' (מעין 'חזנית') והמגיד ועד ה'ווייבערשע אפשפרעכערקע' (מבטלת כישוף) וה'קלאגמוטער' (המקוננת המקצועית) (בתפקיד אחרון זה שימשה בעיקר בבואה לארץ ישראל). דומה שאימוצם

1 ראו: משה רוסמן, הבעש"ט — מחדש החסידות (תרגם מאנגלית דוד לוביש), ירושלים 1999.

2 ראו עדה רפפורט-אלברט, 'על מעמד הנשים בשבתאות', בתוך: חלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה — משיחות, שבתאות ופראנקיזם (בעריכת רחל אליאור), ירושלים תשס"א, כרך א, עמ' 143–327; יוסף חיות, 'דרך לא מקובלת? מיסטיקאות יהודיות באספקלריה של "ספר החזיונות" לר' חיים ויטאל', ציון, סז, ב (תשס"ב), עמ' 139–162.

של מודלים נשיים מוכרים לאחר עלייתה לארץ תרמו להתקבלותה בקהילה הירושלמית השמרנית, שבה תפקדה בעיקר כמנהיגה רוחנית לנשים.

אף שדויטש עומד על הדמיון שבין הדתיות שהתגלמה ב'מויד' לבין זו המגולמת במודלים המסורתיים שהוזכרו לעיל, הוא מכיר בייחוד שלה. ההבדל בינה לבין קדושות יהודיות אחרות משמעותי ביותר: הבתולה היתה היחידה ששימשה כ'רבי' לחסידים, שניהלה בית מדרש משלה ואמרה דברי תורה בסעודה שלישית. סירובה להתחתן גם הבדיל בינה לבין הצדיקים הגברים. דויטש גם חוזר ודן בשאלה שהציגו חוקרים אחרים בעבר: האם בעצם העובדה שהבתולה נטלה על עצמה תפקיד גברי — 'רבי' — היא אימצה זהות גברית? בניגוד לקודמיו,³ דויטש דוחה פרשנות כזאת. אין הוא מתעלם מן המימד הגברי שבמודל של ה'רבי' שהיא אימצה, גם לא מן המבנה הפטריארכלי של החברה שבמסגרתה פעלה, אולם לאור העובדה שהיא מילאה בו-בזמן הן תפקידים נשיים הן תפקיד גברי, הוא מגיע למסקנה שזהותה היתה 'אנדרוגנית', ולא רק גברית (עמ' 224). כמו כן, על אף שדויטש מקבל את מסקנתה של רפפורט-אלברט שהבתולה לא הפכה את החסידות לתנועה שוויונית, הוא חולק על טענתה ששנותיה האחרונות של הבתולה בארץ ישראל היו שנות גלות וכישלון. אדרבה, הוא מדגיש את התקבלותה בקהילה החסידית בארץ כמנהיגה רוחנית עצמאית (עמ' 215).

עם כל הרענון שבספר, עלי להודות שלפעמים שאלתי את עצמי האם המחבר לא הרחיק לכת עד כדי טשטוש קו התפר הדק שבין היסטוריה לזיכרון. קריאתו המדוקדקת את החומר הבדיוני שנכתב על הבתולה מעוררת את השאלה, האם לא סבר דויטש שעל סמך החומר הבדיוני אכן יוכל ללבן סוגיות היסטוריות. לדוגמה, דויטש מציין שבשום טקסט ספרותי אין הבתולה טוענת שהנשמה החדשה שקיבלה בעקבות מחלתה הינה נשמה גברית — כאילו עשוי הטקסט הבדיוני להכריע בסוגיה זו (עמ' 107). הפוסט-מודרניזם של המחבר שבא לידי ביטוי בקריאה השוואתית של טקסטים אנכרוניסטיים, בריבוי השערות אסוציאטיביות ואפילו בניסיון לפרש תרגום שגוי (ראו למשל עמ' 102 ואילך; 175), לא ימצא חן בעיני היסטוריונים שמרנים יותר, ולפעמים בצדק. אולם נראה לי, שבדרך כלל שומר דויטש על הבחנה ברורה בין מה שקרה לבין האופן שבו זכרו והציגו את מה שקרה (או לא קרה). דויטש הצליח להגיע אל מעבר לפוזיטיביזם נאיבי בלי לזלזל במחקר מקיף וממצה. והלוואי וגישתו החדשנית, רבת העניין, המאירה את הנושא מזוויות ראייה מגוונות, תמריץ היסטוריונים של היהדות לחקור ולכתוב באומץ רב יותר מזה שאנו מכירים בדרך כלל.

יוסף חיות

3 Ada Rapaport-Albert, 'On Women in Hasidism: S.A. Horodecky and the Maid of Ludmir Tradition', in *Jewish History: Essays in Honor of C. Abramsky* (Ada Rapaport-Albert and Steven Zipperstein, eds.), London 1988, pp. 495–525

Alina Cała (ed.)

Ostatnie pokolenie: Autobiografie polskiej młodzieży żydowskiej okresu międzywojennego

Warsaw: Sic!, 2003; 545 pp.; ill.

אלינה צאלה, עורכת הספר 'הדור האחרון' – אוטוביוגרפיות של בני נוער יהודים פולנים מן התקופה שבין שתי המלחמות, שגם הקדימה לו הקדמה ומבוא והוסיפה הערות ונספחים, היא מעובדותיו המדעיות הוותיקות של 'המכון ההיסטורי היהודי' בוורשה ופרסמה בעבר מחקר מעניין על דמות היהודי בתרבות העממית הפולנית.¹ היא גם השתתפה בחיבור לקסיקון בפולנית על תולדות היהודים ותרבותם בפולין.² זה שנים היא מגלה עניין באוסף האוטוביוגרפיות שכתבו יהודים צעירים בפולין במסגרת תחרויות שערך מכון יו"א בוויילנה בשנים 1932, 1934 ו-1939, ואף נתנה לכך ביטוי בשני מאמרים שפרסמה – האחד על נשים יהודיות המתמודדות עם מסורת האבות בתקופה שבין המלחמות,³ והאחר הסוקר באופן כללי את חטיבת האוטוביוגרפיות הכתובות פולנית שבאוסף.⁴

בספר שלפנינו מתפרסמות במקורן הפולני או בתרגום לפולנית כמה אוטוביוגרפיות שכבר ראו אור בתרגומן לאנגלית במבחר אוטוביוגרפיות שערך ג'פרי שנדלר (Shandler).⁵ אין בכך פסול כמובן: גם כותב שורות אלה, המשלים עתה הכנת מבחר מן האוטוביוגרפיות בתרגום עברי, לא ויתר על כמה מן הפנינים שבאוסף, שהופיעו הן בתרגום האנגלי הן בספר הנסקר כאן, כגון חיבורה של 'אסתר' מגריצ'ץ (Grójec) וחיבורו של אברהם רוטפרב מוורשה.

צאלה הביאה בספרה תשע עשרה אוטוביוגרפיות, חמש עשרה שנכתבו במקורן בפולנית וארבע בידיש (מתורגמות בידי מיכאל פרידמן). בנוסף לכך הביאה קטעי יומן בפולנית שכתבה 'חנה יעקובוביץ' ובהם תיארה את כניסת הצבא הסובייטי לעירה, פלוצק, בעת מלחמת רוסיה-פולין (1920).⁶

כייצוג של האוסף ששרד (וגם של האוסף המקורי שהצטבר עד שנת 1939) יש בכך עיוות מסוים, שהלא האוטוביוגרפיות הפולניות הן מיעוט באוסף.⁷ פועל

- 1 Alina Cała, *The Image of the Jew in Polish Folk Culture*, Jerusalem 1995
- 2 Alina Cała, Hanna Węgrzynek i Gabriela Zalewska, *Historia i kultura Żydów polskich*, Warsaw 2000
- 3 Alina Cała, 'Kobiety wobec tradycyjnych norm życia rodzinnego w społecznościach żydowskich w Polsce międzywojennej', in *Kobieta i kultura życia codziennego* (Anny Żarnowska, Andrzej Szwarz, eds.), Warszawa 1997
- 4 Idem, 'The Social Consciousness of Young Jews in Interwar Poland', *Polin* 8 (1994), pp. 42–66
- 5 Jeffrey Shandler (ed.), *Awakening Lives: Autobiographies of Jewish Youth in Poland before the Holocaust*, New Haven 2002
- 6 הכותבת היתה ילידת 1903, ונענתה כנראה לבקשת יו"א לשלוח 'תעודות אישיות', גם כאלה שאינן אוטוביוגרפיות. מבחינת גילה, היא לא היתה זכאית להשתתף בתחרות של 1934.
- 7 לפי הסטטיסטיקה שעשה משה קליגסברג (*Child and Adolescent Behavior*)

יוצא מכך – פרדוקסלי ככל שעשוי הדבר להיראות – הוא מתן ייצוג-יתר לציונים ואולי גם לקומוניסטים, כפי שמעירה צאלה עצמה (עמ' 8).⁸ ה'בונוד' מיוצג רק בשני חיבורים, ולשכבת המתבוללים אין כלל ייצוג (עמ' 12) – משום שהשייכים ל'מגזר' זה, כמשתמע גם מדברי צאלה, אם אכן היו מתבוללים ממש, לא התעניינו בכתיבת חיבורים למוסד יהודי בעל צביון אידיאולוגי מובהק (אוטונומיזם תרבותי). בעיה אחרת היא ה'עיוות' בייצוג הגיאוגרפי-התרבותי: מאחר שצאלה בחרה בעיקר בחיבורים שנכתבו במקורם בפולנית, כמעט כל הכותבים המופיעים בספרה הם מפולין הקונגרסאית (בעיקר מחוזות ורשה, לובלין וקייילצה) ומגליציה, ורק מיעוטם הם מאזורי הגבול המזרחי (kresy), שם נטו היהודים, פחות מאחיהם באזורי 'פולין המתחדשת', להתבוללות תרבותית-לשונית, ומכל מקום האוריינטציה התרבותית ה'זרה' שלהם היתה מלכתחילה רוסית.⁹ זאת ועוד, מחצית מן החיבורים בפולנית שבאוסף נכתבו בידי נערות, והדבר מתבטא גם בספר הנסקר כאן (שמונה אוטוביוגרפיות ויומן אחד נכתבו בידי צעירות), אך באוסף הכללי הנערות הן מיעוט בלבד (עשרים אחוז). כמו כן הכותבים בפולנית היו על פי רוב בעלי השכלה פורמלית גבוהה מן הממוצע,¹⁰ וייתכן שגם בכך נוצרת 'הטיה' מסוימת של תמונת הנוער היהודי ואפשרויות ההשכלה שהיו פתוחות בפניו באותה עת. עם זאת, אפשר לקבל כלגיטימית את החלטת העורכת לכנס בספר ולבאר בעיקר אוטוביוגרפיות הקרובות ללבה ושבלשונן היא שולטת. האם השיקולים בעצם בחירת עשרים החיבורים לספר (מתוך כשבעים) היו קשורים גם ברצונה של העורכת 'לאפשר הצגת תמונה לא סטריאוטיפית' של יחסי יהודים פולנים?¹¹ ולהבליט את קיומם של יחסים פתוחים ואינטגרטיביים יותר בין שני העמים, לפחות בכל הנוגע לבני הדור הצעיר? את השאלה הזאת נשאיר פתוחה.

בספר הושקעו עבודה רבה, מחשבה ולא מעט כוונות טובות. לדברי העורכת, לה ולעוזרים על ידה היתה מטרה כפולה: להוציא מהדורה שתשמש מקור מדעי-היסטורי,

1965, *under Stress*, New York), כ-70 מתוך 302 האוטוביוגרפיות השלמות ששרדו באוסף נכתבו פולנית.

8 לפי מנייתה של החוקרת, 35 מ-70 האוטוביוגרפיות שעסקה בהן נכתבו על ידי ציונים, 5 על ידי קומוניסטים ו-3 על ידי מי שהגדירו עצמם כבעלי השקפה 'סוציאליסטית'. לפי ניסיוני בניתוח החיבורים, אלה האחרונים אף הם קומוניסטים, שכינו עצמם סוציאליסטים מחשש עינא בישא של הצנזורה הפולנית.

9 מתוך שלוש האוטוביוגרפיות מאזורי הגבול המופיעות בספר, שתיים נכתבו במקורן בפולנית על ידי כותבים שהשתייכותם התרבותית לאזור ה'ליטוואקי' או לאזור הגבול המזרחי בכלל היא בעייתית מאוד: 'Modestus' מן העיירה הנידחת כְּרִיָּה קרטוסקה שבפולסיה חי עם הוריו עד גיל 12 בכריית המועצות, התארח איתם מספר שנים אצל סבו הדתי הקנאי בעיירה, למד אחר כך בחלם ובמז'ריץ שבמחוז לובלין, וחזר לאָנסו לברזה. לייזר גייגוז'ינסקי, שנולד בוויילנה, גדל מקטנותו אצל קרובי משפחה בלודז' ושם גם למד.

10 מבין הכותבים המופיעים בספר הנסקר כאן, לפחות ארבעה למדו באוניברסיטה, אחת השלימה לימודים אוניברסיטאיים מתקדמים בארצות הברית (לאחר כתיבת האוטוביוגרפיה), ארבעה השלימו לימודי תיכון, שלוש (מתוכן אחת שכתבה יידיש אך שהשכלתה הפורמלית היתה בפולנית) עסקו בהוראה, אחד היה פרשן ספורט בעיתון. ככל שמוכר לי האוסף, בין כותבי היידיש אין שיעור כזה של בעלי השכלה פורמלית ברמה הנזכרת.

11 הערה 4 לעיל, עמ' 64–65.

אך גם עממית דיה כדי לשמש חומר קריאה 'מסופר בצורה נחמדה' לתלמידי בית ספר (עמ' 12–13). לחיבורים נוספו הערות חסכוניות על עניינים לשוניים והיסטוריים, שיש בהן כדי להאיר את עיניו של הקורא הפולני בן ימינו, וכן 'מילון מונחים' מפורט על מפלגות, תנועות ומושגי יסוד בעולם היהודי. העורכת ראויה לשבח על מאמציה, אך דומה שעדיין נותרו עניינים מוקשים הדורשים הבהרה — ואינני מתכוון דווקא לנושאים יהודיים.¹²

בסוף הספר הובא חומר איורי רב למדי — תצלומים של כתבי יד של כותבי האוטוביוגרפיות, תצלום ההכרזות על התחרויות האוטוביוגרפיות ביידיש ובפולנית, תצלומי אישים הנזכרים בחיבורים (הרבי מגור, ברונו שולץ...), תצלומי מוסדות ומבנים שנקשרו בעולם היהודי של אז ('חדר' לבנות, רחוב בפלוצק...), והמדדים ביותר — תצלומים משנים שונות של כמה מן הכותבים שהעורכת הצליחה לאתר בעקבות פנייה שפרסמה בעיתון פולני. יש מן המרגש והמלכב בתצלום דיוקנו היפה של 'Em. TEPA' שנרצח בשואה, ובתצלומים מתחנות בחייו של אברהם רוטפרב, ששרד את השואה וחי היום בישראל.¹³ ובכל זאת, הבאת תמונות דיוקן של הכותבים יש בה בעייתיות: דמויות-עצמם שעיצבו הכותבים בחיבוריהם הפכו בעיני לדמויות ספרותיות. להביא צילום שלהם משולל לניסיון לצלם גיבור של רומן. האם העורכת ביררה לעצמה את קו התיחום בין תעודה היסטורית 'עובדתית' לבין אוטוביוגרפיה הקרובה יותר לטקסט ספרותי? עניין זה קשור לנקודה הראשונה משתי נקודות הביקורת העקרוניות שברצוני להעלות בקשר לספר:

- א. התפיסה התיאורטית, אם יש כזו, של העורכת ומחברת המבוא וההקדמה לגבי טיבן של אוטוביוגרפיות מוזמנות שנכתבו על ידי בני נוער אלמונים (כלומר, מי שאינם אישים), ולגבי מטרתן וכוונותיהן של מקס ויינרייך, מנהל מכון יו"א, באיסופן בפרט.
- ב. התפקיד שהועיד לעצמו הספר, ובפרט המבוא, בשרטוט דיוקנה של יהדות פולין בתקופה ההיא.

המבוא (Wstęp) של העורכת, הבא לאחר ההקדמה, בנוי משני חלקים עיקריים: סקירת ספרו של ויינרייך משנת 1935, 'דער וועג צו אונדזער יוגנט',¹⁴ והערות על

12 בעמודים 38–39, באוטוביוגרפיה של 'Prowincjonal', מוזכרים שמותיהם של קרל מאי ותומס מיין ריד, אולם העורכת מתייחסת בהערתה רק לקרל מאי. מעט אחר כך מופיע שם של ספר — 'Hans Alienus' והעורכת אינה מסבירה מהו (ספרו האקזוטי של ורנר פון היידנסטרומ, מ-1892). בעמוד 319, באוטוביוגרפיה של 'Mars', מופיעים פרטים לא סבירים על מסלולי נסיעות יומיות של הכותב, והוא אף טוען שלמד בבית ספר למסחר בבלז'ץ (Bełżec). מה שהיה לימים מחנה ההשמדה בלז'ץ אמנם אינו רחוק ממקום מגוריו של הכותב, אך היה זה לכל היותר כפר קטנטן, ולא ייתכן שהיה בו בית ספר למסחר. העורכת אינה מבהירה את הפרטים 'המוזרים' הקשורים בגיאוגרפיה של ארצה.

13 תרגום עברי של שתי האוטוביוגרפיות האלה יובא בספר שמכין מחבר סקירה זו.

14 מאקס ויינרייך, דער וועג צו אונדזער יוגנט, ווילנע 1935. נראה שהעורכת הסתמכה בעיקר על מעין סיכום של הספר שווינרייך פרסם בפולנית בכתב העת הסוציולוגי *Przegląd socjologiczny* ב-1935.

הבעייתיות של החומר שהצטבר בתחרויות; סקירה כעין-היסטורית על יהדות התקופה ומקום הנוער בה.

בסקירת ספרו של ויינרייך – בו ניסה לסכם, או ליתר דיוק להניח מצע תיאורטי ומתודולוגי לניתוח האוטוביוגרפיות שהתקבלו בשתי התחרויות הראשונות ולהציג מסקנות ראשונות – הכותבת עומדת על חלוציותו של ויינרייך בפיתוח גישה אינטרדיסציפלינרית הנשענת על ידע נרחב ביותר מתחומים שונים (עמ' 18); מאידך, היא מדגישה, הדגשת יתר לדעתי, את השפעת הסוציולוגיה הפולנית ובפרט את השימוש שזו עשתה ב'תעודות אישיות' על חשיבתו של ויינרייך ועל אופן עריכת התחרויות. אין היא נותנת דעתה לחשיבותם של המפגש של ויינרייך עם האנתרופולוג והבלשן אדוארד ספיר ושל הסמינר הבינלאומי באוניברסיטת ייל שהוא השתתף בו בשנת הלימודים 1932/33, קודם לעריכת התחרויות.¹⁵ אין ספק שווינרייך הושפע מן התחרויות האוטוביוגרפיות שערכו בפולין פלוריאן זנאנייטקי ותלמידו יוזף חלשינסקי בקרב אלמונים, פשוטי עם (פועלי חרושת, איכרים),¹⁶ והוא גם התייחס ב'דער וועג' לספרם של ו. י. תומס (Thomas) וזנאנייטקי על האיכרים הפולנים באירופה ובארצות הברית;¹⁷ אך עיקר חשיבתו בהקשר זה עוצבה בחוגו של ספיר – שם התוודע בין השאר לאריק אריקסון (Erikson), פסיכואנליטיקן הנעורים, וללואיס וירת' (Wirth), מחבר הספר 'הגטו' על השכונה היהודית בשיקגו – ובתקופת שהותו בווינה בסוף 1933, שם נתוודע לשרלוטה ביהלר (Bühler) ולפסיכואנליטיקן זיגפריד ברנפלד (Bernfeld).

צאלה דנה בבעייתיות שבשימוש באוטוביוגרפיות כמושא למחקר, אך ניכר שלא מחוורת לה לגמרי המטרה שעמדה לנגד עיני יוזמי התחרות בשנות השלושים באיסוף החומר הזה, גם לא ברור לה לגמרי איזה שימוש יכול לעשות בו חוקר בן ימינו לאור ההתקדמות הרבה שחלה בתחום המחקר האיכותי במדעי החברה והחינוך. העורכת כותבת ש'בעקבות ההכרזה על התחרויות הצטבר אוסף של מקורות, שברובו המכריע נוצר 'לפי הזמנה', על אף ש'יוו"א השתדל ללקט גם יומנים וספרי זיכרונות', לכאורה כדי לאזן את ה'סובייקטיביות' שבאוסף (עמ' 19). נכון שווינרייך התלבט בשאלה, באיזו מידה ניתן ללמוד מן האוטוביוגרפיות המוזמנות על 'הסביבה' ועל 'הדינמיקה הפסיכולוגית' של החברה של הכותבים; ונכון שהוא מציין שצעירים אינם כותבים על פי רוב אוטוביוגרפיות ביזמתם ושלא מעטים משולחי החיבורים אכן מייחסים

15 היא מזכירה את הקשר בין ויינרייך לספיר ולג'ון דולרד רק בהערות שוליים בעמ' 19.
 16 את סיכומו של חלשינסקי ראו: Józef Chalasiński, 'The Life Records of the Young Generation of Polish Peasant', in *Biography and Society* (Daniel Bertaux, ed.), Beverly Hills CA 1981
 17 ספרם המשותף, ענק המימדים, של הסוציולוגים, האמריקאי והפולני, William I. Thomas & Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, Chicago 1920, חולל בשעתו פריצת דרך עצומה בסוציולוגיה; הוא ירד מגדולתו בסוף שנות השלושים אך זוכה כיום שוב להוקרה במחקר האיכותי (qualitative research) בכלל, ובחקר הנרטיב בגישה האידיוגרפית בפרט.

לייוו"א את הדחף לכתוב את סיפור חייהם הקצרים.¹⁸ עם זאת, שלא כטענת צאלה, המעיין באופן שיטתי ונרחב באוסף שהצטבר משלוש התחרויות מבחין עד כמה מועטה היתה השפעת הכיוון האידיאולוגי של יו"א על הכותבים, ועד כמה מועטה יחסית – אם כי לא בלתי קיימת – היתה בכלל ההשפעה המעצבת של יו"א על החיבורים שהתקבלו.¹⁹ גם עניין ייחודיותם של הכותבים, שהעורכת טוענת לו ('אינטליגנטים מעל לממוצע [...] מרגישים זרים בסביבתם, אומללים ובודדים'), ההופך אותם לכאורה ל'לא-ייצוגיים' לשכבת הגיל שלהם, אינו מדויק ואינו מבוסס על קריאה במגוון מספיק של חיבורים מן האוסף.

בהמשך דבריה העורכת דנה ב'אובייקטיביות' וב'סובייקטיביות' שבתחושות המובעות בחיבורים לגבי הפליית יהודים, הרחקתם מלימודים ועבודה וכדומה, ומתייחסת לבעיית 'הפנטזיות, ייפוי המציאות ואף השקר' באוטוביוגרפיות. אולם שאלת הבדיון מול 'הנאמנות למציאות' דורשת דיון מעמיק יותר ממה שמספקות השורות הספורות שהעורכת מקדישה לה, אם כי אין ספק שהצדק עמה כשהיא מציינת את השפעתם האפשרית של ספרים, סרטים ויצירות פולקלור על הכותבים.²⁰ דומה שהעורכת מוטרדת יותר, כפי שעולה מן ההקדמה שלה וממאמרה על התודעה החברתית של צעירים יהודים בין המלחמות,²¹ מאופן הצגתה באוטוביוגרפיות של יהדות פולין בתקופה הזאת, ובכלל זה מאופן הצגתו של יחס הפולנים ליהודים. במבוא, שאת חלקו, כאמור, היא מקדישה לסקירת המגמות החברתיות בקרב יהודי פולין בתקופה הרלבנטית, היא כותבת שייחוס ההתרוששות הפתאומית של הורי הכותבים לאנטישמיות הוא 'מוצדק במידה רבה' (עמ' 23). אלא שהיא מציגה את האנטישמיות באותה תקופה בצורה כללית ומעורפלת מאוד. היא מדברת על 'פתולוגיה חברתית' שהיא תוצאת המשבר הכלכלי, ומצטטת באריכות מדברי הסוציולוג (היהודי) אלכסנדר הרץ (Hertz) על השפעת רומן דמובסקי (Dmowski), מנהיג המפלגה הדמוקרטית הלאומית הפולנית (Endecja), על הפוליטיקה הפולנית בין המלחמות;²² אך אין בדבריה כדי ללמד את תושבי פולין היום, ובעיקר את בני הנוער, על טיבה

18 ראו, למשל, דער וועג, עמ' 118–121, 133–142.

19 במבחר האוטוביוגרפיות בעברית שאני עומד לפרסם, אני מנסה להראות שהשפעת ויינרייך ומפעלי יו"א השונים על הכותבים ניכרת בקליטת רעיונות פסיכואנליטיים, מן הסוג שוויינרייך הפיץ בתרגום פרויד ובכתיבה עליו, ובקליטת גישות חדשות לילדות ולילדים שבאה לידי ביטוי בפרסומים המדעיים של יו"א.

20 תמוה בעיני שהעורכת אינה מתייחסת כלל לניתוחו של מרקוס מוסלי בעניין זה במבוא המשותף שכתב עם ברברה קירשנבלט-גימבלט (Kirschenblatt-Gimblett) ומיכאל סטניסלבסקי (Stanislawski) ל-*Awakening Lives* (הערה 5 לעיל), על אף שהספר מופיע ברשימה הביבליוגרפית בסוף ספרה, ואף לא למאמרו של מוסלי, שפורסם קודם לכן ומרחיב יותר בעניין זה: Marcus Moseley, 'Life, Literature: Autobiographies of Jewish Youth in Interwar Poland', *Jewish Social Studies* 7 (2001), pp. 1–51.

21 ראו הערה 4 לעיל.

22 עמ' 14–15. הכותבת עצמה אינה מזכירה את האנדרציה וגם לא שום מושג פוליטי אחר מן התקופה.

של האנטישמיות בתקופה ההיא, על הצעדים המשפטיים והמנהליים המגוונים הרבים שנקט השלטון כדי לנשל את היהודים ממקומות עבודה וכדי למנעם מלימוד ומרכישה מקצוע — ועד כמה מושרשת עמוק ורווחת היתה האנטישמיות בחברה הפולנית, הרבה מעבר להשפעה פוליטית של מנהיג כזה או אחר.

הכותבת תוקפת את מה שנראה לה כגישה הפסולה של סליה הלר (Heller), שבספרה הנודע והחלוצי בשעתו *On the Edge of Destruction* השתמשה בקטעים מן האוטוביוגרפיות שבאוסף ויינרייך כדי לאשש את טיעוניה לגבי היבטים שונים ביחסי יהודים פולנים.²³ אני מקבל הן את ביקורתה המתודולוגית העקרונית של צאלה לגבי הבעייתיות שבשימוש באוטוביוגרפיות כהוכחה לקיומו או לאופיו של אירוע היסטורי זה או אחר — הן את ביקורתה הספציפית לגבי השימוש שעשתה הלר באוטוביוגרפיה של 'אליעזר אחימאיר' מקרקוב, המצייר בצבעים עזים פוגרום רב הרוגים שהוא לא נכח בו ושספק אם אירע בכלל באזור מגוריו במימדים שהוא מתאר.²⁴ נראה עם זאת שיותר ממה שצאלה מסתייגת מן המתודולוגיה הפוזיטיביסטית הפשטנית של הלר, היא חוששת בעיקר מן ה'אמיתות' המוצפנות אולי באוטוביוגרפיות או משתמעות מהן במידה זו או אחרת. אם נתייחס לחיבור המכעיס כל כך את צאלה: 'אליעזר אחימאיר', יליד 1916, אכן לא יכול היה להיות 'עַד' למעשי הרצח, השוד וההתעללויות השונות ביהודי קרקוב וסביבתה בשלהי מלחמת העולם הראשונה ומעט אחריה — אך מעשים שאכן קרו והוא שמע עליהם כנראה מבוגרים ממנו, שחיו את אימי התקופה, הם ששימשו לו חומר לחיבורו, שיש בו מגמה אידיאולוגית ציונית-רביזיוניסטית. כך ראוי בעיני להציג את הדברים.

לסיום, בעניין ההקדמות שכתבה העורכת לכל אוטוביוגרפיה בנפרד. בהקדמות הקצרות (כ-15–20 שורות בדרך כלל) יש תערוכות של עניינים מסוגים שונים: סיכום של מהלך חייו של הכותב פְּעולה מן החיבור עצמו; אפיון פסיכולוגי תמציתי; הערות על סגנונו ועל מידת ההתערבות של המערכת בשיפור או בקיצור החיבור; ומידע — אם הושג — על גורלו במהלך השנים שלאחר כתיבת האוטוביוגרפיה. ראויות לשבח השתדלויותיה של העורכת להשיג מידע על הכותבים בשנים שלפני המלחמה (אם שלחו את חיבוריהם לתחרויות של 1932 ו-1934), בעת המלחמה לאחריה. לעתים המידע מרתק ומרגש (למשל, על 'חנה יעקובוביץ' ועל Zen-Ka). אני תוהה, עם זאת, אם אפיוני בְּזָק מסוג 'אישיות ערמומית, פתלתלה ומניפולטיבית מאוד. אף שקשה לומר שלא היה אינטליגנטי, היה בה־בעת פרימיטיבי, לא בשל רגשית [...] אובססיבי ליחסי מין [...] מקומם יכירם בכתיבה מחקרית רצינית. כיוצא בזה לגבי ההערות הסגנוניות: יש טעם בניתוח לשוני, אם הוא מפורט, שיטתי וכרוך בהדגמות, אך לא בהערות בנוסח של מורה ('האוטוביוגרפיה כתובה בפולנית דלה, הרעיונות

23 Celia S. Heller, *On the Edge of Destruction*, New York 1980

24 ראו הקדמה, עמ' 14. מחבר סקירה זו התוודע אל משפחתו של 'אליעזר אחימאיר', והתברר שאכן מדובר בסיפור בדיוני או ב'ביוגרפיה' שהוא כתב על אדם אחר המשלבת פרטים אמיתיים מחיי הכותב.

מנוסחים בצורה מגושמת). אם אין ברצונו או אם אין ביכולתו של החוקר לערוך ניתוחים פסיכולוגיים ולשוניים מפורטים, אולי עדיף להימנע מהם, ואת המידע על גורל הכותבים להביא בסוף הספר או בשולי העמוד הראשון של החיבור. עם כל ההסתייגויות, עצם הופעתו בפולין של ספר גדול מימדים, ובו עשרים 'תעודות אישיות' מרתקות בדרך כלל של בני נוער יהודים שחיו בפולין בין המלחמות, ראויה לברכה ולהערכה. גם אם הקורא הפולני בן ימינו לא ימצא בו את כל מה שהיינו מצפים שימצא על גורל היהודים בפולין בתקופה שבין המלחמות ובשואה עצמה, הוא ודאי יוכל 'להציץ' אל עולם עלום ממנו ואף להתרשם מאורותיו — המרץ הרוחני של בני הקהילה הצעירים, יכולת ההתחדשות שלהם, הסקרנות האינטלקטואלית והיצירתיות — ומצלליו.

עידו בסוק

Marek Jan Chodakiewicz

After the Holocaust:

Polish-Jewish Conflict in the Wake of World War II

Boulder, CO: East European Monographs, 2003. Distributed by Columbia University Press. 265 pp., bibliography, index

כשהתחלתי לקרוא את ספרו של מארק חודקייביץ', 'אחרי השואה: סכסוכים בין פולנים ליהודים בעקבות מלחמת העולם השנייה', היתה לי הרגשה של *déjà vu*. אכן, בספר זה חוזר המחבר על חלק ניכר מספר אחר שלו שראה אור בפולין שלוש שנים לפני כן.¹ כמובן אין פסול בכך שהמחבר מציג בפני הקורא האנגלי ממצאי מחקריו שהיו נגישים עד כה בשפה הפולנית בלבד, אך יש טעם לפגם ביצירת הרושם שמדובר בעבודה חדשה לגמרי.²

המשפט הראשון של המבוא מצביע על נושא הספר ועל טענתו המרכזית. המחבר מבקש להוכיח, שבניגוד לדעה הרווחת, מעשי האלימות האנטי-יהודית בפולין בשנים 1944–1947 לא נבעו מרגשות אנטישמיים בקרב הציבור הפולני אלא היו בבחינת תגובה פולנית לשלוש תופעות — פעילותם של קומוניסטים יהודים, פעולות נקם שביצעו יהודים נגד פולנים שהיו חשודים בהסגרת יהודים לידי גרמנים, ודרישות היהודים להחזיר לידיהם את רכושם שהועבר לידי פולנים בזמן המלחמה (עמ' 1).

1 Marek Jan Chodakiewicz, *Żydzi i Polacy, 1918–1955: Współistnienie — Zagłada — Komunizm*, Warszawa 2000

2 לזכותו של המחבר ייאמר, שבמקום אחד לפחות הוא תיקן טעות שנפלה בספר הפולני. שם הוא כתב, כי ביוני 1945 היו בוורשה 135,000 יהודים [לכל היותר נותרו בה 9,000 יהודים — המערכת]. במקומות רבים הוא גם ריכך את טיעונו כדי שיהיו ערבים יותר לאוזן מערבית.

כפי שציינה בצדק יואנה מיכליץ-קורן, אחד המאפיינים של התעמולה האנטי-יהודית בפולין אחרי מלחמת העולם השנייה היה הטלת האשם לסבלם על הקרבנות עצמם.³ חודקייביץ' אימץ את הגישה הזאת: האלימות האנטי-יהודית היתה לדבריו תגובת הפולנים למה שעוללו להם היהודים.

המחבר מקדיש את עיקר הדיון בספר למוטיב האנטי-קומוניסטי. לדבריו, היהודים נמנו עם הדרגים הבכירים ביותר במשטר הקומוניסטי, בייחוד בשירות הביטחון; הם הלשינו על 'לוחמי החירות' (independentists) הפולנים וזכו ליחס מועדף מצד הממסד השלטוני. אף שהוא מודה בכך, ש'מחתרת 'לוחמי החירות' גילתה יחס עוין למדי כלפי היהודים' וכי 'הנטיות האנטי-יהודיות השתקפו היטב בתעמולת המחתרת' (עמ' 53), הוא מייחס נטיות אלה לתפיסת היהודים כמשתפי פעולה עם הקומוניסטים ולא לאנטישמיות. בפרק המרכזי של הספר, הנקרא 'הגנה עצמית של המורדים או אנטישמיות פולנית?', מתאר חודקייביץ' רצח לוחמים אנטי-קומוניסטים והסגרת אחרים לידי יהודים, אנשי שירותי הביטחון. הוא סבור כי היהודים שנהרגו בידי 'לוחמי החירות' בתקופה שהוא דן בה מתו לא בתור יהודים אלא בתור משתפי פעולה עם המשטר, שבמקרה היו יהודים. זאת ועוד: לפי חשבוננו, מספר הקרבנות היהודים האלה לא היה רב: בסך הכול הוא מונה 132 קרבנות של המחתרת הפולנית (עמ' 147). לדעתו, קרבנות אלה נהרגו על רקע מאבק פוליטי ולא במסגרת סכסוך אתני או גזעני, והוא רואה בהריגת יהודים על רקע פוליטי, בהקשר של מלחמת האזרחים שהתחוללה אז בפולין, מעשה של הגנה עצמית ותו לא.

בפרק אחר מתאר חודקייביץ' רציחות של יהודים שזהות מבצעיהן אינה ידועה ונסיבות הרצח אינן ברורות. לטענתו, רק לגבי 113 מקרים אפשר לקבוע בוודאות שמדובר ברצח 'פוליטי', ואילו לגבי 361 מקרים אחרים – אין די מידע (עמ' 176). מקרים אלה שהוא מגדיר כ'לא מאומתים' רובם מתוארים במקורות יהודיים בלבד (עמ' 164), ולטענתו הם נרצחו ממניעים בלתי ידועים. על כן, אל לו להיסטוריון ליחס את מותם למבצע אנטי-יהודי מאורגן. סביר יותר, כך הוא טוען, שהרוצחים פעלו ממניעים פליליים.

הגורם השני להתקפות על יהודים היה לדברי המחבר 'מעשיהם של נוקמים יהודים, שפעלו מחוץ למסגרת החוק על מנת למצות את הדין עם פולנים שלדבריהם פגעו ביהודים בעת הכיבוש הנאצי' (עמ' 1). כך לדוגמה הוא מתאר את מעשיהם של שני 'לוחמי חירות', שהתנפלו על דירתה של פייגה קורנגולד מאוסטרובייץ ותבעו ממנה את הרשימה שהחזיקה בידה של פולנים שפעלו נגד יהודים בזמן המלחמה, כאקט של התגוננות, על אף שבהתנפלות נהרגו ארבעה יהודים (עמ' 136).

חודקייביץ' טוען שהרצון לנקום בפולנים היה אחת הסיבות לשיתוף הפעולה של היהודים עם הקומוניסטים. משיתוף פעולה זה נפגעו להערכתו בערך 7,000 פולנים,

Joanna Michlic-Coren, 'Anti-Jewish Violence in Poland, 1918–1939 and 1945–1947', *Polin* 3 (2000), pp. 34–61

שמתוכם נהרגו כ-70 (עמ' 93). אך עם הנפגעים האלה מונה חודקייביץ' גם פולנים שיהודים העידו נגדם במשפטים על שיתוף פעולה עם הנאצים, כגון מפקד גדוד בצבא המחזרת הפולני (Armia Krajowa) שהורשע בשריפתם של ששה יהודים ומצילים הפולני ב-1944 והוטל עליו מאסר לתקופה ארוכה (עמ' 88). גם העדויות שמסרו יהודים במשפט ידוובנה נחשבות בעיניו לפגיעה בפולנים וביטוי של שיתוף פעולה עם המשטר (עמ' 114–115). במקום אחר הוא מביא דוגמה לשיתוף פעולה עם המשטרה החשאית הקומוניסטית: יהודי הלשין על פולנייה שבזמן המלחמה הסגירה שמונה מבני משפחתו לידי הנאצים (עמ' 83). ככלל, חודקייביץ' מתייחס לכל ניסיונותיהם של היהודים להיעזר בחוקי המדינה כדי למצות את הדין עם פולנים שסחטו, הסגירו או הרגו את בני עמם בתקופת המלחמה, כאל מקרים של שיתוף פעולה עם המשטר הקומוניסטי.

כגורם השלישי להריגת יהודים מונה חודקייביץ' את התביעות היהודיות להחזרת הרכוש שהגרמנים החרימו והעבירו לידי פולנים בעת הכיבוש. חודקייביץ' מעריך שלו נשלטה פולין בידי 'לוחמי החירות' ולא בידי הקומוניסטים, היה הרכוש היהודי מוחזר לאלתר לבעליו החוקיים. לדבריו, 'הממשל [הקומוניסטי] קיבל החלטה חשאית שלא להחזיר רכוש יהודי... וכך בכך העמיד פנים כאילו הוא נענה לתביעות היהודים' (עמ' 33). לעומת זאת, כך הוא טוען, הערכאות הנמוכות שלא עברו מיד תהליך קומוניזציה ושופטים מלפני המלחמה עדיין כיהנו בהן, החזירו ליהודים את רכושם כדבר מובן מאליו. הוא מזכיר את המקרה של חנה קוטלדז' (Kotlarz) מהעיירה זקליקוב (Zaklików), ששלטונות הנפה לא הסכימו להעביר לידיה את הבעלות על מנסרה שהיתה שייכת לבן דודה, ואילו מועצת הנאמנים של הכנסייה המקומית, שהיתה מורכבת כולה מאוהדים של 'לוחמי החירות', תמכה בבקשתה. קשה לקבוע מה מידת הצדק במסקנה זו של חודקייביץ', אך ברי שהיא מובילה אותו לסתירה. נניח שחודקייביץ' צודק ושהקשיים בהחזרת הרכוש נבעו מכך שהקומוניסטים היו בשלטון. אם כך, כיצד הוא קובע במקום אחר ש'ההתנגדות להחזרת הרכוש היהודי היתה בבחינת מעשה התנגדות לממשל, דהיינו לקומוניזם' (עמ' 117)? ואם הקומוניסטים התנגדו ממילא להחזרת הרכוש, כיצד ניתן לתאר את התנגדותם של 'לוחמי החירות' להחזרת הרכוש כמעשה אנטי-קומוניסטי דווקא?

כן טועה חודקייביץ' כשהוא כותב שהאנטישמיות הבתר-מלחמתית היתה בעיקר תוצאה של התנהגותם הפרו-קומוניסטית של היהודים. ההתנגדות ליהודים על כל גילוייה — גזענית, דתית, כלכלית — מעולם לא צמחה יש מאין. כך גם האנטישמיות הבתר-מלחמתית בפולין היתה נעוצה במגוון של דעות קדומות, סטריאוטיפים ונטיית לב אנטי-יהודיות. אחרי המלחמה שבו ונשמעו הטענות הישנות על היהודים המשתלטים על המסחר הפולני. גם עלילת הדם צפה ועלתה מחדש וביתר שאת, והתברר שהיא הצליחה לרתום המונים להתקפות על יהודים, כפי שהוכח בפוגרומים בקיילצה ובז'שוב. פוגרומים אלה מוכיחים, כי במקרה של פולין הבתר-מלחמתית אי-אפשר להפריד, כפי שחודקייביץ' מבקש לעשות, בין אנטישמיות 'נוצרית-לאומית',

החותרת ל'גירוש היהודים וגטואיזציה של הנותרים [אחרי הגירוש]', מחד גיסא, לבין אנטישמיות 'המטיפה להשמדת היהודים', מאידך גיסא (עמ' 53). גם האנטישמיות מן הסוג הראשון יכולה להוביל להתקפות רצחניות על יהודים, אף אם כוונת הרוצחים אינה בהכרח רצח עם.

בכלל, קשה להבין מהי 'אנטישמיות' בעיני חודקייביץ'. זיהוי היהודים עם הקומוניזם (żydokomuna) אינו נחשב בעיניו לסטריאוטיפ אנטישמי. לכל היותר, הוא כותב, המחותרת הפולנית השתמשה בסטריאוטיפ זה כדי לתאר את אויביה הסובייטים והקומוניסטים; הסטריאוטיפ 'הביע אנטי-קומוניזם במונחים אנטישמיים' (עמ' 53). אולם אין הוא מסביר מדוע חשה המחותרת צורך לבטא את עמדתה האנטי-קומוניסטית במונחים שחרגו ממסגרת האנטי-קומוניזם גרידא, ומדוע המונחים שבחרה בהם היו אנטישמיים דווקא. האם הקומוניזם לא היה מספיק שנוא על הפולנים כדי לעורר את התנגדותם? מתברר שהאנטישמיות נחשבה בעיני המחותרת לכוח שיש בו כדי לתרום הן לליכוד שורותיה הן לתמיכה רחבה בה בקרב האוכלוסייה.

כמו כן חודקייביץ' אינו מבחין במניעים אנטישמיים בהתקפות על יהודים שניסו לדווח על מעשים נפשעים שפולנים עוללו להם בזמן המלחמה. אין הוא מוצא אנטישמיות בכך שניצולי שואה יהודים ששבו למקומות מגוריהם נתקלו בקבלת פנים עוינת לא רק מצד אלה שירשו את רכושם אלא מצד האוכלוסייה כולה — תופעה המתועדת היטב בספרות הזיכרונות. ניצולים מפוחדים אלה הסירו את תביעותיהם להחזרת רכושם, ואחדים מהם נהרגו באורח מסתורי; אך חודקייביץ' אף להגדיר רציחות אלה כלא בדוקות ואינו מעלה על הדעת שיכול להיות להן משהו משותף עם האנטישמיות. הייתכן שהרוצחים לא היו מודעים לכך שלא יתבקשו לתת את הדין על מעשיהם משום ששכניהם לא ידווחו עליהם? האומנם לא חשב איש על האפשרות להיפטר מהיהודים אחת ולתמיד? האם מחשבות אלה הן בבחינת אנטישמיות או לא? והערה אחת לסיום: אף שהמילה 'שואה' מופיעה בכותרת הספר, התזה של חודקייביץ' אינה מביאה בחשבון את השואה משום בחינה. מתקבל הרושם שכל מה שהתרחש בשנים 1944–1947 התחולל בחלל היסטורי ריק. מנקודת מבטו של חודקייביץ', לא היתה לשואה כל השפעה על היחסים בין פולנים ליהודים לאחר המלחמה: הפולנים לא נתנו את דעתם על השמדת היהודים, ומתקופת המלחמה הם זכרו רק את שיתוף הפעולה של היהודים עם הסובייטים באזורי הספר המזרחיים. לעומת זאת, ניתן בהחלט להבחין בהשפעת השואה על דרך מחשבתו של חודקייביץ'. השואה משמשת לו קנה מידה להערכת ההתקפות על היהודים אחרי המלחמה. לפי קנה מידה זה מצטיירות התקפות אלה כלא נוראות כל-כך: בסך הכול מתו בהן, לפי חשבוננו, לא 1,000 או 1,500 איש, כפי שטוענים ההיסטוריונים היהודים, אלא לא יותר מ-700, ואף הם לא היו קרבנות הגזענות.

יולנטה ז'ינדול

