

**הרב משה שמואל גלאזנר:**  
**המורד מבפנים באורתודוקסיה ההונגרית**

חיבור לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת יואב שורק

הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב

יולי 2020

תמוז תש"ף

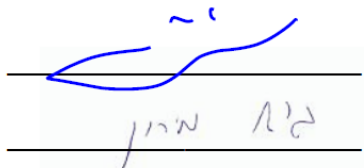
באר שבע

## הרב משה שמואל גלאזנר: המורד מבפנים באורתודוקסיה ההונגרית

חיבור לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת יואב שורק

אישור המנחים:



גיא שרון

אישור דיקן בית הספר ללימודי מחקר מתקדמים ע"ש קרייטמן:

---

יולי 2020

תמוז תש"ף

באר שבע

העבודה נעשתה במחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן גוריון בנגב  
בהנחיית פרופ' אמנון רז-קרקוצקין, ופרופ' גיא מירון מן האוניברסיטה הפתוחה

## הצהרת תלמיד המחקר עם הגשת עבודת הדוקטור לשיפוט

אני החתום מטה מצהיר/ה בזאת: (אנא סמן):

✓ חיברתי את חיבורי בעצמי, להוציא עזרת ההדרכה שקיבלתי מאת מנחה/ים.

✓ החומר המדעי הנכלל בעבודה זו הינו פרי מחקרי מתקופת היותי תלמיד/ת מחקר.

\_\_\_\_ בעבודה נכלל חומר מחקרי שהוא פרי שיתוף עם אחרים, למעט עזרה טכנית הנהוגה בעבודה ניסיונית. לפי כך מצורפת בזאת הצהרה על תרומתי ותרומת שותפי למחקר, שאושרה על ידם ומוגשת בהסכמתם.



תאריך 06/07/2020 שם התלמיד: יואב שורק חתימה

## תוכן העניינים

3.....	תקציר
12.....	שלמי תודה.....
14.....	<b>מבוא.....</b>
36.....	<b>פרק ראשון: רקע ובית גידול.....</b>
36.....	1.1 הונגריה ויהודי הונגריה במחצית הראשונה של המאה ה"ט
48.....	1.2 אופיו התרבותי של ה'אוברלנד' ההונגרי
55.....	1.3 פרשבורג וחוג החת"ם סופר
63.....	1.4 בית ארנפלד.....
67.....	1.5 ר' אברהם גלאזנר.....
77.....	1.6 קלויזנבורג.....
85.....	1.7 כהונתו של אברהם גלאזנר והקרע ביהדות הונגריה
94.....	<b>פרק שני: משה שמואל גלאזנר - ביוגרפיה עד מפנה המאה.....</b>
96.....	2.1 פרקי רקע.....
114.....	2.2 ילדות, נעורים וצמיחה אינטלקטואלית.....
119.....	2.3 השנים הראשונות: המינוי לרבנות, הפרדות הקהילה והזיקה לחסידים.....
127.....	2.4 מלאכת הרבנות בעשורים הראשונים.....
139.....	2.5 במגרש האורתודוקסי.....
150.....	2.6 סיכום ביניים: יובל ה-25.....
152.....	<b>פרק שלישי: מכינוס המזרחי עד מלחמת העולם הראשונה.....</b>
153.....	3.1 הציונות והאורתודוקסיה ההונגרית עד וועידת המזרחי.....
167.....	3.2 הפולמוס לקראת וועידת המזרחי בפרשבורג, 1904.....
174.....	3.3 עמדתו של גלאזנר.....
178.....	3.4 מ-1904 עד סוף מלחמת העולם.....
191.....	<b>פרק רביעי: העידן הפוסט-אורתודוקסי.....</b>
193.....	4.1 טרנסילבניה במוצאי מלחמת העולם הראשונה: תמונת מצב כללית ויהודית.....
224.....	4.2 מאורתודוקסיה לציונות: גלאזנר אחרי מלחמת העולם הראשונה.....
254.....	4.3 מאבק ומורשת: גלאזנר מול האורתודוקסיה והקהילה.....
289.....	<b>סיכום ומסקנות.....</b>
300.....	<b>ביבליוגרפיה.....</b>
301.....	מקורות ראשוניים.....
306.....	מקורות משניים.....
334.....	<b>נספחים.....</b>
335.....	נספח א: תמונות.....

341.....	נספח ב: תשובות 'דור רביעי' – טבלה מסכמת ומפה
348.....	נספח ג: תשובות אל גלאזנר
350.....	נספח ד: משפחת גלאזנר ומחותניה
354.....	נספח ה: מפת הישיבה בקונגרס ההונגרי
356.....	נספח ו: מכתב משה שמואל גלאזנר אל חיים ישראל אייז
361.....	נספח ז: נדרו של אברהם גלאזנר – מכתב היד
362.....	נספח ח: גלאזנר עם מורי ותלמידי סמינר המזרחי, תרפ"ד
	<b>English Summary</b> ..... <b>שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.</b>

הרב משה שמואל גלאזנר (1856–1924) שימש רב הקהילה הראשית (האורתודוקסית) של קלויזנבורג בין השנים 1877 ל-1921. גלאזנר היה 'נסיד' מובהק של האליטה הרבנית של האורתודוקסיה ההונגרית: הוא היה נינו הבכור של החת"ם סופר - הרב הנערץ שנחשב כאב המייסד שלה - המכהן מגיל צעיר במשרה רבנית בעיר גדולה ומבוססת ומקושר בקשרי חיתון עם שורה נכבדה של רבנים. בעיני עמיתיו – ובהם גם מתנגדיו הגדולים – נחשב גלאזנר כגאון תלמודי; הוא שלט בגרמנית ובהונגרית, כתיבתו היתה רהוטה, דרכי הסברתו בהירות, דרשותיו מרשימות, והופעתו בוטחת. הוא נשא ונתן עם הגדולים שברבני דורו, ייצג את האורתודוקסיה במספר הזדמנויות, ונקט עמדה בכמה מפולמוסי הפנימיים. גלאזנר אפילו שיקף במידה מסוימת את התנועה 'ימינה' של האורתודוקסיה של ימיו: השכלתו הרשמית היתה תורנית בלבד, והוא עמד בקשרים חמים עם מנהיגים חסידיים מן האזור ואף נמנה על שומעי לקחם.

אך אחרי מלחמת העולם הראשונה, כאשר עירו קלויזנבורג, כמו טרנסילבניה כולה, מוצאת עצמה מחוץ לתחומי הונגריה, מערער גלאזנר בפומבי על עיקרון ההתבדלות האורתודוקסי ומוביל לגיבושה של תודעה לאומית יהודית מתוך שיתוף פעולה על-זרמי. במאמרים ובדרשות מטיף גלאזנר להצטרפות לתנועה הציונית, וטוען כי המנהיגות האורתודוקסית בהונגריה הפנתה עורף ליסוד הלאומי של היהדות וכי היא מתנכרת לשדרות הרחבות של העם היהודי.

יציאתו של גלאזנר נגד העמדות של עמיתיו, והנהגתו את קהילת קלויזנבורג לפי העקרונות החדשים של שיתוף פעולה על-זרמי, טלטלה את המחנה האורתודוקסי, הביכה את הנהגתו וגררה תגובות קשות. הרב הנכבד והמיוחס, עטור זקן השיבה, הוקע בידי הקנאים כמסית ומדיח. היתה זו פרשה דרמטית, שהציפה אל פני השטח עקרונות ועמדות של האורתודוקסיה שעד אז היו קבורים תחת העמימות של המובן-מאליו.

פרשה דרמטית זו – ודמות מרתקת זו – נשכחו, כיוון שלא היה מי שיזכור אותם. היסטוריוגרפיה החרדית לא כללה את גלאזנר בגלריית הרבנים הנערצים; ההיסטוריוגרפיה הכללית גילתה עניין מועט מאוד – והבנה מעוטה עוד יותר – בענייניה הפנימיים של האורתודוקסיה ההונגרית. במידה שנידונה האורתודוקסיה ההונגרית במחקר, תשומת הלב הופנתה אל האגף הקנאי ואל האידיאולוגיה האנטי-ציונית שרווחה בו. ההיסטוריוגרפיה הציונית, מצידה, כמעט לא הכירה את המרחב ההונגרי, מרחב שבשנות העיצוב של הציונות הפנה לה עורף. אפילו ההיסטוריוגרפיה של חוגי הציונות הדתית לא האירה פנים לגלאזנר.

עבודת מחקר זו באה להשיב דמות מקורית ומרתקת זו אל ההיסטוריוגרפיה. עיקרה של עבודת מחקר זו היא אפוא שחזור תולדותיו של הרב משה שמואל גלאזנר, הן כביוגרפיה אישית והן כביוגרפיה אינטלקטואלית, כשהוא שזור בהקשריו ההיסטוריים. לביוגרפיה של גלאזנר חשיבות בשל התפקיד המרכזי שמילא ברגעי המפתח שקבעו את התייחסותו של טרנסילבניה בין מלחמות העולם; ובשל הקול הייחודי שהשמיע גלאזנר ביחס לעקרון ההתבדלות האורתודוקסי, שהפך לאבן-יסוד אידיאולוגית בקרב המנהיגות הרבנית בהונגריה, ואומץ בהמשך מעבר לגבולותיה, על ידי כלל החברה החרדית. עיקרון זה – שהפך מאילוץ היסטורי לערך עצמי – כמעט ולא זכה לביקורת מנקודת מבט פנימית, של ערכי התורה כפי שהם מובנים על ידי האורתודוקסים

עצמם, ולעתים אף לא לרפלקסיה המכירה בהיותו חידוש. מבחינה זו, הביקורת שהציב גלאזנר, הן זו שניסח בכתביו והן זו שעולה מהנהגתו והכרעותיו, היא תרומה ייחודית לשיח על האורתודוקסיה.

#### מבנה המחקר

מבנה הכללי של העבודה הוא כרונולוגי-ביוגרפי, אך חלק לא מבוטל ממנה מוקדש לרקע היסטורי המציב את הביוגרפיה בתוך ההקשר, והמרחיב את התמונה על מנת לעמוד על המשמעויות הקשורות בהתפתחותה של האורתודוקסיה ההונגרית, בהתגבשותה וביחסה ללאומיות ההונגרית ולציונות. מונח מפתח במחקר הוא זה של ה'אוברלנד' – הקהילות שפעלו בעיקר בצפון מערב הונגריה, שנבנו על בסיס מהגרים ממורביה, ניהלו אורח חיים בורגני של מעמד בינוני ושימרו זיקה אל התרבות הגרמנית – מול ה'אונטרלנד', הקהילות בצפון מזרח הונגריה, שנבנו על בסיס מהגרים מגליציה ושימרו זיקה אל היידיש המזרחית ואל החסידות, וניהלו אורח חיים כפרי יותר ומודרני פחות.

בפרק הראשון משורטט העולם אליו נולד גלאזנר ובתוכו גדל: המרחב התרבותי-משפחתי, כלומר תרבות ה'אוברלנד' ההונגרי, חוג החת"ם סופר ומשפחת ארנפלד; ואת המרחב ההיסטורי-גיאוגרפי, של הונגריה בכלל ושל טרנסילבניה בפרט, בדגש על העיר קלויזנבורג. הפרק מלווה את הרב אברהם, אביו ורבו של גלאזנר, ואת התנהלותו והתנהלות קהילתו נוכח הקונגרס ותהליכי הפרדת הקהילות. פרק זה – שלכאורה אינו חלק מהביוגרפיה עצמה – התברר למפרע ככזה המניח יסודות עמוקים להבנת מושא המחקר שלנו, תפיסת עולמו והרקע למתחים שהתרוצצו בתוכו. אברהם גלאזנר נחשף כנציג אופייני של האגף ה'מתון' של תלמידי החת"ם סופר, דוברי גרמנית שהמשיכו את תרבות ה'אוברלנד' בהיותם פתוחים לתרבות כללית - ושאיומץ את ההתבדלות האורתודוקסית היה במשורה ובלא התלהבות יתירה.

הפרק השני מוקדש לביוגרפיה של משה שמואל גלאזנר, מלידתו ב-1856, דרך מינויו לרבנות בשלהי 1877, ועד למפנה המאה העשרים ולהשלמת 25 שנות רבנותו הראשונות. המבואות ההיסטוריים של פרק זה פורשים מעט יותר בהרחבה את ההיסטוריה של יהדות הונגריה ב'תור הזהב' שלאחר כינון הממלכה הדואלית, ומלווים את תולדות האורתודוקסיה ההונגרית, מאז התגבשותה הארגונית ב-1869 ועד לסוף המאה. בנוסף, נסקרת צמיחתה של קהילת קלויזנבורג בתוך העיר המודרנית והמתפתחת, שנעשתה לדגל ההונגריות בטרנסילבניה.

הפרק מראה כיצד גדל גלאזנר אל תוך הסביבה הרבנית ה'אונטרלנדית' והחסידית, המטילה חותמה בעיקר על שנות רבנותו הראשונות – בהן גם מתפצלת הקהילה ונוסדת קהילה ניאולוגית קטנה במקביל. תשובותיו של גלאזנר שופכות אור על התגבשות אישיותו הרבנית, על מכותביו ותלמידיו, ועל הנושאים שהעסיקו אותו בשנים אלה. נסקרת גם פעילותו של גלאזנר בתוך 'ועד הרבנים' שליד הלשכה האורתודוקסית, ביקורתו על מנהיגיה והמחלוקות הראשונות שמתגלעות בינו ובין עמיתיו – מחלוקות שבהן נחשף גלאזנר כממשיך את מורשת אבותיו בניגוד למגמת ההתבדלות ברוח ה'אונטרלנד' ההולכת ונעשית דומיננטית בקרב הרבנים האורתודוקסים.

בפרק זה מוצגים לראשונה היסודות הרעיוניים שעתידיים להוביל את גלאזנר גם בהמשך: העלאה על נס של היושר האינטלקטואלי, החשיבה האנושית הרציונלית וערכי המוסר הטבעי. בדבריו



ובהכרעותיו ניכר שגלאזנר גלאזנר אינו רק רב אורתודוקסי, אלא גם אדם מודרני ויהודי הונגרי בן זמנו. בפרק נבחנת גם עמדתו ביחס לאורתודוקסיה: זו, לפחות בשלב זה, מצדדת באופן מובהק וחד משמעי בהתבדלות, ומעניקה כתב הגנה נלהב על מחולליה. עם זאת, כפי שמובהר מיכולתו של גלאזנר לנקוט עמדות חריגות בשאלות ציבוריות (כמו ה'רצפציה' או נישואין אזרחיים), עמדה זו אינה שיקוף של אופקים תרבותיים צרים אלא של הכרעה היסטורית-פוליטית.

בפרק השלישי אנו פוגשים לראשונה את הציונות. בתחילתו נפרש מבוא הסוקר את יחסה של יהדות הונגריה בכלל, והאורתודוקסיה בפרט, לגילויים מוקדמים של לאומיות יהודית, לחיבת ציון ולבסוף לתנועה הציונית עצמה. עיקרו של הפרק מתמקד במאבק שהתנהל סביב הכינוס העולמי הראשון של 'המזרחי' בפרשבורג, ב-1904, מאבק שעיצב לכמה עשרות שנים את יחסה של האורתודוקסיה ההונגרית לציונות. עמדתו של גלאזנר במאבק הזה נידונה בהמשך, ואחר כך שורה של מחלוקות ציבוריות בהן נטל גלאזנר חלק בשנים הראשונות של המאה העשרים, ובראשן פולמוס המקווה ומחלוקת השחיטה. שנים אחרונות אלה מסמנות את העמקתו של הקרע בין גלאזנר ובין חלק ניכר מעמיתיו הרבנים, בעיקר חסידים דוגלי-התבדלות אך גם אחרים שאימצו את תפיסותיהם. הקרע הולך ומתברר כרחב ועקרוני, שמעברו האחד מנהיגות רבנית מכילה המובילה קהילה מגוונת ומודרנית, הנוטה לציונות ומאמצת ערכים וטרמינולוגיה של רוח הזמן, ומעברו השני תפיסה דתית החותרת לקהילות נבדלות, בעלות מתח דתי גבוה, שמרנות חברתית אידיאולוגית וחוסר עניין בהיבטים לאומיים.

הפרק הרביעי הוא זירת הדרמה הגדולה של מוצאי מלחמת העולם הראשונה, שהולידה 'מהפכה לאומית' בקרב יהדות טרנסילבניה בכלל וקלויזנבורג בפרט והובילה את גלאזנר לעימות חזיתי עם רבנים אורתודוקסים רבים ועם חלק מבני קהילתו. חלק ניכר מן הפרק מוקדש לשרטוט התמונה ההיסטורית של יהדות טרנסילבניה בעקבות המלחמה, שתוצאותיה הרחיקו את היהודים מן המולדת ההונגרית ומשאיפת ההשתלבות בה ואף תקעו לעתים טריז בין המאדיארים ובין היהודים. מציאות חדשה זו, יחד עם ההתפתחויות בזירה הבינלאומית, הביאה להתפשטותה של תודעה לאומית-יהודית בקרב יהודי המדינות היורשות ובכלל זה טרנסילבניה. תודעה לאומית זו באה שלובה עם התרחבות התמיכה בציונות והקמתם של שורה ארוכה של ארגונים ציוניים, חינוכיים ותרבותיים, ברחבי טרנסילבניה, כשקלויזנבורג מהווה את אחד ממוקדיה המובהקים של פעילות זו. כפי שמראה הפרק, הקמתה של מערכת חינוך ציונית – ובעיקר בית הספר התיכון 'תרבות' בקלויזנבורג, ושל העיתון הציוני 'אוי קלט', היוו גורמים מרכזיים בגיבוש התודעה הציונית של יהודי טרנסילבניה.

לגלאזנר שמור היה מקום מרכזי בהנעת יהדות טרנסילבניה, האורתודוקסית ברובה, אל הציונות. בפרק נסקרות פעולותיו הרבות של גלאזנר לקידום רעיון זה – החל מסיועו לכינון 'הברית הלאומית של יהודי טרנסילבניה', דרך שותפותו בהקמת 'תרבות' ועד למסעות-הדרשה שלו אל קהילות שונות, לעתים בניגוד חריף לעמדת הרבנים המקומיים. בשלב זה נחשפה תפיסתו המהפכנית של גלאזנר, שעבר זמנה של ההתבדלות האורתודוקסית: גלאזנר ביקש למנוע את ההתארגנות מחדש של הקהילות בטרנסילבניה על פי מפתח הזרמים ההונגרי, והעביר החלטה ברוח זו במוסדות הקהילה; את בית הספר 'תרבות' הוביל יחד עם המנהיגות הניאולוגית והציונית, וביטא בכמה הזדמנויות את התנגדותו להתארגנות האורתודוקסית העולמית 'אגודת ישראל' – בשל הניסיון הגלום בה להעתיק את מודל הפרדה ההונגרי והגרמני אל מזרח אירופה.

פרק אחרון זה סוקר גם את שני חיבוריו של גלאזנר – 'הציונות באור האמונה' ו'דור רביעי' – בהם נתן ביטוי בהיר לעמדותיו. הראשון ביחס לציונות ולאורתודוקסיה, והשני ביחס לתורה, לדרכי לימודה ולמורשת הרבנית אותה הביא מבית אבא. חיבורים אלה, אף שלא זכו לתפוצה רבה, מכילים ניסוחים רבי ערך ולעתים נועזים הנוגעים לשאלות היסוד בהם הם דנים, ועיון בהם עשוי לשמש גם כיום מקור לתפיסת עולם אורתודוקסית מודרנית בעלת ייחוד. לאחר הדיון הרחב בתולדותיו של גלאזנר ובכתביו המוקדמים והקצרים יותר, העיון בחיבורים אלה מהווה מעין סיכום, זיקוק והבהרה של נקודות רבות שעלו קודם לכן. בשני החיבורים ניכר גם שלצד הנאמנות שלו ליסודות מסוימים ממורשת החת"ם סופר, הוא אינו נמנע מלחלוק עליה ולחרוג ממנה. הפרק מסתיים בתיאור סיום כהונתו של גלאזנר, פעילותו ב'מזרחי', עלייתו לירושלים ופטירתו בה בשלהי 1924.

### המסקנות

העבודה פורשת בפני הקורא את ההתפתחויות של האורתודוקסיה ההונגרית במעבר מן המודל שהתגבש בראשית שנות ה-70 של המאה הי"ט ועד למציאות החדשה של שנות ה-20 של המאה הכ', בה חלק הארי של אוכלוסייה זו מצא עצמו מחוץ לגבולותיה החדשים של הונגריה. המחקר מבקש להשיב את תשומת הלב אל ההבחנות בין התרבות האורתודוקסית של ה'אוברלנדי' לזו של ה'אונטרלנדי', אל הדינמיקה שבה התחזקה האחרונה על חשבון הראשונה, ואל הזיקה בין אלו ובין היחס אל הציונות בראשית המאה הכ'. נושא נוסף הנחשף אגב המחקר הוא ההשלכות הזהותיות, התרבותיות והפוליטיות הרחבות שהיו להתפרקות הממלכה ההונגרית על היהודים האורתודוקסים שחיו בטרנסילבניה, כמו במדינות יורשות אחרות.

וכעת לכמה מסקנות מובחנות. המסקנה הראשונה היא שבהנהגתו ובתפיסותיו, בייחוד כפי שהן מתגלות משנות התשעים של המאה הי"ט ואילך, גלאזנר מהווה מופע מובהק של תפיסה 'אוברלנדית' – כלומר כזו ששורשיה במערב הונגריה, וקשורה במורביה ובגרמניה - הנלחמת על זכות קיומה במרחב רבני שכבר אימץ תפיסה אורתודוקסית מתבדלת יותר.

אביו של גלאזנר, אברהם, שהיה אמון על גרמנית צחה, היה קרוב לרב עזריאל הילדסהיימר. גלאזנר אמנם גדל בסביבה בה רבים מהרבנים החשובים היו חסידים, או נושאי דגל הבדלנות הקנאית כליכטנשטיין, אך בהמשך הוא מביע עמדות מובהקות של פתיחות למודרנה, הכרה בערכם של ערכים מקובלים בחברה הלא יהודית, ושייכות לשיח היהודי שאינו אורתודוקסי. הוא עצמו משתמש בגרמנית צחה וקורא בה; הוא רואה במוסר הטבעי ערך, מייחס אותו לעמי התרבות הנאורים ומצפה מן היהודים לאחוז בהם – כסטנדרט בסיסי; ומצפה שהמנהיגות הרבנית תפעל לטובת הזכויות של היהודים גם כאשר הדבר מחליש את אדיקותם הדתית.

כפי שניכר מכתביו ההלכתיים, גלאזנר היה "הומניסט": הוא האמין במרכזיותה של התבונה האנושית, היה שותף לאמונה בערכה המוסרי של ה'קידמה' המערבית, וראה את התורה כקומה של מוסר פרטיקולרי הבנויה על תשתית כלל-אנושית ואינה מהווה תחליף לה. את היהודי המאמין כפרט, כמו גם את הקולקטיב היהודי, ראה גלאזנר כחלק מהאנושות ולא כניצב לעומתה; ואת חתירתו לחירות ולאושר "בעולם הזה" ראה כערך שמוטל על מנהיגי הציבור לקדם. על פי חינוכו של גלאזנר, וזיקתו למורשת אבותיו, נראה שלתפיסת עולם כזו היה בסיס איתן באורתודוקסיה ההונגרית ובמורשת החת"ם סופר. בנוסף, גלאזנר נושא מתחילת הדרך דגל של

חשיבה ביקורתית ושכלתנית, שמתרחקת מסמכותנות של רבנים או של צדיקים. עניין זה הוא בעיניו מאפיין של המסורת התורנית והלמדנית שהוא נושא מבית אבא, מסורת שהיא 'אוברלנדי' מובהקת. דמותו וחינוכו של גלאזנר, וכן המעמד הנכבד שהחזיק במשך שנים בתוך האורתודוקסיה ההונגרית, משיבים אל התודעה את קיומו של זרם מתון ומודרני בתוך המילייה הרבני הרואה עצמו כממשיך דרכו של החת"ם סופר.

יחד עם זאת, המאבקים שניהל החל ממפנה המאה העשרים, וההתייצבות של הרבנים הבולטים באורתודוקסיה ההונגרית נגדו, מחזקים את הטענה ההיסטוריוגרפית על היחלשותו הפוליטית של זרם זה מעת הפרדת הקהילות ואילך – היחלשות שהולכת ומחריפה עם השנים. תהליך נוסף שסיפורו של גלאזנר מעיד עליו הוא ההתעצמות של היסוד החסידי בקרב האורתודוקסיה ההונגרית, לכל הפחות בטרנסילבניה: אף שבקרב האגף השמרני-קנאי של האורתודוקסיה פעלו רבנים 'אשכנזים' רבים, הללו אימצו בפועל את ההנהגה הרבנית החסידית, תוך השלמה אגבית עם התפיסה סמכותנית-מיסטית שרווחה בה, אף שזו זרה למסורת האשכנזית.

העובדה שגלאזנר מצא עצמו כמעט לבדו במרחב הרבני בשלב האחרון של כהונתו, מלמדות עד כמה התפשטה באורתודוקסיה ההונגרית של זמנו, ובייחוד בטרנסילבניה, התפיסה הרדיקלית. זו המושתתת על הבנת התורה כהטרנומית בתכלית (כלומר כפרי של ציווי אלוהי שאין לאדם חלק בעיצובו) ועל ראיית העם היהודי – או ציבור שומרי התורה – כמעין אלטרנטיבה לעומתית לחברה האנושית הכללית וליקידמה' המתרחשת בה.

ההתגברות של היסודות האנטי-מודרניים, שמקורם באונטרלנד, על היסודות המכילים את המודרנה שיסודם באוברלנד, היא עובדה מוכרת מן ההיסטוריוגרפיה של האורתודוקסיה ההונגרית, והועלתה כבר לדיון על ידי כ"ץ, סילבר ואחרים. היא דחקה את מנהיגי האגף המתון אל מעבר לגבולות הונגריה, או הפכה את קולם לכמעט בלתי-נשמע בשיח הרבני ההונגרי. גלאזנר גדל אל תוך מציאות זו, ובשל כך העובדה שהשמיע בכל זאת את קולו של הזרם 'ישן' היתה רבת משמעות ומעוררת מחלוקת.

גלאזנר מגלם, באורחות חייו ובהגותו, טיפוס רבני שאולי לא היה נדיר – אבל רישומו בהיסטוריה של יהדות הונגריה כמעט ונשכח. כוונתי לדמות שבה המחויבות העמוקה לתורה, במודל האורתודוקסי, באה שלובה עם עצמאות מחשבתית, והזיקה המובהקת למחנה החרדי באה שלובה עם שייכות טבעית ומלאה לאנושיות המודרנית כפי שנתפסה בתודעת בני הזמן. אפשר שיש כאן מודל ייחודי למרכז-אירופה, הממשיך את מורשת 'ההשכלה המתונה' המוכרת מפראג, דרך דמותו של החת"ם סופר – שאף אצלו היתה שייכות טבעית לשני העולמות. באמצעות חשיפת דמות כזו של גלאזנר מתעשרת אפוא ההיסטוריוגרפיה של הרבנות במפנה המאה.

#### **עיסקת האמנציפציה האורתודוקסית והיחס לצינונות**

מסקנה אחרת העולה מן המחקר אינה נוגעת לגלאזנר אלא לאורתודוקסיה ההונגרית בכללה. המחקר טוען כי זו עברה, במהלך יובל השנים שלאחר הפרדת הקהילות, תהליך של הפנמת היותה 'כנסייה', כלומר קבוצה דתית, המתקיימת מתוך אדישות לממד הפוליטי, הלאומי והאזרחי, ותוך העצמת הממד הריטואלי והדוגמטי. שורשיו של תהליך זה בהיפרדות הממוסדת של

האורתודוקסיה משאר החברה היהודית, בגיבוי המדינה ההונגרית ועיקרון 'חופש הדת', באופן שיצר מודל חסר תקדים של "עיסקת אמנציפציה" אורתודוקסית.

'עיסקת האמנציפציה האורתודוקסית' משמעה הענקת שוויון זכויות אזרחי והכרה מלאה ליהודים האורתודוקסים, בלי לצפות שהללו ישנו דבר באורחות חייהם – למעט שימוש בשפה ההונגרית בחינוך היסודי. למעשה, המדינה אף מעניקה לאורתודוקסיה הגנה מפני יסודות המערערים עליה, ומקימה סביבה חומה של 'חופש דת'. ייחודה של עיסקה זו, שהיא מקלה על נאמני המסורת ההלכתית לקבל את הקונפסיונאליזציה של היהדות – להגדיר אותה כדת ולנתק אותה משאיפות היסטוריות ופוליטיות כלשהן, וזאת בלי לשנות את הפסיקה, את הליטורגיה ואת תכני הלימוד בישיבות ובחדרים.

באופן זה, העיסקה מטפחת את תפיסת היהדות כדת ומעצימה את יסוד ההתבדלות. אין פלא שהיא אומצה בחום על ידי מי שעוד קודם לכן העדיפו לבסס את היהדות בעידן המחולן כעדה דתית של מאמינים אדוקים המשמרים מסורת אזוטריה (כנסייה), מתוך הנחה שהמשך קיום היהדות כתורת-עם רחבה, המכילה מטבעה רמות שונות של מחויבות למסורת, מוליכה לאובדנה. מה שנתפס בתחילה כאילוץ – פרישה מכלל הקהילות בשל חשש מכפייה 'ניאולוגית' – הופך בחוגי האורתודוקסיה הבדלנית לערך לכתחילאי, והארגון האורתודוקסי הופך מכלי ארגוני למוסד בעל ערך הלכתי ודתי, המגדיר את הזהות ומבדל את היהודים ה'אמיתיים' מאלה שמצויים על נתיב הטמיעה.

תוצאותיו של תהליך זה – שגלאזנר מתריע עליו במפורש בקונטרס שלו מ-1920 – הוא בריחה של הממסד האורתודוקסי מהזדהות לאומית כיהודים, עד כדי העדפת הזהות הלאומית ההונגרית, והפניית עורף א-פריורית לרעיון הציוני, גם כאשר האחרון מהווה אלטרנטיבה להתבוללות שמכונני האורתודוקסיה נלחמו בה.

אחד הדברים העולים מן המחקר הוא הדגשת ההבדל בין הקבוצות השונות ביחס לאותה 'אמנציפציה אורתודוקסית' – הבדל שממנו נגזר יחסם ללאומיות היהודית, לאחר שהעיסקה קרסה עם תבוסתה של הונגריה במלחמת העולם הראשונה. חלק ניכר מיהודי המדינות היורשות נמנו על אלו שמעולם לא עשו אידיאליזציה לעיסקה; הללו אימצו את הציונות או תפיסת זהות קרובה לה אחרי קריסת המודל האורתודוקסי-הונגרי. כוונתי לכל היהודים האורתודוקסים שלא היו, בתחילת המאה העשרים, חלק מחצר חסידית או רבנית סגורה ובעלת אידיאולוגיה בדלנית. היהודים האלה הגיבו על קריסת המודל של הזהות ההונגרית-אורתודוקסית, עם תבוסתה של הונגריה, באימוץ תפיסה לאומית יהודית ולעתים קרובות גם באימוץ הציונות כחזון מוביל לעתיד. העובדה, שבכך היהדות חדלה מלהיתפס כ'דת' בלבד, ושחומות ההתבדלות יאבדו מכוחם, לא נתפסה על ידם כאסון.

לעומת זאת, החצרות והקהילות שאימצו יסודות מן העיסקה אל תוך האידיאולוגיה שלהם, דחו את הציונות ואת הלאומיות היהודית וניסו למצוא דרכים לשמר את המודל שקרס. מי שהפנים את העיסקה ההונגרית-אורתודוקסית וראה בה מודל אידילי של יהדות, לא יכול היה לוותר על ה'דת' היהודית שטיפח במשך שני דורות – וטיפח לפיכך עמדה אנטי-ציונית, שבשורשה התנגדות ללאומיות היהודית בכלל. את הזהות האזרחית-לאומית ההונגרית, שהיתה חלק מהעיסקה המקורית, יכולה היתה קבוצה זו להמיר בלאומיות רומנית או צ'כוסלובקית, שכן זהות זו לא

נתפסה כבעלת ערך עצמי אלא כמס-שפתיים המאפשר לשמר את האוטונומיה של העדה הדתית, המרוחקת מטבעה מכל עניין בעולם הזה, בפוליטיקה ובהיסטוריה.

#### מסקנות נוספות

המחקר מאשש את התפיסה הרווחת, לפיה האורתודוקסיה בהונגריה היתה מבצר של התנגדות לציונות כמעט בכל צורותיה; אך הוא מראה, במקביל, שהאורתודוקסיה גם היתה החברה בתוכה פעלו חלק ניכר מתומכי הציונות במרחב ההונגרי, ומכין את הקרקע לטענה – הטענה פיתוח בנפרד – שבהונגריה התפתח זן ייחודי של אידיאולוגיה ציונית-דתית, הקשורה ביסוד המרכז-אירופאי שלה, כפי שניכר מהיסודות המשותפים להגותם של גלאזנר, עקיבא יוסף שלזינגר ומשה אריה רוט.

שתי טענות נוספות נוגעות לחברה היהודית בטרנסילבניה, כפי שזו משתקפת ברגע ההיסטורי הייחודי של מוצאי מלחמת העולם הראשונה. ראשית, המחקר מפנה אלומת אור אל ציבוריות מודרנית, לא סתגרנית, ומגוונת בהתנהגותה הדתית, שהיוותה נתח נכבד מן הקהילות ה'אורתודוקסיות' הלא-חסידיות בערי טרנסילבניה. קלויזנבורג, גרוסוורדיין, ודיצ'וסנמרטון, הן גילויים של תופעה רחבה יותר שכמעט ונמחקה מן ההיסטוריוגרפיה בעקבות העניין הרב שגילה המחקר בתנועות אורתודוקסיות לוחמניות מחד ותהליכי חילון מאידך. בעידן בו מוצגת יהדות אשכנז בצורה ארכיטיפית כיהדות משוסעת המכירה רק מודלים מוגדרים היטב של זהות יהודית, ראוי להזכיר את היסודות המסורתיים שהמשיכו להתקיים בהיקפים גדולים ביהדות אשכנז גם אחרי תהליכי גיבוש האורתודוקסיה, ואפילו במודל המובהק של האחרונה, כלומר במרחב ההונגרי.

הצורך של קהילות, בעקבות הקונגרס היהודי ב-1869, להכריע באופן בינארי על שייכותן לזרם דתי, יצרה מצב של אי-הלימה מובנית בין השייכות שנבחרה לבין הפרקטיקה והתפיסה הדתית של חלק מחבריה. הציבור שלא הזדהה באופן מובהק עם אחד הצדדים הניצים, מצא עצמו אפוא בקהילת הרוב, בין אם היתה אורתודוקסית או ניאולוגית – ועובדה זו השפיעה על אורחות החיים ועל הנורמה הדתית של הקהילה. לאחרונה מתרחבת המחקר ההכרה במנעד הרחב (והלא-בינארי) של דפוסי חיים המשלבים מסורת ומודרנה, גם מחוץ למודל המוכר של הניאו-אורתודוקסיה הגרמנית. תרומה רבת ערך לתיקון תמונת העבר לטובת תפיסה א-בינארית נעשתה לאחרונה גם בהתייחס לאורתודוקסיה ההונגרית, באמצעות מחקרו של יהודה הרטמן. המחקר שלפנינו מצטרף אפוא למגמה זו.

שנית, המחקר חושף בהרחבה יחסית את הדרמטיות של המהפך שחוללה מלחמת העולם הראשונה בקרב היהודים ב"מדינות היורשות", כלומר בטרנסילבניה ובסלובקיה, בכל הנוגע לתודעתם הלאומית וליחסם לציונות: מארצות שכמעט ולא הופיעו על מפת התנועה הלאומית היהודית, הפכו מחוזות אלה בתוך שנים ספורות למעוזים שלה, גם כאשר המנהיגות הרבנית התנגדה לכך בתקיפות.

הדבר קשור במה שהערנו קודם: אף שהמשקל המכריע בקרב המנהיגות הרבנית בהונגריה עבר אל החוגים האנטי-מודרניים, בציבור הרחב של הקהילות האורתודוקסיות, המשיכה להתקיים המסורת של פתיחות למודרנה, והשפעותיה העמיקו עם תהליכי העיור וההשתלבות במעמד

הבינוני ההונגרי. למעשה, בהעדר אתוס וחינוך של 'תורה עם דרך ארץ' כפי שהיה בקהילות האורתודוקסיות בגרמניה, ולנוכח מיעוט הדמויות הרבניות המתונות, עמדו בפני הציבוריות האורתודוקסית ההונגרית שתי ברירות: האחת, אימוץ המודל הלעומתי, האנטי-מודרני, של קהילת היראים החסידיים, שטיפחה אורח חיים של עדת מאמינים אדוקה; השני, המשך החיים המודרניים תוך שחיקה מתמשכת של היסוד היהודי והתורני בתוכם – עד הגעה אל שולי המדרון החלקלק של ההתבוללות.

כרב של קהילה אורתודוקסית עירונית, מודרנית ו'מכילה', מצא עצמו גלאזנר נוכח מציאות של שחיקה גוברת והולכת בכוחה של המנהיגות הדתית ושל האתוס הדתי. בני עדתו פקדו את בתי הספר התיכוניים ואת האוניברסיטאות, היו מעורבים בחיי התרבות בעיר וניהלו חיים מודרניים. בעולם החדש של מדינות לאום, שצמצם עוד יותר את האפשרות של קיום קורפורטיבי, האפשרות הריאלית היחידה לשימור הזהות היהודית היתה או לראות בה מעין מסדר דתי, האדיש לממד הלאומי ומכיל רק אנשים אדוקים בעלי מחויבות גבוהה, הנכונים להסתגרות של תרבות-נגד – או לאמץ תפיסה של היהדות פחות כדת ויותר כלאום וכתרבות – תוך חתירה לעזיבת הגולה ובנייה של חברה יהודית מודרנית ועצמאית בארץ ישראל.

#### מורשת

גם אם לא העמיד גלאזנר תלמידים הרבה, שמו ועמדתו נזכרים עד היום בשיח התורני רבני, כמו גם בשיח המחקרי בתחום הגות ההלכה, בשני העניינים בהם ניסוחיו הבהירים ועמדתו (הרדיקלית יחסית) מעמידים אותו כמקור מתבקש: בעניין מהותה של תורה שבעל פה (מהקדמת ה'דור רביעי'), שם גרס גלאזנר כי לחכמים סמכות רחבה להפעיל שיקול דעת אנושי, ובעניין המוסר הטבעי (מה'פתיחה' לספר), אותו ראה גלאזנר כתשתית הכרחית לתורה. דווקא בעניין שבעיני הוא חידוש רב ערך, והוא הביקורת מבפנים על עקרון ההתבדלות האורתודוקסי, לא מצאו דבריו הד.

שאלת ההתבדלות האורתודוקסית נידונה בהרחבה בהקשר הגרמני, שם נוצרה מחלוקת בתוך המחנה של שומרי המצוות בין רש"ר הירש, האידיאולוג של הניאו אורתודוקסיה, שביקש לבצר את רעיון ההתבדלות, ובין הרב במברגר, השמרני יותר, שלא ראה מניעה בשמירה על מסגרת ארגונית משותפת עם הקהילה הכללית. היא כמעט ולא נידונה במזרח אירופה, בה לא התקיימה התבדלות שיטתית, וגם לא בהונגריה – שם ההתבדלות הפכה למושכל יסוד אורתודוקסי. עמדתו של גלאזנר, שכבר בסוגיית הנישואין האזרחיים ביקשה ליטול אחריות גם על הרחוקים, ואחר כך, עם עליית הזהות הלאומית היהודית, ביקשה לבטל את ההתבדלות מכל וכל, נותרה בלתי מוכרת.

נראה שביסוד ה'שכחה' ניצבת העובדה שטיעונים דומים לאלה של גלאזנר, באשר להיותו של כל יהודי המזדהה, לאומית, כיהודי, ראוי להכרה והכלה מצד ההלכה והרבנים, מוכרים מכתביו של הרב קוק - או מיוחסים לרבני מזרח אירופה – המוצגים, באופן כללי, כבני האסכולה המתנגדת להתבדלות. חשיבותו של גלאזנר נעוצה, אפוא, דווקא בכך שהוא נוקט בעמדות אלה בתוך המרחב ההונגרי, וכרב שגדל אל תוך קהילות נפרדות והיה שותף ללשכה האורתודוקסית.

אך מי שדואג לשימור מורשתם של רבנים הם האורתודוקסים – ואלה אימצו, למעשה אם לא להלכה, את ההתבדלות כדרך חיים, כפי שניכר ממבנה החברה בישראל, המקיימת מסגרות חינוך

וקהילה נפרדים ל'דתיים' ולשאינם כאלה. אין לנושאי מורשת זו עניין רב בהצגת משנה המערערת על תשתית עולמם, ומכריזה כי בעידן של יהדות לאומית אין צורך בקהילה דתית. חזון היהדות הפוסט-אורתודוקסית של גלאזנר, כך נראה, לא מצא לו מי שיישא אותו ברמה.

\*

"האורתודוקסיה הרשמית [בוחרת] להחזיק בשקר המבייש, כאילו אין היהודים אלא עדה דתית נפרדת". כך כתב, בעוצמה רטורית מרשימה, הרב משה שמואל גלאזנר בדברי הפולמוס שבתחילת "הציונות באור האמונה" שלו. בכך אחז גלאזנר את השור בקרניו – כאשר הצביע על מה שבעיניו היה הכשל המובנה במודל של האורתודוקסיה ההונגרית, שחבריו דבקו בו גם כאשר לכאורה עורערו יסודותיו ולפני העם היהודי נפתחו אופקים חדשים. מודל זה הופך את היהדות לדת, בעוד שלדברי גלאזנר ברור שאין היא אלא "חוקת-מדינה, וביסודה ההנחה של קיום עם במולדתו". "מי שאינו מאמין בעתידו של העם היהודי בארצו ההיסטורית", המשיך, "מערטל את התורה ממשמעותה".

רבים ביקרו את האורתודוקסיה על שמרנות-יתר, על סתגרנות, על קפאון הלכתי או מחשבתי; רק מעטים, אם בכלל, ביקרו אותה על האופן שבו הבינה את היהדות, ועל כך שאימצה – מבלי משים – את הסיסמה שכה התנגדה לה בתחילה, של 'הונגרים בני דת משה'. גלאזנר הוא ככל הנראה הבולט שבהם, אם לא היחיד. רבים ביקרו את האורתודוקסיה ההונגרית על אידיאולוגיית ההתבדלות שלה, אך איש ממבקרים אלה – מלבד גלאזנר – לא היה מבניה הבכירים.

גלאזנר הוא אכן "המורד מבפנים באורתודוקסיה ההונגרית", המעניק לנו אגב המרד הזדמנות להתבונן מחדש, ולעומק רב יותר, אל מאפייניה ומורכבותה ההיסטורית, ואל צומת הדרכים המרתקת של מוצאי מלחמת העולם הראשונה.

## שלמי תודה

לדמותו של הרב משה שמואל גלאזנר נחשפתי בגיל מאוחר, בעת שעמלתי על טיוטת ספרי "הברית הישראלית". קשרי משפחה רחוקים הביאו אותי לביתם החם של דוד וטובי גלאזנר, סמוך לושינגטון הבירה שבארה"ב, ואגב שיחה הראה לי דוד את הקונטרס של סבו הגדול, "הציונות באור האמונה". את רגע הקריאה הראשון שלי אינני שוכח: טיעוניו של הרב, שנכתבו כמעט מאה שנה לפני כן, היו מלאי חיוניות. הם היו סוחפים בהיגיון הברזל שלהם, בשורשיות השייכות אל המסורת ובלהבה הבערת של הפולמוס. שנים מעטות אחר כך, כשביקשתי להיכנס למלאכת הכתיבה של מחקר בתחום ההיסטוריה היהודית, בחרתי בהתחקות אחר דמות מרתקת זו ואחר הגותה. דוד, איש חכם, טוב לב ונדיב, ליווה בעניין רב את תהליך הכתיבה, העניק זריקות עידוד דרך קבע והעיר הערות רבות ערך. העבודה הזו היא ללא ספק גם תולדה של החברות העמוקה שנוצרה בין משפחותינו.

תודה עמוקה אני חייב לשני המנחים של עבודה זו, הפרופסורים אמנון (נונו) רז-קרקוצקין וגיא מירון. נונו פתח בפניי את שערי המחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן-גוריון, סלל בפניי את הדרך למילגת נגב, שליוותה אותי ארבע שנים, הכריח אותי להפנים צורות חשיבה אקדמיות והתעקש שלא אגיש עבודה שאינה ברמה הגבוהה ביותר. יחסו החם והאבהי, מסירותו לתלמידיו ויושרתו האינטלקטואלית יישארו עמי הרבה אחרי השלמת עבודה זו. גיא מירון הביא אל ההנחיה את אוצרות הידע שלו על יהדות אירופה בכלל ויהדות הונגריה בפרט, ובזכות הערותיו היסודיות, שבאו שלובות עם סבלנות וצניעות, זכתה העבודה להקשרים רחבים ומתבקשים שהאירו את עיניי. ככלל, המחלקה התגלתה כבית אקדמי נעים ומרחיב דעת, גם עבור אדם כמוני, שזיקתו אליה במשך שנות הכתיבה לא היתה אינטנסיבית.

לא הייתי יכול להקדיש את הזמן הנדרש למלאכת המחקר והכתיבה אלמלא המרחב שזכיתי לו ממעסיקיי בקרן תקווה, ומהמנכ"ל שלה בישראל עמיעד כהן, שאיפשרו לי להשלים את המלאכה תוך כדי העבודה על ייסוד ועריכת כתב העת "השילוח". עמיתי למערכת, אלון שלו, בעצמו תלמיד מחקר, היה שותף להתלבטויות אקדמיות רבות וסייע לי בניסוחים, בהשגת מקורות ובפריקת מתח על קשיי הכתיבה.

את תחילת גיבוש הצעת המחקר עשיתי בעזרת פרופ' בנימין בראון, מן האוניברסיטה העברית, והארת פניו וידענותו המשיכו ללוות אותי. במהלך המחקר נעזרתי בכל מי שהיה מוכן לחלוק עמי את הידע ואת המקורות שלו, בהתכתבות או בשיחות בעל פה; כמה שיחות עם ד"ר מיכאל סילבר היו רבות ערך. הרב אלי פישר סייע לי בגיבוש המפה של התשובות, ובידע הרב שלו על התרבות הרבנית בהונגריה; נעזרתי גם בתכתובת רבת ערך עם הרב מא"ז קינסטליכר. בקלוז' קיבלתי עזרה חשובה מד"ר אטילה גידו, וממורו פרופ' לדיסלאב דיאמנט. בבודפשט נעזרתי ברב ד"ר ברוך אבערלאנדר, בד"ר מייקל מילר ובפרופ' ויקטור קראדי. אלי שטרן סייע לי בקריאת כמה כתבי יד, ואביעד שטיר בסוגיות של כתיב גרמני. נעזרתי גם בעו"ד משה פרקש בתרגום הונגרית, ובמר יהודה ארנסט בגישה למאגרי מידע בהונגרית. עידוד שאבתי מהתדיינות עם כמה מלומדים מארה"ב, ובהם סטיבן כץ, מנחם שמלצר ומארק שפירו. עם ד"ר יהודה הרטמן ערכתני כמה שיחות מועילות, ברחובות ובבודפשט, ומחקרו שלו תרם נדבך חשוב בביסוס המחקר הזה. גם ד"ר מנחם קרן-קרץ סייע לי במחקריו, בהפניות ובעצות.



נעזרתי גם בכמה מצאצאי הרב גלאזנר – משה, אחיו הבכור של דוד גלאזנר, ורעייתו יעל (אף היא נינה), נתנו לי מידע רב ערך, בעל פה ובאמצעות האתר שהקים משה לזכר הסבא רבה; הנכדה אסתר שור עמה שוחחתי בשנתה האחרונה, וכך גם עורך הדין משה שמעון (מישי) גלאזנר, שמאז הלך לעולמו – ושבניו ונכדיו סייעו לי בכמה דרכים. יהי זכרו ברוך.

הורי היקרים, פרופ' טוביה ואסתר שלזינגר, עודדו ותמכו בכל דרך במחקר הזה, כפי שהם עשו תמיד ועוד יעשו. כילידי הונגריה ממשפחות רבניות, הם גילו עניין רב במחקר ואך תרמו לו. תודה גדולה לילדיי על הסבלנות ובראש ובראשונה לרעייתי האהובה, רחל, שנשאה בעול העיסוק המתמשך שלי ברב גלאזנר בפרט ובהונגריה בכלל – עול שעיקרו הקשבה, עידוד והשלמה עם העיסוק האינטנסיבי, הנסיעות והצלילה המתמשכת אל העבר.

יואב שורק

ירושלים, י"ד בתמוז תש"ף.

"כל שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד – לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא" (י"ג מידות של דרישת התורה לר' ישמעאל; ספרא, פרשה א).

הרב משה שמואל גלאזנר (1856–1924), ששימש רב הקהילה הראשית (האורתודוקסית) של קלויזנבורג בין השנים 1877 ל-1921, אינו מן הדמויות הרבניות הנודעות ביותר שהעמידה האורתודוקסיה ההונגרית; לא מנקודת מבטם של המתבוננים באורתודוקסיה מבפנים, ולא מנקודת מבטם של המתבוננים בה מבחוץ.

אכן, הוא כיהן שנים רבות בקהילה חשובה ואף היה פעיל בחיים הציבוריים של האורתודוקסיה; הוא אף עמד בראש ישיבה במשך שנים רבות ופיתח הגות מקורית שלא נס ליחה. אך בניגוד לרבנים המוכרים ממנו גלאזנר לא גיבש סביבו חבורה של תלמידים וחסידים, לא כתב ספרים רבים ולא ביצר לעצמו מעמד כפעיל מרכזי של המחנה האורתודוקסי. עמדותיו המקוריות, הן אלה הנוגעות למהותה של התורה והן אלה הנוגעות לדרכי הגאולה של העם היהודי, נשכחו עם השנים, ומורשתו הציונית נמוגה אפילו מזיכרונה של הציונות הדתית.

למרות זאת, גלאזנר הוא דמות חשובה ומרתקת, הן כלשעצמה והן מתוך נקודת מבט היסטורית. סיפורו שופך אור על התגבשותה האידיאולוגית והארגונית של האורתודוקסיה ההונגרית – ובכלל זה על המתחים המובנים בתוכה בין מורשת החת"ם סופר ה'אשכנזית' למורשת החסידית ובין קנאים למתונים – ועל התגבשות יחסה ללאומיות היהודית בכלל ולציונות בפרט.

גלאזנר היה 'נסיך' מובהק של האליטה הרבנית של האורתודוקסיה ההונגרית: הוא היה נינו הבכור של החת"ם סופר - הרב הנערץ שנחשב כאב המייסד שלה - המכהן מגיל צעיר במשרה רבנית בעיר גדולה ומבוססת ומקושר בקשרי חיתון עם שורה נכבדה של רבנים, בנוסף על קשרי המשפחה הרבניים הענפים לתוכם נולד. בעיני עמיתיו – ובהם גם מתנגדיו הגדולים – נחשב גלאזנר כגאון תלמודי; הוא שלט בגרמנית ובהונגרית, כתיבתו היתה רהוטה, דרכי הסברתו בהירות, דרשותיו מרשימות, והופעתו בוטחת. הוא נשא ונתן עם הגדולים שברבני דורו, ייצג את האורתודוקסיה במספר הזדמנויות, ונקט עמדה בכמה מפולמוסי הפנימיים. גלאזנר אפילו שיקף במידה מסוימת את התנועה 'ימינה' של האורתודוקסיה של ימיו: השכלתו הרשמית היתה תורנית בלבד, והוא עמד בקשרים חמים עם מנהיגים חסידיים מן האזור ואף נמנה על שומעי לקחם.

והנה, אותו גלאזנר עצמו הופך, בראשית המאה העשרים וביתר שאת אחרי מלחמת העולם הראשונה, לתומך נלהב בציונות. אגב כך הוא מערער על עיקרון ההתבדלות האורתודוקסי, וטוען כי המנהיגות האורתודוקסית התרחקה מעקרונות יסוד תורניים בהפיכתה את היהדות ל'דת' ובהפניית העורף לשדרות הרחבות של העם היהודי. יציאתו של גלאזנר נגד העמדות של עמיתיו, והנהגתו את קהילת קלויזנבורג לפי העקרונות החדשים של שיתוף פעולה על-זרמי, טלטלה את המחנה האורתודוקסי, הביכה את הנהגתו וגררה תגובות קשות. הרב הנכבד והמיוחס, עטור זקן השיבה, הוקע בידי הקנאים כמסית ומדיח; ועקב עמדתו הייחודית, חדל מלהיות חבר מובן-מאליו במעגל המרכזי של הרבנים.

היתה זו פרשה דרמטית, שהציפה אל פני השטח עקרונות ועמדות של האורתודוקסיה שעד אז היו קבורים תחת העמימות של המובן-מאליו. מבחינה זו, נראה שיציאתו זו של הרב גלאזנר מן הכלל

– כלל שהוא נמנה על בניו המובחרים – היא מקרה שעשוי ללמד על הכלל כולו. כאשר גלאזר מאתגר את המערכת 'מבפנים', הוא בוחן עבורנו את גבולותיה וחושף את מאפייניה. כפי שנראה להלן, גלאזר חרג מהמקובל בקרב רבני סביבתו בלי לחוש שהוא מערער על המסורת הרבנית או החינוך שקיבל; להפך: בעיניו מהלכיו היו מימוש מתבקש אותה מורשת רבנית הונגרית. תודעה עצמית זו מאירה את עמדותיו באור מעניין עוד יותר, ומציעה קריאה מחדשת של המורשת הרבנית ההונגרית.

פרשה דרמטית זו – ודמות מרתקת זו – נשכחו, כיוון שלא היה מי שיזכור אותם: היסטוריוגרפיה החרדית לא כללה את גלאזר בגלריית הרבנים הנערצים, כפי שלא כללה אף רב שהיה ציוני מוצהר (ובוודאי לא איש 'המזרחי'); בהיסטוריוגרפיה זו, במידה שמופיעות בה דמויות מהונגריה, מלבד החת"ם סופר, הרי אלו דמויות שנודעו דווקא בקנאותן.<sup>1</sup> לעומתה, ההיסטוריוגרפיה הכללית גילתה עניין מועט מאוד – והבנה מעטה עוד יותר – בענייניה הפנימיים של האורתודוקסיה ההונגרית: עד לא מכבר, כמעט כל המחקר על יהדות הונגריה – שכשלעצמו לא היה ענף – עסק בחוגים שביקשו להשתלב בחברה ההונגרית, והותיר את האורתודוקסיה מחוץ

---

<sup>1</sup> ההיסטוריוגרפיה החרדית בת זמננו, כסוגה, לא זכתה לסקירה מסודרת במחקר האקדמי (ראה קפלן, קימי. **בסוד השיח החרדי**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשס"ז, עמ' 140), אולם היעדרו של גלאזר מן הזיכרון ההיסטורי החרדי היא עובדה שקשה להכחיש. אין הכוונה למחיקה אקטיבית: גלאזר מופיע ברשימות של רבנים, והפניות להערות תלמודיו והלכתיות שלו אינן נעדרות מספרי ליקוטים ושו"תים; אבל דמותו לא זכתה בו מעולם לשרטוט ביוגרפי, ובמידה שהוא מוזכר משתדלים המקורות לטשטש את הזדהותו עם הציונות. ראה גם את הרשומה Galsner, David. "The Saga of Publishing the Works of Rabbi Moshe Shmuel Glasner: The Issue of Inclusion of Zionism and Rav Kook", *The Seforim Blog [seforimblog.com]*, 15/02/2008; "Responses to Comments and Elaborations", *The Seforim Blog [seforimblog.com]*, 02/03/2008. כפי שהרחיב ישראל ברטל, ההיסטוריוגרפיה החרדית מגוייסת באופן מודע ומפורש לקביעת נראטיב התואם את ההשקפה האורתודוקסית. ראה ישראל ברטל, "הידיעה והחוכמה האמיתית": קווים להבנת ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית, **זמנים** 64 (1988), עמ' 4 – 14. (להלן: ברטל, היסטוריוגרפיה אורתודוקסית). על התגייסותה של ההיסטוריוגרפיה החרדית למלחמה בציונות ראה אטקס, עמנואל. "על עיצוב דמותם של הגדולים" בספרות השבחים החרדית-ליטאית", בתוך ב' בראון וני' לאון (עורכים), **ה'גדולים': אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: מכון ון-ליר ומאגנס, ירושלים תשע"ז, עמ' 21 – 69, בעמ' 44 – 50. באותו אוסף מאמרים ראשון מסוגו על הגדולים' של הציבור החרדי בישראל, נכתבו מאמרים ביוגרפיים על 28 דמויות, רובן ככולן אשכנזיות; בכרך נכללו, מלבד החת"ם סופר, חמישה רבנים הונגרים: חיים אלעזר שפירא (האדמו"ר ממונקאטש), יוסף חיים זוננפלד, יוסף צבי דושינסקי, יואל טייטלבוים (האדמו"ר מסאטמר), ויקותיאל יהודה הלברשטאם (האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג). כל החמישה נמנו על האגף הקנאי של האורתודוקסיה ההונגרית, ולמעט זוננפלד כולם כיהנו במחוזות הצפון-מזרחיים של הונגריה בה אגף זה היה דומיננטי כפי שנראה להלן. הבחירה הזו אינה מקרית, שכן הספר ביקש לשקף את המעמד הציבורי של הדמויות בקרב הציבור החרדי בישראל – כפי שהבהירו העורכים במבוא לספר, עמ' 2 – 4.

ההיסטוריוגרפיה החרדית ידעה לתת מקום של כבוד גם לכמה דמויות מן האגף המודרניסטי והמשכיל של האורתודוקסיה המרכז אירופאית, מרש"ר הירש ועד ליעקב רוזנהיים. אולם דומה שמה ש"מותר" בעיניים חרדיות ליהודי גרמניה אסור ליהודי הונגריה: בעוד שבגרמניה הדמויות האורתודוקסיות הני"ל עמדו מול חברת רוב לא אורתודוקסית, ונתפסו כמבצר השמרנות הדתית, בהונגריה היתה האורתודוקסיה עצמה מחולקת לשני טיפוסים ואזורים (כפי שנרחיב בפרק הראשון), ודמויות הדומות לרבני האורתודוקסיה הגרמנית באורחותיהם ובהשכלתם היו מושא להתקפה מצד האגף הקנאי יותר, שנתפס בדור הבא כביטוי האותנטי של האורתודוקסיה ההונגרית.

לדיון.<sup>2</sup> במידה שנידונה האורתודוקסיה ההונגרית במחקר, תשומת הלב הופנתה אל האגף הקנאי ואל האידיאולוגיה האנטי-ציונית שרווחה בו. נראה שידו של הנראטיב הרואה באגף הקנאי את המייצג האותנטי של האידיאולוגיה האורתודוקסית-הונגרית היא על העליונה, לא רק בחוגים החרדיים אלא גם בתודעה הציבורית הרחבה, באקדמיה ומחוצה לה.<sup>3</sup> ההיסטוריוגרפיה הציונית, מצידה, כמעט לא הכירה את המרחב ההונגרי, מרחב שבשנות העיצוב של הציונות הפנה לה עורף.<sup>4</sup>

אפילו ההיסטוריוגרפיה של חוגי הציונות הדתית, שהיתה צמאה לדמויות רבניות בעלות מעמד תורני מוכר, לא האירה פנים לגלאזנר. מנהיגותו אמנם הולידה את הציונות הדתית בטרנסילבניה, אך הוא עצמו עזב את טרנסילבניה זמן קצר אחרי שהחלה להתבסס בו תנועה זו, ובטרם נוצרה לה היסטוריוגרפיה. בארץ ישראל בא גלאזנר אל זירה של מנהיגות ציונית רבנית מבוססת, הן זו של הרב קוק והן זו של הרב פישמן-מימון, ואם קיווה להטביע בה חותם באמותו החטוף, כשנה וחצי אחרי הגעתו לירושלים, וטרף את הקלפים. רק מתי מעט הספיקו לעמוד על טיבו.<sup>5</sup> בטווח הארוך, דמותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, לא הותירה לגלאזנר או להגותו – המכילה יסודות נועזים ומרתקים – מקום בתודעה ההיסטורית.<sup>6</sup>

עבודת מחקר זו באה להשיב דמות מקורית ומרתקת זו אל ההיסטוריוגרפיה. עיקרה של עבודת מחקר זו היא אפוא שחזור תולדותיו של הרב משה שמואל גלאזנר, הן כביוגרפיה אישית והן כביוגרפיה אינטלקטואלית, כשהוא שזור בהקשריו ההיסטוריים.

ראוי הוא משה שמואל גלאזנר לביוגרפיה, משתי סיבות עיקריות. הראשונה היא התפקיד המרכזי שמילא ברגעי המפתח שקבעו את התייחסותו של צעדה יהדות טרנסילבניה בין מלחמות העולם; הסיבה השנייה היא הקול הייחודי שהשמיע גלאזנר ביחס לעקרון ההתבדלות האורתודוקסי, שהפך לאבן-יסוד אידיאולוגית בקרב המנהיגות הרבנית בהונגריה, ואומץ בהמשך מעבר לגבולותיה, על ידי כלל החברה החרדית. עיקרון זה – שהפך מאילוף היסטורי לערך עצמי – כמעט ולא זכה

---

<sup>2</sup> ראה להלן בדיון על מצב המחקר.

<sup>3</sup> לעומדה זו היה בסיס במציאות ההיסטורית: קולם של המתונים נשמע פחות ופחות במחנה האורתודוקסי בהונגריה, גם אם אין הדבר מעיד בהכרח על דעיכה מספרית או שקיעה רעיונית. אדם פריזגר כינה בשל כך את הדרך המתונה "the road not taken", במאמרו על שלמה צבי שיק: Adam S. Ferziger, "The Road Not Taken: Rabbi Salamon Zvi Schück and Hungarian Orthodoxy," *Hebrew Union College Annual* 79 (2008), pp. 107-140, at pp. 108-109. עוד נידרש לסוגיה זו במהלך העבודה ובסיכום.

<sup>4</sup> על מקומה של הונגריה בהיסטוריה הציונית ראה להלן, פרק 3.1.1.

<sup>5</sup> פרופ' דוד הלבני, יליד מרמרוש (1927), אמר לי כמה פעמים בעל-פה שבארץ ישראל לא ידעו להעריך את גלאזנר, ובזמן הקצר שפעל כאן לא הספיקו לעמוד על שיעור קומתו התורני. בעיניו היתה זו החמצה קשה. הלבני נולד אחרי פטירתו של גלאזנר, והתרשמותו באה ככל הנראה על בסיס עיון בכתביו ההלכתיים ועל דברים ששמע, אולי גם בהיותו נער בישיבה בסיגט.

<sup>6</sup> כפי שנראה להלן, בפרק הרביעי (עמ' 213), היו הקבלות רבות בין משנתו של הרב קוק לבין זו של גלאזנר. דמיון זה לא הועיל למשנתו של גלאזנר להישאר בתודעה. אפשר כמובן שהסיבה לשכחת גלאזנר קשורה במקומם השולי של יוצאי הונגריה וטרנסילבניה – להבדיל מיוצאי גרמניה ויוצאי תחום המושב - בציונות הדתית שלפני מלחמת העולם השנייה.

לביקורת מנקודת מבט פנימית, של ערכי התורה כפי שהם מובנים על ידי האורתודוקסים עצמם, ולעתים אף לא לרפלקסיה המכירה בהיותו חידוש. מבחינה זו, הביקורת שהציב גלאזנר, הן זו שניסח בכתביו והן זו שעולה מהנהגתו והכרעותיו, היא תרומה ייחודית לשיח על האורתודוקסיה.

עם זאת, אם היה המחקר ביוגרפיה ותו לא, אפשר שניתן היה להסתפק בעבודה צנועה יותר, שאינה מגיעה לכדי דיסרטציה של ממש. אלא ששרטוט דמותו ותולדותיו של גלאזנר מהווה הזדמנות חשובה לגעת בשורה של סוגיות היסטוריוגרפיות מרכזיות: עיצובה של האורתודוקסיה ההונגרית במפנה המאה העשרים; היחסים בין היסוד החסידי-גליציאני ליסוד האשכנזי-מערבי בה; תגובתה לעליית הלאומיות היהודית ולמלחמת העולם הראשונה, והזיקה בין היסודות הארגוניים והאידיאולוגיים של האורתודוקסיה ההונגרית ובין ההתנגדות לציונות.

אמנם, גלאזנר אינו אותה דמות מן-השורה, שכתובה אודותיה היא המודל הקלאסי של הסוגה המכונה לעתים 'מיקרוהיסטוריה'.<sup>7</sup> עם זאת, היתרונות שב'מיקרוהיסטוריה' להבנת התמונה ההיסטורית של תקופה או של מקום גלומים גם בכתובה אודותיה. במבנה הנראטיבי, המתרכז בדמות אחת תוך עמידה על הקשריה ההיסטוריים, עבודת מחקר זו אינה מתיימרת להחליף את הדיון הסדור בסוגיות אלה – אבל היא מקווה לתרום להם. התרומה עשויה להיות אישית נוסף לטענות היסטוריוגרפיות ידועות, הצגתן מזווית נוספת או לחילופין ערעור שלהן או הפניית תשומת הלב להיבטים שלא טופלו כראוי.

אכן, יש גם יתרונות מובהקים לתרומה 'אגבית' זו. בניגוד לדיון התיאורטי, המבקש לקבוע מסמרות ולעגן אותם בתזה, תוך בחירה לאלו עובדות לייחס חשיבות ואת אלו לפטור כעניין מקרי, הסיפור ההיסטורי מבקש להציג את המציאות המורכבת, על מירב הצדדים הנראים רלוונטיים בתוכה. בכך הוא מעניק לא רק חומר גלם לפרשנותם של תיאורטיקנים, אלא גם מבטיח תמונה היסטורית שיש בה את הממשות והעושר המאפיינים את המציאות המורכבת עד אין קץ, ממשות ועושר הנשמטים בהכרח בתהליך ההמשגה החותר לתובנות היסטוריות.<sup>8</sup>

אופיו ומבנהו של המחקר, הינו אפוא בעיקרו נראטיבי-ביוגרפי; אלא שלא נימנע מלהעיר על הסוגיות ההיסטוריוגרפיות שהזכרנו כאן, הן במהלך העבודה – במיוחד בפרקי הרקע ההיסטוריים המשולבים בה – והן בפרק הסיכום שיוקדש בעיקרו להיבטים אלה. בשלב זה רק אצביע על כמה כיוונים עיקריים העולים מן המחקר.

<sup>7</sup> המונח משמש על פי רוב לכתובה היסטורית המתחקה בפירוט רב אחר תולדותיו של אדם מן השורה, תיאורו של אירוע מקומי או סיפורו של חפץ יומיומי, כדרך להבין את מכלול את המאפיינים של תקופה מסוימת. על המונח וגלגוליו כתב קרלו גינצבורג, המזוהה עם הסוגה, במאמר הבא: Carlo Ginzburg, "Microhistory: Two or Three Things That I Know about It". *Critical Inquiry*, 20(1), 1993, pp. 10-35.

<sup>8</sup> טענה זו משיקה לחתירתו של קרלו גינצבורג למודל של ההיסטוריון כמלקט הנובר אחר סימנים. ראה אלעזר וינר, **היסטוריה – מיתוס או מציאות?** תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003, עמ' 68 – 70. וראה Carlo Ginzburg, "Clues." *Theory and Society* 7 (3), 1979, pp. 273-288. ובדומה, האנלוגיה של גינצבורג לחלון פתוח, הנוכח בראיון שלו לאמנון רז-קרקוצקין ("אם לא אני נגד עצמי, מי יצא נגדי?"), **זמנים: רבעון להיסטוריה**, 48, 1994, עמ' 4 – 16, בעמ' 9.

טענה ראשונה היא שהאורתודוקסיה ההונגרית עברה, במהלך יובל השנים שלאחר הפרדת הקהילות, תהליך של הפנמת היותה 'כנסייה', כלומר קבוצה דתית, המתקיימת מתוך אדישות לממד הפוליטי, הלאומי והאזרחי, ותוך העצמת הממד הריטואלי והדוגמטי. שורשיו של תהליך זה בהיפרדות הממוסדת של האורתודוקסיה משאר החברה היהודית, דווקא על בסיס העקרון של 'חופש דת', ובגיבוי הממלכתי – היחיד מסוגו – של המדינה ההונגרית לעצמאותה החינוכית והאידיאולוגית. תוצאותיו של תהליך זה – שגלאזנר מתריע עליו במפורש בקונטרס שלו מ-1920 – הוא בריחה של הממסד האורתודוקסי מהזדהות לאומית כיהודים, עד כדי העדפת הזהות הלאומית ההונגרית, והפניית עורף א-פריורית לרעיון הציוני, גם כאשר זה מבקש לקדם את שיבת ציון – רעיון העומד בלב המסורת היהודית, וההפוך במובנים מסוימים לתהליכי ההשתלבות וההתבללות שמכונני האורתודוקסיה נלחמו בהם.<sup>9</sup>

מן המחקר עולות עוד כמה טענות או תובנות חשובות לגבי התפתחות האורתודוקסיה ההונגרית. דמותו וחינוכו של גלאזנר, וכן המעמד הנכבד שהחזיק במשך שנים בתוך האורתודוקסיה ההונגרית, משיבים אל התודעה את קיומו של זרם מתון בתוך המילייה הרבני הרואה עצמו כממשיך דרכו של החת"ם סופר. יחד עם זאת, המאבקים שניהל החל ממפנה המאה העשרים, וההתייצבות של הרבנים הבולטים באורתודוקסיה ההונגרית נגדו, מחזקים את הטענה ההיסטוריוגרפית על היחלשותו הפוליטית של זרם זה מעת הפרדת הקהילות ואילך – היחלשות שהולכת ומחריפה עם השנים. תהליך נוסף שסיפורו של גלאזנר מעיד עליו הוא ההתעצמות של היסוד החסידי בקרב האורתודוקסיה ההונגרית, לכל הפחות בטרנסילבניה: אף שבקרב האגף השמרני-קנאי של האורתודוקסיה פעלו רבנים 'אשכנזים' רבים, הללו אימצו בפועל את ההנהגה הרבנית החסידית, תוך השלמה אגבית עם התפיסה סמכותנית-מיסטית שרווחה בה, אף שזו זרה למסורת האשכנזית.

טענה אחרונה הנוגעת לאורתודוקסיה ההונגרית עוסקת ביחסה אל הציונות. אכן, המחקר מאשש את התפיסה הרווחת, לפיה האורתודוקסיה בהונגריה היתה מבצר של התנגדות לציונות כמעט בכל צורותיה; אך הוא מראה, במקביל, שהאורתודוקסיה גם היתה החברה בתוכה פעלו חלק ניכר מתומכי הציונות במרחב ההונגרי, ומכין את הקרקע לטענה – הטענה פיתוח בנפרד – שבהונגריה התפתח זן ייחודי של אידיאולוגיה ציונית-דתית, הקשורה ביסוד המרכז-אירופאי שלה, כפי שניכר מהיסודות המשותפים להגותם של גלאזנר, עקיבא יוסף שלזינגר ומשה אריה רוט.

שתי טענות נוספות נוגעות לחברה היהודית בטרנסילבניה, כפי שזו משתקפת ברגע ההיסטורי הייחודי של מוצאי מלחמת העולם הראשונה. ראשית, המחקר מפנה אלומת אור אל ציבוריות מודרנית, לא סתגרנית, ומגוונת בהתנהגותה הדתית, שהיוותה נתח נכבד מן הקהילות ה'אורתודוקסיות' הלא-חסידיות בערי טרנסילבניה. קלויזנבורג, גרוסוורדיין, ודיצ'וסנמרטון, הן גילויים של תופעה רחבה יותר שכמעט ונמחקה מן ההיסטוריוגרפיה בעקבות העניין הרב שגילה המחקר בתנועות אורתודוקסיות לוחמניות מחד ותהליכי חילון מאידך. בעידן בו מוצגת יהדות

<sup>9</sup> כטענה העומדת לבדה הצגתי תיזה זו במאמר שפרסמתי באנגלית במאי 2019: Yoav Sorek. "From a People to a Church by the Grace of the State: Another View of Hungarian Jewish Orthodoxy", *Modern Judaism* 39 (2), 2019, pp. 205-222. להלן: שורק, מעם לכניסה. אך התיזה עולה כמעט מאליה מתוך המחקר שלפניכם, ועיקריה נזכרים במפורש בעת הדיון על 'הציונות לאור האמונה' להלן, בפרק 4.2.2.

אשכנז בצורה ארכיטיפית כיהדות משוסעת המכירה רק מודלים מוגדרים היטב של זהות יהודית, ראוי להזכיר את היסודות המסורתיים שהמשיכו להתקיים בהיקפים גדולים ביהדות אשכנז גם אחרי תהליכי גיבוש האורתודוקסיה, ואפילו במודל המובהק של האחרונה, כלומר במרחב ההונגרי.

הצורך של קהילות, בעקבות הקונגרס היהודי ב-1869, להכריע באופן בינארי על שייכותן לזרם דתי, יצרה מצב של אי-הלימה מובנית בין השייכות שנבחרה לבין הפרקטיקה והתפיסה הדתית של חלק מחבריה. הציבור שלא הזדהה באופן מובהק עם אחד הצדדים הניצים, מצא עצמו אפוא בקהילת הרוב, בין אם היתה אורתודוקסית או ניאולוגית – ועובדה זו השפיעה על אורחות החיים ועל הנורמה הדתית של הקהילה. לאחרונה מתרחבת המחקר ההכרה במנעד הרחב (והלא-בינארי) של דפוסי חיים המשלבים מסורת ומודרנה, גם מחוץ למודל המוכר של הניאו-אורתודוקסיה הגרמנית.<sup>10</sup> תרומה רבת ערך לתיקון תמונת העבר לטובת תפיסה א-בינארית נעשתה לאחרונה גם בהתייחס לאורתודוקסיה ההונגרית, באמצעות מחקר של יהודה הרטמן.<sup>11</sup> המחקר שלפנינו מצטרף אפוא למגמה זו.

שנית, המחקר חושף בהרחבה יחסית את הדרמטיות של המהפך שחוללה מלחמת העולם הראשונה בקרב היהודים ב"מדינות היורשות", כלומר בטרנסילבניה ובסלובקיה, בכל הנוגע לתודעתם הלאומית וליחסם לציונות: מארצות שכמעט ולא הופיעו על מפת התנועה הלאומית היהודית, הפכו מחוזות אלה בתוך שנים ספורות למעוזים שלה, גם כאשר המנהיגות הרבנית התנגדה לכך בתקיפות.

המחקר גם ייגע במשנתו ההגותית של גלאזנר, ויעקוב אחר התפתחותה, אם כי לא יתיימר לנתח אותה בהרחבה ולהשוותה להוגים אחרים. הגות זו מסייעת לעמוד על תהליך מרכזי בהתפתחות האורתודוקסיה ההונגרית. כפי שנראה במהלך המחקר, וכפי שעולה הן מהגותו המפורשת והן משורה של הכרעות ועמדות שנקט בהם, גלאזנר היה "הומניסט": הוא האמין במרכזיותה של

---

<sup>10</sup> ראה גרשון בקון, "החברה המסורתית בתמורות העתים: היבטים בתולדות היהדות האורתודוקסית בפולין וברוסיה, 1850-1939" (בתוך י' ברטל וי' גוטמן (עורכים), **קיום ושבר; יהודי פולין לדורותיהם. כרך ב: חברה, תרבות, לאומיות**. ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"א, עמ' 453 – 491). בקון מדגיש את מיעוט המחקר על אופיה הממשי של 'החברה המסורתית' במאה הי"ט, ומסכם בפתיחת המאמר היבטים רבים שבהם החברה המסורתית בפולין שילבה לתרבות חיייה היבטים שונים של המודרנה. אחד המחקרים האחרונים בתחום הוא המונוגרפיה של חיים גרטנר, **הרב והעיר הגדולה: הרבנות בגליציה ומפגשה עם המודרנה, 1815 – 1867** (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ג). זו אינה עוסקת ישירות בניתוח החברה המסורתית הגליצאית, אלא בדפוסי הרבנות ובטיפוסי הרבנים; אבל ברקעה ניכר היטב כי החברה הגליצאית בעידן זה לא היתה ניתנת להגדרה באמצעות אבחנות בינאריות. וראה גם מנחם קרן קרץ, "שקיעת האורתודוקסיה בגליציה במפנה המאה העשרים בראי העיתונים החרדיים מחזיקי הדת וקול מחזיקי הדת", **קשר** 49 (2017), עמ' 126 – 142. תמונה משלימה מהמרחב הפולני מביא מרדכי זלקין, במאמרו "מסורת, נאורות ודמוקרטיה בחברה היהודית במזרח אירופה במאה ה-19" (בתוך מ' ליסק ואחרים (עורכים), **בדרך הדמוקרטיה: על המקורות ההיסטוריים של הדמוקרטיה הישראלית**, שדה בוקר: מכון בן גוריון, תשע"ג, עמ' 133 – 152).

<sup>11</sup> יהודה הרטמן, **פטריוטים ללא מולדת: האורתודוקסיה בהונגריה מאמנציפציה לשואה**, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תש"ף (להלן: הרטמן, **פטריוטים**). בעמ' 18 – 20 מתאר הרטמן את הראייה הרווחת של יהדות הונגריה בהיסטוריוגרפיה היהודית כיהדות של קצוות – משמעון דובנוב של ראשית המאה הכ' ועד שולמית וולקוב בסיומה – ובעמודים הבאים מערער עליה, על ידי הפניית המבט אל האורתודוקסיה שאימצה את המודרנה. מחקרנו מחזק את מסקנותיו ונעזר בהן.

התבונה האנושית, היה שותף לאמונה בערכה המוסרי של ה'קידמה' המערבית, וראה את התורה כקומה של מוסר פרטיקולרי הבנויה על תשתית כלל-אנושית ואינה מהווה תחליף לה. את היהודי המאמין כפרט, כמו גם את הקולקטיב היהודי, ראה גלאזנר כחלק מהאנושות ולא כניצב לעומתה; ואת חתירתו לחירות ולאשר "בעולם הזה" ראה כערך שמוטל על מנהיגי הציבור לקדם. על פי חינוכו של גלאזנר, וזיקתו למורשת אבותיו, נראה שלתפיסת עולם כזו היה בסיס איתן באורתודוקסיה ההונגרית ובמורשת החת"ם סופר. ההתנגדות שעוררו תפיסותיו, והעובדה שגלאזנר מצא עצמו כמעט לבדו במרחב הרבני בשלב האחרון של כהונתו, מלמדות עד כמה התפשטה באורתודוקסיה ההונגרית של זמנו, ובייחוד בטרנסילבניה, התפיסה הרדיקלית. זו המושתתת על הבנת התורה כהטרנומית בתכלית (כלומר כפרי של ציווי אלוהי שאין לאדם חלק בעיצובו) ועל ראיית העם היהודי – או ציבור שומרי התורה – כמעין אלטרנטיבה לעומתית לחברה האנושית הכללית ול'קידמה' המתרחשת בה. נושאה המובהקים של אידיאולוגיה זו, המכונה לעתים 'אולטרה-אורתודוקסיה', היו בעיקר מנהיגים חסידיים – אבל פרשת גלאזנר מלמדת כי הנחות המוצא שלה הפכו לרווחות בקרב המנהיגות הרבנית בכלל טרנסילבניה.<sup>12</sup>

\*

חשיבותו של גלאזנר, הן כדמות של מנהיג והוגה והן כשיקוף לשאלות ההיסטוריוגרפיות, עולה בבהירות מהתבוננות באירוע מכונן, ושמה סדרת אירועים מכוננים, שנתאר מיד בקצרה. אלה התרחשו אחרי מלחמת העולם הראשונה, והיוו את הרגע המנהיגותי המובהק של גלאזנר ואחד היחידים שנצרב – ולו במידה צנועה – בתודעה ההיסטורית. אירועים אלה, או רגע היסטורי זה, הם שעוררו את הסקרנות שלי ביחס לדמותו של גיבורם – והכתיבו את הצורך לשוב אל מה שקדם להם, כלומר לבנות את הביוגרפיה כרקע לתמונה היסטורית זו. השיבה לאחור היא מתבקשת, שכן ברגעים מכוננים אלה מושא מחקרנו היה אז כבר בן 62, כשרוב הקריירה הרבנית שלו מאחוריו; תיאורם בהרחבה ייעשה אפוא רק בפרק הרביעי והאחרון של הביוגרפיה. ניתן לקרוא את המחקר כהתחקות אחר התשתית ההיסטורית והביוגרפית שהובילה אל האירוע הזה, ושבה באו לידי ביטוי תפיסותיו הייחודיות של גלאזנר ובחירתו כמנהיג ציבור בצומת הדרכים שיהדות טרנסילבניה עמדה בפניו בעת גורלית זו.

ב-20 בנובמבר 1918, שבועיים לאחר שהאימפריה האוסטרו-הונגרית חתמה על חוזה הכניעה שלה בפאדובה, במסגרתו ויתרה גם על טרנסילבניה, התכנסו באולם 'אורניה' בקלויזנבורג (שהיתה

<sup>12</sup> על כוחה של ה'אולטרה-אורתודוקסיה' בהונגריה כבר עמד בקצרה סמט, שגם טבע את הביטוי, במאמרו הבסיסי על סוגי האורתודוקסיה השונים: משה ש' סמט, **החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה**, ירושלים: מרכז דינור לתולדות ישראל, תשס"ה, בעמ' 22 – 24. במאסף זה נכלל המאמר "היהדות החרדית בזמן החדש", שפורסם לראשונה בשני חלקים בכתב העת **מהלכים**, גליונות א (תשכ"ט) ו-ג (תש"ל). יש לציין שסמט, בחלק קודם של אותו מאמר, מייחס לחת"ם סופר עצמו חלק נכבד מהמאפיינים שהבדילו את האורתודוקסיה מהיהדות המסורתית, ולפי תיאורו שלו קשה לראות את גלאזנר כממשיכו הנאמן של סבו הגדול. עם זאת, גם סמט קובע כי האולטרה אורתודוקסיה שהתפתחה בהונגריה נטלה את היסודות הללו והקצינה אותם מאוד. לניסיון להמשיג את מאפייני התפיסות הללו ראה דוד סורוצקין, **אורתודוקסיה ומשטר המודרניות**, בני ברק: הקבוץ המאוחד, תשע"ב, עמ' 351 – 353. אופייני הדבר שבין שש הדמויות הבולטות שמזכיר סורוצקין כדוגמא ל'אורתודוקסיה חסידית רדיקלית' יש ארבע (!) שהיו בעלות זיקה מובהקת למרחב ההונגרי-טרנסילבני: ר' חיים מצאנז, ע"י שלזינגר, חיים אלעזר שפירא ממונקאטש ויואל טייטלבוים מסאטמר.



מוכרת אז יותר בשמה ההונגרי קולוזיוואר, או בשמה הרומני קלוז'13 אלפי יהודים שבחרו להשתתף בכנס היסוד של 'הברית הלאומית היהודית של טרנסילבניה' (Erdélyi Zsidó Nemzeti Szövetség). בנשיאות הכנס ישב משה שמואל גלאזנר, רבה הוותיק של הקהילה האורתודוקסית בעיר, לצד ד"ר מתיאס אייזלר, רב הקהילה הניאולוגית, והנשיא של הארגון החדש, ד"ר תיאודור פישר. היהודים – שעד עתה ראו עצמם, ברובם הגדול, כבעלי זהות לאומית-תרבותית הונגרית – שמעו מהרב גלאזנר נאום נרגש על הגאולה הממשמשת ובאה באמצעות הציונות, המשיבה את היהודים לזהותם הלאומית ולארץ ישראל. יהודי העיר לא שכחו שנים רבות את שהתרחש בסיומה של האסיפה: המשתתפים הנרגשים צעדו בסך ברחובות העיר כשלפניהם דגל תכלת-לבן, ובראשם לא אחר מאשר הרב גלאזנר, גאון תלמודי מבוגר ונשוא פנים, עטור זקן שיבה.<sup>14</sup>

החודשים הבאים עמדו בסימן של פעילות נמרצת של גלאזנר לטיפוח התודעה הלאומית והציונית ברחבי טרנסילבניה, שהפכה כעת לחלק מרומניה, בעיקר באמצעות אותה ברית לאומית (EZNS), תוך שיתוף פעולה רחב עם גורמים שמחוץ לקהילה האורתודוקסית. הקרקע היתה נוחה: מלחמת העולם פוררה את הכתר ההונגרי והביאה לקיצו את פרויקט המאדיאריזציה שהיהודים היו שותפים נלהבים בו; הרעיון של מדינות לאום אתניות הפך לפתע למעין מושכל-יסוד של אחרי המלחמה; והסיפוח המתהווה של טרנסילבניה לכתר הרומני, שהיה עוין ללאומיות ההונגרית, הפך את הזהות ההונגרית לנטל במקום לנכס. על רקע כל אלה, השילוב בין זהות לאומית הונגרית וזהות דתית יהודית, שהיה הרווח בקרב יהודי טרנסילבניה ערב המלחמה, החל לפנות את מקומו לטובת זהות לאומית יהודית, שהפכה לדומיננטית בקרב יהודי האזור בעשורים הבאים. 'הברית הלאומית היהודית', שבתשתיתה עמדו פעילים בעלי תודעה ציונית מובהקת, היתה לגוף המייצג של כלל יהדות טרנסילבניה – מושג שלא היה קיים במלואו לפני כן, שכן עד אז היתה טרנסילבניה חלק מהונגריה, ובה התקיימו שלוש התארגנויות יהודיות מקבילות: האורתודוקסית, הניאולוגית והסטטוס קוו, שלכל אחד היה מעמד של 'דת' כשלעצמה.

בעקבות הקמת הברית הלאומית קמו בקלוזינבורג ובטרנסילבניה שורה גדלה והולכת של ארגונים יהודיים לאומיים – תנועות נוער, מועדוני ספורט ועוד. בשנת 1920 אף הוקם בעיר בית ספר תיכון מרשת 'תרבות' הציונית, ראשון מסוגו באזור כולו, אף זאת בעידודו ובשותפותו של גלאזנר. אנטאל מארק, איש חינוך יהודי בעל השקפות קומוניסטיות, שנבחר לנהל את בית הספר, נדהם כאשר פגש לראשונה במציאות הייחודית של העיר: "רב קשיש בעל זקן שיבה מתעופף, חיצוניות פטריארכלית המסתירה מזג צעיר לוחט. ובעלותו על הדוכן בבית הכנסת, אין הוא קורא לחזרה לגיטו, אלא דורש – נלמד את ילדינו מקצוע. יש לחנך דור חדש חזק, עובד, המוצא סיפוק בעבודה היוצרת, בריא ובעל שרירים. החינוך העברי יתנהל בסמל העבודה"<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> העיר נמצאת כיום ברומניה, ושמה הרשמי (מ-1974) הוא קלוז'נפוקה (Cluj-Napoca). על שם העיר ועל בחירתנו לאחוז בשם הגרמני-יידי דווקא ראה להלן, פרק 1.6, עמ' 77.

<sup>14</sup> על אירוע זה ראה בהרחבה להלן, פרק 4.1.3.

<sup>15</sup> שלמה יצחקי, "בתי ספר יהודיים בטרנסילבניה", עיונים בחינוך, 13, טבת תשל"ו דצמבר 1976, עמ' 39 – 66, בעמ' 55. וראה בהרחבה להלן, בפרק 4.2.1.

התנהלות זו, של רב קהילה וותיק שבמשך שנים ארוכות היה מן המגנים המובהקים של מדיניות ההתבדלות של האורתודוקסיה ההונגרית, שלתוכה גדל, ושל ראש ישיבה ששמו יצא לתהילה כלמדן וכפוסק, אינה עניין של מה בכך. משמעות מהלכיו של גלאזנר מתעצמת לנוכח העובדה שהוא טען בעקביות שעמדתו נובעת מחינוכו: בתמיכתו בציונות, ובחלומו על חיי חולין טהורים של העם היהודי על אדמת אבותיו, הוא ראה עצמו נאמן למקורות הקאנוניים של היהדות ולמסורת שהגיעה אליו מאבותיו ומרבתייו.

אכן, כבר יותר מעשור לפני כן, ב-1904, התקומם גלאזנר על הפסילה הגורפת שרווחה בקרב חבריו במנהיגות הרבנית ההונגרית כלפי הציונות, ותהה על הצדקתה התורנית. אך את העמדות הציוניות היה קשה לשווק עד למלחמת העולם הראשונה, שניתקה את יהודי טרנסילבניה מהמולדת ההונגרית. כעת, כאשר התערערה הזהות המאדיארית ועלה רעיון הלאומיות היהודית, היטיב גלאזנר להסביר כי היהדות אינה מצטמצמת לדת, וכי מי שמציג אותה ככזו ומאמץ לצידה לאומיות זרה הוא 'כופר בעיקר'. גלאזנר אף טען כי העקרונות היסודיים של האורתודוקסיה – השמרנות ההלכתית, ההתבדלות, וצמצום מרחבי החולין – אינם מאפייניה האמתיים של היהדות אלא תוצאה של נסיבות היסטוריות הקשורות בגלות, שחייבות להשתנות בתהליך שיבת ציון.

גלאזנר קורא אפוא תגר על האורתודוקסיה ההונגרית מתוך לב-לבה ההיסטורי והמשפחתי, ומתוך מקורות הסמכות שלה עצמה. האיש שצמח בתוככי היהדות אותה הוא מכנה 'נאמנה', כלומר זו המסורה לתורה והמעדיפה אותה על פני כל השפעה חיצונית, וליווה אותה בתהליך המעבר מזהות יהודית כללית לזהות אורתודוקסית, קורא למעשה לפניית פרסה. לדידו, בוודאי אחרי מלחמת העולם הראשונה, היהדות הנאמנה איננה יכולה להמשיך ולהיות 'אורתודוקסית'; שכן מדיניות ההתבדלות העומדת בתשתית האורתודוקסיה היא התכחשות לכלל ישראל, המבקש לשוב לקיום לאומי – וממילא עיוותה של התורה, שניתנה לישראל כעם.

התנהלות זו מעוררת, כמובן, שורה של שאלות. מדוע בחר גלאזנר לאמץ את הציונות ולערער על האורתודוקסיה? כיצד צמחה משנתו מתוך בית מדרשו של החת"ם סופר – ממנו לא יצא מעולם – ומה הזיקה בינה ובין הנסיבות ההיסטוריות המיוחדות של יהדות הונגריה בכלל וטרנסילבניה בפרט במפנה המאה העשרים? האם התפיסה שביקש לשרטט מציעה אלטרנטיבה לאורתודוקסיה אותה הכיר? מהי תפיסתו את היהדות, ומה מקומה בשדה המושגי של דת ולאומיות, שבתוכו נתחבטה היהדות מאז עליית המדינה המודרנית?

שאלות אלה, הנוגעות להנהגתו ומשנתו של גלאזנר, נוגעות כמובן בשאלות הכלליות שהזכרנו לעיל – על מהותה של האורתודוקסיה ההונגרית, תהליכי התגבשותה ויחסה ללאומיות היהודית. באמצעות התחקות אחר הביוגרפיה האישית והאינטלקטואלית של גלאזנר, אני מאמין שתינתן לשאלות אלה תשובות ראשוניות. באמצעות השרטוט הביוגרפי נבקש לעמוד על מקורות היניקה של תפיסתו התורנית הייחודית, של מנהיגותו הציבורית ושל אמונתו הציונית, ולהאיר מזווית נוספת את המערך המורכב של היחסים בין מושגי הדת והלאומיות, ובין ההתארגנויות של האורתודוקסיה והציונות – כפי שהללו התבטאו בזירה הייחודית של הונגריה בכלל וטרנסילבניה בכלל, לפני ואחרי מלחמת העולם הראשונה.

## תוכן הפרקים

פרקי העבודה בונים את הביוגרפיה האישית של גלאזנר, תוך התחקות אחר התגבשות עמדותיו באשר לתורה וללימודה ובאשר לאורתודוקסיה ולציונות. המבנה הכללי הוא כרונולוגי-ביוגרפי, אך חלק לא מבוטל מתת-הפרקים יוקדש לרקע היסטורי המציב את הביוגרפיה בתוך ההקשר, והמרחיב את התמונה על מנת לעמוד על המשמעויות הקשורות בהתפתחותה של האורתודוקסיה ההונגרית, בהתגבשותה וביחסה ללאומיות ההונגרית ולציונות.

בפרק הראשון אנסה לשרטט את העולם אליו נולד גלאזנר ובתוכו גדל: המרחב התרבותי-משפחתי, כלומר תרבות ה'אוברלנד' ההונגרי, חוג החת"ם סופר ומשפחת ארנפלד; ואת המרחב ההיסטורי-גיאוגרפי, של הונגריה בכלל ושל טרנסילבניה בפרט, בדגש על העיר קלויזנבורג. הפרק ירכז את מיטב הידע הזמין על הרב אברהם, אביו ורבו של גלאזנר, ועל התנהלותו והתנהלות קהילתו נוכח הקונגרס ותהליכי הפרדת הקהילות שהתחוללו בסוף ימיו.

את הביוגרפיה של גלאזנר עצמו אתחיל בפרק השני, שעיקרו במחצית השנייה של המאה הי"ט. בראשיתו של פרק זה יובאו פרקי רקע הסוקרים את התפתחותה של האורתודוקסיה ההונגרית משלב הייסוד בעת הפרדת הקהילות ועד לשלב ההתבססות, לקראת סופה של המאה הי"ט. לאחר פרקי הרקע אתאר את חינוכו של גלאזנר, את המתחים סביב מינויו ואת הנהגתו כרב קהילה, כפוסק וכראש ישיבה. אשרטט את רשת קשריו עם רבנים אחרים ואת יחסיו עם האידיאולוגיה האורתודוקסית, כל זאת כמידת האפשר לאור המקורות המעטים יחסית. במהלך השנים שנסקרות בפרק זה הופך גלאזנר לדמות מרכזית בממסד האורתודוקסי ההונגרי, ומתמודד עם שורה של שאלות ציבוריות החל מהתפלגות קהילתו שלו ועד למאבקים שהעסיקו את הארגון העל-קהילתי, כעניין ה'רצפציה' וסוגיית הנישואין האזרחיים. חגיגות יובל ה-25 לכהונתו של גלאזנר ברבנות הקהילה יהוו עבורנו הזדמנות לחתימת פרק זה של חייו ופעילותו הציבורית.

הפרק השלישי יתרכז בשנים בהם החלה ההתרחקות בין גלאזנר ובין חלקים מהממסד האורתודוקסי, בעיקר סביב העניין הציוני (1904 – 1918) אך גם סביב סוגיות אחרות. הפרק ייפתח בפרקי רקע הסוקרים את מעמדה של הציונות בהונגריה ובמיוחד בקרב האורתודוקסים, סוגיה שלא זכתה עד כה לטיפול ראוי במחקר. בהמשך אבחן את עמדתו של גלאזנר בעניין כינוס 'המזרחי' ב-1904, את המתח המתגבר בין גלאזנר לבין מנהיגים חסידיים אנטי-ציונים, את הפולמוסים שניהל על המקווה ועל השחיטה, ואת התנגדותו להרחבת הרעיון האורתודוקסי אל מעבר לגבולות הונגריה, באמצעות התארגנות 'אגודת ישראל'. מלחמת העולם הראשונה תסמן את סופו של הפרק, שכן למציאות החדשה שנוצרה אחריה היתה השלכה דרמטית על יהדות טרנסילבניה בכלל – ועל פעילותו, מעמדו ומנהיגותו של גלאזנר בפרט.

לדרמה הגדולה שלאחר מלחמת העולם הראשונה יוקדש הפרק הרביעי. השנים 1918 – 1920 היו עבור טרנסילבניה שנים של התגבשות סדרים חדשים, תוך מורכבות גיאופוליטית ואתנית רבה. בתחילתו של הפרק הרביעי אנסה לעמוד על המציאות החדשה, על השלכותיה על היהודים ועל תודעתם, ועל התגבשותה של האופציה הציונית כאלטרנטיבה צומחת עבור יהודים אלה, שהיו רחוקים ממנה עד כה. לאחר פרקי רקע חיוניים אלה, אתאר את פעילותו של גלאזנר במציאות החדשה, את מרכזיותו בתנועה הציונית הצעירה, את השינויים שחלו בעמדתו ובהנהגתו את הקהילה ואת הפולמוסים שניהל. בפרק זה גם אסקור את שני החיבורים החשובים שפרסם

גלאזנר ב-1920 וב-1921: הקונטרס התיאולוגי-פוליטי 'הציונות לאור האמונה' והחיבור הלמדני 'דור רביעי'. פרק זה יעקוב גם אחרי סיום כהונתו של גלאזנר ועלייתו לארץ ישראל, אחרי הפילוג בקהילת קלויזנבורג והפולמוס הרבני סביבו, ואחרי שנות חייו האחרונות של גלאזנר בירושלים. הפרק יסתיים בהצגת תלמידיו ומורשתו של גלאזנר.

פרק הסיכום יבקש להשיב על השאלות שהצגנו כאן. מה הביא את גלאזנר לצאת כנגד האורתודוקסיה בתוכה גדל, ומה ניתן ללמוד מסיפורו על אותן סוגיות מרכזיות בהיסטוריוגרפיה של האורתודוקסיה ההונגרית שהזכרנו לעיל.

## מצב המחקר

הנושאים העיקריים העומדים ברקע מחקר זה הם האורתודוקסיה ההונגרית, לגווניה השונים; הציונות בהונגריה; יהדות טרנסילבניה; והזיקה בין שלושת הנושאים הללו לבין מלחמת העולם הראשונה. כל הנושאים הללו לא זכו לטיפול רחב במחקר עד כה.

ככלל, המחקר ההיסטורי מיעט לעסוק ביהדות הונגריה, למרות עוצמתה הדמוגרפית והתהליכים המרתקים שהתחוללו בה במהלך המאה הי"ט והמאה הכ', בוודאי בהשוואה למחקר ההיסטורי הנרחב על יהדות גרמניה מחד ועל יהדות רוסיה-פולין מאידך.<sup>16</sup> אמנם, בשנים האחרונות ניכרת

---

<sup>16</sup> דברים ידועים אלו טעונים אולי ביסוס באמצעות בדיקה שיטתית, שלא ערכתי. עם זאת, אם אין ראייה לדבר זכר לדבר: לא קיימת בעברית כל מונוגרפיה בהוצאה אקדמית העוסקת בתולדות יהודי הונגריה, בעוד מונוגרפיות כאלה קיימות על יהדות גרמניה, מכיוונים רבים, וכן על יהדות פולין-ליטא, רוסיה, איטליה וצרפת. הספר היחיד המתיימר לסקירה של תולדות יהודי הונגריה הוא חיבורו בן ארבעת הכרכים של יצחק פרי (פרידמן), "תולדות היהודים בהונגריה" (תל אביב: תרבות, 2005 – 2007). אף שנכתב על ידי היסטוריון, חיבור זה אינו מונוגרפיה ערוכה ושיטתית, ולא ראה אור בהוצאה אקדמית. גיא מירון סבור שאחת הסיבות המרכזיות למיעוט העיסוק בהונגריה בהיסטוריוגרפיה היהודית הוא השפה ההונגרית, שרוב החוקרים אינם אמונים עליה. ראה גיא מירון, **בסתיו ימי האמנציפציה**, עמ' 14 – 15. דוגמא מרתקת ואופיינית להתעלמות מיהדות הונגריה נמצאת במאמר של מתתיהו מינץ, "לאומיות יהודית ולאומיות של מיעוטים אחרים במדינות רבות לאומים", בתוך גדעון שמעוני, יוסף שלמון ויהודה ריינהרץ (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה יהודית פרספקטיבות חדשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ז, עמ' 201 – 224. מאמר זה, הדן במקום הלאומיות היהודית במדינות רבות-לאומים, פותח בקביעה שדיונו רלוונטי לאימפריה הצארית ולאימפריה ההבסבורגית – ואחר כך, למרבה האכזבה של מי שמבקש לשמוע על שאלה חשובה זו בהקשר ההונגרי, עוסק ברוסיה ופולין בלבד.

באנגלית ניתן למצוא כמה מחקרים הפורשים את תולדות יהודי הונגריה. בראשם ספרו של פתאי, **יהודי הונגריה**, שנזכר לעיל; ספרו של מק-קאג על יהודי האימפריה ההבסבורגית בכלל (William O. McCagg, *A history of*), וספרו של עזרא מנדלסון על יהודי מזרח-מרכז אירופה, Ezra Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe between the world wars*, Bloomington: Indiana University Press, 1989 (להלן: **יהודי מזרח מרכז אירופה**). שני האחרונים אינם מתמקדים בהונגריה לבדה. חיבור יוצא דופן שראה אור לאחרונה הוא אלבום בן שני כרכים המוקדש להיסטוריה ויזואלית של יהדות הונגריה מכיוון המלכה הדואלית ועד מלחמת העולם השנייה, תוך התייחסות לרקע ההיסטורי של צורות הלבוש, התעסוקה, המגורים והתרבות של יהודים אלה כפי שמשקף מצילומים משפחתיים, צילומי עיתונות, אדריכלות וחומרים גרפיים. András Koerner, *How they lived: the everyday lives of*. Hungarian Jews, 1867-1940, Budapest: CEU, 2015 – 2016. בהונגרית קיים מחקר של ממש על תולדות היהודים. לאחרונה ראתה אור מונוגרפיה רחבת ממדים, בשני כרכים, של ההיסטוריון הוותיק גזה קומורצי,

בהונגריה התעוררות בחקר ההיסטוריה היהודית, ומחקרים רבים מתפרסמים בה. אך אלו נכתבים בשפה ההונגרית ורק חלקם מתורגם לאנגלית ונכנס לזרם המרכזי של ההיסטוריוגרפיה היהודית. בנוסף, המחקר הרווח ממעט להתייחס ליהדות האורתודוקסית; הוא לרוב רואה בה מרחב קשה לפיצוח, או גורם שמרני ומונוליטי שניצב נגד מגמת התהליכים ההיסטוריים וממילא מחוץ לתחום עניינו של ההיסטוריון.<sup>17</sup> יוצאים מכלל זה כמה מחקרים שפורסמו בשנים האחרונות, המתמקדים בקהילה או עיר מסוימת; אלו מעניקים על פי רוב תמונה רחבה של היהדות המקומית על גווניה. כמה מחקרים כאלו נעשו על קלויזנבורג, ונרחיב בהם להלן; אך חומר רב ערך קיים גם במחקרים על מקומות אחרים.<sup>18</sup> מעניין לציין, שמיעוט זה של עיסוק בהיסטוריה של יהדות הונגריה בכלל ושל האורתודוקסיה שלה בפרט התרחש למרות שאחד ההיסטוריונים הבכירים שעסקו בניתוח היהדות בעת החדשה, יעקב כ"ץ, היה בעצמו בן לאורתודוקסיה ההונגרית. הוא אכן כתב על הונגריה – אבל לא ייחד לה את עיקר כתיבתו, והתפנה לעסוק בה רק בשלבים המאוחרים של הקריירה שלו.<sup>19</sup>

רוב המחקר על האורתודוקסיה ההונגרית התפתח לאחר השואה בישראל ובארה"ב, ונכתב בעברית, באנגלית וביידיש. החוקר הבולט ביותר, שעל כתביו וקביעותיו מתבססים יסודות רבים במחקר זה, הוא מיכאל סילבר. חיבורו הראשון של סילבר הניח את הרקע ההיסטורי להפרדת הקהילות, ומורו יעקב כץ השלים את תיאור היווצרות האורתודוקסיה ההונגרית כאשר פרש בספרו את פרשת הפילוג עצמו.<sup>20</sup> מה שהתפתח מכאן ואילך טופל בעיקר במאמרים או במחקרים

---

המבקשת לסקור את מלוא ההיסטוריה של יהדות הונגריה: Komoroczy Geza, *A zsidók története Magyarországon*, Budapest: Pesti Kalligram, 2012.

<sup>17</sup> לסקירת היבטים אלה בהיסטוריוגרפיה היהודית בהונגריה ראה גם: Kati Vörös, "How Jewish is Jewish Budapest?", *Jewish Social Studies, New Series*, 8 (1), 2001, pp. 88-125, at pp. 88-93.

<sup>18</sup> נציין כאן לכמה מחקרים כאלה: הווארד לופוביץ' על מישקולץ; זהבה סאס שטסל על סאנטוב; מנחם קרן-קרץ על סיגט (להלן הערה 22); ישעיהו ילינק על מונקאטש. Lupovitch, Howard N. *Jews at the Crossroads: Tradition and Accommodation during the Golden Age of the Hungarian Nobility, 1729–1878*. Budapest: Central Zahava Szász Stessel, *Wine and Thorns in Tokay Valley*, Fairleigh Dickinson University Press, 1995 (להלן: לופוביץ', *מישקולץ*); (להלן: שטסל, *טוקאי*); ישעיהו ילינק, *הגולה למרגלות הקרפטים – יהודי קרפטורוס' ומוקצ'בו, 1848 – 1948*, תל-אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2003 (להלן: ילינק, *הגולה למרגלות הקרפטים*).

<sup>19</sup> ראה הקדמתו של כץ לספרו "הקרע שלא נתאחה" (להלן הערה 20). רוב הכתיבה ההיסטורית של כץ – ובהם חיבוריו הנודעים 'מסורת ומשבר', 'בין יהודים לגויים' ו'היציאה מן הגטו' – הוקדשה לתהליכים היסטוריים שעברו על החברה היהודית בעיקר בגרמניה, בפולין ובצרפת. וראה מיכאל מאיר. "יעקב כ"ץ על הדת היהודית בגרמניה של המאה ה-19", בתוך 'י ברטל ושי' פיינר (עורכים), *היסטוריוגרפיה במבחן – עיון מחודש במשנתו של יעקב כ"ץ*, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ח, עמ' 59 – 70, בעמ' 60. הדבר נבע, לא מעט, מראייתו של כץ את המאה הי"ח כתקופה המעצבת של השינוי – תקופה בה עדיין יהדות הונגריה היתה מצומצמת ודלת חשיבות. ראה קפלן, יוסף. "העת החדשה המוקדמת ביצירתו ההיסטוריוגרפית של יעקב כ"ץ", שם, עמ' 19 – 36.

<sup>20</sup> מיכאל סילבר, *שורשי הפילוג ביהדות הונגריה: תמורות תרבותיות וחברתיות מימי יוסף השני ועד ערב מהפכת 1848*. עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים, תשמ"ה. להלן: סילבר, *שורשי הפילוג*; Silber, Michel K.

על עניינים נקודתיים, אף שחלקם בעלי ערך רב. נציין כאן, מלבד סילבר וכך, את מחקריהם של משה סמט, נתנאל קצבורג ונפתלי בן מנחם. בכתיבה של השנים האחרונות נוגעים אדם פריזגר, בנימין בראון ומנחם קרן-קרץ בצדדים שונים של האורתודוקסיה ההונגרית.<sup>21</sup>

במרחב האורתודוקסיה ההונגרית נכתבו גם כמה עבודות רחבות יותר בהיקפן אם כי מצומצמות בנושאייהן, ובמהלך המחקר שלי נעשה בהם שימוש מועט: אברהם פוקס כתב חיבור מקיף על ישיבות הונגריה, שהתפרסם כספר בשני כרכים; קינגה פרוימוביץ כתבה עבודת דוקטור על המאפיינים הסוציו-אקונומיים של הזרמים בדור שלאחר הפילוג (תשס"ג), יהודה פרידלנדר על רבנים ציונים (תשס"ח) – וכן מבוא רחב על משה אריה רוט (תשס"ו); תמיר גרנות על הרב הברשטאם מצאנז-קלויזנבורג (תשס"ח), יהודה הרטמן על יחסם של האורתודוקסים ללאומיות ההונגרית (תשע"ז), ומנחם קרן-קרץ על החיים התרבותיים במרמרוש-סיגט (תשס"ח), ועל דמותו של ר' יואל מסאטמר (תשע"ג).<sup>22</sup>

על הזיקה שבין המורשת הרבנית ההונגרית ובין האידיאולוגיה הציונית (מלבד פרידלנדר שנמנה לעיל) כתב בהרחבה יקותיאל צבי זהבי – אך מחקרו זכה לביקורות חריפות ומנומקות; אך כמה ידיעות חשובות מצויות בספרו זה על הציונות ובספרו על טרנסילבניה, לצד הצבעה על מקורות

---

"The Historical Experience of German Jewry and Its Impact on Haskalah and Reform in Hungary", in Jacob Katz (ed.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, New Brunswick and Oxford: Transaction Books, 1987, pp. 107-157, at pp. 112 – 115. להלן: סילבר, הניסיון ההיסטורי. כך, יעקב. **הקרע** **שלא נתאחה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה. להלן: כך, **הקרע שלא נתאחה**.

<sup>21</sup> מאמרו של סמט נזכר לעיל (הערה 12). נתנאל קצבורג, "ההנהגה המרכזית של הקהילות בהונגריה, 1870 – 1939", **ציון – ספר היובל**, תשמ"ה, עמ' 379 – 395. נפתלי בן מנחם, **מספרות ישראל באונגאריה**, ירושלים: תשבי, תשי"ח. Ferziger, Adam S. "The Road Not Taken: Rabbi Salomon Zvi Schück and Hungarian Orthodoxy," *Hebrew Union College Annual* 79, 2008, pp. 107-140. בראון, בנימין. "כחרבות לגוף האומה": התנגדותם של רבני מזרח אירופה לרעיון הקהילות הנפרדות, בתוך י" גולדשטיין (ע'), **יוסף דעת: מחקרים בהיסטוריה יהודית מודרנית**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, תש"ע, עמ' 215 – 244. Keren-Kratz, Menachem. "The Politics of Jewish Orthodoxy: The Case of Hungary 1868 – 1918", *Modern Judaism*, 36 (3), 2016, pp.217-248. ההפניות למחקרים נוספים של כותבים אלה יופיעו כאשר אביא מדבריהם בתוך הפרקים.

<sup>22</sup> אברהם פוקס, **ישיבות הונגריה בגדולתן בחורבן**, ירושלים: הד, תשל"ט (כרך א) ותשמ"ז (כרך ב); קינגה פרוימוביץ, **הזרמים הדתיים ביהדות הונגריה בין השנים 1868/1869-1950: מאפיינים חברתיים-כלכליים, דמוגרפיים וארגוניים**, אוניברסיטת בר אילן, 2002; יהודה פרידלנדר, **הגות ומעש ציוניים ומתנגדים לציוניים בקרב רבני הונגריה**, אוניברסיטת בר אילן, 2007; ועבודת המ"א שלו, **הרב שלמה יששכר טייכטהאל: ממתנגד לציונות לתומך בציונות**, שם, 1999; משה אריה רוט, **הציונות מנקודת מבטה של היהדות החרדית**, מתורגם מגרמנית בידי חיה בתיה מרקוביץ עם מבוא מאת יהודה פרידלנדר, אוניברסיטת בר אילן, 2006; תמיר גרנות, **תקומת החסידות בארץ ישראל אחרי השואה: משנתו הרעיונית, ההלכתית והחברתית של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הברשטאם מצאנז-קלויזנבורג**, אוניברסיטת בר אילן, 2008; יהודה הרטמן, **יחסה של האורתודוקסיה היהודית בהונגריה למדינה ולאנטישמיות בשנים 1867-1944**, אוניברסיטת בר אילן, 2016. עבודה זו עובדה לספר (הרטמן, **פטרויטים**); מנחם קרן-קרץ, **מרמרוש סיגט: אורתודוקסיה קיצונית ותרבות יהודית-חילונית למרגלות הרי הקרפטים**, ירושלים: האוניברסיטה העברית ותל אביב: ליוויק, 2013; הנ"ל, ר' יואל טייטלבוים - הרבי מסטמר (1887-1979): **ביוגרפיה**, אוניברסיטת תל אביב, 2013.

וזיקות שאחרים לא הבחינו בהם.<sup>23</sup> יצחק פרי (פרידמן) הוא החוקר היחיד שפרסם ספר מקיף בעברית על תולדות יהודי הונגריה, וגם ספרים על יהדות טרנסילבניה. עם זאת, קשה להיעזר בספריו בשל חוסר הסדר המובנה בהם ובשל העמימות לגבי המקורות והביסוס של חלק מן הקביעות בהם.

מקורות רבי ערך לתולדות האורתודוקסיה ההונגרית נמצאים בחיבורים של כמה מלומדים חרדים, האמונים על עבודת תיעוד ראויה לשמה: החשוב שבהם הוא הביבליוגרף יצחק יוסף כהן, שחיבורו "חכמי הונגריה" ו"חכמי טראנסילוואניה" הם אוצר בלום של מידע על רבני הונגריה ועל חיבוריהם, על תולדותיהם, על האתגרים שעמדו בפניהם ועל המחלוקות שביניהם.<sup>24</sup> ההיסטוריון החרדי מא"ז קינסטליכער הוא מקור מידע בלתי נדלה לתולדות רבני הונגריה, המקובצים בשורה של ספרים שפרסם על סביבת החת"ם סופר, במאמרים בכתבי עת תורניים, ובמבואות היסטוריים שכתב עבור מהדירי ספרי רבנים הונגרים; גם כתב העת שהוא עורך, "עלי זכרון", מכיל לעתים מידע חשוב.<sup>25</sup> חלוץ ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית של הונגריה, יקותיאל יהודה גרינוולד, פרסם במחצית הראשונה של המאה הכ' כמה חיבורים, בידיש ובעברית, על תולדות יהודי הונגריה. ליהודי טרנסילבניה עצמה ייחד י"צ אברהם, מראשי האורתודוקסיה בטרנסילבניה, ספר המרכז קטעי מידע היסטוריים.<sup>26</sup> שמואל הכהן ויינגרטן רשם פרקים חשובים בתולדות החוגים הדתיים בהונגריה (ובסלובקיה), בחיבורים רבים שניכרים בהם מחויבות לדיקו היסטורי והיכרות קרובה עם אופי המקומות והאנשים. אחרון נזכיר כאן את משה כרמלי-ויינברגר, שהיה רב בקהילה הניאולוגית של קלויזנבורג עד מלחמת העולם השנייה, ואחר כך שימש כפרופסור בשיבה-אוניברסיטה בניו יורק. ויינברגר פרסם מספר מחקרים על יהדות טרנסילבניה, וכן ערך את ספר הזכרון של קהילת קלויזנבורג וכתב חלקים נכבדים בו.<sup>27</sup>

החיבורים שנזכרו בפיסקה האחרונה, שמקורם אינו בעולם האקדמי, מפנים את תשומת הלב לעובדה שהתיעוד העיקרי של היהדות האורתודוקסית בהונגריה – שלעתים מגיע גם לכדי היסטוריוגרפיה – הוא זה שנעשה בידי כותבים חרדים, באופן שכרוכות בו מספר בעיות מתודולוגיות.

---

<sup>23</sup> יקותיאל צבי זהבי, **מהחת"ם סופר עד הרצל**, ירושלים: הספריה הציונית, תשל"ב; הנ"ל, **מהתבוללות לציונות**, ירושלים: הספריה הציונית, תשל"ג; הנ"ל, **בימי מצור ומצוק: תולדות הציונות בטרנסילבניה, סלובקיה ורוסיה הקארפטית**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג. ספרו של זהבי על מורשתו הלאומית של החת"ם סופר בוקר בחריפות אחרי צאתו לאור על ידי רבים, ביניהם ש' הכהן ויינגרטן, שהיה מקור חלק מקביעותיו, ואברהם שישא. ויינגרטן, ש' הכהן, "האם מונחלים ערכים רוחניים רק על ידי השפעה?", **סיני** 60, עמ' עז – פה; שישא, אברהם, "מחקר רציני או רומן היסטורי", **המעין** ז, ד (תשכז) 49-70.

<sup>24</sup> יוסף יצחק כהן, **חכמי הונגריה והספרות התורנית בה**, ירושלים: מפעל מורשת יהדות הונגריה – מכון ירושלים, תשנ"ז; כהן, יוסף יצחק. **חכמי טרנסילוואניה**, ירושלים: מפעל מורשת יהדות הונגריה – מכון ירושלים, תשמ"ט.

<sup>25</sup> **עלי זכרון: רשומות לתולדות אישים וקהלות אגרות ומסמכים**. מכון זכרון להנצחת יהודי הונגריה, בני ברק. כדי ליהנות ממומחיותו הרבה ולהינצל מטעויות, העברתי את טיוטת חיבור זה לעיונו של קינסטליכער.

<sup>26</sup> צבי יעקב אברהם, **לקורות היהדות בטרנסילבניה**, חלק ראשון, ניו יורק, תשי"א.

<sup>27</sup> הרבה ממאמריו נאספו לספר: משה כרמלי-ויינברגר, **תולדות יהודי טרנסילבניה**, ירושלים: ר' מס, תשס"ג. על ספר הזכרון, שהוא מקור מרכזי במחקר זה, נרחיב להלן כשנעסוק בקלויזנבורג.

הבעיה הראשונה היא נושאית: הספרות הרבנית – וההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית בעקבותיה – מרבה לעסוק בגניאולוגיה הרבנית, בהשתלשלות המורשת מרב לתלמיד, ובסוגיות הלכתיות ואידיאולוגיות; היא כמעט ולא נוגעת במה שמעבר לתחומים אלה – בשאלות כמו מעמד משפטי ואזרחי, התפתחות כלכלית, תהליכים דמוגרפיים וכן הלאה. גם בתחומים המצומצמים בהם היא עוסקת היא נוטה להתעלם מההיבטים ההיסטוריים של הסוגיה. לכך נוספות בעיות מתודולוגיות: ראשית, הכתיבה החרדית על היסטוריה היא כמעט תמיד בעלת ייעוד חינוכי ואידיאולוגי. החתירה המדעית אחר האמת העובדתית, אחר הצגת דברים כהווייתם, אינה האתוס המכונן שלה. כך הדבר כמובן בהגיוגרפיה, ספרות השבחים העוסקת בתולדות רבנים (שמהווה חלק ניכר מההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית, ושמכילה חומר רב אגב שרטוט תולדות האישים), וכך הדבר לעתים קרובות גם בחיבורים שמבקשים בכל זאת להציג את התמונה ההיסטורית של תקופה או של פרשייה.<sup>28</sup> שנית, היא נסמכת לעתים קרובות על זיכרונות ומסורות בעל-פה, לעתים כמקור יחיד, ואינה נוקטת כלפיהם בזהירות הראויה. בעיות דומות מצויות גם בסוגה נוספת, לאו דווקא חרדית, שבה חומרים רבי ערך – ספרי הזיכרון שנכתבו על ערים וקהילות רבות אחרי השואה.

בעיות אחרונות אלו מחייבת את החוקר המשתמש בכתיבה הרבנית במשנה זהירות: עליו להצטייד בחוש אבחנה בין מקורות החרדים לדיוק ההיסטורי ובין אלה שאינם, להתחקות אחר מקור הקביעות המופיעות בכתבים אלה ולהיעזר לעתים בהצלבה של נתונים. עם זאת, ביחס לנושאי מחקר זה, וויתור על חיבורים אלה אינו בא בחשבון.<sup>29</sup> לעתים קרובות הם מכילים מידע רב ערך, שאינו מצוי במקומות אחרים, ונשען לא פעם ישירות על מקורות ראשוניים שאינם נגישים לחוקר.

סקירה זו התמקדה בהיסטוריוגרפיה המיוחדת לאורתודוקסיה ההונגרית. כמובן, תולדותיה של האורתודוקסיה ההונגרית בפרק הזמן המדובר אינם מנותקים מתולדותיה של הונגריה בכלל, של יהודי הונגריה בפרט, ושל מלחמת העולם הראשונה והשלכותיה על המרחב ההונגרי והרומני. בהקשרים מסויימים המחקר על גלאזנר גם נושק לחקר הציונות בכלל, לחקר הציונות הדתית, ואף לחקר תולדות "המזרחי" ו"אגודת ישראל". על כל הללו יש ספרות רחבה ומגוונת – החל ממקורות ראשוניים ועד למחקר עדכני; בכלם נעשה שימוש, וההפניות יוזכרו בפרקים הרלוונטיים.

<sup>28</sup> בן ציון קליבנסקי, מחבר המונוגרפיה על הישיבות הליטאיות, מרחיב בעניין זה במבוא למחקרו – שאף הוא נסמך לא מעט על היסטוריוגרפיה כזו. ראה בן ציון קליבנסקי, **כצור חלמיש**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ד, בעמ' 25 – 31. ניתוח של טכניקות 'חינוכיות' בהיסטוריוגרפיה החסידית, הנמנית על ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית, מופיע בפרק המבוא לספרו של דוד אסף, **נאחז בסבך**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו. הדיון במאפייניה של הכתיבה ההיסטוריוגרפית האורתודוקסית נפתח במאמרו של ישראל ברטל מתשמ"ד על ספר "זכרון יעקב" של יעקב ליפשיץ, הליטאי, והמשיך במאמרו של נחום קרלינסקי על הספר "בית רבי", ועל ההיסטוריוגרפיה החסידית. ישראל ברטל, "זכרון יעקב" לר' יעקב ליפשיץ – היסטוריוגרפיה אורתודוקסית? "**מלאת**", ב (תשמ"ד), עמ' 409 – 414; נחום קרלינסקי, "ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה החסידית-האורתודוקסית." **ציון סג** (ב), 1998, עמ' 189 – 212.

<sup>29</sup> באופן דומה כתב י' ברטל ביחס להיסטוריוגרפיה של החברה הדתית: "חיבורים אורתודוקסיים הם המקור העיקרי לידעיותנו על שלומי אמוני ישראל במאות השנים האחרונות [...] אי אפשר לכתוב היום לכתוב שום מחקר רציני על חסידות פולין במאה ה-19 וה-20 בלא שימוש יסודי בספרות שנוצרה בידי החרדים. ראוי אפוא כי המשתמשים בה יכירו את דרכיה [...] " (ברטל, היסטוריוגרפיה אורתודוקסית, עמ' 6).



ראש וראשון למקורות הם כמובן **כתביו** של גלאזנר. גלאזנר כתב לא מעט: הוא פרסם בדפוס ספר עיוני אחד – "דור רביעי" על מסכת חולין – ושורה של קונטרסים, שכולם זמינים ואף הודפסו מחדש בשנים האחרונות. הוא פרסם גם, מפעם לפעם, מאמרים בכתבי עת רבניים ואחרים, והללו מצויים תחת ידינו. בהקדמה ל"דור רביעי" כלל גלאזנר תיאור נרחב של אביו, וכן סיכום ביוגרפי קצר שלו עצמו, ואלו כמובן היוו מקור רב ערך.

אך כמי שכיהן עשרות רבות של שנים כרב קהילה ועמד בקשרי מכתבי שאלות-ותשובות עם רבנים רבים וכראש ישיבה שלימד מסכתות רבות, חלק הארי של כתביו היו תשובות ששלח לשואלים וחינוכי תורה שרשם לעצמו כחלק מלימודו והכנת שיעוריו בישיבה. רוב התשובות שכתב אבדו ככל הנראה, וכך גם חידושי תורה שכתב והתכוון להוציא לאור.<sup>30</sup> מתוך התשובות, נמצאו אחרי השואה רק שני אוספים בכתב יד, שכללו תשובות מן המחצית הראשונה של שנות רבנותו (עד 1900), ואלה אף הוכנו לדפוס וראו אור.<sup>31</sup> בפרק השני ערכתי ניתוח איכותי וכמותי של תשובות אלה, שיש בו כדי לשפוך אור על כמה מאפיינים של תולדותיו של גלאזנר ושל שיטתו הרעיונית. כמה מכתבים של גלאזנר נשמרו על ידי נמעניהם או נשאו בידי המשפחה; יש מהם המצוטטים בספרים אחרים<sup>32</sup> ויש המופיעים מדי פעם באתרי מכירות פומביות.<sup>33</sup> כמובן, שעשיתי שימוש גם באלה. שני מכתבים רבי ערך של גלאזנר בעניין הציוני פורסמו בעיתונות זמנו, ואפשר שנכתבו על דעת כן.<sup>34</sup>

מלבד כתביו של גלאזנר עצמו, מקורות רבי ערך נמצאים בשאר הספרות הרבנית של התקופה, שעיקרה ספרי שאלות ותשובות. במיעוטם נמצא תשובות שמוענו לגלאזנר או התייחסו לעמדותיו; אלו נסקרו ביסודיות. אך עיקר ערכה של הספרות הרבנית היא ביצירת התמונה הרחבה יותר של הסביבה בה פעל גלאזנר. השאלות והתשובות, ההסכמות ופרקי התולדות, פסקי הדין של כינוסי רבנים והוויכוחים הרבניים הפומביים – כל אלה מעניקים כלים לחוקר לשרטט חלקים חשובים מן התמונה ההיסטורית בתוך חוגים אלה. בכלל הספרות הרבנית נמצאים גם כמה קונטרסים, המתתייחסים ישירות להנהגתו של גלאזנר או לעמדותיו. כוונתי לקונטרסים שפורסמו על ידי מתנגדיו (או תומכיו) של גלאזנר בשתי ההזדמנויות בהן התפצלה הקהילה: הראשונה ב-1881, והשנייה ב-1922.

<sup>30</sup> על קיומם של חידושים למסכתות אחרות, ומאות תשובות, מעיד גלאזנר בסיום הקדמתו ל"דור רביעי". לדברי דוד גלאזנר (הערה 45 להלן) חלק מחידושים אלה הגיעו בשלב מסוים למוסד הרב קוק בירושלים, אך כפי שהעיד בפניי בע"פ ניסיונותיו לאתרם שם עלו בתוהו.

<sup>31</sup> את הספרים, הקונטרסים והמאמרים אציין בהפניות מלאות כאשר אגיע לדיון בהם.

<sup>32</sup> כוונתי לסקירה של שלמה זמרוני על רבני קלויזנבורג (ראה להלן), בו מופיעות שתי אגרות של גלאזנר; ולספר 'אגרות לראי"ה' בו מופיעה אגרת נוספת.

<sup>33</sup> כך, למשל, כתב היד שממנו נדפסו "שאלות ותשובות דור רביעי חלק ב", וכתב יד של מכתב לחיים ישראל אייז, על אגודת ישראל; שניהם הוצעו בשנתיים האחרונות במכירה פומבית (ונרכשו על ידי בני משפחה).

<sup>34</sup> כוונתי למכתבו של גלאזנר לרב ישעיה זילברשטיין, שהוביל את החרם על וועידת המזרחי ב-1904 (ראה להלן פרק 3, עמ' 174; ולמכתבו שפורסם ב-Hagyomány בשלהי 1918, ראה להלן עמ' 213 והלאה).

מקורות ראשוניים נוספים הם חומרים ארכיוניים. כמי ששימש יותר מארבעים שנה כרב הקהילה, סביר שחותם מעשיו והנהגתו של גלאזנר יתבררו בארכיון הקהילה האורתודוקסית בקלויזנבורג. למרבה הצער, במהלך מלחמת העולם השנייה ומעברי השליטה בין רומניה והונגריה אבד הארכיון הרשמי של הקהילה.<sup>35</sup> עם זאת, היבטים רבים של החיים הכלליים והיהודיים בקלויזנבורג מתועדים בארכיונים עירוניים ומחוזיים, במסמכים הכתובים רומנית, הונגרית או גרמנית. אטילה גידו, חוקר הקהילה היהודית בעיר, ערך מחקר מקיף בארכיונים אלה וריכז את ממצאיו בשני חיבורים, בהם נעזרתי.<sup>36</sup> בארכיון העירוני של קלויזנבורג שמורים גם ספרי הלידה, הנישואין והפטירה של הקהילה האורתודוקסית, ואף בהם עשיתי שימוש.

עיתונות: ליווי עיתונאי של ממש לפעולותיו של גלאזנר קיים רק בשנותיו האחרונות, כאשר נוסד בקלויזנבורג העיתון היהודי בעל האוריינטציה הציונית Uj Kelet ("מזרח חדש"), בשלהי 1918.<sup>37</sup> עד אותה עת לא פעל בעיר עיתון יהודי לאורך זמן. בשבועון, שהפך ב-1920 ליומון, יש אזכורים רבים של גלאזנר ואף ציטוטים משמו וראיונות עמו. בעת שפעל גלאזנר במסגרת 'המזרחי' הופיעו כמה ידיעות אודותיו בעיתוני התנועה, ולאחר שעלה ארצה סוקרו כמה אירועים שהשתתף בהם בעיתון הירושלמי 'דאר היום'. במחקר נעשה גם שימוש בציטוטים או התייחסויות לגלאזנר בעיתונים אחרים, אך אלה נדירים מאוד: אמנם, במרחב ההונגרי פעלה עיתונות יהודית (בגרמנית), כללית או אורתודוקסית, כבר מאמצע המאה הי"ט - אך שמו ואף שם עירו כמעט ואינם נזכרים בה.<sup>38</sup> גם בעיתונות האורתודוקסית בהונגריה, שפורסמה סביב מפנה המאה העשרים, איננו יודעים על מאמרים של גלאזנר או על וויכוחים שהתייחסו אליו או שהשתתף בהם.<sup>39</sup>

קטעי מידע נוספים על הביוגרפיה של גלאזנר מפורזים בספרות מחקרית או רבנית שנכתבה על קהילת קלויזנבורג, על יהדות טרנסילבניה, על הציונות בה או על פעילות 'המזרחי' – מקורות שעוד נציין בהרחבה בפרקים הרלוונטיים.

---

<sup>35</sup> כך נמסר לי בהנהלת הקהילה בקלז' וכך אישר בפניי ההיסטוריון הפעיל העיקרי החוקר את הקהילה היהודית בעיר במאה העשרים, אטילה גידו (Gidó), בביקורי בעיר בחורף 2017. הארכיון אינו נמצא בבודפשט ולא בבוקרשט.

<sup>36</sup> החיבור הראשון, מ-2009, הוא אסופת מסמכים נבחרים עם הקדמה ומבוא: *Gidó, Attila. Úton. A két világháború közötti erdélyi zsidóság társadalomés nemzetépítési (1918-1940)*, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2009. (להלן: גידו, בדרך). החיבור השני, מ-2016, אינו אוסף מקורות אלא מונוגרפיה יסודית על יהדות קלויזנבורג בין מלחמות העולם: *Gidó, Attila. Két évtized: A kolozsvári zsidóság a két világháború között*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2016. (להלן: גידו, שני עשורים); גם חיבור זה מתבסס על מקורות ארכיוניים רבים, ורשימה נבחרת שלהם מצויה שם בעמ' 318 – 320.

<sup>37</sup> ראה עליו להלן בפרק 4.1.3.

<sup>38</sup> כוונתי לפרסומים כמו *Israelit*; *Der Ungarische Israelit*; *Neuzeit*; *Allgemeine Jüdische Zeitung*.

<sup>39</sup> עיתונות זו נסקרה באופן חלוצי על ידי יהודה הרטמן, *האורתודוקסיה*, בעמ' 26 – 29. לפי עדותו של הרטמן, שסקר עיתונות זו בהרחבה לצורך מחקרו, גלאזנר לא נטל בה חלק, לפחות לא במידה שבולטת מסקירה כללית. מחקר זה עובד לספר, שהוזכר לעיל (הרטמן, *פטריוטים*). השימוש בעיתונות הונגרית עלה מדרגה לאחרונה עם פיתוחו של אתר Arcanum Digitheca, שבו סרוקים מיליוני דפי עיתונות וספרות הונגרית במאגר בר חיפוש.

אך הכתיבה על גלאזנר נשענת לא רק על מקורות ראשוניים – אלא גם על כמה מאמרים ביוגרפיים, חלקם חשובים ביותר. ראשון ועיקרי הוא מאמרו של נתנאל קצבורג, חוקר יהדות הונגריה שהיה נשוי לנכדתו של גלאזנר, "לשיטתו התורנית והלאומית של הרב מ"ש גלאזנר", שפורסם בתש"ל (1970), וכדברי מחברו "בא להעלות קווים אחדים לתולדות חייו ולשיטתו [...] בלא כוונה לתיאור ביוגרפי-היסטורי כולל".<sup>40</sup> אף שהוא אכן מקיף רק היבטים מסוימים, זהו מאמר שניכרת בו מלאכתו של היסטוריון מקצועי, שהיה נגיש למקורות רבים ודבר את שפתו הממשית והתרבותית של מושא מחקרו. המאמר אף כולל בסופו רשימה ביבליוגרפית של כתבי גלאזנר. מאמר זה מכיל חלק מן החומרים שנכללו כבר קודם לכן ברשימתו הביוגרפית של קצבורג על גלאזנר באנציקלופדיה של הציונות הדתית.<sup>41</sup> חיבור שני הוא זה של שלמה זמרוני, "רבני קלאוזנבורג ושושלת רבני בית גלאזנר", שיצא לאור כחיבור עצמאי בתשמ"א (1981).<sup>42</sup> זמרוני אינו היסטוריון מקצועי; הוא מבני הקהילה בקלויזנבורג, מהאגף התורני-ציוני שלה (ממשפחה חסידית), והערצתו לגלאזנר ניכרת. אף שכתבתו אינה מתיימרת לאובייקטיביות מדעית, היא רבת ערך שכן היא מסתמכת על עדויות רבות מכלי ראשון ומכילה גם מסמכים חשובים.<sup>43</sup>

שני מאמרים שפורסמו על גלאזנר מתמקדים בעיקר בניתוח משנתו. הראשון הוא מאמרו של אבי שגיא משנת תשס"ז, שהתפרסם בכתב העת "דעת".<sup>44</sup> המאמר הוא רב חשיבות בהמשגת הגותו של גלאזנר ובהעמדתו מול הוגים אחרים. השני הוא מאמר של ד"ר דוד גלאזנר, נינו של מושא מחקרנו, שהתפרסם בכתב העת "טרדישן".<sup>45</sup> בניגוד לשגיא, מאמר זה גם משרטט בקצרה את הביוגרפיה, אבל עיקרו הוא ניתוח עיקרי משנתו והזיקות בין תפיסותיו על תורה שבעל-פה, עמדותיו הציוניות, ומשנתו הרציונליסטית.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> נתנאל קצבורג, "לשיטתו התורנית והלאומית של הרב מ. ש. גלאזנר", בתוך מ' כרמלי-ויינברגר (עורך), **ספר זכרון ליהדות קלואז-קולוז'ואר**, ניו יורק תש"ל, עמ' מח – ס; בעמ' מח.

<sup>41</sup> נתנאל קצבורג, 'הרב משה שמואל גלאזנר', בתוך: **אנציקלופדיה של הציונות הדתית**, ירושלים: מוסד הרב קוק, כרך א, תשי"ח, עמ' 523 – 527.

<sup>42</sup> שלמה זמרוני, **רבני קלאוזנבורג ושושלת רבני בית גלאזנר**. בני ברק [חמו"ל], תשמ"א. חיבור זה מעמיק ביחס לתיאור הביוגרפי הקצר שכלל זמרוני בספר הזכרון (בעל האופי הזמני והראשוני, כפי שמוער בהקדמה) שהוציא לקהילת קלויזנבורג בקיץ 1968: ש' זמרוני וי' שוורץ (ע'), **זכרון נצח לקהילה הקדושה קולוז'בר-קלאוזנבורג אשר נחרבה בשואה**, תל אביב: חוג יוצאי קולוז'ואר בישראל, תשכ"ח.

<sup>43</sup> זמרוני אף כתב כמה מאמרים על תולדות המזרחי בטרנסילבניה, ערך ספר זכרון "זמני" על קהילת קלויזנבורג (ראה בהערה הקודמת) וכתב ערכים ב'אנציקלופדיה של הציונות הדתית' על אישים מטרנסילבניה.

<sup>44</sup> אבי שגיא, "חידושה של תורה: הגותו ההלכתית של הרב משה שמואל גלאזנר", **דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה**, 61 (תשס"ז), עמ' 135 – 148 (להלן שגיא, הגותו ההלכתית).

<sup>45</sup> David Glasner, 'Rabbi Moshe Shmuel Glasner, the "Dor Revi'i"', *Tradition* 32, 1 (1997), pp. 40-56

<sup>46</sup> בנו של גלאזנר, ד"ר יצחק גלאזנר, פרסם רשימה באנגלית על אביו: Isaac Glasner, "Moshe Shmuel Glasner: רשימה באנגלית על אביו", in Jung, Leo (ed.), *Men of the Spirit*, New York: Kymson Pub. Co (1964), pp. 459-466. (1856-1924).

עיקר החומר הביוגרפי שברשימה זו לקוח מתוך הכתבים ואינו בעל תרומה של ממש

לצד גלאזנר, גם העיר קלויזנבורג והקהילה היהודית בה נוטלים מקום של כבוד במחקר. אקדיש אפוא כמה פסקאות לדיון במחקרים ובמקורות ששימשו אותי בהתייחס אליהם.

המחקר על העיר אינו עשיר במיוחד: קלויזנבורג לא שימשה מעולם בירתה של מדינה ממשית, וטרנסילבניה נותרה עד ימינו מעין מחוז-ספר של המחקר ההיסטורי. עובדה זו מביאה לכך שמחד גיסא, קשה למצוא עליה כתיבה היסטורית סדורה ונרחבת כמו על ערים מרכזיות; ומאידך גיסא, עם התגברות העניין באזורים רב-תרבותיים, או כאלה השנויים במחלוקת פוליטית-היסטורית ארוכה ועמוקה, העניין בעיר ובהיסטוריה שלה גובר בשנים האחרונות. כך זכתה קלויזנבורג למונוגרפיה מידי אחד מהחוקרים המובילים בתחום הלאומיות כיום, רוג'רס ברובייקר (2006). הכרך, שרובו עוסק במתחים האתניים, התרבותיים והפוליטיים של העיר בעשורים האחרונים, נפתח בפרק מבוא הסוקר את תולדות העיר מנקודת מבט זו.<sup>47</sup> מחקרם של קראדי ונשטאשה מ-2004, הסוקר את תולדות האוניברסיטה המקומית ומבוסס על נתונים סטטיסטיים רבים, היה אף הוא שימושי למחקר זה, שכן הוא עוסק במוסד מרכזי הן ביחס לתרבות העירונית של קלויזנבורג והן ביחס לאוכלוסיה היהודית בו.<sup>48</sup> בניגוד לשני חיבורים אלה, רוב החיבורים שעסקו בתולדות העיר נכתבו הונגרית, רומנית ובעבר אף גרמנית; המחקרים הנ"ל נשענים עליהם, ובמידת הצורך שבתי לבדוק גם את המקור.

אך עיקר ענייני הוא בהיסטוריוגרפיה של הקהילה היהודית בעיר. זו נכתבת בנפרד מן ההיסטוריוגרפיה ההונגרית והרומנית: הללו מיעטו – עד לא מכבר – לעסוק ביהודים כחיבור מובחן, ואילו ההיסטוריוגרפיה היהודית, בוודאי האורתודוקסית, נוטה להתעלם, או לייחס חשיבות מועטה בלבד, להקשרים ההיסטוריים הכלליים.<sup>49</sup> את ראשית ההיסטוריוגרפיה היהודית של קלויזנבורג ניתן לתלות במחקרו של מתיאס אייזלר מ-1924. ב-1938 פרסם אימרה סאבו ספר על יהדות טרנסילבניה, ובו כ-60 עמודים על קהילת קלויזנבורג.<sup>50</sup> אחרי חורבן הכמעט מוחלט של הקהילות בשואה, נתפרסם **ספר הזכרון ליהדות קלויז-קולוז'ואר**, בעריכת משה כרמלי-וינברגר,

<sup>47</sup> Rogers Brubaker & Others: *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton University Press, 2006. (להלן: ברובייקר). אל הסיבות ההיסטוריות ההופכות את העיר למושא מחקר מצוין בתחום הזהות הלאומית, מצטרפת העובדה שברובייקר נשוי לאשה דוברת הונגרית. החיבור נסמך בעיקר על מקורות בהונגרית וברומנית, והוא ער להטיות הקיימות בנראטיבים המתחרים.

<sup>48</sup> Victor Karady and Lucian Nastasă, *The University of Kolozsvár, Cluj and the Students of the Medical Faculty: (1872 - 1918)*, Budapest/ Cluj: CEU // EDRC, 2004. להלן: קראדי ונשטאשה, **האוניברסיטה של קולוז'ואר**.

<sup>49</sup> חיבורו של אלק יאקאב מ-1888 על ההיסטוריה הכללית של העיר - Elek Jakab, *Kolozsvár története*, vol. 3, Budapest, 1888 ["ההיסטוריה של קולוז'ואר"] – יוצא דופן בהתייחסותו לקהילה היהודית במקום; בהתאם לכך, זהו החיבור ההונגרי היחיד על העיר שאזכורים מתוכו מופיעים גם בעבודתנו.

<sup>50</sup> Máttyás Eisler, *Képek a kolozsvári zsidók múltjából*. Kolozsvár: Kadima Nyomda Rt., 1924. ["תמונות מן העבר של יהודי קולוז'ואר"]; Szabó, Imre, *Erdély zsidói: Talmudisták, chászidok, cionisták*. Kolozsvár: Kadima, 1938 ["יהודי טרנסילבניה: תלמודיסטים, חסידים, ציונים"]. להלן: סאבו, **תלמודיסטים, חסידים, ציונים**.

בניו יורק, בשנת תש"ל. הספר כולל פרקי היסטוריה ומאמרים בעברית, בהונגרית ובאנגלית (שאינם בהכרח חופפים). בספר זה, שחלקו משמש אוי כמחקר וחלקו כמקור, חומר רב-ערך והוא יצוטט כאן בהרחבה. חיבור ראשוני שביקש להציב יד לקהילה הוא זה של שלמה זמרוני, **זכרון נצח לקהילה הקדושה קולוז'בר-קלאוזנבורג אשר נחרבה בשואה**, שראה אור כשנתיים לפני כן, ומכיל חומר מצומצם בהרבה.<sup>51</sup>

בשנים האחרונות פורסמו שלושה ספרים חשובים על הקהילה: הראשון הוא ספר אלבומי בהונגרית שכתב דניאל לוי (Löwy), פרופ' לכימיה יליד העיר, במטרה לתאר את הקהילה ואת חורבנה, תוך הישענות על מירב המקורות הקיימים (2005).<sup>52</sup> השני והעדכני ביותר הוא המונוגרפיה של ההיסטוריון אטילה גידו (על יהדות העיר בין שתי מלחמות העולם, שראתה אור הן בהונגרית והן ברומנית (2016).<sup>53</sup> עיקרו של המחקר הוא בשנים 1918 – 1940, כלומר שנות השלטון הרומני; בעבודה זו ניגע רק בחמש השנים הראשונות של תקופה זו. עם זאת, בפרקי המבוא מסכם גידו גם ידע רב על העיר בשנים שלפני כן, וכהיסטוריון היושב בעיר, נגיש לחומרים המקומיים ונשען על מתודולוגיה זהירה, מחקרו הוא בעל ערך יוצא מגדר הרגיל.

גידו מנהל את מחקריו במכון הלאומי הרומני למיעוטים לאומיים, הפועל בקלויזנבורג, והוא בוגר אוניברסיטת באבש-בולאיי בעיר, בה קיימת מחלקה לעברית ולהיסטוריה יהודית ע"ש משה כרמלי. את המחלקה הקים פרופ' לדיסלב דיאמנט (Gyémánt), מורו של גידו, שחיבר כמה ספרים על יהדות טרנסילבניה ששימשו אותי במחקר זה.<sup>54</sup> וכתב את הערך על העיר באנציקלופדיית יו"א. כתב העת שמוציאה המחלקה, Studia Judaica, הוא במה חשובה למחברים קצרים שחלק נכבד מהם נוגעים ליהדות טרנסילבניה.<sup>55</sup> במהלך מחקר זה נעזרתי גם בהתכתבות ומפגש עם הפרופ' דיאמנט והד"ר גידו, בארץ וברומניה.

---

<sup>51</sup> כרמלי-וינברגר, משה (עורך). **ספר הזכרון ליהדות קלוז'בר-קולוז'וואר**, ניו יורק: האחים שולזינגר, תש"ל; (להלן: **ספר הזכרון**). זמרוני, שלמה. **זכרון נצח לקהילה הקדושה קולוז'בר-קלאוזנבורג אשר נחרבה בשואה**, תל אביב: חוג יוצאי קולוז'בר בישראל, תשכ"ח (להלן: זמרוני, **זכרון נצח**).

<sup>52</sup> Dániel Löwy, *A Kálváriától a tragédiáig: Kolozsvár zsidó lakosságának története*, Kolozsvár: Koinónia, 2005 [מסבל לטרגדיה: תולדות האוכלוסיה היהודית בקולוז'וואר].

<sup>53</sup> Gidó, Attila. *Két évtized: A kolozsvári zsidóság a két világháború között*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2016 [המחזור שנשתמש בה כאן היא ההונגרית: **קולוז'וואר בין שתי מלחמות העולם**].

<sup>54</sup> Gyémánt, Ladislau. *The Jews of Transylvania in the Age of Emancipation (1760 – 1867)*, Bucharest: Edituria Enciclopedică, 2000; Gyémánt, Ladislau. *The Jews of Transylvania*, Cluj-Napoca: Institutul Cultural Român, 2004. להלן: דיאמנט, בעידן האמנציפציה; דיאמנט, **יהודי טרנסילבניה**. גירסה עברית תמציתית של הספר הראשון מופיעה כאן: גייאמנט לדיסלאו, "יהודי טרנסילבניה בתקופת האמנציפציה, 1790 - 1867", בתוך **תולדות היהודים ברומניה**, כרך ב, בעריכת ליביו רוטמן וקרול ינקו, תל אביב: מרכז גולדשטיין-גורן, תשס"א, עמ' 285 – 310.

<sup>55</sup> את כתב העת ערך דיאמנט בעשרים הכרכים הראשונים. כתב העת חדל מלהופיע בסדירות: הגיליון האחרון של ראה אור ב-2017.

החיבור השלישי מקומו אולי בפרק המקורות ולא המחקרים : כוונתי לחיבור שנכתב לפני שנים ספורות בידיש, על ידי היסטוריון חרדי בשם מרדכי שעהר. החיבור מוקדש כולו למאבק שהתחולל בעיר בקרב הציבור האורתודוקסי בשנות העשרים, סביב הציונות של הרב משה שמואל גלאזר והקמתה של הקהילה החסידית הנפרדת.<sup>56</sup> הספר נכתב אמנם מתוך עמדה אידיאולוגית-דתית מובהקת, אך הוא מגלה חוש היסטורי ונאמנות לעובדות בדוקות. חיבורו של שעהר מסתמך על ספרות רבנית, ובייחוד על מסמכי הפולמוס עצמם : כרוזים, גילויי דעת וקונטרסים, חלקם נדירים, שנכתבו סביב הפרשה.

\*

עד כאן על המחקרים והמקורות ביחס לביוגרפיה של גלאזר, לאורתודוקסיה ההונגרית, לציונות בהונגריה, לעיר קלויזנבורג ולקהילה היהודית שם. העבודה מכילה אמנם גם שלל פרקי רקע, העוסקים בתולדות יהדות הונגריה בכלל, בתולדות הונגריה עצמה, בתולדות מלחמת העולם הראשונה ובנושאים נוספים. הדיון במקורות ובמחקרים ביחס לכל אלה ייעשה בפתיחת הדיונים בפרקים עצמם, בטקסט או בהערות השוליים.

#### הערה על מינוח

לפני סיום המבוא אבקש להתייחס בקצרה לשאלת המינוח (טרמינולוגיה) המשמשת אותי בכתבי. התיאור ההיסטורי, של אנשים ושל תנועות ורעיונות, כמו גם של וויכוחים, אינו יכול להמנע משימוש במילים שעשויות להיות טעונות במשמעות שנויה במחלוקת. דת, לאומיות, מודרנה, אורתודוקסיה, חילון, התבוללות, השתלבות, אקולטורציה, רפורמה, קנאות, ציונות, התבדלות – כמעט כל המינוחים הללו עשויים לשמש בדרכים שונות ולהתפרש בהתאם לתפיסת עולם היסטוריוגרפית או אידיאולוגית. בשל כך, יש שהכתיבה הופכת להליכה בשדה מוקשים, ודורשת ניסוחים נפתלים עבור דברים שלמעשה מובנים בפשטות, מתוך ההקשר, הן לכותב והן לקוראים. השתדלתי לדייק בשימוש במושגים, עד כמה שהדבר אפשרי בלי לסרב את הדיון יתר על המידה. למעט בשלבי הדיון במושגים עצמם, השימוש שאני עושה הוא על פי רוב על פי השיח השגור במקורות ובמחקרים שאני נשען עליהם.

אתייחס בכל זאת בקצרה לכמה מן המונחים. המילה **אורתודוקסיה** משמשת בשיח ההיסטוריוגרפי היהודי במשמעות רבות, ובכלל זה כמסמן לכל הרואים בשמירת מצוות ובנאמנות לתורה מחויבות ראשונה במעלה (בקרב היהודים החיים במקומות בהם התחוללו תהליכי חילון) – ולא רק לאנשים אלו עצמם אלא גם לתפיסותיהם ומוסדותיהם. שימוש זה הוא בעייתי, שכן אותו מונח עצמו משמש – בצורה מקורית יותר – לתיאור של דרך קונקרטי, שלה ביטוי פוליטי, ארגוני ואידיאולוגי, להתמודדות של נאמני התורה והמצוות עם תהליכי חילון ורפורמה. כיוון שמחקר זה מתרכז באורתודוקסיה בהונגריה, כלומר בתופעה מוגדרת היטב שלה ביטוי ארגוני ופוליטי, המילה 'אורתודוקסיה' והטיותיה משמשות בו דווקא במשמעות מוגדרת זו.

<sup>56</sup> מרדכי שעהר, **העיר קלויזנבורג וקהילתיה** : סקירה ... בדברי ימי הפילוג בין קהל ארטה' לקהל ארטה'-ספרד", ברוקלין, תשע"ב.

את הציבור, המנהיגים והארגונים שביקשו להגן על המסורת לפני התגבשות האורתודוקסיה או שלא במסגרתה כיניתי 'יראים', 'שמרנים' וכיוצא באלה.<sup>57</sup>

המונח **דת** – בעיקר בפרקים האחרונים, הנוגעים בהשלכות של תפיסת היהדות כדת – משמש כאן בעיקר כ'קונפסיה' (לעתים תוך שימוש במונח האחרון), כלומר כמערכת ערכים וריטואלים הנוגעת במישור שבין אדם למצפונו ולא להויה ומתרחקת מן הארצי והפוליטי. לציונה של עדה דתית השתמשתי לעתים במונח 'כנסייה'. במעין תמונת מראה, המונח **לאומיות** בהקשר היהודי מציין את הרצון לראות את היהודים לא רק כ'כנסייה' החולקת תפיסה דתית, וגם לא רק כקבוצה בעלת מוצא אתני משותף, אלא כעם – שלקיומו הקולקטיבי יש ערך עצמי. אמנם, לעתים מייחסים את המונח 'לאומיות' דווקא לתודעת-עם החותרת לריבונות פוליטית וטריטוריאלית, אך במחקר זה לא תמיד כך הדבר (נמנעתי מלהשתמש במונח החדש 'עמיות', שאף אחד ממקורותיי לא הכיר; מה גם שלעתים הלאומיות המדוברת כן חותרת למימוש פוליטי. גם מקורות בגרמנית החליפו לעתים קרובות בין volk לבין nation).

בפרק הראשון אני מתחם את הגבולות בין יהדות האונטרלנד והאוברלנד, שסימנו שתי תרבויות שונות בתוך יהודי הונגריה, ואחר כך בין הזרמים השונים בתוך האורתודוקסיה ההונגרית (שכבר לא תמיד נענו לחלוקה הגיאוגרפית-גניאולוגית הזו). קטבים אלה נבדלו בין השאר ביחסם לימודרנה – כשהכוונה היא לאורחות החיים ואופני החשיבה שהחלו להתפשט ממערב אירופה החל מעידן הנאורות – וכן לרעיון הנבדלות וההתבדלות. כאשר ביקשתי להבחין בין שתי התרבויות הללו, ואופני החשיבה שלהן, השתמשתי לעתים במינוחים 'קנאי' ו'מתון', 'אנטי מודרני' ו'מודרני', 'מתבדלים' ו'משתלבים', 'שמרני' ו'פתוח' וכן הלאה. כל אימת שהשתמשתי במינוחים אלו חשתי צרימה מסוימת, שכן קטגוריות אלו הן כוללניות מדי והמונחים גסים מדי: הם אינם נותנים תמונה אמינה של המציאות (שהרי גילויים רבים ושונים של 'מודרניות' הופיעו גם במחוזות ה'שמרניים' ביותר; ולעתים הבדלים מקומיים היו גדולים מהבדלים טיפולוגיים אליהם אני מתייחס) והם נראים כמשקפים שיפוט ערכי. מנגד, ההבדלים היו צריכים להיות מוצגים בצורה כלשהי ובמונחים כלשהם; אשר על כן, השתמשתי בכל המינוחים הללו (והשתדלתי לגוון ביניהם) מתוך תקווה שהתמונה המורכבת תעלה מתוך התיאור ההיסטורי עצמו, החורג מן המינוחים.

<sup>57</sup> בעיה זו בשיח ההיסטוריוגרפי טעונה דיון נפרד, שאינו מתחמו של מחקר זה. הביטוי הבולט של הבעיה הוא העדרו של מונח לכינויים של כלל המבקשים לשמור נאמנות למסורת, שהאורתודוקסים הם רק חלק – גם אם מרכזי-בתוכם, היעדר שהורגש גם בכתיבה זו.

## פרק ראשון: רקע ובית גידול

בפרק זה לא נעסוק במושא המחקר, משה שמואל גלאזנר, אלא בכור מחצבתו ובבית אביו. מטרתו כאן היא לתת סקירה מיטבית של הרקע, תוך 'התעלמות' לשעה ממשה שמואל גלאזנר עצמו, אליו נשוב בפרק הבא. אשרטט בקווים כלליים את האורתודוקסיה ההונגרית, כפי שנתגבשה במחצית השנייה של המאה הייט, ואמשיך במעגלים מתכנסים אל תיאור המרחב התרבותי של ה'אוברלנד' היהודי-הונגרי בכלל – מושג שיובהר להלן – ואל הסביבה המשפחתית והאינטלקטואלית שאליה נולד ר' משה שמואל בפרט – הענף הארנפלדי של משפחת החת"ם סופר.

מסורת משפחתית ותרבותית זו תמלא תפקיד מרכזי בהתגבשות דרכו הייחודית של משה שמואל גלאזנר, והיבטים מסוימים בה אף יעמידו אותו בעימות עם חלק מעמיתיו. הדבר נכון הן ביחס לביוגרפיה הספציפית של האב, אברהם גלאזנר, והן ביחס להקשר הסוציולוגי וההיסטורי הרחב יותר שלתוכו גדל הבן.

### 1.1 הונגריה ויהודי הונגריה במחצית הראשונה של המאה הייט

ההיסטוריה מכירה יהודים בהונגריה גם בימי הביניים המוקדמים והמאוחרים<sup>1</sup>, אך המלחמות בין העות'מאנים ובין האוסטרים, ושורה של גזירות ורדיפות, לא הותירו מאוכלוסיה קדומה זו כמעט דבר. יהדות הונגריה המודרנית היא כולה יהדות 'חדשה', שראשיתה במהגרים של שלהי המאה הייט וראשית המאה הייט<sup>2</sup>. גם הרכיב העתיק ביותר בה, הלא הם קהילות הבורגנלנד, 'שבע הקהילות' שבחסות משפחת אסטרהאזי<sup>3</sup>, התייצב רק במחצית השנייה של המאה הייט, במקביל לנוכחות החדשה של יהודים במחוז נייטרא הסמוך לגבול מורביה<sup>4</sup>.

ב-1686 שבה בודה לידי האוסטרים אחרי כ-150 שנה של שלטון עות'מאני, ובהמשך נדחקו העות'מאנים מרוב נחלותיהם בשפלה ההונגרית. הארץ למודת הקרבות היתה דלת אוכלוסין, ובעשורים הבאים החלה לשאוב אוכלוסיה משאר חלקי האימפריה ההבסבורגית. בכלל המהגרים היו גם יהודים, אף שאלה לא

---

<sup>1</sup> המפורסמת שבקהילות שפרחו בתקופה העות'מאנית היא זו של בודה, שכונתה אז אובן או אופן, וכללה יהודים אשכנזים וספרדים. ראה, למשל, נתנאל קצבורג, 'לתולדות היהודים בהונגריה בתקופת השלטון התורכי', סיני לא, תשי"ב. הצרות שספגה קהילה זו בעת המלחמה עם האוסטרים תועדו בעברית במגילת אובן לר' יצחק שולהוף – חתנו של הרב אפרים הכהן (1616-1678), רבה הנודע של קהילה.

<sup>2</sup> György Haraszti, "The Return of the Jews to Hungary in the XVIII Century", *Rivista di Studi Ungheresi*, 12, 37-53, at p. 38 (Róma: 1997 [1998]). להלן: האראסטי, חזרת היהודים.

<sup>3</sup> ראה עליהם: Rebecca Gates, "Eighteenth-Century 'Schutzherren': Esterházy Patronage of the Jews", *Jewish Social Studies* 47, (3/4), 1985, pp. 189-208.

<sup>4</sup> האראסטי, חזרת היהודים, עמ' 42.



נכנסו בדלת הראשית וסבלו מניסיונות רבים להגביל את הגירתם להונגריה.<sup>5</sup> אך ההגבלות באזורים אחרים היו חמורות יותר והן דחקו את היהודים להגר: ב-1726 הטיל הקיסר קרל השישי, שהיה גם מלך הונגריה,<sup>6</sup> את 'גזרת השניות', או חוק המשפחות (*familiantengesetz*), שביקשה לצמצם את מספר היהודים בבוהמיה, מורביה ושלזיה באמצעות הקפאת מספר המשפחות: רק בן אחד מכל משפחה רשאי להנשא ולהקים משפחה משלו, שתחליף את משפחת אביו. בעקבות חוקים אלו רבים מיהודי ארצות אלה נעו מזרחה, אל מחוזותיה המערביים של הונגריה, בהם לא חלה הגזירה. הגזירה המשיכה גם בימי בתו, מריה-תרזה. גם היא לא הגבילה את מספר היהודים בהונגריה אבל הטילה עליהם מס-סובלנות והגבלות ישיבה בערים שונות; אלה הוסרו ב-1783, בידי בנה יוסף השני.<sup>7</sup>

מפקד רשמי של היהודים, לצרכי מס, מן השנים 1735-1738, מונה כ-12,000 יהודים ברחבי הונגריה – אך זהו מספר חלקי ביותר; הוא אינו כולל את טרנסילבניה, באנאט וסלובניה, וכן שלושה מחוזות מהונגריה עצמה, והוא נעשה בדרכים פרימיטיביות ולאורך מספר שנים.<sup>8</sup> מכל מקום, המפקד מלמד על מרכזיותו של רכיב ההגירה באוכלוסיה: רק 35% מראשי המשפחות שנמנו במפקד נולדו בהונגריה. מתוך 2531 בתי אב שנמנו, 1070 היו משפחות של מהגרים מתוך החלקים המערביים יותר של האימפריה ההבסבורגית – רובם המכריע ממורביה.<sup>9</sup>

במקביל לרוב המערבי-מורבי, צמח בהונגריה במקביל מיעוט מזרחי-גליצאי. הפרעות ביהודי פולין-ליטא ב-1648 ('גזירות ת"ח ות"ט') דחפו יהודים מפולין אל צפון מזרח הונגריה כבר בשלהי המאה הי"ז.<sup>10</sup> מאה שנה מאוחר יותר, בעקבות חלוקת פולין ב-1772, הפכה גליציה לחלק מהאימפריה ההבסבורגית; הדבר הוביל לגל הגירה גדול, וצו הסובלנות של יוסף השני ב-1783, שהקל על יהודי הונגריה, הגדיל את כוח המשיכה של הונגריה והביא עמו גל הגירה נוסף.<sup>11</sup> ההגירה העיקרית מגליציה להונגריה היתה בסוף המאה הי"ח ובתחילת המאה הי"ט,<sup>12</sup> ובדרך הטבע התיישבה ברובה באזורים הסמוכים לגבול הגליצאי ובחלקים הצפוניים של טרנסילבניה.

ההגירה והריבוי הטבעי יצרו גידול דרמטי באוכלוסייה היהודית בהונגריה כבר במהלך המאה הי"ח: ב-1787 פקדו אנשיו של יוסף השני יותר מ-80 אלף יהודים, בהשוואה למעט יותר מרבעה יובל שנים קודם

<sup>5</sup> Raphael Patai, *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology*, Detroit: Wayne State University Press, 1996. pp. 187-190. להלן: פתאי, **יהודי הונגריה**.

<sup>6</sup> כמלך הונגריה שמו היה קרל [Károly] השלישי.

<sup>7</sup> פתאי, **יהודי הונגריה**, עמ' 213.

<sup>8</sup> Haraszi György, *A Magyarországi zsidóság rövid története a kezdetektől a XVIII. század végéig*, PhD dissertation, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest, 2004, p. 60.

<sup>9</sup> ראה פתאי, **יהודי הונגריה**, עמ' 190.

<sup>10</sup> האראסטי, חזרת היהודים, עמ' 45.

<sup>11</sup> שטסל, **טוקאי**, עמ' 39.

<sup>12</sup> Silber, Michael K. "Hungary: Hungary before 1918". *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, August 2010. להלן: סילבר, הונגריה – ייוו"א.

לכן. המסה הגדולה של יהדות הונגריה צמחה במאה הי"ט; זו היתה עדה לצמיחה דמוגרפית חסרת-תקדים שהכפילה את יהודי הונגריה עשרת מונים ויותר.<sup>13</sup> ב-1910, רגע לפני המלחמה ששינתה את הגיאוגרפיה ואת הדמוגרפיה, נמנו ברחבי הכתר ההונגרי כ-930 אלף (!) יהודים. חלק נכבד מהגידול הזה היה תולדה של ריבוי טבעי גבוה, במיוחד במחוזות של צפון-מזרח הונגריה, שרוב אוכלוסייתו צאצאי מהגרים מגליציה. למעשה, לקראת סופה של המאה הי"ט כבר היו יהודים אלה, דוברי היידיש המזרחית, כמחצית מיהודי הונגריה כולה; הריבוי הטבעי הגבוה שלהם הכריע את היתרון הדמוגרפי הראשוני של יהודי המערב.<sup>14</sup>

### 1.1.1 הונגריה – משטר, אתניות, מודרניזציה

מהי אותה 'הונגריה', אליה מהגרים יהודים אלה במאה הי"ט והי"ט? ואילו תהליכים עוברים עליה, כיחידה גיאופוליטית, תרבותית וכלכלית, במהלך המאה הי"ט?

על שאלות נכבדות אלה אסתפק כאן בסקירה מינימלית, שנועדה להבהיר את ההקשר שבתוכו מתפתחת היהדות המקומית בכלל והאורתודוקסיה בפרט. הסקירה תתבסס בעיקר על המונוגרפיות של מיקלוש מולנאר וגאבור וורמש.<sup>15</sup>

**משטר.** מאז קרב מוהאץ' ב-1687, בו נדחקו העות'מאנים אל מעבר לגבולותיה - נכללה הונגריה באימפריה ההבסבורגית, כאשר הכתר ההונגרי נתון בידי של הקיסר היושב בווינה.<sup>16</sup> אין פירוש הדבר שהונגריה לא התקיימה כישות מובחנת: היתה זו ממלכה שלה חוקים משלה, פרלמנט (דיאט) שייצג בעיקר את האצולה, שנהנתה גם משורה של פריבילגיות. ההסדרים הללו, שעוגנו בהסכם סאטמאר ב-1711, ידעו עליות ומורדות: ההונגרים היו נתיני האימפריה אך גם בעלי תודעה עצמאית, ובין האצולה המאדיארית ובין הארמון בווינה התקיים מתח מתמיד ושיווי משקל עדין. בשעות רצון, שהיו בסופו של דבר תלויות ברצון הקיסרי, כונס הפרלמנט ההונגרי ואף אויש תפקיד הפלאטין (או nádor בהונגרית), כלומר הנציג העליון של הקיסר בהונגריה, שמונה על ידי הדיאט. כמעט מאתיים שנה – מ-1686 עד 1867 - היתה הונגריה נתונה למשטר אוסטרי זה, עם שינוי משטר זמני בעת ההתקוממות ההונגרית ב-1848, שדוכאה ב-1849. לאורך כל התקופה הזו היתה הונגריה המחצית המזרחית של האימפריה המרכז אירופית.

במהלך התקופה נע המרכז ההונגרי בין פרשבורג, היא פוזיון (Pozsony) בהונגרית, לבין בודה. פרשבורג, המצויה בקצה המערבי של הונגריה, מרחק רכיבה קצר מווינה, היתה מועדפת על ההונגרים שביקשו את

<sup>13</sup> לשם השוואה, ברחבי האימפריה ההבסבורגית גדלה כלל האוכלוסייה בתקופה המקבילה (מ-1878 ל-1910) ב-125% בלבד. <sup>ע"פ</sup> Gonda László, *A Zsidóság Magyarországon 1526-1945*, Budapest: Századvég Kiadó, 1992, p. 62.

<sup>14</sup> האראסטי, חזרת היהודים, עמ' 46.

<sup>15</sup> Miklós Molnár, *A concise history of Hungary* (tr. Anna Magyar), Cambridge: Cambridge U. P., 2001; Gábor Vermes, *Hungarian culture and politics in the Habsburg monarchy, 1711-1848*. Budapest/New York: CEU, 2014. להלן – מולנאר, **היסטוריה הונגרית**; גאבור, **תרבות הונגרית**.

<sup>16</sup> יוסף הראשון, 1687 – 1711; קארל השני, 1711 – 1740; מריה תרזה, 1740 – 1780; יוסף השני, 1780 – 1790; לאופולד השני, 1790 – 1792; פרנץ השני, 1792 – 1835; פרדיננד הראשון, 1835 – 1848; פרנץ יוזף, 1848 – 1918. רוב ככל הקיסרים הללו הוכתרו כמלכי הונגריה בפרשבורג.

קרבתה של החצר הקיסרית, או שנשאו עיניים – עסקית ותרבותית – מערבה. עיר זו, ששימשה בירת הונגריה גם כאשר חלק נכבד מן הממלכה היה תחת כיבוש עות'מאני, החזיקה במסורת של הכתרת מלכי הונגריה, ושל כינוס הדיאט לאורך כל התקופה ההבסבורגית. בודה, לעומת זאת, שכנה בלב הטריטוריה ההונגרית. אמנם גם בה היתה אוכלוסיה גרמנית גדולה, אך היא הפכה במהירות ללב הלאומיות ההונגרית. בה שכן ארמונו של הפאלאטין, וב-1784 היא שבה והוכרזה כבירת הונגריה, ורוב משרדי הממשלה עברו אליה מפרשבורג.<sup>17</sup>

מבנה שלטוני זה עבר שינוי דרמטי בעקבות ה"פשרה", שכוננה את הממלכה הדואלית, המוכרת גם כ"אוסטרו-הונגריה", ב-1867. מעתה קיבלה בודה (ומעט לאחר מכן – העיר החדשה והמאוחדת בודפשט) מעמד שווה ערך לזה של ווינה; הפרלמנט ההונגרי התכנס בה בקביעות, השפה ההונגרית הפכה לשפת המנהל הרשמית והמערכת הפוליטית והכלכלית עברה שורה של רפורמות. כיוון שרוב פרק זה עוסק בשנים שלפני הממלכה הדואלית, נסתפק כאן בתיאור קצר זה. להלן, בפרק 2.1.1, נדון בהרחבה בהשלכותיה של התקופה החדשה שהחלה ב-1867, חוללה את האמנציפציה ואת הפיצול של יהדות הונגריה, גייסה אותם כשותפים לפרוייקט המאדיאריזציה והפכה ל"תור הזהב" של היחסים בין היהודים ובין הונגריה.

ההיסטוריה של הונגריה במאה הי"ט עוצבה גם מכוחו של "עידן הרפורמות" (Reformkor), שורה של תהליכים תרבותיים ופוליטיים שחלו במחצית הראשונה של המאה, ובייחוד משנת 1825 עד למהפכת 1848. אחרי שהתייצבה ההשלמה ההונגרית עם השלטון ההבסבורגי לאורך רוב המאה הי"ח, הביאה המאה הי"ט – שבראשיתה נלחמה אוסטריה עם נפוליאון – אל האצולה ההונגרית רעיונות ליברליים ולאומיים, שהולידו דחף לטיפוחה של התרבות ההונגרית, לערעור מוסדות ישנים ולחתימה מחודשת להתנערות מהשלטון האימפריאלי. מגמות אלו באו לידי ביטוי בשורה של פעולות פוליטיות ותרבותיות, שהובילו אישים כאישטבן סצ'ני, לאיוש קושות, מיקלוש ושלני, דיאק פרנץ ואחרים. אף שמלחמת העצמאות ההונגרית (1848-1849) הסתיימה בתבוסה, הרעיונות של עידן הרפורמות והמוסדות התרבותיים שפותחו במהלכה המשיכו לעצב את הלאומיות ההונגרית גם במחצית השנייה של המאה הי"ט, לפני ואחרי ה"פשרה".<sup>18</sup>

**אתניות ולשון.** הממלכה ההונגרית היתה חלק מהאימפריה ההבסבורגית רבת הלאומים, שכללה גם את בوهמיה ומורביה, ומשנות ה-70 של המאה הי"ח גם את גליציה ובווקובינה. אך גם הונגריה עצמה היתה רחוקה מהומוגניות: לצד המאדיארים, הלא הם ההונגרים האתניים, אוכלוסיית הונגריה כללה רומנים וסרבים, סלובקים, קרואטים ורותנים. בני מיעוטים אלה, בנוסף ליהודים, היוו ברוב התקופה יותר ממחצית האוכלוסייה בטריטוריה הרחבה ששויכה לכתר ההונגרי.<sup>19</sup>

בממלכה ההונגרית דיברו ערב רב של שפות; ביניהן שפות ששימשו רק בכפרים ובעיקר בעל פה. אך שפת המנהל – ובהתאם לכך שפת ההוראה האקדמית ושפת האינטליגנציה – נעה מן הלטינית אל הגרמנית

<sup>17</sup> גאבור, **תרבות הונגרית**, עמ' 15 – 18.

<sup>18</sup> המונוגרפיה של גאבור בנויה כעיון היסטורי ותרבותי בתהליך חדירת הרעיונות הליברליים אל החברה ההונגרית דרך האצולה, תהליך ש"עידן הרפורמות" הוא ליבתו. העניין מובהר היטב באפילוג שלו: גאבור, **תרבות הונגרית**, עמ' 335 – 342.

<sup>19</sup> שיעורם באוכלוסייה תלוי בהגדרת הגבולות של הכתר ההונגרי בתקופה זו: האם הוא כולל את הבאנאט, את קרואטיה, ואת טרנסילבניה.

(בהוראת יוסף השני, החל מ-1784), ורק בהמשך - מראשית המאה הי"ט – אל ההונגרית.<sup>20</sup> השאיפה להפוך את ההונגרית לשפה העיקרית של הממלכה כולה היה אחד מסממניה המובהקים של הלאומיות ההונגרית, שהתעוררה במאה הי"ט והפכה לדומיננטית אחרי ה'פשרה' הנ"ל. מכל מקום, ההונגרית כמעט ולא שימשה קודם לכן כשפת מנהל ואקדמיה; לכן היא נזקקה להרחבה ומודרניזציה, אותה הובילו כמה אינטלקטואלים במפנה המאה הי"ט.<sup>21</sup>

**מודרניזציה.** כותרת זו רלוונטית לשני תהליכים: התהליך התרבותי של חדירת רעיונות ה'נאורות', והתהליך המנהלי של צנטרליזציה. מכלול הרעיונות והלכי הרוח שזכו לכינוי 'נאורות', וסימנו את רוח-הזמן באירופה המערבית של המאה הי"ח, זכו להד של ממש גם בהונגריה – אך כפי שמראה גאבור, נאורות זו התבטאה בצורה ממותנת בהרבה, תוך שמירה על הלכי המחשבה הדתיים והשמרניים שרווחו בה באותה העת. מתינות זו היתה גם נחלתה של אוסטריה, ואפיינה ככלל את האימפריה ההבסבורגית.<sup>22</sup> רוחות השינוי היו חלק מן הרקע למהפכה הצרפתית ב-1789, ולבניית האימפריה המהפכנית של נפוליאון סביב מפנה המאה; אלה ערערו את הסדרים השלטוניים והחברתיים בחלקים נכבדים של אירופה, אך נגעו רק בשוליים באימפריה ההבסבורגית, שתחת ניצוחו של מטרניך התגלתה כמעוז שמרני – שאף שימש כתפאורת הרקע הטבעית לכינוסו של 'קונגרס וינה' הרסטורטיבי ב-1815.

הסדרים הישנים היו כרוכים במידה של סטגנציה: הקו שחולל את מה שמכונה 'המפתח הגדול' (Great Divergence) שבין 'המערב' המזנק קדימה בתיעוש ובמסחר – בריטניה, ארצות השפלה, צפון צרפת וארצות גרמניה – לבין העולם השבוי במידה רבה בתבניות הישנות, משורטט כך שהאימפריה ההבסבורגית נותרת ממזרח לו.

הרוח היזמית שאפיינה את הארצות הפרוטסטנטיות נעדרה מן האימפריה הקתולית (שאף פעלה מאז המאה הי"ז למחיקת האמונה ההוסיטית בבוהמיה) והשמרנית, ויסודות רבים של המשטר הפיאודלי – המנוגד למגמת הצנטרליזציה – המשיכו להתקיים בה. אכן, גם בתוך גבולותיה הרחבים של האימפריה ההבסבורגית היו הבדלים, והארצות הבוהמיות שחוו תהליכי מודרניזציה ותיעוש מסוימים נחשבו למתקדמות ביותר; אבל במובנים מכריעים רבים גם הן שייכות למרחב שייקרא מכאן ואילך 'מזרח אירופה' – ובניסוח מדויק יותר: 'מרכז-מזרח אירופה' – ויחתור כל העת להדביק את ההתפתחות של המערב.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> ראה Tomasz Kamusella, *The Politics of Language and Nationalism in Modern Central Europe*. Basingstoke/New York: Palgrave MacMillan, 2009, p. 130. בעמ' 62 – 147, המהווים חלק מהמבוא למחקר רחב יריעה זה, מנותחת בהרחבה המורכבות הלשונית של מרכז אירופה, וההיסטוריה של השימוש – הכנסייתי, המנהלי, העיתונאי והספרותי – בשפות הלאומיות שהחליפו את הלטינית והגרמנית: הסלובקית וההונגרית, הצ'כית והפולנית.

<sup>21</sup> מולנאר, **היסטוריה הונגרית**, עמ' 164 – 165. הדוחף הגדול להעשרת ההונגרית היה גיורגי בסניי (Bessenyei).

<sup>22</sup> גאבור, **תרבות הונגרית**, פרק שלישי. גאבור אף יוצר מעין דהרגה בין גרמניה, אוסטריה והונגריה, הדומה להדרגה שניצג בהמשך; כולן מסתכלות מערבה ומאמצות את הרעיונות הבאים משם, אם כי בקצב שונה. גאבור סבור שהגישה הרווחת בהיסטוריוגרפיה ההונגרית, המעלה על נס את 'עידן הרפורמה' ואת הנאורות ההונגרית, מתעלמת מהיבטים של ריסון שמרני ודבקות בסדרים הישנים שעיקבו וצמצמו את קליטת הרעיונות החדשים.

<sup>23</sup> ראה David F. Good, *The Economic Rise of the Habsburg Empire, 1750-1914*, Berkeley: U. of California, 1984, pp. 14 – 15.

ואם כך בבוהמיה ובמורביה – כך עוד יותר בהונגריה, שלא ניכרו בה אלא סימנים דלים של מודרניזציה בראשית המאה הי"ט.<sup>24</sup> הונגריה נותרה ארץ חקלאית מובהקת במהלך רובה של המאה הי"ט, וניצני התיעוש קיבלו בה ביטוי של ממש רק במחצית השנייה של המאה.<sup>25</sup> במפנה המאה החל תהליך משמעותי של צמצום כמות האיכרים הקשורים בהסדרים פיאודליים, אך מעמדה המיוחד של אצולת-הקרקע ההונגרית עיכב את החלת הרפורמות בה יותר מאשר בשאר חלקי האימפריה. למעשה, רק ב-1853 בוטלו הסדרים אלה בפועל – בעקבות המהפכות של 1848.<sup>26</sup>

הונגריה של המאה הי"ט היתה אפוא מעין 'חצר אחורית', או ספר מזרחי, של מרכז אירופה המשתנה במהירות. "אוסטריה" כונתה כך בשל היותה המזרח (ost) של המרחב הגרמני, והיא תלתה עיניים (גם אם לעתים בולמות ומסתייגות) אל מה שממערב לה; ואילו הונגריה היתה המזרח של המזרח, שנחשבה לעתים אף כ'טורקיה'.<sup>27</sup> חבל ארץ זה, שנתפס בעיני ווינה כמרחב גדול ולא מפותח, הפך לאבן שואבת ליהודים: הוא היה פתוח להגירה, השלטון בו היה רופף וההגבלות מועטות. זיקתו למערב היתה מובהקת, אבל שייכותו אליו חלקית – דבר שעתיד לאפשר דווקא בו את צמיחתה של התנגדות מושכלת ואפקטיבית מקרב היהודים לתהליכים שערערו את הנורמות שקידשה החברה היהודית בדורות קודמים.

### 1.1.2 מחוזות היראים: "אונטרלנד" ו"אוברלנד"

לא ניתן להבין כראוי את ההיסטוריה של יהדות הונגריה – וכן של הפיצול המפורסם שחילק אותה ל'אורתודוקסים' ו'ניאולוגים' – בלי לתת את הדעת לחלוקה הבסיסית יותר של ארצות מוצא ותרבות חיים, שנעוצה בארצות המוצא של שני גלי ההגירה העיקריים שעיצבו יהדות זו, החלוקה שבין ה'אונטרלנד' (unterland) ל'אוברלנד' (oberland).<sup>28</sup>

על אף חשיבותה של חלוקה זו, בייחוד עבור האורתודוקסים, היא לא זכתה לתיאור מחקרי של ממש – אולי בגלל היותה עד לא מכבר מציאות-חיים מובהקת יותר מאשר נושא לעיון. כל יהודי יליד הונגריה ידע

<sup>24</sup> לניתוח רחב של תהליך המודרניזציה הכלכלית של הונגריה, והקשיים בהם נתקלה, ראה Andrew C. Janos, *The Politics of Backwardness in Hungary, 1825-1945*, Princeton: 2012 (להלן: יאנוש, **נחשלות**). בעמ' 35 – 50, וגם בהמשך, יאנוש מראה כיצד מראשית המאה הי"ט מנהלת הונגריה מרדף חסר-סיכוי אחרי המערב והישגיו הכלכליים והטכנולוגיים. בעוד במערב המודרניזציה צמחה מן החברה הרחבה, בהונגריה יש ניסיון לאמץ סטנדרטים של המערב בעת שאין להם 'כיסוי' – במיוחד לא במרחב הכפרי, שהוא רובה של הארץ, הסובל מפיגור עמוק בתשתית החקלאית, התעשייתית, התחבורתית והחינוכית.

<sup>25</sup> להשוואה מפורטת בין רמות התיעוש וכלכלת הכסף בגרמניה, באוסטריה ובהונגריה במחצית הראשונה של המאה הי"ט ראה Nachum Gross, "Austria-Hungary in the World Economy", *Research Report no. 29*, Hebrew University – Department of Economics, 1971. הנתונים, המתעדים הבדלים דרמטיים בין הארצות, מתייחסים, בין השאר, לכמות האנרגיה המופקת ממנועי קיטור בכלכלות אלה ולהתפשטות מסילות הברזל.

<sup>26</sup> ראה Péter ; Jörg K. Hoensch, *A History of Modern Hungary, 1867-1986*, New York: Longman, 1988, pp. 1-6  
Hanák, "Central Europe: A Historical Region in Modern Times", in G. Schopfin & N. Wood (eds.), *In Search of Central Europe*, Cambridge: Polity Press, 1989, pp. 57-69.

<sup>27</sup> ראה להלן, הערה 159.

<sup>28</sup> המינוח הוא בגרמנית, ומכאן שמקורו באוברלנד.

אם הוא בן 'אוברלנד' או 'אונטרלנד', וכך ידע גם איש שיחו – על פי גינוניו, לבושו ושפתו; המונחים מופיעים לא אחת גם בספרות הרבנית של התקופה ועל התקופה.<sup>29</sup> היותה של האבחנה הזו חווית יסוד של יהודי הונגריה, ובה בשעה נעדרת כמעט לגמרי מתייעוד מחקרי, ניכרת כאנומליה בכתביו של יעקב כ"ץ, ההיסטוריון הגדול של יהדות הונגריה: הוא נדרש להבדלים הללו בספרו האוטוביוגרפי "במו עיני" הרבה יותר מכפי שהוא עושה בספר על תולדות ההתארגנות היהודית בהונגריה, "הקרע שלא נתאחה".<sup>30</sup> ההבדלים נזכרים, כעניין של 'רקע' ולא כנושא מחקר, גם בשני מאמריו של סילבר העוסקים בהתפתחויות בתוך האורתודוקסיה ההונגרית – המאמר על החסידות<sup>31</sup> והמאמר על צמיחת האולטרה-אורתודוקסיה<sup>32</sup>. מי שהתייחס בכמה מחקרים לקו הגבול התרבותי הזה, העובר גם בתוככי הונגריה, הוא סטיבן לוונשטיין, ושרטוט של קו-הגבול הלשוני בין הדיאלקטים של היידיש ערך יחיאל בן-נון.<sup>33</sup>

נסביר אפוא מונחים אלה בקצרה: כפי שראינו בתיאור גלי ההגירה להונגריה, הפכה הארץ במאה הי"ט והכ' לזירת מפגש ייחודית בין שתי הקטגוריות הבסיסיות ביותר של הסוציולוגיה של יהדות אירופה בעת החדשה, 'יהודי המזרח' או 'האוסטיוודן' ו'יהודי המערב'. הבחנה זו העמידה בצד זה את יהודי פולין ורוסיה ובצד השני את יהודי גרמניה וצרפת, ונתגלמו דרכה מתח ומשיכה, זלזול והערצה.<sup>34</sup> והנה בהונגריה

---

<sup>29</sup> בספרות הרבנית הביטוי מופיע לעתים בכתוב 'אובערלאנד' או 'אויבערלנד', 'גליל העליון' וכיו"ב.

<sup>30</sup> ביבמו עיני (יעקב כ"ץ, **במו עיני: אוטוביוגרפיה של היסטוריון**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2007) נזכרת ההבחנה בין אוברלנד ואונטרלנד בכמה וכמה אנקדוטות ועדויות, לאורך כל החלקים המתארים את ילדותו ונערותו בהונגריה, למשל בעמ' 18, 24, 32-45 ועוד. לעומת זאת, ב'הקרע שלא נתאחה', הדין דינמיקה של ההתארגנות האורתודוקסית בכל הפרקים שבעמ' 60-100, מוזכרים המושגים הללו מדי פעם אך אינם זוכים לפיתוח משמעותי, למעט הסבר היסטורי קצר וחלקי בתחילת פרק ו', בעמ' 72.

<sup>31</sup> מיכאל סילבר, "ישיבות אין מצוי במדינתנו מכמה טעמים נכונים": בין חסידים ומתנגדים בהונגריה", בתוך ע' אטקס ואח' (עורכים), **במעגלי חסידים** (תש"ס), עמ' 75 – 108. להלן: סילבר, ישיבות אין מצוי.

<sup>32</sup> מיכאל סילבר, "ראשית צמיחתה של האולטרה אורתודוקסיה: המצאתה של מסורת", בתוך: י' שלמון, א' רביצקי וא' פרוזיגר (ע'), **אורתודוקסיה יהודית, היבטים חדשים**, ירושלים: מאגנס, תשס"ו, עמ' 297 – 344. (להלן: סילבר, אולטרה אורתודוקסיה). ההתייחסות לאוברלנד מול האונטרלנד מוצגת כבסיס הכלכלי-חברתי של האולטרה-אורתודוקסיה בעמ' 311 – 312.

<sup>33</sup> בעיקר: Steven Lowenstein, "The Shifting Boundary between Eastern and Western Jewry." *Jewish Social Studies*, 4 (1), 1997, pp. 60–78; Jechiel Bin-Nun, *Jiddisch und die deutschen*; (להלן: לוונשטיין, הגבול המשתנה); *Mundarten: Unter besonderer Berücksichtigung des ostgalizischen Jiddisch*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1973. בהיבטים מסוימים, לוונשטיין הדגיש שצדדיה השונים של הונגריה חלקו מאפיינים דומים, כמחוזות גבול בין תרבותיים: Steven Lowenstein, "Ashkenazic Jewry and the European Marriage Pattern: A Preliminary Survey of Jewish Marriage Age", *Jewish History* 8 (1/2), The Robert Cohen Memorial Volume (1994), pp. 155-175.

<sup>34</sup> ראה דבריו של ישראל ברטל, "בין יהודי גרמניה ליהודי מזרח אירופה", בתוך: י' ברטל, י' יובל, י' צבן, ד' שחם ומ' ברניקר (עו'), **זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני**, כרך ראשון, ירושלים: כתר ולמדא, 2007, עמ' 293 – 298. וכן עזרא מנדלסון, **יהודי מזרח מרכז אירופה**, עמ' 7. וראה בהרחבה אצל גיא מירון, "בין 'מרכז' ל'מזרח': על הדרך המיוחדת של האמנציפציה היהודית בהונגריה", בתוך רעיה כהן (ע'), **יהודים אירופים ואירופים יהודים בין שתי מלחמות העולם** (מיכאל טז), תל אביב תשס"ד, עמ' סט – קח, בעמ' סט וכן פב-פג. סטיבן אשהיים הקדיש מונוגרפיה ליחסה של היהדות הגרמנית ליהדות מזרח אירופה, תוך דיון בטרמינולוגיה ובדימויים הכרוכים ביהודי הפולני או 'המזרחי': Steven Aschheim,

נתקיימו שתי תרבויות אלה זו לצד זו תחת שלטון אחד ומדיניות אחת. מדובר בשתי תרבויות מקבילות, הנבדלות זו מזו לא רק בשפה אלא גם בלבוש, בפרנסות, באורחות החיים, בהשכלה ובתפיסת העולם. אמנם, המפגש בין שתי ה'תרבויות' היהודיות התקיים גם בפרוסיה, בעקבות חלוקות פולין (והוא בעצם שיצר את המושג 'אוסטיודה', כפי שמראה אשהיים [ראה הערה קודמת]), אך ייחודו של המקרה ההונגרי הוא בקיומן של שתי התרבויות הללו במרחב אחד באופן שאחת אינה מתבטלת לשנייה.<sup>35</sup>

כאשר התגבשה האורתודוקסיה ההונגרית, סביב הקונגרס היהודי של 1869 ואחריו, היא הולידה דו-קיום יוצא דופן בין בני שתי התרבויות הללו, שחברו יחדיו כדי להילחם כנגד המחדשים ולכונן ארגון ארצי של קהילות, בדרך המתעלמת – לפחות להלכה – מהבדלי התרבויות ומעמידה את הזהות על העמדה האידיאולוגית בלבד.

אבקש לשרטט כאן קווי תיחום גיאוגרפיים למושגי ה'אוברלנד' וה'אונטרלנד'. אין זה עניין מובן מאליו, שכן מדובר במושגים תרבותיים המתייחסים לחברה היהודית דווקא, ונובעים מנסיבות הגירה היסטוריות; אין למונחים אלה הקבלה בגיאוגרפיה ובאתנוגרפיה ההונגרית הכללית – כשם שקווי התיחום בין אזורי הדומיננטיות האורתודוקסית לאזורי הדומיננטיות הניאולוגית אינם חופפים לקווי חלוקה רגיונאליים, אתניים או כלכליים, המקובלים בגיאוגרפיה ההונגרית.<sup>36</sup>

---

*Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*,  
Madison: University of Wisconsin Press, 1982

<sup>35</sup> בספרה על גליציה מראה ננסי סינקוף שחשיפה של יהודים מזרח אירופאים לתרבות הגרמנית אינה מובילה לניצחון גורף של האחרונה, אלא לתהליכים מורכבים. עם זאת, בניגוד להונגריה, בגליציה לא חלקו היהודים את המרחב עם קבוצה יהודית אחרת שהיתה בעלת תרבות גרמנית. ראה Nancy Sinkoff, *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish* *Borderlands*, Hanover, N.H.: Brown University Press, 2004. על ייחודה של המציאות ההונגרית, בה נשתתפו יהודים משתי תרבויות שונות, עמד הסופר הסוציאליסט יליד ליטא, אהרן שמואל ליברמן (1845 – 1880), בכתב העת שלו "האמת" (גיליון 2, סיון תרל"ז – 1877, עמ' 8): "יהודי הגריה היושבים בין הסלונים, שונים מן היהודים היושבים בין ההגרים תכלית השנוי בכל דבר [...] פה נגד עינינו שני יהודים, היושבים בארץ אחת – והמה רחוקים זה מזה בכל נטיותיהם ותכונותיהם תכלית המרחק!". לפי ליברמן, היהודים היושבים בקרב המאדיארים אימצו סגנון חיים דומה לזה של סביבתם הלא-יהודית, והם דוברים הונגרית, בעוד היהודים החיים בין הסלאונים מתבדלים מהם, בזים להם ומדברים ביידיש.

<sup>36</sup> חלוקה מקובלת של הממלכה ההונגרית למרחבים תרבותיים היא החלוקה האתנית-לשונית. בחלוקה זו, המאדיארים תופסים את עיקר השפלה ההונגרית, הגדולה והקטנה (Alföld; Kisalföld), המהווים את המרכז והדרום; הסלאבים הצפוניים (סלובקים ורותניים) את המחוזות הצפוניים, שבשיפולי הקרפטים המערביים והמזרחיים; הסלאבים הדרומיים (קרואטים וסלובנים) את פאתי השפלה בדרום; והרומנים את המזרח, בקרפטים הדרומיים – למעט המובלעת המאדיארית של ארץ הסקלרים בקצה המזרח. ראה המפה האתנוגרפית של סן-מרטן ושרדר, & Vivien de Saint-Martin, *Autriche-Hongrie*, par Fr. Schrader, 1899, באוסף המפות הדיגיטלי של האגודה האמריקנית הגיאוגרפית

(<https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/6521/>), ומפת הלאומים המפורטת עוד יותר של פול לאנגהאנס, מ-1912, המצויה אף היא באוסף זה (<https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/26170/>). לעיון נרחב יותר בימפה התרבותית של הונגריה ראה Balázs Borsos, *The Regional Structure of Hungarian Folk Culture*, Münster: Waxmann, 2017.

הקבלה לחלוקות ה'יהודיות' תראה שהאזורים בעלי הדומיננטיות האורתודוקסית הם כל אזורי הסלאבים הצפוניים, אך גם חלק לא מבוטל מהאזור המאדיארי וכמחצית מהאזור הרומני. הניאולוגים היו דומיננטיים ברוב האזור המאדיארי, באזור

כאמור לעיל, במהלך המאה הי"ח היתה הגירה גדולה של יהודים ממורביה וגרמניה אל הונגריה. מהגרים יהודים אלה התיישבו בראש ובראשונה במישורי הדנובה הנפרשים מצפון, מדרום וממזרח לפרשבורג, ובקצה המערבי של הקרפטים הסמוך אליהם. כאן נוסדו שורה של קהילות מאורגנות – ובראשן הקהילות של פרשבורג וסביבתה (כמו נייטרא וסרדהלי) וישבע הקהילות הנודעות של הבורגנלנד (ובהן אייזנשטט ומטרסדורף) – ולצדם התיישבות נרחבת של יהודים כמשפחות בודדות בכפרים<sup>37</sup>. הגבלות שחלו עד 1840 על התיישבות יהודים בערי-מכרות הציבו את החלק המרכזי של הרי הטטרה כגבול מזרחי להתפשטות של היהודים ממערב – וקיבעו את ה'אוברלנד', הלא הוא הארץ העליונה (או 'גליל העליון' בלשון חלק מהמקורות היהודיים), כטריטוריה שכמעט כולה מצויה ממערב לבודפשט (ראה מפה 1). כאשר הוסרו ההגבלות, מצאו היהודים ה'מערביים' שבמחוזות שממזרח להם כבר התבססה התיישבות יהודית ממוצא פולני<sup>38</sup>.

יהודי ה'אוברלנד' התפשטו גם דרומה ומזרחה מבודפשט, אל רוב השפלה ההונגרית, אם כי בשלב מאוחר יותר ובהתבססות קהילתית חלשה יותר; כאן התפתח לימים המעוז העיקרי של ה'ניאולוגים', הלא הם היהודים ששמו להם למטרה עיקרית את ההתערות בתרבות הכללית ונטו לתיקונים בדת. שפתם של יהודי האוברלנד – בין אם אחזו בעמדה שמרנית ובין אם היו נוטים לאקולטורציה מלאה ולרפורמה – היתה יידיש מערבית, ולעתים גם גרמנית, וחשיפתם למודרנה גבוהה: כתבי העת היהודיים מגרמניה נקראו בהונגריה בהתלהבות רבה, ובמאה הי"ט היו יהודי הונגריה את הקהילה דוברת הגרמנית הגדולה בעולם.<sup>39</sup> עם זאת, מדובר בזהות יהודית מרכז-אירופאית ולא מערבית.<sup>40</sup>

המרכיב הגרמני בזהות של יהודי האוברלנד לא היה מנותק מן הסביבה: עד לפשרה של 1867 התנהלה ממלכת הונגריה בשפה הגרמנית, ושפה זו המשיכה להיות דומיננטית בבודה גם בהמשך. חלוצי העיתונים בהונגריה נכתבו אף הם בגרמנית.<sup>41</sup> אך אצל יהודי האוברלנד הזיקה היתה עמוקה יותר: הם היו בעלי הקשרים במורביה ובווינה, וככאלה היו נכס רב ערך עבור הכלכלה ההונגרית, שרדפה אחרי ההישגים הכלכליים של המחוזות ממערב לה.<sup>42</sup> הסביבה הלא-יהודית שהכירו יהודי האוברלנד כללה גרמנים אתניים רבים, בעיקר בערים (אך לא רק; ראה להלן בדיון על הכפר יונק). רוב האוכלוסייה הכפרית באזורי האוברלנד היתה סלאבית (סלובקית) מבחינה אתנית, באזורים הצפוניים, ומאדיארית באזורים הדרומיים.

---

הסלובני-קרואטי ובחלק הדרומי של האזור הרומני. גם החלוקה של המרחב האורתודוקסי ל'אוברלנד' ו'אונטרלנד' לא נענית אלא חלקית לקווים האתנו-לשוניים: מצד אחד, קו הגבול שבין האוברלנד לאונטרלנד קרוב לקו הגבול שבין הסלובקים לרומנים, אך האזור המאדיארי מחולק ביניהם.

<sup>37</sup> לפי סילבר, הונגריה – ייו"א.

<sup>38</sup> ראה למשל ילינק, **הגולה לרגלי הקרפטים**, עמ' 19 – 20.

<sup>39</sup> סילבר, **שרשי הפילוג**, עמ' 74.

<sup>40</sup> על ההבדלים בלשון, בליטורגיה ובמנהג בין יהודי מורביה ובוהמיה, מזרח גרמניה ומערב הונגריה, ובין יהודי אזור הריין וארצות השפלה, ראה לוונשטיין, הגבול המשתנה.

<sup>41</sup> G. C. Paikert, *The Danube Swabians*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967, p. 19; 60.

<sup>42</sup> יאנוש, **נחשלות**, עמ' 79 – 80.



בחלק המזרחי של הרי הטטרה, ובסהר הנמתח למרגלות ובשיפולי החלק המזרחי של הקרפטים, נפרשה ה'אונטרלנד', הלא הוא הגליל התחתון – כינוי גרמני-יידי שדבק באזורים אלה למרות היותם, גיאוגרפית, נישאים יותר מן הגליל העליון.<sup>43</sup> אזורים אלה היו מחוץ לתחום הטבעי של ההתיישבות ממורביה, ועל כן ההגירה היהודית העיקרית שנאחזה בו היתה זו שבאה מצפון וממזרח – בעיקר מגליציה. שפתם של יהודי האונטרלנד היתה יידיש מזרחית, וחשיפתם להשכלה ולאורחות החיים המערביים והעירוניים היתה מצומצמת יותר. הסביבה הלא יהודית הכפרית היתה רותנית, רומנית או מאדיארית, ובקצה המערבי גם סלובקית; רק כפרים בודדים היו של גרמנים.<sup>44</sup>

המעבר להונגריה לא קירב את המהגרים מגליציה לאורחות החיים המערביים: רוב המחוזות בהם התיישבו יהודי ה'אונטרלנד' היו חקלאיים באופיים ומפגרים מבחינת הפיתוח הכלכלי ביחס למחוזות אחרים בהונגריה.<sup>45</sup> אפילו בקרב היהודים, היתה האוריינות במחוזות האונטרלנד דלה לאין שיעור ביחס לאוברלנד.<sup>46</sup> גם אופי ההתיישבות באזור זה היה שונה מן ההתיישבות באזורי ה'אוברלנד'. קהילות האוברלנד התגבשו מלכתחילה כקהילות של ממש, ואילו ההתיישבות באונטרלנד החלה כהתיישבות מפוזרת וענייה, שאיחרה להתגבש לקהילות והתקשתה לקיים מוסדות. בשל עובדה זו, ובשל הזיקה לגליציה, התפשטה החסידות בהונגריה בקרב יהדות זו, והפכה בה למרכיב דומיננטי – גם לא עיקרי ובוודאי לא בלעדית.<sup>47</sup>

יהדות האונטרלנד הפכה במאה הי"ט למעוז רב השפעה של האורתודוקסיה ההונגרית, אף שזו נוהלה מבודפשט, ונסמכה על מוסדות ודפוסי התארגנות מודרניים, שהיו רחוקים מן התרבות שרווחה באונטרלנד. זאת, בשל עוצמה דמוגרפית ויציבות תרבותית: יהדות האונטרלנד חוותה במאה הי"ט גידול דמוגרפי דרמטי, הרבה מעבר לגידול של בני ה'אוברלנד', ושימרה בעירויותה (להבדיל מן הערים) מודל קהילתי מסורתי, שבו ברירת המחדל של הציבור היא היבדלות מן הגויים, שמירת מצוות ודבקות בנראטיב היהודי של הדורות הקודמים.

---

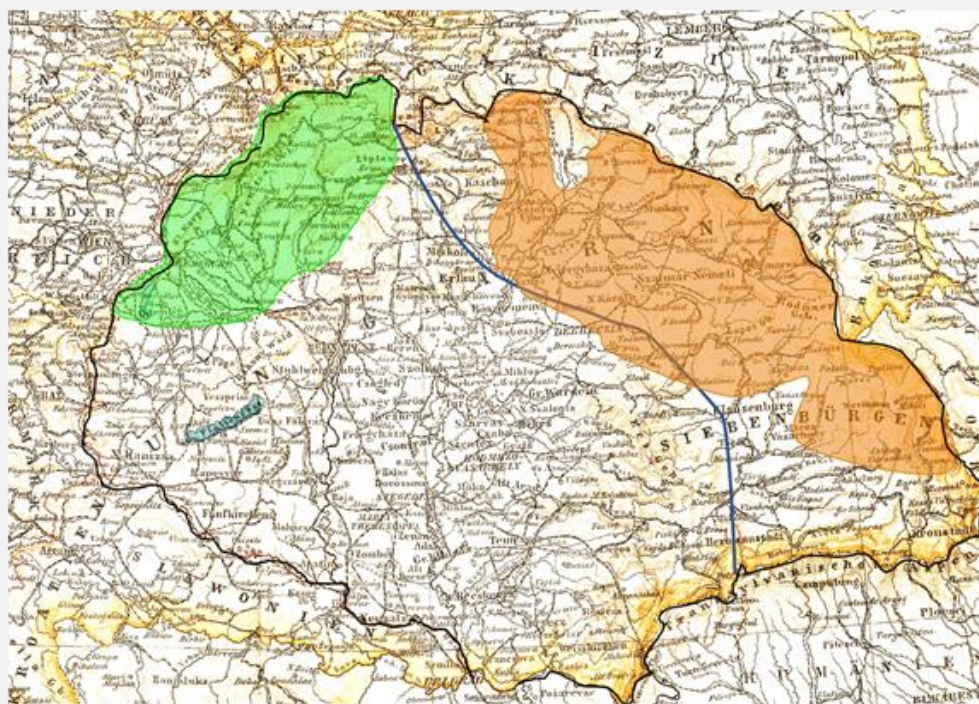
<sup>43</sup> סוניה רחל קומורוצ'י (ראה להלן, פרק שלישי הערה שגיאה: הסימניה אינה מוגדרת). רואה במונחים אלה גלגול של מונחים הונגריים העוקבים אחר פני הארץ ומחלקים בין האזור הצפוני ההררי למישורים שבדרום – אלא שבהקשר היהודי עברו מונחים אלו טרנספורמציה של סיבוב ב-90 מעלות כך שהמערב קיבל את הכינוי אוברלנד והמזרח אונטרלנד, כשהגורם הקובע הוא המרחק מוינה דווקא. היא מפנה ל – "Adalékok a felföldizmus kérdéséhez", Miklós (Claus Jürgen) Hutterer, *Magyar Nyelv* 57:2 (1961), pp. 213–214.

<sup>44</sup> ראה המפה של לאנגהאנס, לעיל הערה 36.

<sup>45</sup> קראדי, במאמרו על ההיבטים הסוציאקונומיים של יהדות הונגריה (ראה בכיתוב למפת האוברלנד), מונה עשרה מחוזות כינחשלים כלכלית, כולם בצפון מזרח המדינה, ושמונה מחוזות כידלי מעמד בינוני, כולם סמוכים לגבול גליציה ובוקובינה; חלקם חופפים.

<sup>46</sup> ראה סילבר, אולטרה אורתודוקסיה, בעמ' 311 – 312.

<sup>47</sup> ראה סילבר, ישיבות אין מצוי במדינתנו, בעמ' 76.



**מפה 1:** התוויה כללית של מחוזות ה"אוברלנד" וה"אונטרלנד" על גבי מפת ממלכת הונגריה (מתוך מפה של כלל האימפריה ההבסבורגית, בגרמנית, משנת 1898. הותרתי את קרואטיה-סלובניה מחוץ לקו השחור).

**הקו הכחול** משרטט את הגבול הכללי בין תפוצת היידיש המערבית ליידיש המזרחית, והוא מושתת על עבודתו של בן-נון (לעיל הערה 33) וסיכומיהם של מחברי האטלס התרבותי והלשוני

של יהודי אשכנז (LCAAJ), vol. 1: 1 (*Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry*, vol. 1: 1 (LCAAJ), pp. 50-53. Historical and Theoretical Foundations, Tübingen, 1992. הקו נותר יציב בעיקר בחלקו הצפוני, בו היתה אוכלוסיה יהודית גדולה יחסית שדיברה ביידיש. החלק הדרומי הושפע יותר משינויים גיאופוליטיים, ובמפה שהכין בן-נון על פי ממצאי שנות ה-30 חדרה היידיש המזרחית מערבה לכל שטח רומניה מגרוסורדיין ודרומה.

**כתמי הצבע** מייצגים, בקווים כלליים, את ה"אוברלנד" וה"אונטרלנד" בתוך המחוזות בעלי הדומיננטיות האורתודוקסית – הנמתחים בקשת מצפון לקו שנמתח בין שופרון (ובשמה הגרמני, במפה זו: אודנבורג) לבראשוב (קרונשטאדט). הכתמים מייצגים את האזורים ה"מובהקים", במאפיינים הכלכליים-חברתיים, ובדומיננטיות האורתודוקסית, ונשענים על

נתוני המחוזות שריכוז קראדי J Victor Karadi, "Socio-Economic Stratification and the Modernization of Hungarian Jewry after the Emancipation", in Silber, M. (Ed.), *Jews in the Hungarian Economy 1760-1945*, Jerusalem: Magnes Press, 1992, pp. 161 – 179.

כפי שניתן להיווכח מן המפה, השטח הנרחב שבו אחרי הפרדת הקהילות לא היתה דומיננטיות אורתודוקסית – היה ברובו חלק מן ה"אוברלנד", ובכלל זה הן המחוזות רבי האוכלוסיה היהודית שבמרכז והן המחוזות דלילי האוכלוסין שבדרום. האורתודוקסים בני ה"אוברלנד" היו אפוא רגילים יותר בחיים בחברה יהודית רב-תרבותית. לעומת זאת, ה"אונטרלנד" היה מרחב שכולו הניאולוגים היוו מיעוט, וממילא התאפיינו באורח חיים יהודי בעל אפיקים רבים יותר.

חשוב לציין כי כיוון שמדובר בזיהוי תרבותי ולא בחלוקה פוליטית, קו הגבול שבין ה'אונטרלנד' ל'אוברלנד' אינו חד וברור לכל אורכו;<sup>48</sup> גם רציפותו הגיאוגרפית עשויה להיקטע לעתים. אופי האוכלוסיה היהודית ביישוב מסוים – ומוצאה – היה לעתים לא רק פועל יוצא של המרחב אלא גם נגזרת של גודלו של היישוב וההיסטוריה המקומית של ישיבת היהודים בו.

\*

כפי שנראה בהמשך, האורתודוקסיה ההונגרית התעצבה על ידי האונטרלנד והאוברלנד, במערכת יחסים שיש בה היבטים של סינרגיה והיבטים של מאבק. שיתוף הפעולה יתבטא כמובן עם מיסודה של האורתודוקסיה ההונגרית המאורגנת, בעקבות הקונגרס ב-1869; אבל כבר לפני כן התקבעה השפעה הדדית בחוגים הרבניים: כפי שמלמדות ביוגרפיות רבניות רבות, העלית התורנית של בני ה'אונטרלנד' נשלחה דרך שגרה ללמוד בפרשבורג או באחת משיבות הלווין שלה, ובקהילות האונטרלנד מצאו בוגרי ישיבה רבים בני ה'אוברלנד' את כס הרבנות המתאים להם. המאבק יקבל גם הוא פנים ברורות בעיקר סביב מיסוד האורתודוקסיה, עם התגבשותם של המחנות השונים בתוך האגף השמרני. מאבקים ושיתופי פעולה אלה עוד יעסיקו אותנו רבות בהמשך.

בשלב זה, כדי להבין כראוי את הבית בו צמח משה שמואל גלאזנר, נניח לאונטרלנד ונתמקד בשרטוט מעט מעמיק יותר של דיוקנה הרוחני-תרבותי של האוברלנד.

---

<sup>48</sup> גם מבחינה לשונית, האזורים שממזרח לדנובה מתנהגים לעתים כאזורי מעבר או גבול, בהם ביטוי מסוים של יידיש מערבית חודר מזרחה ולהיפך. דוגמאות רבות ניתנות בשלל המפות, המובאות בכרך ג' של האטלס הלשוני-תרבותי (LCAAJ), שכותרתו The Eastern Yiddish – Western Yiddish Continuum (טיבינגן, 2000), כאשר כל מפה בוחנת את הפיזור של צורת ביטוי או הגייה של מילה מסוימת. על הקושי להתייחס לתחומים תרבותיים כקווי גבול של ממש, גם בהקשר הכללי ולא דווקא היהודי, ראה T.K. Schippers, "The fractal nature of borders and its methodological consequences for European ethnologists", *Acta Ethnologica Danubiana*, 2001 (2-3), pp. 173-182.

## 1.2 אופיו התרבותי של ה'אוברלנד' ההונגרי

ה'אוברלנד' ההונגרי, ופרשבורג במרכזו, עניינו את העוסקים בהיסטוריה יהודית בשל שתי תופעות עיקריות שייחדו אותם: שימורה של נורמת שמירת המצוות בחברה יהודית מרכז אירופית ועירונית, דוברת גרמנית, ובכלל זה התבססותה של ישיבה גדולה ומשגשגת במקום במחצית הראשונה של המאה הי"ט; והתארגנותה של האורתודוקסיה כקבוצה נבדלת משאר היהודים, בצורה ממוסדת ומגובה על ידי המדינה, במחיצה השנייה של המאה.

את ההסברים לשני אלה חיפש המחקר ההיסטורי בשדות שונים של רקע שעשויים להיות ייחודיים לזירה ההונגרית, אם זה בהיבטים של הפיתוח הכלכלי, בדפוסים של הגירה וארגון קהילתי, במנהיגותו של החת"ם סופר, או באופיה של החברה הלא-יהודית הסובבת ובהתנהלותו של המשטר האימפריאלי. מיכאל סילבר הקדיש לבירור זה את עבודת הדוקטור שלו, שהתמקדה בעיקר בכוחות שדחפו לשינויים דתיים ולאקולטורציה מחד ובכוחות שעמדו מולם, במיוחד בפרשבורג ובפשט של המחצית הראשונה של המאה. עבודה זו, על נספחיה ומקורותיה העשירים, שפורסמה ב-1985, מהווה עד היום את המחקר החשוב ביותר בנושא. קדמו לו יוסף בן דוד במאמר שפרסם ב'ציון' בתשי"ב, בו תיאר את המבנה הסוציולוגי של הקהילות ההונגריות עד המאה הי"ט ואת השינויים שהביאו, לשיטתו, לאפשרות צמיחתו של מעמד תורני על-קהילתי כפי שהתגבש בישיבת החת"ם סופר;<sup>49</sup> ונתנאל קצבורג, בשורה של מאמרים, שלא עסקו בבירור הנסיבות שאפשרו את התבססותה של האורתודוקסיה, אלא בהנחת תשתית היסטורית כללית יותר לתהליכים שהניעו את השינויים בהונגריה.<sup>50</sup> התזה של בן-דוד – שייחסה את הצלחתה של ישיבת פרשבורג במאה הי"ט לשינויים במבנה החברתי של האליטות היהודיות והקהילות – הועלתה לדיון מחודש ב-1997, ובהזדמנות זו הוצעו לה תיקונים והשלמות, בין השאר על ידי סטיבן לוונשטיין.<sup>51</sup> הפרק הזה נשען בראש ובראשונה על ממצאיו של סילבר ומסקנותיו של לוונשטיין, בשילוב מסקנות העולות מבחינת מקורות נוספים.

בהיסטוריה של יהדות אירופה, המאה הי"ט היא עידן התמורות הגדולות של המעבר מחברה מסורתית לחברה מודרנית, על שלל התופעות הכרוכות במעבר זה: השכלה ואמנציפציה, חילון והתגבשות הזרמים הדתיים, כמו גם התחלופה של תודעה לאומית וציונית. ההיקף, הקצב והאופי של התהליכים היה שונה ממקום למקום. גם בתוך המרחב דובר-הגרמנית, שהיה חשוף לתהליכי מודרניזציה ולהשכלה כבר בשלהי המאה הי"ח, אנו עדים להבדלים גדולים באופן ההתפתחות של תהליכים אלה בחלקים השונים של

<sup>49</sup> יוסף בן דוד, "התחלופה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה בראשית המאה הי"ט", ציון יז א/ד, תשי"ב, עמ' 101 – 128. בגירסה האנגלית, שפורסמה ב-1997, צורף למאמר פרק מבוא הלקוח מתוך עבודת המ"א שהגיש בן-דוד לבן-ציון דינור בשנת 1950. Joseph Ben-David, "The Beginnings of Modern Jewish Society in Hungary in the First Half of the Nineteenth Century." *Jewish History* 11 (1), 1997, pp. 57–97. להלן: בן דוד, חברה יהודית; בן דוד, חברה יהודית – גרסה מורחבת.

<sup>50</sup> כך, למשל, במאמרו "תמורות פנימיות ביהדות הונגריה במחצית הראשונה של המאה הי"ט", בר-אילן, ב (תשכ"ד), עמ' 163 – 177, ריכז עדויות וניתח תהליכים שיצרו בהונגריה בתקופה זו שכבה של יהודים החותרים להשתלבות בתרבות הגרמנית (בתחילה) וההונגרית (אחר כך). טיפולו שם בצד השמרני הוא צדדי וחלקי.

<sup>51</sup> Steven Lowenstein, "Joseph Ben-David's Hungary and Mendelssohn's Berlin." *Jewish History*, vol. 11, no. 1, 1997, pp. 125–129. להלן: לוונשטיין, הונגריה של בן דוד. בכרך זה מופיעות הסתייגויות נוספות, של חוקרים אחרים, מהתזה של בן דוד.

התצרף הגיאו-פוליטי. מה שהתרחש בברלין ובברסלאו שבגרמניה היה שונה ממה שהתרחש בפראג ובווינה ההבסבורגיים, וזה האחרון היה שונה ממה שהתרחש בבודפשט ובפרשבורג שבכתר ההונגרי. ומה שהתרחש בערים מודרניות אלו היה שונה, כמובן, ממה שהתרחש בערי השדה, בקהילות הקטנות ובכפרים.

ניתוח מעמיק של ההבדלים עשוי להצביע על סיבות מקומיות, קונקרטיות ולעתים אף מקריות, שהביאו לכך שהתגובה של היהודים לתהליכי האמנציפציה היו שונים מארץ לארץ, כפי שביקש יעקב כ"ץ להראות.<sup>52</sup> עם זאת, עבור המתבונן על התמונה הכוללת, לא ניתן להתעלם מתבנית של הדרגה: התהליכים של כרסום באורח החיים המסורתי, היחלשות החינוך הדתי והעמקת ההשתלבות בחברה הלא-יהודית התרחשו בגרמניה במהירות יחסית. בבוהמיה ובמורביה שתחת הכתר ההבסבורגי היה התהליך אטי יותר וגם שמרני יותר באופיו. ועוד יותר בהונגריה גופא, למעט אולי בפשט, שדמתה במובנים רבים לוינה<sup>53</sup>. כך, הונגריה התגלתה כמבצר האחרון של השמרנות במרכז אירופה: המקום אליו מגיעות הרוחות החדשות בעיכוב ניכר – ואז, נתקלות בהתנגדות מגובשת<sup>54</sup>. נראה, שהזמן ש"הרויחו" השמרנים בהונגריה היה אחד הגורמים שהכשירו אותם לתפקיד ההיסטורי שהם עתידים למלא: בניית חומת-הדת בצורה יעילה, באופן שהותיר חלק ניכר של הקהילה בתוך התבנית המסורתית – לפחות בכל הנוגע לשמירת מצוות, חינוך תורני והגבלת המעורבות של יהודים בחברה הסובבת. זו טענה כמעט מטא-היסטורית, ולכן קשה להוכחה; אבל היא בולטת לעין בדמותו של החת"ם סופר. המודעות החריפה שלו לסכנות הצרורות בכנפי ההשכלה והאקולטורציה היא תולדה של המקום והזמן שבו פעל: הוא היה עד לשחיקה הדתית בפרנקפורט מולדתו, ולרוחות הנושבות בכל רחבי המרחב דובר הגרמנית, והפיק מכל אלה לקחים, אותם חשב שיוכל ליישם בפרשבורג, בעת שהרוחות הללו החלו להתדפק על שעריה. במקרה של הקהילה ההונגרית, סבר החת"ם סופר, קרב הבלימה עשוי להצליח.

ראוי להתעכב מעט על ההדרגה הזו וההבדלים הללו. כפי שצינתי במבוא, התהליכים שעברו על יהודי גרמניה הם מושא למחקר ענף ומתחדש; ממילא, כמו בכל תחום בו הידע ההיסטורי הוא רב, קשה לנסח סקירה כללית באופן שלא ייתפס כבלתי מדויק. השורות הבאות הן אפוא רק אילוסטרציה, שנועדה לשמש עוגן לדיון העיקרי על הונגריה.

---

Jacob Katz, "Introduction", in idem (ed.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, New Brunswick: Transaction Books, 1987, pp. 1-12. (להלן: כץ, לקראת מודרניות).

<sup>53</sup> ראה סילבר, **שרשי הפילוג**, עמ' 86 - 90.

<sup>54</sup> מוקד מקביל של התמודדות שמרנית על רוחות הזמן היא גליציה, שהיתה חלק מהאימפריה ההבסבורגית מאז חלוקת פולין ב-1772, ואף בה היו משכילים וכוננה בה מערכת חינוך ממשלתית. עם זאת, אין לכלול אותה לעניינו ב'מרכז אירופה', אלא במזרחה, שכן – כפי שמראה ננסי סינקוף (לעיל הערה 43) – היא היתה חלק מהמרחב הפולני, גם אם תפקדה כ'ארץ ספר', או חזית מפגש תרבותית שלו. וראה י' ברטל, **מ'אומה' ל'לאום': יהודי מזרח אירופה 1772-1881**, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 2002, בעיקר עמ' 13 - 22; ג' בקון, **"מ'פולין' ל'מזרח-אירופה"**: יהודי מזרח-אירופה לארצותיהם", בתוך רוסמן מ' ואח' (עורכים), **פולין: פרקים בתולדות יהודי מזרח-אירופה ותרבותם**, כרך ג', תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תש"ן – תשנ"ח. במובנוגרפיה המקיפה שלו, **הרב והעיר הגדולה**, פורש חיים גרטנר את תמונת המצב הגליצאית ועורך לעתים הקבלות להונגריה, שגם מבטאות את ההבדלים בין הארצות. בפרק ד', בדיון על 'היפרדות האליטות' הכלכליות והתורניות, מראה גרטנר כי תהליך שהתרחש בערי הונגריה בראשית המאה הי"ט התרחש בגליציה לקראת סוף מחציתה הראשונה (שם, עמ' 163 – 293).

משלהי המאה הי"ח התרחשו בגרמניה תמורות כלכליות ופוליטיות, שהסירו מחיצות רבות בין החברה היהודית לחברה הכללית ולמה שמכונה 'אקולטורציה' (התערות בתרבות הרוב).<sup>55</sup> תהליכים אלו הובילו להיחלשות ולעתים התפרקות של החברה המסורתית: שמירת המצוות העממית התרופפה בשכבות רחבות<sup>56</sup>, ישיבות בעלות מסורת ארוכה נסגרו, הרבנים התמעטו ומעמדם נחלש.<sup>57</sup> לא כל השינויים התרחשו הללו בקצב אחיד, וניכרו הבדלים בין אזורים שונים של גרמניה ובין סוגים שונים של מוסדות מסורתיים; אך המגמה היתה מובהקת.<sup>58</sup> במקביל לשינויים בחברה הרחבה, התפתחה בגרמניה גם שכבה של אינטליגנציה יהודית שערערה על המסורת הרבנית; זו אמנם השפיעה ישירות רק על חוג מצומצם, אך בפרספקטיבה היסטורית מפעלה התחבר עם תהליכי הערעור האינהרנטיים של החברה המסורתית.<sup>59</sup>

בבוהמיה ובמורביה הדברים נראו אחרת: גם כאן החלו תהליכים שעתידיים היו להחליש את הישיבות, את המנהיגות הרבנית ואת שמירת המצוות העממית, אך אלו עדיין לא באו לידי ביטוי בעשורים הראשונים של המאה הי"ט. כמו ברלין, גם פראג היתה מרכז של השכלה – אך במובן אחר. היזמות הנמרצת לשם עיצובה המודע של יהדות חדשה, שעמדה בלב ההשכלה הברלינאית, נעדרה מפראג; כאן, בעיר בעלת המורשת הרבנית העתיקה, נושאי דגלה של ההשכלה – ובכלל זה של הרעיונות שבאו מברלין – היו בני האליטה הרבנית עצמם, והם אימצו גירסה מתונה, שאינה מתעמתת עם המסורת וההלכה ואינה חותרת למעורבות עמוקה עם הלא-יהודים. יש שכינו אותה בשל כך השכלה 'לאומית'.<sup>60</sup> היא ביקשה להרחיב את האופקים של בני הישיבות, של הרבנים, של הסוחרים שוחרי הדעת – בלי לחתור תחת הנראטיב והקאנון התלמודי המסורתי, ולפתוח חלונות אל החברה הלא-יהודית בלי לקעקע את הקיום היהודי הנבדל או את

---

<sup>55</sup> לניתוח מפורט של תהליכים אלה מוקדש הכרך השני בסדרה 'תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה': **אמניציפציה ואקולטורציה 1871-1780**, מאת מיכאל ברנר, שטפי ירש-ונצל ומיכאל מאיר, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2000.

<sup>56</sup> ראה למשל, סטיבן מ' לובנשטיין, 'ראשיתה של ההשתלבות', בתוך: מריון קפלן ואח' (עור.), **קיום בעידן של תמורות, חיי יום-יום של היהודים בגרמניה 1618 – 1945**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ח, עמ' 202 – 222. וראה מ' סילבר, שורשי הפילוג, עמ' 79 – 82.

<sup>57</sup> ראה מילר: Michael L. Miller, *Rabbis and Revolution: The Jews of Moravia in the Age of Emancipation*, Stanford, Ca.: Stanford U. P., 2011, עמ' 63, (להלן: מילר, **יהודי מורביה**); מרדכי ברויאר, **עדה ודיקונה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"א, עמ' 26 – 27.

<sup>58</sup> גם לוונשטיין, המוחה כנגד המוסכמה הלא-מדויקת על אסימילציה ואקולטורציה מהירה של יהדות גרמניה, מציין שכבר בשלהי שנות העשרים ירדה קרנן של הישיבות ונעלמו רוב ה"חדר"יים המסורתיים לטובת בתי ספר שלימדו בגרמנית. ראה Steven M. Lowenstein, "The Pace of Modernisation of German Jewry in the Nineteenth Century", *Leo Baeck Yearbook* 21 (1976), pp. 41-56. סילבר, בתקציר האנגלי של מחקרו **שרשי הפילוג**, עמ' VI – VII, מתייחס לערעור של טורי (Toury) ושל לוונשטיין על התפיסה הרווחת בדבר האקולטורציה המהירה של יהדות גרמניה, אך מבהיר שגם אחרי הסתייגויות אלה השינויים היו מהירים וגורפים באופן מובהק.

<sup>59</sup> ראה מיכאל גרץ, "אחרית דבר", בתוך מ' ברויאר ומ' גרץ (ע'), **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה - כרך א: מסורת והשכלה 1600 – 1780**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1996, עמ' 331.

<sup>60</sup> ראה רות קסטנברג-גלדשטיין, "אופיה הלאומי של השכלת פראג", **מולד** כ"ג (חוברת 201-202, תמוז-אב תשכ"ה), עמ' 221-233. מילר, **יהדות מורביה**, עמ' 64 – 67, מרחיב בעניין זה.

שמירת המצוות.<sup>61</sup> תפיסה דומה של 'השכלה רבנית' רווחה בישיבות של מורביה, והיוותה מודל גם עבור העילית האינטלקטואלית והמסחרית של האוברלנד ההונגרי.<sup>62</sup>

סיבה אחת להבדלים בין גרמניה לבוהמיה ומורביה היא ההבדלים במבנה הפוליטי והכלכלי, שנבעו משייכותן של ארצות אלה לאימפריה ההבסבורגית, שהיתה גורם שמרני, כפי שהערנו לעיל. אך אפשר שגם להבדלים באופיה של היהדות במקומות אלה יש תפקיד. אולי עמדה לה לפראג מורשת השכלה הרנסנסית, המוקדמת, של ימי המהר"ל, בה שלטו סובלנות דתית ופתיחות מדעית בלי לערער את התשתית החברתית והפוליטית.<sup>63</sup> אפשר שיכולת הכלה זו של רבני פראג קשורה בהיותה של זו קהילה עתיקה, שבראשית העת החדשה היתה מן הגדולות באירופה, והתקיימה בה מסורת רבנית עשירה. אפשר גם שמורביה שימרה את המבנה המסורתי בזכות מאפייני ההתיישבות הייחודיים לה – רשת של קהילות חזקות בערי-שדה, במקום להתרכז בעיר הגדולה או להתפזר בעשרות כפרים.<sup>64</sup> מודל זה השפיע גם על הקהילות באוברלנד ההונגרי, שאף שהיו חדשות יחסית, שימרו את מושגי הקהילה שנטלו עמם ממורביה.<sup>65</sup> יש שייחסו את עיכוב ההתפרקות גם לכוחה של מנהיגות רבנית פתוחה ובטוחה, כמו זו של ה'נודע ביהודה', הלא הוא ר' יחזקאל לנדא, או זו של הרב מרדכי בנעט, רבה הראשי של מורביה, ויש שייחסו את הצלחת הבלימה למנהיגותו הכריזמטית של החת"ם סופר ולמודל הישיבה ששגשג תחתיו.<sup>66</sup> עם זאת, הבלימה היתה חלקית: במחצית השנייה של המאה הי"ט התרופף מעמד הרבנות בבוהמיה ומורביה, הישיבות התמעטו ונחלשה שמירת המצוות. בניגוד למה שהתרחש בהונגריה, לא נוצרה בארצות הללו אורתודוקסיה – אך מנגד, כפי שהעיר כך,<sup>67</sup> גם לא תססה בהם תנועה של השתלבות עמוקה והתבוללות: משכילי פראג לא מצאו בני שיח של ממש בקרב האוכלוסייה הלא-יהודית של בוהמיה. במאמרו על אופני חלחול השכלה הגרמנית להונגריה, עמד מיכאל סילבר על עוד שני גורמים רבי חשיבות שמיתנו את השפעת רוחות השכלה והרפורמה שנשבו בעוז בהמבורג ובברלין על יהודי וינה, פראג, פשט ופרשבורג – אף שגם האחרונים דיברו גרמנית והיו חשופים לרעיונות החדשים. הגורם הראשון היה השלטון: הרפורמות בחינוך, שנדחפו על ידי ארמון הקיסרות בווינה, היו מלכתחילה שמרניות יותר בהונגריה מאשר בגליציה, ונעשו בעצה אחת עם המערכת המסורתית (ולא בהובלת משכילים רדיקליים) –

<sup>61</sup> ראה ספרו של הלל קיבל, *Hillel J. Kieval, Languages of Community: The Jewish Experience in the Czech Lands*, U. of California Press, 2000, p. 45 – 53. להלן: קיבל, **יהדות צ'כיה**.

<sup>62</sup> לגבי השכלה המתונה במורביה, המייצגת את התופעה, ראה כעת בהרחבה אצל מילר, **יהדות מורביה**, עמ' 64 – 67 ועוד. החקשר ההונגרי מפותח אצל סילבר בפרק הראשון של **שרשי הפילוג**, ושוב במאמרו בקובץ *Toward Modernity* (סילבר, הניסיון ההיסטורי), בעמ' 112 – 115.

<sup>63</sup> הכוונה היא לשנות שלטונם של מקסימיליאן השני ורודולף השני (1564 – 1612). ראה קיבל, **יהדות צ'כיה**, עמ' 15.

<sup>64</sup> ראה מילר, **יהודי מורביה**, עמ' 2 - 3.

<sup>65</sup> ראה בן דוד, "התחליתיה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה".

<sup>66</sup> על לנדא ראה קיבל שם, עמ' 28, ועל בנעט ראה מילר, עמ' 60 – 98; על חשיבות החת"ם סופר ומודל הישיבה שלו ראה בן דוד בהערה הקודמת. בדיון שנערך בכתב העת *Jewish History* (גליון 1 של כרך 11, 1997) לבחינה מחודשת של התזה של בן דוד הוצגו ערעורים רבים על תפיסתו את מודל הישיבה של החת"ם סופר כחידוש מהותי.

<sup>67</sup> במאמרו 'לקראת מודרניות'.

ואף הן לא הושלטו בצורה רחבה ומתמדת, בין השאר בגלל התנגדותם של המעמדות הגבוהים בהונגריה עצמה.<sup>68</sup> וכלשונו של סילבר, "בהונגריה, לא מדיניותו של השלטון ההבסבורגי אלא דווקא חולשתו היא שפעלה לטובת החברה המסורתית".<sup>69</sup> הגורם השני היה המתניות של מובילי הרפורמה עצמם: הרפורמות שרווחו בגרמניה לא הגיעו להונגריה ישירות, אלא דרך פראג ווינה – ובהן מראש אימצו המחדשים עמדות מסורתיות יותר. סילבר מאריך להראות כיצד עיני כל החותרים לשינוי נתלו ביצחק נח מנהיימר, המטיף שנתמנה להוביל את בית הכנסת המתקדם בווינה – והלה נקט מלכחילה בדרך מתונה, שאותה העתיקו בהמשך בקהילות הונגריות שבעתיד יתכנו ניאולוגיות.<sup>70</sup>

אך מעבר לכל ההסברים הללו, ובמידה רבה כבסיס המאפשר את קיומם, נראה שהמודל המסורתי נשמר בארצות אלה בעיקר מכיוון שלא פעלו עליו באותה מידה הכוחות שטרפו את הקלפים בגרמניה ובמערב אירופה. כבר הזכרנו את חולשתו של השלטון המרכזי – זה שבמדינות מסוימות בגרמניה היה דומיננטי בהחלט מעמד הקהילה והרבנים ובהפצת חינוך כללי. בנוסף, אותה חברה "ניטראלית-למחצה", כביטוי של כץ, שצמחה בגרמניה, צמחה כאן בצורה מוגבלת יותר. כפי שמדגיש לוונשטיין, יהודי פרשבורג ומערב הונגריה, אף שהיו קרובים מאד לגבול האוסטרי, היו נתונים להגבלות התיישבות עד 1848; הגטו היה עדיין קיים, בשעה שכבר נעלם גם ממחוזות נחשלים יחסית בדרום גרמניה.<sup>71</sup>

ככלל, המבנה הכלכלי החדש שהתבסס במערב התעכב מלהגיע להונגריה. אף שבדימוי הציבורי מניחים לעיתים את יהודי פרשבורג ופראג יחד עם יהודי המבורג ושרטרסבורג, ההיסטוריה הכלכלית-חברתית של אירופה בעידן המודרני מושיבה אותם, כפי שראינו לעיל, דווקא ליד אחיהם שבלבוב או בקרקוב. בנוסף לכל אלה, ההתיישבות היהודית בהונגריה התאפיינה בכפריות: ב-1835, רק בחמישה ישובים בהונגריה התקיימה קהילה של יותר מ-2000 יהודים, ו-38% מכלל יהודי הונגריה חיו בקהילות שהיו בנות פחות מ-100 יהודים. המגמה היתה, אמנם, התחזקות של הקהילות הבינוניות; אך תהליך זה היה עדיין בעיצומו.<sup>72</sup>

יהודי האוברלנד ההונגרי שימרו, אפוא, את המודל היהודי-אשכנזי שהלך ודעך באזורים אחרים: חברה שמרנית במוסדותיה ובאורחות חייה, בעלת אליטה למדנית – כלומר שכלתנית וביקורתית – הרואה את האינטראקציה עם העולם הסובב כטבעית ובלתי נמנעת. עולם זה, הצועד לעבר מודרניזציה, מאיים על היבטים מסוימים של אורחות החיים; בשל כך יש צורך לגבש דפוסי התמודדות עמו. העובדה שתהליכי השינוי החלו בהונגריה כאשר בגרמניה כבר ניכרו תוצאותיהם – תוצאות הרסניות מנקודת המבט של מי שחרדים לשימורה של הזהות היהודית המסורתית – העניקה ליהודי הונגריה את יתרונם של בעלי הניסיון, ואפשרה להם להגדיר גבולות ולהציב חומות כנגד תהליכי אסימילציה בחברה הסובבת וכנגד דעיכה של לימוד התורה, שמירת המצוות ומעמד הקהילה והרבנים.

חשוב לציין שההדרגה הזו, בה הונגריה מצטיירת כחוליה השמרנית ביותר במרחב דובר הגרמנית, היא רק חלק מן התמונה. שכן במהלך המאה הי"ט, ובאופן ההולך וגובר בעשוריה המאוחרים, פעל בהונגריה כח

<sup>68</sup> סילבר, הניסיון ההיסטורי, עמ' 110 – 111.

<sup>69</sup> שרשי הפילוג, עמ' 129.

<sup>70</sup> סילבר, הניסיון ההיסטורי, עמ' 121 והלאה.

<sup>71</sup> לוונשטיין, הונגריה של בן דוד, בעמ' 127 – 129.

<sup>72</sup> מובא אצל סילבר, שרשי הפילוג, בנספח I.



רב עוצמה שעתיד למשוך יהודים רבים להשתלבות עמוקה בתרבות ההונגרית, במנעד הנע מפטריטיזם עמוק, תוך אימוץ נלהב של השפה והאתוסים הלאומיים ההונגריים, ועד לטבילה לנצרות: כוונתי לתנועה הלאומית ההונגרית, שבחלק מגילוייה אימצה תפיסת עולם ליברלית והיתה אטרקטיבית ליהודים. מבחינה זו העמידה הונגריה אתגר גדול יותר לשמירת הנבדלות היהודית מזה של בוהמיה ומורביה. אתגר זה עמד בבסיס הקרע העמוק שהלך ונפער בתוך החברה היהודית – בין מבקשי ההשתלבות למשמרי ההתבדלות. להלן, בפרק 2.1, בו נעסוק בהתפתחותה של האורתודוקסיה ההונגרית במחצית השנייה של המאה הי"ט, נרחיב גם בתיאור התנועה הלאומית ההונגרית ופרויקט ה'מאדאריזציה' שהובילה, והתגובה היהודית שנעה על הרצף שבין אקולטורציה להתבדלות. אך אנו עוד לא שם: כאן אנו עסוקים בהבנת החוגים הרבניים של האוברלנד במחצית הראשונה של המאה הי"ט.

\*

הרחבתי בתיאור האופי התרבותי של האוברלנד ההונגרי, וזיקתו העמוקה למרחב הגרמני, כדי להתמודד עם תפיסה היסטורית רווחת, הסבורה שסביבתו של החת"ם סופר היתה מתבדלת וקנאית כמו סביבתם של רבים מאלו שדיברו בשמו בדורות הבאים. כפי שנראה להלן, ה'אוברלנד' לא נותר כמרחב תרבותי עצמאי: עם התגבשות האורתודוקסיה בהונגריה בעשורים האחרונים של המאה הי"ט שילבו המנהיגים הדתיים השמרנים של ה'אוברלנד' כוחות עם עמיתיהם מה'אוטרלנד', והשפעתם של האחרונים היתה מכרעת. ממילא, בהמשך הדורות נוצר לעתים טשטוש בראיית האופי המערבי של המרחב שבו פעלו החת"ם סופר וישיבתו. הטשטוש נולד אצל משמרי הידע על העלית הרבנית בתקופה זו וסוכניה, שהינם ברובם כותבים חרדים.<sup>73</sup> הגבולות והחומות של השמרנות ההונגרית בעידן החת"ם סופר היו שונים, לפחות בראשיתם, מאלו שמוכרים לנו מן האוטטרלנד של מפנה המאה העשרים, שני דורות מאוחר יותר, או מקהילות חסידיות מתבדלות אחרות במזרח אירופה: עבור האחרונים, הלקח ההיסטורי מהטמיעה והרפורמה בגרמניה היה התבצרות כנגד כל מה שנתפס כאורח חיים או תרבות 'אשכנזיים' (גרמניים). עבור יהודי ה'אוברלנד' ההונגרי, עמדה כזו היתה בלתי אפשרית: הם היו בעצמם חלק מאותה תרבות.

במובן זה, האבחנה בין האורתודוקסיה נוסח ה'אוברלנד' לזו שבנוסח ה'אוטרלנד' דומה לאבחנה שניסח שלמון בין ה'אולטרא אורתודוקסיה' ל'אורתודוקסיה': לדבריו, "לעומת האורתודוקסיה, שמכילה את המודרנה בדרך של הגנה על מוסדותיה וערכיה [...] האולטרה-אורתודוקסיה יוצאת למתקפה על המודרנה עצמה".<sup>74</sup> הגדרה זו – 'מתקפה על המודרנה עצמה' – היא כמובן מעט מרחיקת לכת, שכן גילויים רבים של המודרנה היו עובדת חיים גם עבור בני האוטטרלנד; אך כוונת הדברים ברורה. לענייננו, יש לתת את הדעת לעובדה אחת: עבור בני ה'אוברלנד', אורחות החיים המודרניים – כפי שהם ניכרים בלבוש, בהשכלה, בקריאת עיתונים ובסגנון החיים של בני התרבות העירונית-בורגנית – היו בבחינת המובן מאליו.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> הערה זו שמעתי בהרחבה מהרב ד"ר ברוך אבערלאנד, בשיחה שקיימתי איתו בבודפשט בפברואר 2018. הוא הביא כמה דוגמאות מספרות כזו. כבן למשפחה אורתודוקסית מן האוברלנד, כהיסטוריון, כתלמיד חכם וכמי שמכהן כיום ברבנות בבודפשט, הוא מחזיק פרספקטיבה רחבה על סוגיות הזהות של האורתודוקסיה ההונגרית.

<sup>74</sup> שלמון, יוסף. **ובחוקותיהם לא תלכו – נתיבות בחקר האורתודוקסיה**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ט, עמ' 7. (להלן: שלמון, אורתודוקסיה).

<sup>75</sup> האורתודוקסיה האוברלנדית מערערת בכך את הטענה של שלמון, במאמר הנ"ל, לפיה שני סוגי האורתודוקסיה הסכימו על "הלבוש המיוחד, ההתגדות להשכלה כללית, השנאה לגוי, שנאת המודרנה וההתנגדות לתנועה הלאומית"; שכן כל המאפיינים

להלן נפגוש שייכות פשוטה זו, שאינה רואה עצמה כ'תרבות נגד', גם אצל משה שמואל גלאזנר. זו עובדה מפתיעה, שכן כפי שנרחיב בפרקים הבאים, גלאזנר נולד אל מציאות של אורתודוקסיה מתגבשת ומתבדלת, ורבות מן הדמויות הרבניות בסביבת גידולו נמנו עם האגף ה'אוטרלנדי', או ההולך בעקבותיו. הסבר אפשרי אחד הוא שלמרות פער הזמנים והסביבה, הדהד גלאזנר בגישתו זו את חינוכו בבית אבא, שהנחיל כנראה כמובן מאליו את היסודות התרבותיים המובהקים של ה'אוברלנד'.

להלן, בפרק 3, נראה שה'אוברלנד', ובייחוד אזור פרשבורג, היה הקרקע הנוחה ביותר בהונגריה לקליטת הלאומיות היהודית והציונות בסוף המאה הי"ט. ניתן לייחס זאת לתפיסת העולם שרווחה בחוגי החת"ם סופר, ולראות בכך הוכחה הראויה להצטרף לצד אחד בוויכוח על מידת ה'לאומיות' או פרוטו-לאומיות הגלומה במשנתו של המנהיג המנוח. אבל אולי פשוט יותר לייחס זאת למאפייניה של האורתודוקסיה-נוסח-אוברלנד, המשלבת בין מחויבות מלאה למסורת היהודית – כמקובל באתוס האורתודוקסי – ובין אימוץ תבניות חשיבה מודרניות, ובכלל זה תפיסת היסטוריה ורפלקסיה ביקורתית, ומידה נמוכה יחסית של בדלנות וחשדנות כלפי המרחב הלא-יהודי והלא-אורתודוקסי (ובכלל זה הציונים). המחויבות המלאה למסורת אינה מאפשרת למחוק מן היהדות את ההיבטים הפוליטיים והמשיחיים, והדבקות בעקרון הנבדלות היהודי אינו מסכיך עם החתירה להשתלבות אזרחית מלאה. מנגד, המודעות ההיסטורית והשייכות לרוחות הזמן מביאים להכרה שתם זמנה של ה'קהילה' האוטונומית, ושבעולם המודרני קיומה של נבדלות כזו יכול להתממש רק באמצעות קיום לאומי עצמאי. ממילא, הלאומיות היהודית היא כמעט בגדר ברירת מחדל של יהודים מודרניים הנאמנים לתורה.

כמובן, גם "ברירת מחדל" שכזו עשויה להידחות מפני שיקולים אחרים, כפי שעוד נראה כאשר נסקור, בפרק 3, את ההתנגדות הרווחת לציונות בקרב האורתודוקסיה ההונגרית על שני אגפיה.

---

האחרונים נעדרו לחלוטין מן האורתודוקסיה ה'אוברלנדית' שאנו עוסקים בה: אנשיה לא דבקו בלבוש חרדי או בגידול זקן; הם לא התנגדו להשכלה כללית; לא התאפיינו בשנאת גויים; היוו חלק מהמודרנה וחלק נכבד מהם הצטרף לתנועה הלאומית כשזו התעוררה (כפי שנראה בפרק 3). כאנקדוטה אספר שאבי, יליד 1935 במשפחה אורתודוקסית אדוקה ורבנית מן האוברלנד, זוכר את סבו – יליד שנות ה-70 של המאה הי"ט – יושב דרך קבע בבית הקפה המרכזי או היחיד של העיירה, קורא בעיתון ושותה קפה. לא מדובר היה במשפחה עירונית, אלא במשפחה שחיה כמה דורות בעיירת שדה הונגרית (szarvas).

### 1.3 פרשבורג וחוג החת"ם סופר

לבו של ה'אוברלאנד' פעם בפרשבורג, היא פוז'ון, שהיתה הגדולה והחשובה בקהילות הונגריה לכל אורך המאה הי"ח: כאן נערכו הכינוסים של יהודי הונגריה וממנה פעלו השתדלנים.<sup>76</sup> פרשבורג היתה חשובה בעת ההיא לא רק עבור היהודים – היא היתה ככל הנראה הדבר הקרוב ביותר ל"עיר בירה" של הממלכה ההונגרית, שהיוותה באותה עת חלק מהאימפריה האוסטרית: מושב הפרלמנט ההונגרי, שהתכנס מעת לעת, היה בפרשבורג, ובעיר זו גם הוכתרו מלכי הונגריה. אמנם, מנקודת מבט לשונית ואתנית, ההונגריות של פרשבורג היתה מגומגמת: שפתה המובהקת של העיר היתה גרמנית, השפה ששלטה גם באזורים שממערב ומדרום-מערב לה, שהיו אזורים גבול עם אוסטריה. בנוסף, העיר היתה המרכז המנהלי של מחוז שרוב תושביו, כמו המחוזות שמצפון לו, הם סלובקים.<sup>77</sup>

במפנה המאה הי"ט נמנו בעיר כ-2000 יהודים,<sup>78</sup> ובמהלך המחצית הראשונה של המאה הי"ט עמדה הקהילה היהודית בשיא יוקרתה – בעיקר הודות לעוצמת מנהיגותו של ר' משה סופר, הלא הוא החת"ם סופר, ששימש כרב הקהילה יותר משלושים שנה, והישיבה שצמחה סביבו. עשורים אלו היו גם עשורי צמיחתה הדמוגרפית המהירה של בודפשט, שעתידה להחליף את פרשבורג בתואר הקהילה הגדולה.<sup>79</sup> פרשבורג אליה מגיע החת"ם סופר בשנת תקס"ז (שלהי 1806) היא קהילה הנתונה – גם אם לא רשמית – בתהליכי שינוי ומודרניזציה. כפי שהראה י' בן-דוד, העשורים של מפנה המאה הי"ט הם עשורים של שינויים איטיים ומצטברים, המערערים מבפנים את הלכידות החברתית של הקהילות השמרניות והאיתנות של האוברלאנד ההונגרי ומאפשרים לראשונה הפרדה בין המעמד החברתי-כלכלי ובין התפקיד

---

<sup>76</sup> תולדותיה של פרשבורג מנקודת מבט יהודית נפרשו על ידי ש' הכהן וינגרטן בכרך ז' של הסדרה **ערים ואמהות בישראל: מצבת קודש לקהילות ישראל שנחרבו בידי עריצים וטמאים במלחמת העולם האחרונה**, בעריכת י"ל הכהן מימון (ירושלים: מוסד הרב קוק). שם הכרך "ברטיסלבה (פרשבורג)", והוא ראה אור בתש"ד (להלן: וינגרטן, **ברטיסלבה (פרשבורג)**); על ידי י' ביכלר, בערך "ברטיסלבה" ב**פנקס הקהילות – סלובקיה**, ירושלים: יד ושם, תשס"ג; ועל ידי מ' סילבר בערך "Bratislava" באנציקלופדיית ייו"ו למזרח אירופה, 2010. (חיבורים שעסקו בקהילה רק אחרי מלחמת העולם הראשונה או סביב קורותיה בשואה אינם נמנים כאן). על העיר בכלל בתקופה זו התפרסמה לאחרונה מונוגרפיה של פיטר ון-דוין (להלן: ון-דוין, **פרשבורג-ברטיסלבה**): Pieter C. van Duin, *Central European crossroads: social democracy and national revolution in Bratislava (Pressburg), 1867-1921*, New York: Berghahn Books, 2009.

<sup>77</sup> ון-דוין, **פרשבורג-ברטיסלבה**, עמ' 68 – 72. לפי הנתונים שמביא ון-דוין, ב-1850 כ-75% מתושבי העיר היו דוברי גרמנית (ובכלל זה היהודים), כ-18% דוברי סלובקית ופחות מעשרה אחוזים היו דוברי הונגרית – זאת למרות שבשנות השלושים והארבעים של המאה פעלו בעיר תנועות לאומיות סלובקיות והונגריות, וב-1848 העיר היתה אחד ממוקדי המאבק הלאומי ההונגרי. בהמשך עברה העיר תהליך נמרץ של מאדיאריזציה, אך האוריינות בגרמנית לא פסה ממנה, ושפה זו המשיכה לחבר בין הקבוצות האתניות השונות בה. אפילו ב-1919, אחרי יותר מיוכל שנים בשליטת מדינת-לאום הונגרית, טען עורך ה'פרסבורגר צייטונג' כי 80% מתושבי העיר שולטים בגרמנית. (*Preßburger Zeitung*, 16/2/1919). אך העיתון החשוב עמד לפני דעיכה: שליטת העיתונות הגרמנית בעיר שקעה עם הפיכת העיר לבירתה של צ'כוסלובקיה.

<sup>78</sup> במפקד של שנת 1878 נמנו בעיר כ-1700 יהודים, בעוד ב-1835 נמנו בה 3500 יהודים.

<sup>79</sup> בודפשט נוצרה, מעשית ורשמית, רק במחצית השנייה של המאה הי"ט, משילוב של הערים בודה, או-בודה ופשט. אמנם, מעבר של מוסדות מנהל רבים של הטריטוריה ההונגרית אל בודה החל במחצית השנייה של המאה הי"ח, וכבר בעשורים הראשונים של המאה הי"ט החלו הקהילות של אובודה (אובן-ישן) ופשט לצמוח במהירות, ולהותיר מאחוריהן את פרשבורג כקהילה השלישית בגודלה בהונגריה.

הקהילתי.<sup>80</sup> בעיר מתהווה אליטה כלכלית שחלקים בתוכה דוחפים להסרת הגבלות דתיות על השתלבות היהודים במרחב הכללי ולקידום חינוך מודרני – שזרעו נטמנו כבר ברפורמות של יוסף השני – גם כאשר רוב הקהילה, הרב וראש הקהל מתנגדים לכך נמרצות.<sup>81</sup> כאשר החת"ם סופר מקבל את המינוי, הוא מקבל גם מכתב מאופוזיציה-בכוח – כזו המתרה בו שלא לנסות ולמחות על מנהגיהם המקלים של סוחרים נכבדים מהקהילה, שחייהם מתנהלים מתוך מעורבות יומיומית עם לא-יהודים מן המעמד הגבוה.<sup>82</sup>

הכוחות הדוחפים להיפתחות לתרבות הכללית נמנו לעתים קרובות גם על מנהיגות הקהילה עצמה. כבר במהלך שנות פעילותו של החת"ם סופר, מתפשט מאד השימוש בגרמנית בקרב היהודים ומחליף – לפחות מחוץ לחיי הקהילה הפנימיים – את היידיש (המערבית);<sup>83</sup> מוסדות חינוך שנלמדת בהן השפה הגרמנית, ונוהגים בהם לימודי חול אחרים, הוקמו בשנים אלה – חלקם בהסכמת הקהילה ובליוי הרב, וחלקם חרף התנגדותו הנמרצת.<sup>84</sup>

למרות המתחים שהמשיכו להתקיים בתוך קהילת פרשבורג, מינויו של ר' משה סופר – לאחר כמה שנים בהם היתה המשרה פנויה – יצר את מה שנראה כמפנה היסטורי בסיפורו של האוברלנד ההונגרי ובסיפורה של האורתודוקסיה המרכז-אירופאית בכלל, ואולי מעבר לכך. הנהגתו של סופר והמרכז שכוון בפרשבורג העמידו לראשונה בלם למה שנראה היה כהתליך בלתי נמנע הנובע מן המפגש בין היהדות המסורתית למודרניזציה הכלכלית-חברתית שבאה ממערב. במערב אירופה הוביל מפגש זה לשחיקה בשמירת המצוות, ולירידה עקבית בלימוד התורה, במעמד הרבנות ובמחיצות הדתיות שהבחינו את היהודים מסביבתם – מפגש שסימניו החלו להיראות יותר ויותר גם במרכזה של היבשת.

הזכרנו את ייחודה של המציאות ההונגרית שאפשרה לגבש מבעוד מועד חזית-התנגדות לתהליכים הללו; אך נראה שחלק לא מבוטל מהצלחת מפעל הבלימה של החת"ם סופר קשור בסגולותיו האישיות כמנהיג ובאופיה של תורתו; על כמה ממאפיינים אלה עמד לאחרונה בהרחבה מעוז כהנא.<sup>85</sup> הסבר אחר קשור בחלוקת הכח בתוך קהילת פרשבורג, ובעלייתם לגדולה קהילתית של הגיסים באטלתיים ופאפנהיים, החל משנת 1827, שחיזקו את האגף השמרני והיו נאמנים לחת"ם סופר. אילו היתה ההיסטוריה יכולה להכיל היפותזות, אפשר שהיינו תולים את הפיכתה של פרשבורג למעוז אורתודוקסי בהתפתחות מקרית זו.<sup>86</sup>

<sup>80</sup> ראה בהרחבה אצל יוסף בן דוד, "התחליתה של חברה יהודית מודרנית".

<sup>81</sup> ראה ש' הכהן וינגרטן, **ברטיסלבה (פרשבורג)**, עמ' 68 – 71.

<sup>82</sup> סילבר, **שרשי הפילוג**, עמ' 31 – 34.

<sup>83</sup> עדויות לתהליך זה נמצאות למכביר אגב דיונו של הילדסהיימר ביחסו של החת"ם לגרמנית. ראה: Meir Hildesheimer, "The German language and secular studies: attitudes towards them in the thought of the Hatam Sofer and his disciples", in *PAAJR* 62 (1996) 129-163.

<sup>84</sup> סילבר, **שרשי הפילוג**, עמ' 22 – 48, עומד בהרחבה על מחלוקות אלה ורקען.

<sup>85</sup> מעוז כהנא, "יש לנו אב זקן": החת"ם סופר ומורשת השמרנות החדשנית", בתוך ב' בראון ונ' ליאון (עורכים), **ה'גדולים': אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: מאגנס וון-ליר, תשע"ז, עמ' 73 – 104.

<sup>86</sup> סילבר, **שרשי הפילוג**, עמ' 39 – 44.

### 1.3.1. החת"ם סופר (תקכ"ג – ת"ר, 1762–1839)

במסגרת זו לא אוכל לעסוק בהרחבה בדמותו של החת"ם סופר, אך מרכזיותו מחייבת אותנו להקדיש לה כמה פסקאות. הוא היה מנהיג בעל השפעה יוצאת דופן וארוכת טווח: מאות רבות של רבנים, במיוחד בהונגריה של המאה הי"ט, ראו עצמם כתלמידיו, ישירות או דרך תלמיד מובהק, וכממשיכי דרכו; ודמותו ממשיכה להיתפס עד היום כדמות המכוננת של האורתודוקסיה ההונגרית - ובמידה רבה של כלל האורתודוקסיה האשכנזית, ביחוד באגפיה החרדיים.

ביוגרפיה מקיפה ומדעית טרם נכתבה על דמות מרתקת זו. לעומת זאת, נכתבו עליו ועל משנתו שורה של מאמרים חשובים, לצד שורה לא קצרה של מאספים, חיבורים הגיוגרפיים וספרי ליקוטים.<sup>87</sup> כך או אחרת, מקורות אינם חסרים: סופר היה מושא לתיאורים רבים של תלמידים, שמהן ניבטת דמותו ונחשפים מנהגיו ועמדותיו. הוא היה כותב פורה, וכתביו כוללים לא רק תשובות בהלכה ועיוני תלמוד, אלא גם פרשנות למקרא, דרשות, שירה ואפילו יומן היסטורי קצר על המצור שחוותה פרשבורג בימי מלחמת נפוליאון (קרב ואגראם, 1809). כל אלה פותחים צהרים רבים גם אל צדדיו האישיים, אל שיקולי הנהגה ואל היבטים אידיאולוגיים.

מן הכתובים עולה בבהירות לא רק דמותו של למדן ופוסק, ראש ישיבה ומנהיג קהילה, אלא גם של אדם בעל ביטחון עצמי רב ואישיות חזקה, אדם החדור תחושת שליחות, נבחרות ומנהיגות במידה מופלגת,<sup>88</sup> שאגב כך אינו נדרש כלל לגינוני כבוד ואינו מעורב לעולם במאבקים של מה-בכך. "כוחו האישי של כותב וירטואוז", מסכם כהנא, "מנהיג כריזמטי ורומנטיקן רב-השראה הצטרף אל ההבנה העמוקה של מצוקות הזמן ומוראותיו".<sup>89</sup>

משה סופר, או שרייבר נולד בפרנקפורט והחל לעסוק בתורה בגיל צעיר, בתחילה אצל רב העיר פנחס הורוביץ ואחר כך בישיבה במיינץ. לצד הורוביץ, דמות שהשפיעה רבות על המלומד הצעיר היתה נתן אדלר (1741 – 1800). הורוביץ ואדלר עסקו שניהם בקבלה, ואף אימצו הנהגות מסוימות המקבילות לאלו של

---

<sup>87</sup> מאמרים אקדמיים: המוכר שבהם הוא של יעקב כץ, "קווים לביוגרפיה של החת"ם סופר", בתוך א"א אורבך ואח' (עורכים), **מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לג' שלום**, ירושלים תשכ"ח, עמ' 115 – 148; כץ עסק בעמדותיו הציבוריות של החת"ם וברקע להם גם ברבים מחיבוריו האחרים. האחרון שבהם הוא של כהנא שזכר בהערה הקודמת. כהנא עסק החת"ם כמובן גם במאמרים נוספים ובדיסרטציה שלו, שהתפרסמה כספר **מהנודע ביהודה לחת"ם סופר: הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ו. מאמרים חשובים אחרים הם אלו של משה סמט, שרובם נכללו בספרו **החדש אסור מן התורה**, ירושלים: האוניברסיטה העברית והוצאת כרמל, תשס"ה.

ספרי 'תולדות' ומאספים: עוד במאה הי"ט פירסם הרב שלמה סופר, נכדו של החת"ם סופר, את הספר **חוט המשולש: הנקרא ג'כ עץ אבות (שטאמבוים) [...]** (פאקש, תרמ"ז), ובו תולדות ר' עקיבא איגר, החת"ם סופר ובנו ר' אברהם שמואל בנימין סופר (ה'כתב סופר', אביו של המחבר). הספר נדפס מאז במהדורות רבות. במקביל כתב תלמידו של החת"ם, ר' חזקיה פייבל פלויט, את תולדותיו בהקדמת ספרו **לקוטי חבר בן חיים** כרך ב, (מונקאטש, תרל"ט). בחלקיו השונים של חיבור זה משוקעות מסורות רבות משמו של סופר. בשנים האחרונות נוצרו כמה חיבורים האוצרים מידע רב אודות החת"ם סופר ומורשתו: ספרו של בנימין שלמה המבורגר, **זכרונות ומסורות על החת"ם סופר**, בני ברק, תשנ"ו; ספריו של מא"ז קינסטליכער, **החת"ם סופר ותלמידיו**, בני ברק: 'זכרון', תשס"ה, והחת"ם סופר ובני דורו: **אישים בתשובות החת"ם סופר**, בני ברק: מכון בני משה, תשנ"ג.

<sup>88</sup> כמה מביטויי הערכה עצמית זו רוכזו במאמר של נתן דוד רבינוביץ Rabinovits, Natan David. "Setting the record straight: was Chasam Sofer inconsistent? review essay", *Hakirah* 4 (2007) 239-267. עמ' 240 – 242.

<sup>89</sup> כהנא, יש לנו אב זקן, עמ' 104.

החסידים שהחלו לפעול במזרח אירופה. הנהגותיו הייחודיות של אדלר הביאו להחרמתו, ולהרחקתו מפרנקפורט. סופר הצעיר הלך אחריו למורביה ונשאר שם. אף שסופר בחר לעסוק בעיקר בתלמוד, בפסיקה ובהנהגה ציבורית, ולא לנהל אורח חיים של חסיד פרוש, הוא המשיך לראות את אדלר והורוביץ כרבותיו כל חייו, והיה בעל זיקה מובהקת למיסטיקה. משרת הרבנות הראשונה שכיהן בה סופר היתה במורביה, בעיירה דרזניץ (ב-1794); המשרה הבאה היתה בקהילה ההונגרית הוותיקה של מאטרסדורף, ב-1798, אותה עזב כאשר הוצעה לו משרת הרבנות של פרשבורג, ב-1806.<sup>90</sup>

כמי שנתפס – בדורו ובייחוד אחר כך – כסמל השמרנות הדתית והמאבק האקטיבי על גבולותיה, הדימוי הרווח של סופר הוא של דמות נחושה ודעתנית; את המורכבות הרבה רגילים להחמיץ בשל כך.

למורכבות אחת כבר רמזנו – איש ההלכה וההנהגה הציבורית, שגדל דווקא על ברכי מיסטיקנים המאמצים לעצמם דרכים פרטיות בעבודת האל. מורכבות אחרת היא יחסו להשכלה: הוא היה יליד גרמניה, בעל השכלה רחבה, שאף הקפיד להעניק אותה לילדיו. בהזדמנויות שונות אף דיבר בשבחם של השכלה ומשכילים.<sup>91</sup> גישתו החיובית הבסיסית להשכלה, קיבלה פנים חדשות כאשר לנוכח שינויים היסטוריים הוא פיתח אידיאולוגיה אנטי-משכילית, שקיבלה ביטוי נרחב ושיטתי בדרשותיו ופסקיו.<sup>92</sup> אפשר שבזכות היותו בן בית בשיח זה, התנהל סופר מול תהליכי המודרניזציה וההשתלבות ללא מורא או היסטריה: גם כאשר נקט עמדות תקיפות, לא היו אלה עמדות מגננה של חסרי אונים אלא אסטרטגיה מחושבת של מנהיג המגן על מורשת יקרה מפני תהליכים שנראו בעיניו מסוכנים. קשה לקבוע אם מדובר בהתגוננות או במתקפה: שכן דרכו של סופר אינה של התכנסות ואפולוגטיקה, אלא מאבק-תנופה של מי שמציב אלטרנטיבה ומכוון אוונגרד.

כחלק מן האידיאולוגיה האנטי-משכילית, סופר אף ביטא לעתים שאיפה תיאורטית להרחיק את מבקשי החידושים מן הקהילות.<sup>93</sup> אך אידיאולוגיה לחוד ומציאות לחוד: כפי שמפרט סילבר, כרב העיר התנהל סופר תוך השלמה עם פשרות, גם בסוגיות הטעונויות של חינוך והשכלה, ושמירה על קשרים שוטפים עם כל צדדי הקהילה. במובן זה, מדיניותו בפועל של סופר בקהילה היתה מכילה ולא מדירה.<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> על פי כץ, קווים לביוגרפיה; סילבר, "Sofer, Mosheh.", *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, October 2010. (להלן: סופר [ייו"ו]).

<sup>91</sup> ביחסו של החת"ס להשכלה עסקו רבים, והנושא מעורר עניין בקרב האורתודוקסיה המודרנית. נציין כאן למאמריהם של מאיר הילדסהיימר, "The German language and secular studies: attitudes towards them in the thought of the Hatam Sofer and his disciples", *Proceedings - American Academy for Jewish Research (PAAJR)* 62 (1996) 129-163, מארק שפירא, "Aspects of Rabbi Moses Sofer's intellectual profile", in J. M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005, pp. 285-310; ואהרן שרייבר "The Hatam Sofer's Nuanced Attitude towards Secular Learning, Maskilim, and Reformers", *Torah U-Madda*, 11 (2002/3), pp. 123-173.

<sup>92</sup> סילבר, **שורשי הפילוג**, עמ' 17 – 21. וראה בספר **ממשה עד משה** לר' שלמה צבי שיק, מונקאטש תרס"ג, עמ' לט. כמו כן ראה לאחרונה הגדרותיו המדוייקות של שרייבר, הנזכר בהערה הקודמת, בסוגיית יחסו להשכלה ולמשכילים.

<sup>93</sup> כבתשובתו המפורסמת בשו"ת חת"ס סופר חלק ו סימן פ"ט. וראה סילבר שם עמ' 42.

<sup>94</sup> כפי שמפרט סילבר ב**שורשי הפילוג**, עמ' 41 – 48.

מורכבות שלישית עולה באשר לסוגייה שעתידה היתה להעסיק את השיח היהודי בדורות שיבואו אחר כך – והיא הלאומיות. סוגיה זו אמנם לא עמדה עדיין על הפרק בצורה מפורשת בימי החת"ם סופר עצמו, אבל היא היתה נוכחת במשתמע, שכן על הפרק עמדה שאלת הגדרת היהדות כדת (קונפסיה), כלומר כדבר התחום לתחומי התיאולוגיה, המוסר והריטואל בלבד. שאלה זו התעוררה כתוצאה מתפיסות המדינה המודרנית, שפירקו את המודל הקורפורטיבי שבתוכו חיו היהודים דורות רבים, מודל שבו לא ניתן היה להבחין בין זהות תרבותית, אתנית או דתית, והציעה תחתיה אמנציפציה – השתלבות של היהודים כאזרחים לכל דבר, בעלי דת משלהם.

ובכן - עיסקת האמנציפציה לא היתה מקובלת על סופר, ובכמה הזדמנויות הוא השמיע דברים כנגד הוויתור של שוחריה על השפה העברית ועל הזיקה המשיחית לארץ ישראל, וקבע כי הייעוד היהודי יכול להתממש דווקא כשהעם מרוכז על אדמתו<sup>95</sup>. בעיני היסטוריונים ציוניים שהביטו לאחור על תקופה זו, בלטה דמותו של סופר כמי שהדגיש את היותם של היהודים "גרים ושבויי חרב" בין הגויים, וקבע שאסור ליהודים לוותר על חלום השיבה לציון הממשית<sup>96</sup>. אך גם בלי לייחס לסופר זיקה לרעיון הציוני, שטרם התגבש, ברור שסופר היה מתנגד מובהק של התפיסה הקונפסיונלית של היהדות. בשל כך, היו שראו בו ובמשנתו את תשתית העומק שעליה נתנו בהמשך תפיסות של לאומיות אורתודוקסית<sup>97</sup>.

אמנם, כפי שמראה שלמון בשורה של ציטוטים, יש בכתביו המוקדמים עמדה שיטתית המשלימה עם הגלות, נמנעת מהטפה לעלייה לארץ ורואה בלימוד התורה ושמירת המצוות את הערך העליון<sup>98</sup>. לכאורה, עמדותיו אלה הולמות את החותרים לתפיסה קונפסיונלית. שלמון סבור, בשל כך, שאין זה נכון לייחס לסופר עמדה פרוטו-לאומית, אלא הכרה פוליטית והיסטורית בכך שתפיסה קונפסיונלית מוליכה להתמוססותה של הזהות היהודית בתוך זהות הרוב, ולערעור היסודות החיוניים של מחויבות ונבדלות<sup>99</sup>. את דבריו המדגישים את היסוד המשיחי-היסטורי מייחס שלמון להכרה אליה הגיע סופר בסוף ימיו, לפיה

<sup>95</sup> ראה י' שלמון, **אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו, עמ' 51 – 53.

<sup>96</sup> ראה בן ציון דינור, **חבת ציון**, כרך א, תל אביב: חברה, תרצ"ב, עמ' 2 - 4.

<sup>97</sup> ההיסטוריון הגרמני היקו האומן תיאר את החת"ם סופר, באזכורים הבודדים שלו במונוגרפיה על יהדות מזרח אירופה, כמי שהתעקש שיהדות אינה קונפסיה, וראה ביהודים לאום. הוא אף הציג את החת"ם סופר ואת הרב נטונק כמניחי היסודות לציונות המושתתת על תפיסה אורתודוקסית. ראה Heiko Haumann, *A history of East European Jews*, Budapest: CEU, 2002 בעמ' 166, 191. להלן: האומן, **יהדות מזרח אירופה**. הספר הוא תרגום של חיבורו הגרמני *Geschichte der Ostjuden* משנת 1990.

<sup>98</sup> ראה גם מ' סמט, **החדש אסור מן התורה**, האוניברסיטה העברית והוצאת כרמל, ירושלים תשס"ה, עמ' 315. אף מושא מחקרנו, הרב מ"ש גלאזנר, מוצא לנכון להתפלמס עם סבו הגדול על שאלה זו של ערך המצוות בהעדר הקשר לאומי; נדון בכך להלן כשננתח את הקונטרס 'הציונות לאור האמונה'.

<sup>99</sup> על הניסיון להתאים את היהדות למודל ה'קונפסיה', ביחוד בצרפת ובגרמניה, כתבה בהרחבה לאורה בתניצקי במונוגרפיה שלה: Batnitzky, Leora. *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton: Princeton U. P., 2011. (להלן: בתניצקי, **מיהדות לדת**). את הניאו-אורתודוקסיה של רש"ר הירש מעמידה בתניצקי במחנה המחייבים את הקונפסיונאליזציה של היהדות, ואילו את האורתודוקסיה שהחלה בחת"ם סופר היא מעמידה כאנטי תזה לתפיסה זו. אמנם, כפי שנראה להלן, האורתודוקסיה ההונגרית אימצה בעצמה, בשלב מאוחר יותר, את המודל של 'הונגרים בני דת משה' – ובלבד ש'דת משה' היא הנורמה האורתודוקסית.

הדגשה זו חיונית כדי למנוע את ההתרופפות הדתית וההתבוללות שהיו נחלתם של יהודי צרפת וגרמניה, שאימצו את המודל הקונפסיונלי.<sup>100</sup>

חשוב לציין בהקשר זה שרעיון היהדות כקונפסיה, שאומץ על ידי חלק מהיהודים, היה צריך לעבור הבשלה גם אצל החברה ההונגרית הסובבת: עבורה, או לפחות עבור כמה מדובריה המובהקים, היה ברור שהיהודים הם אומה נבדלת ולא דת גרידא. אלה ראו בויתור היהודי על ההיבטים הלאומיים מרכיב חיוני בהשתלבותם האפשרית באומה ההונגרית.<sup>101</sup>

בשל מורכבויות אלה, דמותו והנהגתו של סופר ניתנות לפירוש הן כדמות של מנהיגות מודרנית, המגיבה לצרכי השעה ופועלת בתוכה, והן כדמות של מנהיג אנטי-מודרני, המבקש לבסס את היהדות כתרבות-נגד. הפרשנות הראשונה הולמת את התרבות שבה גדל החת"ם סופר ובתוכה פעל, וכך את העמדות שנקט בהקשרים אלה בחלק הראשון של שנות רבנותו; אלו הם פני הרב המתמרן מתוך דיאלוג עם הממסד הקהילתי והמרחב הפוליטי. ואילו הפרשנות השנייה הולמת את האינטואיציה הדתית-מיסטית שהדריכה את סופר בחייו האישיים וקיבלה ביטוי בחוגו הקרוב, את המתודיקה של פסקו ואת תמונת העולם הקוטבית שגיבש לעת זיקנה, כשפקדה אותו תודעת משבר ביחס לחברה המסורתית. קשה לקבוע איזו מן התמונות היא 'אותנטית' יותר.<sup>102</sup> גם תלמידיו וצאצאיו נחלקו בפרשנות הזו, כפי שעוד נראה להלן כאשר נעקוב אחרי התפתחות האורתודוקסיה ההונגרית בעת הקונגרס ואחר כך.

#### הישיבה

החת"ם סופר היה ראש ישיבה שהפכה למוסד גדול וחשוב למשך שנים רבות. הישיבה היא שהיתת התשתית העיקרית להשפעתו הגדולה: ממנה יצאו שורה ארוכה של רבנים שהניחו את התשתית

<sup>100</sup> שלמון, **אורתודוקסיה**, עמ' 115 – 133. בדיון הארוך על תפיסת הגלות של החת"ם סופר, ועל הסתייגותו או שתיקתו ביחס לעלייה לארץ, מבקש שלמון לערער את הטענות של י"צ זהבי (בספרו **מהחת"ם סופר עד הרצל**) ושי' ויינגרטן (**החת"ם סופר ותלמידיו – יחסם לארץ ישראל**, ירושלים: ההסתדרות הציונית ומוסד הרב קוק, תש"ה) שייחסו לסופר עמדה הדוחפת לעלייה.

<sup>101</sup> הרחיב על כך סילבר, **שרשי הפילוג**, בעמ' 134 – 137, ושוב בעמ' 155 – 158. הדמות המזוהה יותר מכל עם מאבק העצמאות ההונגרי, לאיוש קושות (Kossuth), פרסם ב-1844 הערת עורך ארוכה למאמר בעיתונו *pesti hírlap*, בה קבע כי "לא רק אנו אלא גם היהודים מכנים את היהודים 'העם היהודי'. ואנו איננו רגילים לומר: עם קאתולי, עם קאלוויניסטי, עם לותרני, עם אוניטרי. מכאן שבמילה יהודי טמון משהו יותר מהבדל דתי בלבד [...] דת משה אינה דת בלבד אלא גם אורגניזם פוליטי. דת משה היא חוקת המדינה, משטר ממלכתי ממש". אם היהודים רוצים השתלבות כאזרחים שווים, טען קושות, "ייקיימו סנהדרין כללית, יבדקו אחת לאחת מה בדתם דוגמה אמיתית ומה הריטואל המקודש התואם אותה, ומה לעומת זאת מוסד פוליטי בלבד מצווה דתית, שאמנם יסדו משה המדינאי הגדול כתקנה נבונה, אבל הדבקות בו במדינות נוצריות עומד לשטן בדרך ההתמזגות [...] יפעלו כדי שיהפכו לעדה דתית נפרדת ויחדלו מלהיות עם נפרד..." (התרגום הוא של מ' סילבר. ההערה מופיעה בשולי המאמר Konrád Miklós, Fábíán Gábor, "Zsidó-emancipatio", *Pesti Hírlap*, 5 May 1844, p. 300. וראה גם: "Hungarian Expectations and Jewish Self-Definitions, 1840–1914". In: Tamás Turán & Carsten Wilke (eds.), *Modern Jewish Scholarship in Hungary: The 'Science of Judaism' between East and West*. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2016, pp. 329–348, at pp. 330 – 338.

<sup>102</sup> ראה בהרחבה אצל כהנא, יש לנו אב זקן, בייחוד עמ' 90 ואילך; פרשנותו תומכת במידת מה הפרשנות הקנאית. לעומתו, סילבר באולטרה אורתודוקסיה, עמ' 301 – 303, מראה פנים גם לפרשנות המתונה. ראיית החת"ם סופר כאנטי-מודרניסט היא גם גישתו של אליעזר דון יחיא, במאמר על זרמים שמרניים ביהדות בתוך De, Lange N. R. M., and Miri Freud-Kandel (eds.), *Modern Judaism: An Oxford Guide*. New York: Oxford University Press, 2005, בעמ' 94.



לאורתודוקסיה של הדור הבא. והנה, אף שהיה תלמידו של חסיד מיסטיקן, ומקובל בעצמו, האסכולה שייסד סופר והאתוס שצמח בין כתלי ישיבת פרשבורג לא היו אתוס ואסכולה מהפכניים אלא דווקא שמרניים – אתוס המתרחק מתנועות רדיקליות ובדלניות ומחובר לציבוריות הרחבה. הישיבה היתה מוסד קהילתי שהעמיד בוגרים רבים במשרות רבניות, ולא מסגרת חתרנית שמטפחת למדנות אזוטרתית.<sup>103</sup>

בכתב המינוי של ר' משה סופר לתפקידו התחייבה הקהילה לכלכל בסך הכל כ"ג בחורי ישיבה – מיעוטם כלכלה מלאה ורובם חלקית. והנה, בתוך פחות מעשרים שנה מהגעתו של החת"ם סופר לפרשבורג, מנתה ישיבתו בין מאתיים לשלש מאות לומדים,<sup>104</sup> והפכה למוסד החורג הרבה מגבולות הקהילה – וככל הנראה לישיבה הגדולה ביותר בתולדות העם היהודי מאז ימי הגאונים.<sup>105</sup> במשך כמה עשורים, בהן מספר היהודים והקהילות בהונגריה גדל במהירות, כל ההנהגה הרבנית של הונגריה צמחה מן הישיבה. זו הפכה את פרשבורג למעוז האינטלקטואלי והתורני של הונגריה, ובמהלך המאה הי"ט כבר התגבשו קווי מתאר לחלוקה בינה ובין הקהילות הצומחות, במספר ובעושר, של הבירה – העתידה להוביל את מגמות הרפורמה הדתית וההשתלבות במרחב ההונגרי.

אופיה של הישיבה וסדריה שיקפו את אופיו ותפיסת עולמו של מייסדה: הצעירים שבאו ללמוד בה לא באו למוסד חינוכי פטרנליסטי, אלא לבית אולפנה גבוה המיועד לאנשים המתנהלים בעצמם. רוב הלומדים היו בשנות העשרים לחייהם; היה עליהם לפתור עבור עצמם את סידורי הלינה והארוחות, במימון עצמי או בעזרת נדבות הקהילה; וחלק ניכר משעות הלימוד נעשה על ידי התלמיד במעונו שלו. בית המדרש שהיווה את ליבה של הישיבה שימש בעיקר לשמיעת שיעוריו של ראש הישיבה ולשימוש באוצר הספרים. המסלול הקלאסי בישיבה היה של שלוש שנים, כשעיקר הלימוד הוא התלמוד הבבלי ומפרשיו הראשונים והאחרונים – וזאת מתוך גישה עיונית החותרת להרגיל את התלמידים ביסודות הפסיקה ההלכתית, ולהכשיר אותם לתפקיד רבני. המפגש בין התלמידים לחת"ם סופר היה אינטנסיבי, ועמד במוקד המהות החינוכית של הישיבה: הרב לימד שיעור ארוך בתלמוד בכל יום בתחילת השבוע, היה בוחן את התלמידים בסופו, ובשיעורים נוספים היה לומד עם הבחורים פרשת שבוע ומוסר.<sup>106</sup>

קיומה של ישיבה רבת תלמידים יצרה, בהכרח, מעין מעגל חברתי נוסף על המעגל הקהילתי של קהילת פרשבורג – שגם במרכזה עמד החת"ם סופר: אליטה עצמאית ועל-קהילתית, מעין עולם נבדל ומעמד חדש, המקיים היררכיה, ערכים ומסורות משלו, שבלבו האתוס הדתי והלמדני ובמוקדו מנהיגותו של ראש

---

<sup>103</sup> וראה יוסף בן דוד, התחלופה של חברה יהודית מודרנית, בעיקר בעמ' 89. ודיון על כך אצל שטמפפר - Shaul Stampfer, "Hungarian Yeshivot, Lithuanian Yeshivot and Joseph Ben-David", *Jewish History*, 11 (1), 1997, pp. 131-141, at p. 135-136. כפי שנראה להלן, חוגי הישיבה גם נטו לצינונות למרות הקונצנזוס הרבני המתגבש נגדה – וביטאו בכך נטייה מעשית הרחוקה מהרחנה של המסורת. חשוב לציין שישיבת פרשבורג היתה גם בית היוצר לשורה ארוכה של רבנים שכיחנו בקהילות ניאולוגיות – עובדה רבת חשיבות ש'הועלמה' מההיסטוריה החרדית. כך, למשל, ספרו החשוב של קינסטליכר, "החת"ם סופר ותלמידיו", מתעלם בשיטתיות מתלמידים אלה, שלא היו מעטים.

<sup>104</sup> סיכום ראוי וזהיר של הידע אודות ישיבת פרשבורג בימי החת"ם סופר נמצא אצל אביעד רוזנברג, "ישיבת פרשבורג כאב טיפוס לתולדות הישיבות באירופה בראשית המאה התשע-עשרה", *דור לדור*, לד (תשס"ט), עמ' 143 – 178. להלן: רוזנברג, ישיבת פרשבורג. על מניין התלמידים ראה שם עמ' 151 – 152.

<sup>105</sup> קביעתו של סילבר בערך על החת"ם סופר (סילבר, סופר [ייו"ו]).

<sup>106</sup> ראה רוזנברג, ישיבת פרשבורג, על בסיס עדויותיהם של שמואל בטלהיים, א"ה וייס, י"ה הלוי, וסיכומיהם של קצבורג, ויינגרטן, שלמה סופר ועוד.

הישיבה.<sup>107</sup> אל חבורה אינטלקטואלית, צעירה ושאפתנית זו, שאופקיה הגיאוגרפיים והתרבותיים חורגים בהכרח מאלו של הקהילה המקומית, מצטרף בראשית שנות ה-20 של המאה הי"ט נער בשם דוד צבי ארנפלד.

---

<sup>107</sup> בן דוד שם.

## 1.4 בית ארנפלד

דוד צבי ארנפלד (מופיע בספרות לעתים בכתיב היידי עהרנפעלד) נולד בשנת תקס"ח (1807 או 1808) למשפחה אמידה ומיוחסת<sup>108</sup> מן העיר נייטרא (Nitra), בירת מחוז בשם זה ממזרח לפרשבורג, בה חי יהודים שמוצאם ממורביה. ארנפלד הצעיר נשלח ללמוד בישיבת סערדהעלי,<sup>109</sup> וכאשר ביקר החת"ם סופר בעיר ובישיבה ועמד על כשרונו וחריצותו של הנער, הציע לו להמשיך את לימודיו בישיבתו בפרשבורג. ארנפלד היה אז כבן 16, וכעבור שנים ספורות בפרשבורג בחר בו החת"ם סופר כחתנו הראשון<sup>110</sup> - לבתו הגדולה הינדל. הנישואין נערכו בסיוון תקפ"ט (1829), כאשר החתן כבן 21 והכלה עוד לא בת 16.<sup>111</sup>

שנים אחדות היה ארנפלד סמוך על שולחן חותנו, כשהוא ממשיך לעסוק בתורה. החת"ם סופר העריך אותו כתלמיד חכם, ואף נעזר בו בכתיבת תשובות בהלכה. עם זאת, ארנפלד סרב לקבל הצעות למשרות רבנות, ופנה לעסוק במסחר - ככל הנראה בהצלחה.<sup>112</sup> בחירה זו לא מנעה ממנו להמשיך לעסוק בתורה, באינטנסיביות השמורה לרוב לרבנים, ולבנות בית שסבב סביב לימודה.<sup>113</sup> אין זה מקרה שארבעה מבניו - שמואל, שמעון, שאול וישעיה - שימשו ברבנות ועשו בה חיל, ושתיים מבנותיו (שרה שטרן ורייזל גלאזר) נישאו לרבנים.

ארנפלד היה בן מובהק של האוברלנד: הוא נולד במרחב הזה, קנה בו את השכלתו התורנית, וקבע בו את ביתו. באופן טבעי למדי הוא היה איש עסקים, ולא רק תלמיד חכם, וחי בעיר מודרנית ולא בכפר - וממילא נמנה על המעמד שהיה חשוף לרוחות ההשכלה והשעה. הבחירה לעסוק במסחר ולא להתפרנס מלימוד

---

<sup>108</sup> בספר "גבעת שאול" הכולל חידושי תורה של בנו, הרב שאול ארנפלד ("עהרענפעלד") הרב של סיקסו, מביא המהדיר ש"ד הכהן פרידמן מבוא רחב על משפחת ארנפלד (להלן: פרידמן, **גבעת שאול**). שם, עמ' כב - כג, מובאים נוסחי כמה מצבות של אבות המשפחה וניכר מהן שמדובר במשפחה של פרנסים שעמדו במרכז העשייה הציבורית בעיר. ארנפלד מוגדר גם אצל אחיינו כיבן גביר מפורסם: ראה **חוט המשולש החדש**, דף כה ע"ב.

<sup>109</sup> לעתים נכתבת גם 'סערדהיי', בהתאם לקריאת השם ההונגרי Duna-szerdahely. כיום מכונה Dunajská Streda **הונגריה**, עמ' 312.

<sup>110</sup> בניו של החת"ם סופר היו עדיין ילדים: שמואל בנימין, שעתיד לרשת את אביו בראשות הישיבה, היה בן 14 בעת בזמן הנישואין, ושמעון, לימים רבה של קרקוב, רק בן 9. גם הבת הקרובה בגיל להינדל, גיטל, נתקשרה בתנאים לנישואין רק שנתיים מאוחר יותר (בקיץ תקצ"א: ע"פ מכתב של החת"ם לר' עקיבא איגר. מובא אצל ש"א שטערן, **סנה בוער באש**, בני ברק: מכון מים חיים, תשס"ב, עמ' שסג).

<sup>111</sup> תאריך הנישואין מוכח מכמה איגרות. התנאים נתקשרו כבר כשנתיים קודם לכן, באביב תקפ"ז, כפי שהעיד החתן עצמו ביומנו. ראה גבעת שאול שם, עמ' כד - כה. אשר לגילה של הינדל - היא נולדה בשבת חזון תקע"ג (אוגוסט 1813), כפי שמעיד אביה ב'פנקס הנימולים' שניהל.

<sup>112</sup> מכמה מקורות עולה כי היה בעל חנות ששלח ידו גם בסחר סיטונאי של סוכר. ראה פרידמן, **גבעת שאול** שם, עמ' כו - כז.

<sup>113</sup> על שולחן דברי התורה שלו כתב בנו ר' שמואל ארנפלד בהקדמה לספרו **חתן סופר**, אוגוואר תרל"ד, דף ד עמ' ב. עיסוקו בתורה לא חדל גם כשחלפו שנים רבות מעת שחבש את ספסלי בית המדרש. כך, למשל, מסופר שכשבא הרב חיים מצאנו למרחצאות בבודפשט, בשנת תרי"ג (1853), בא ארנפלד יחד עם הרב זוסמן סופר לדבר עם האורח הנודע בדברי תורה, יום אחר יום. שבי"ד סופר, **מזכרת פאקש**, ח"ב, ירושלים תשכ"ב.

תורה אינה ייחודית; אך אין דוגמאות רבות לסוחרים פעילים שהיו שקועים בלימוד תורה באינטנסיביות כזו.

כפי שנראה להלן בהרחבה, בני הזוג ארנפלד דחקו בחתנם ללמוד גרמנית והונגרית, גם כאשר הלה העדיף באותו שלב להתרכז בלימודי תורה בלבד. אפשר לתלות את הדרישה במודל החניכה שרווח ככל הנראה בקרב משפחות יהודיות אמידות בפרשבורג; אבל כיוון שמדובר היה, כאמור בבית של תלמיד חכם מובהק, וכיוון שיוזמת הדרישה ללימודי חול במקרה זה היתה דווקא החותנת, כלומר בתו הבכורה של החת"ם סופר, היא מעידה גם על הרוח ששרתה בביתם של חכמי פרשבורג, ושל החת"ם סופר עצמו, בדור הזה. אנקדוטה זו ממחישה היטב את ההבדל בין דמותו ההיסטורית והאידיאולוגית של החת"ם סופר – שעוצבה על פי הכרעותיו הפוליטיות-הלכתיות, המרחיקות מן ההשכלה – ובין המציאות התרבותית שבתוכה פעל, ואורחות החיים שרווחו במשפחתו שלו. נדמה שעבור סביבתו הקרובה ההבדל הזה לא נתפס כסתירה – כפי שהוא עתיד להיתפס אצל כמה מתלמידיו בדורות הבאים – אלא כמערכת של איזונים שיש להתנהל בתוכה.<sup>114</sup>

רוח זו לא נותרה מובנת מאליה: בדור הבא, כאשר לחצי המודרניזציה והאקולטורציה מחד גיסא והשפעת האונטרלנד מאידך גיסא יתגברו, עתיד חוג החת"ם סופר להתפצל לאגף "קנאי" ואגף "מתון" ביחס אל המודרנה ואל ההשכלה. כפי שהזכרנו לעיל, החת"ם סופר טיפח בשנותיו האחרונות תפיסת יהדות "מבוצרת", שהעמידה סייגים והרחקות כדי למנוע את הערעור של ה"מחדשים" למיניהם – ובכלל זה התרחקות מספרי משכילים. אך בעוד האגף המתון ראה בעצם הנאמנות להלכה, למנהג וללימוד התורה המסורתי את הביצור העיקרי הנדרש, ולא דרש היבדלות תרבותית נרחבת ונטישת המודרניות ברוח האוברלנד, בני האגף הקנאי פירשו את מגמת החת"ם סופר ככזו התובעת היבדלות מלאה – וראו בקהילות האונטרלנד הרחוקות יותר מן המודרנה מודל אידיאלי של חיי תורה.

שורשי המתחים הללו נעוצים בשנות הארבעים, אחרי פטירתו של החת"ם סופר ועליית בנו, אברהם שמואל בנימין – המכונה ה"כתב סופר" – לכס הרבנות בפרשבורג ולראשות הישיבה.<sup>115</sup> מתחים אלה עוד לא עלו במלואם על פני השטח בשעה שארנפלד נפטר, בראשית שנת תרכ"ב (1861), בהיותו בן 52 בלבד, ולכן יהיה זה אנאכרוניסטי לקבוע שהתנהלותו של ר' דוד צבי משייכת אותו לאגף ה"מתון". די לקבוע שהוא היה דמות קלאסית של האליטה התורנית-כלכלית של האוברלנד – ושבתו היה הבית המובהק של אליטה זו, בשל הייחוס הייחודי.

ואכן, באורח טבעי לבית תורני בתקופה זו, נגלה כאשר ננוע כמה שנים קדימה בזמן, כי מבית זה יצאו מנהיגים הן לאגף המתון והן לאגף הקנאי; אפשר שהדבר תלוי גם בשנים בהם גדלו. שני החתנים של

<sup>114</sup> הפער בתפיסה ניכר היטב בויכוחים שניהל הלל ליכטנשטיין עם משפחת החת"ם סופר, ויכוחים שחלקם יוזכרו להלן סביב מינויו של אברהם גלאזנר למשרה בקלויזנבורג. ליכטנשטיין, כמו חתנו עקיבא יוסף שלזינגר אחריו, קראו את דברי החת"ם סופר כנגד ההשכלה כהנחיה מפורשת לאורח חיים של התבדלות, והתקשו להשלים עם ההתנהלות של בני משפחת רבם, שלא התנורו מהשכלה כללית ולא יצאו נגד כל גילוי של מודרניות והשתלבות. נראה שהמסורת החיה, זו שמשלבת גם את הפרקטיקה והמסרים הלא-כתובים של האב והרב, הציעה פרשנות מורכבת יותר מאשר זו שהתבססה על הטקסטים (המאוחרים) בלבד.

<sup>115</sup> כץ, הקרע שלא נתאחה, עמ' 84.

ארנפלד, אברהם גלאזנר ושלוש דב (בער) שטרן,<sup>116</sup> שניהם תלמידים מובהקים של הכתב סופר – נמנו על האגף ה"מתון" ונותרו מחוץ להשפעת חוגי האונטרלנד. לעומתם, ארבעת בניו של ארנפלד, שאף הם היו תלמידי הכתב סופר – החלו את הקריירה הרבנית שלהם במשרות ביישובי האונטרלנד: הרב שמואל, שנודע כ'חתן סופר', בבעטלען<sup>117</sup> שבטרנסילבניה<sup>118</sup>; הרב שאול, אחריו, ג"כ בסיקסו<sup>119</sup>; הרב שמעון במיהאלוביץ<sup>120</sup> והרב ישעיה ('שבט סופר') בברעזאווץ.<sup>121</sup> חלקם, כפי שתואר בהערות כאן, המשיכו אחר כך אל האוברלנד. כבר הראה יעקב כ"ץ כיצד איישו רבנים בני אוברלנד, מבית מדרשו של החת"ם סופר, את משרות הרבנות ב"גליל התחתון"; וברור שהסביבה המסורתית-שמרנית יותר של קהילות אלה הטביעה את חותמה על הרבנים, שכמה מהם הפכו למנהיגי האגף הקנאי.<sup>122</sup> אפשר, כמובן, שמדובר כאן בביצה ותרנגולת: קבלת המשרות הללו נעשתה גם בשל חיבתם של אותם רבנים לאורח החיים השמרני יותר של האונטרלנד. חשוב לציין, כי בשנים 1865-1864, בהם התפרסמו כמה גילויי דעת רבניים ששרטטו את קווי המתאר של החלוקה הפנימית בקרב האורתודוקסיה, לא שימשו עדיין איש מקרב בני ארנפלד ברבנות – למעט אברהם גלאזנר, שנדבר בו בהמשך.<sup>123</sup>

אצל המפורסם שבבנים – הרב שמואל – אנו מוצאים התייחסות נרחבת לחשש מפני לימודי חול. מסופר כי כאשר שב לאוברלנד וחינך בני ישיבה במאטרסדורף, ביקש מתלמידיו תקיעת כף שלא ילכו לסמינר לרבנים.<sup>124</sup> את ספרו על שלחן ערוך, 'חתן סופר', שראה אור ב-1878 (תרל"ח), הוא פותח במאמר גדול בשם 'ארחות חיים' שכולו שלילה חריפה של השכלה ולימודי חול, שהם "יצר הרע שכלי" שמוציא את האנשים מיראת ה', וכולל בזה את פסה"ד של הרבנים נגד הסמינר. כאמור, שמואל ארנפלד שימש כרב בסיקסו – אחרי הרב הלל ליכטנשטיין, מי שעתידי להיות הרוח החיה של הקנאות – ובבעטלען התחבר עם הרב

---

<sup>116</sup> הרב שלום דב שטרן (או שטערן) היה צעיר מאברהם גלאזנר בכעשור, ונשא לאשה את שרה או שרל, ילידת תקצ"ו. אביו היה רב בהאלישטעבא - כיום Dolný Štál בסלובקיה – בלב ה'אוברלנד', והוא עצמו נעשה לימים רב בסערדאהעלי. בניו שימשו רבנים גם בארצות דוברות גרמנית.

<sup>117</sup> כיום Beclean ממזרח לדעש (Dej).

<sup>118</sup> אח"כ כיהן בסיקסו שבפאתי מישקולץ ובסוף במאטרסדורף שבאוברלנד.

<sup>119</sup> Szikszó

<sup>120</sup> כיום Michalovce בסלובקיה; או Nagymihály.

<sup>121</sup> כיום Brezovica nad Torysou בסלובקיה, לא רחוק מפרשוב. אחר כך כיהן בשאראש-פאטאק (Sárospatak) שליד אויהעל ובסוף בשוראן (כיום Surany בסלובקיה) שבלב האוברלנד.

<sup>122</sup> כן, **הקרע שלא נתאחה**, עמ' 71 – 83. מנחם קרן קרץ, בספרו **מרמרוש-סיגט**, טוען שלמאפיינים התרבותיים של מרמרוש – חבל ארץ שהיה הלב של האונטרלנד – היתה השפעה מכרעת על עיצובה של האורתודוקסיה הקנאית, יותר מאשר לפעלם האישי של דמויות כהלל ליכטנשטיין וע"י שלזינגר, שסילבר הציג כמחולליה.

<sup>123</sup> על החלוקה המשולשת של המחנה האורתודוקסי בהתאם לפולמוסים של 1864-1865 ראה סילבר, אולטרה אורתודוקסיה, עמ' 305 – 308. עוד נרחיב בעניין זה להלן, בפרק 1.7. בכור הבנים של ארנפלד, שמואל, התמנה לרבנות בעטלען רק ב-1866.

<sup>124</sup> כך לדברי בנו, שמחה בונים ארנפלד, ב'תולדות המחברי' שנדפסו בשו"ת **חתן סופר**, ירושלים תשל"ד, עמ' טו. הכוונה היא ככל הנראה לבית המדרש לרבנים בבודפשט, שנפתח ב-1877 במתכונת קרובה לזו של בית המדרש בברסלאו והיווה את המרכז להכשרת רבנים ששימשו בקהילות הניאולוגיות.

טייטלבוים מסיגעט והרב פנעט מדעש.<sup>125</sup> ידועים קשריו עם האדמו"ר החסידי החשוב של אותה העת, ששכן בגליציה הסמוכה, רבי חיים מצאנז. לפי מקור אחד, ארנפלד היסס אם לקבל את הרבנות במאטרסדורף בשל היותה של האחרונה בלב ה'אוברלנדי' ובסמיכות לערים הגדולות, המסוכנות מבחינה חינוכית.<sup>126</sup> גם את אחיו הצעיר יותר, שאול, אנו מוצאים כלוחם למען ההיבדלות מהמתחדשים – בהיותו אחד מהצירים בקונגרס שפרשו, וכמצטרף לכמה כרוזים נגד הסטטוס-קוו ועוד.<sup>127</sup>

אך אם אנו מתקשים לקבוע האם בית ארנפלד היה בהכרח בעל זיקה מובהקת לאגף המתון, נראה שעמדתו של ה'כתב סופר' עצמו, בנו וממשיכו של החת"ס סופר ברבנות פרשבורג ובראשות הישיבה, שהיה הגיס של ארנפלד ורבו המובהק של מי שנעסוק בו מיד – אברהם גלאזנר – היתה מפורשת יותר בזכות סובלנות כלפי לימודי חול וכלפי השפה הגרמנית. כפי שהראה מ' הילדסהיימר, בשנות הששים של המאה הי"ט – אחרי שיד הקנאים כבר הוציאה כתבי פלסטר נגד הדורשים בגרמנית – ביקש ה'כתב סופר' ביקש למנות את הרב עזריאל הילדסהיימר, המשכיל ודובר הגרמנית, כרב נוסף לצידו.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> שם.

<sup>126</sup> "בעת הזאת אשר לא כימים הראשונים אשר רוח טהרה ויראת ה' שרתה ועברה בכל המדינה, לא כן עתה... זכיתי להעמיד תלמידים יראי ה' מאז, והנה שם בקהילתכם שהיא קרובה למקומות... סמוך לוויץ אשר שם מסיתים ומדיחים, ושאר עיירות גדולות אשר בנקל נערך בשנים יפותה... ואני אנה אני בא". מובא אצל דוד הלחמי, **חכמי ישראל**, ת"א תשי"ח, עמ' שלג.

<sup>127</sup> תולדותיו (ע"פ פרידמן, **גבעת שאול**) לעיל, מנסות לשרטט דמות קנאית – אך המקורות המובאים בה תומכים רק בחלק קטן מן הטענה.

<sup>128</sup> ראה מאיר הילדסהיימר, "רבני הונגריה ואסיפת מיכאלוביץ", **קרית ספר** סג (תשי"ן – תשנ"א), עמ' 941 – 951, (להלן: הילדסהיימר, אסיפת מיכאלוביץ) בעמ' 947 והלאה.. משמינוי זה לא התממש הביא לאותו תפקיד עצמו את הרב פייש פישמן, אף הוא דובר גרמנית – ששימש אז כרב בקלויזנבורג. ראה על כך בפרק 1.6 מיד. אבחנה דומה על ה'כתב סופר' כבר ציין הרב מרדכי אפרים פישל פישר (1877-1940), במאמר שכתב על מורשת עזריאל הילדסהיימר ב-1928. Philip Fischer, "Zur Würdigung der Wirksamkeit Dr. I. Hildesheimer in Ungarn", *Jeschurun* 15 (1928), 5-6, pp. 334-347, at p. 337. כותב זה הוא דוגמא מעניינת לרב שפעל במתכונת 'אוברלנדית' בראשית המאה העשרים: אביו, הרב עמרם פישר, היה הרב של יינק (החל מ-1879. נפטר 1925), ותלמידו של עזריאל הילדסהיימר; הוא עצמו, שגדל ביינק, כיהן כרב בשאראש-פאטאק, הסמוכה לאוהיעל, שלט בגרמנית ובהונגרית (בהן נקרא Fülöp/Philip Fischer בהתאמה) ועסק במשנת הרש"ר הירש: הוא הגן עליו מהתקפות ואף תרגם להונגרית את "אגרות צפון". ראה עליו גם אצל שלמה יהודה שפיצר, "לפני תשעים שנה (2)", בתוך **עלי זכרון** 26, י"ב תשרי תשע"ז, עמ' צ – צז, בעמ' צב-צג; ואצל מא"ז קינסטליכער, בנספח הגניאולוגי-היסטורי לספר **עטרת עקיבא**, בני ברק: זכרון – מפעל להנצחת יהדות הונגריה, תשס"ג, בעריכת יעקב שלום פישר, עמ' 120 – 123.

## 1.5 ר' אברהם גלאזנר

אברהם גלאזנר השתלב במשפחה הרבנית החשובה ביותר במרחב ההונגרי בדורו, ואף זכה לכהונה בקהילה חשובה – אך למרות זאת לא נמנה בשום מובן על הנודעים שברבני דורו. לכך תרמו עמדותיו המתונות (שנראה להלן) וקיצור ימיו – אך ככל הנראה גם אופיו הרך והצנוע, בהתאם לתיאורי בנו. בשל כך, ובהעדר תיעוד קהילתי מסודר משני היישובים בהם כיהן כרב, המידע שלהלן יישען על שני מקורות עיקריים: תיאוריו המאוחרים של הבן, משה שמואל, בהקדמה לספרו "דור רביעי" (שראה אור בתרפ"א, כמעט חמישים שנה אחרי פטירתו),<sup>129</sup> וכתבי היד שהותיר אברהם גלאזנר אחריו. על אלה נוספים מכתבים של רבנים אחרים המופנים אליו או מזכירים אותו; קונטרסי פולמוס קהילתיים בהם הוא מוזכר או מעורב – או כאלה שמהם הוא נעדר; מעט תיעוד מהארכיון העירוני בקלויזנבורג ואזכורים בודדים בעיתונות היהודית של התקופה.

אברהם גלאזנר (1825 – 1877)<sup>130</sup> גדל במחוזות הצפוניים ביותר של הונגריה (כיום סלובקיה), למרגלות הרי הטטרה. לפי עדות בנו,<sup>131</sup> הוא נולד להוריו יקותיאל ואידל, משפחה אמידה ואדוקה, בכפר קטן סמוך לעיירה רוזנברג<sup>132</sup> וראשית לימודו היה אצל הרב יששכר בער סימנדל, רב העיר הסמוכה ליפטו-סנט-מיקלוש,<sup>133</sup> שהיה מתלמידי הראשונים של החת"ם סופר.<sup>134</sup> כפי שעולה ממאבקים שהתפתחו בעיר לאחר שגלאזנר כבר המשיך לפרשבורג, היתה העיר מרכז של השכלה<sup>135</sup> – והרב סימנדל היה הסמן השמרני בה.

<sup>129</sup> גלאזנר, משה שמואל. **ספר דור רביעי** על מסכת חולין, קלויזנבורג: ווינשטיין-פרידמן, תרפ"א.

<sup>130</sup> נולד בתקפ"ה – כך על פי הקדמת 'דור רביעי', וממנה לקחו לספרי הביוגרפיה של רבני הונגריה למיניהם.

<sup>131</sup> בהקדמה ל'דור רביעי'.

<sup>132</sup> כך בגרמנית. בהונגרית Rózsahegy וכיום בהגייה הסלובקית Ružomberok במחוז ליפטוב (בהונגרית Liptó). כמשפחה אמידה שחיה בכפר באזור זה, קצבורג ('לישיטתו התורנית') מניח שהם עסקו בחכירה. עיון ברישומי הלידות של הקהילה ברוזנברג מן המחצית השנייה של המאה הי"ט, מעלה כמה אבות בשם 'גלזנר'. כמה יהודים ששם 'גלזנר' מופיעים בפרסום בצרפתית של כ"ח – בולטין ד'אליאנס איזראליטי - מ-1878 (עונה 2) כחברים חדשים המתגוררים בליפטו-רוזנברג שבהונגריה.

<sup>133</sup> העיר מוזכרת לעתים במקורות יהודיים כ'מיקולוש' או 'מיקולאש', והמפורסם שברבנים שעברו דרכה היה הרב אלעזר לעוו בעל ה'שמון רוקח', שכיהן בעיר בין השנים 1821 – 1830. כיום מוכרת העיר כליפטובסקי-מיקולאש.

<sup>134</sup> סימנדל מכונה לעתים על שם עיר כהונתו (יששכר בער מיקולאש), או ע"ש כינויו של אביו, הרב סיני למדן. לפי דברי חיים מרדכי שוורץ, אחד מצאצאיו שסיכם את תולדותיו בהקדמה להדפסה מחודשת של 'מנחת עני', עמ' 9, הגיע יששכר בער לפרשבורג ערב הגעת החת"ם לשם. 'תולדות וקורות חייו של הגה"ק המחבר זצ"ל', בתוך יששכר דב בן סיני סימנדל, **ספר מנחת עני; שמן כתית למנחה; פתי מנחה; שיירי מנחה** עם תיקונים והוספות, יוניון סיטי, ניו ג'רזי: מכון להוצאת ספרי קדמונים שע"י אוצר הספרים דמתיבתא צאנז, תשמ"ד.

<sup>135</sup> במקום פעל בית ספר יהודי מ-1845, שנודע ברמתו הגבוהה ומשך אליו תלמידים רבים; בראשו עמדו גם אינטלקטואלים, כיוסף יצחק קובאק עורך 'ישורון' (כת"ע למדעי היהדות שראה אור בלמברג ואח"כ בברסלאו). גם התיכון היהודי הראשון באזור כולו נפתח בעיירה זו ב-1860. גם בבית הכנסת נעשו שינויים ברוח התקופה. גם ברוזנברג נשבו רוחות שינוי, והשמרנים היו בה מעטים. ראה למשל קונטרס 'מטה יוסף' ליוסף פיש, תלמיד החת"ם סופר איש רוזנברג שחש בודד מול ההתנהלות של הקהילה ואף כתב על כך לאברהם גלאזנר בן עירו ולאחרים (ראה מכתבו למהר"ם שיק בתרל"ז, בתוך הספר 'מטה יוסף', מכון זכרון ליהדות הונגריה, בני ברק תשס"ה, עמ' רי"ט). עוד על הקשר בין פיש לגלאזנר, הפעם משנת תרל"ז (1877), כאשר הלה

נראה כי בהמשך למד אברהם גלאזנר גם אצל הרב שלמה קווטש (1798 – 1856) בלייפניק שבמורביה.<sup>136</sup>  
גם קווטש נחשב כשמרן בין רבני מורביה, והיה ממתנגדיו של רש"ר הירש.<sup>137</sup>

כבחור הגיע אברהם לפרשבורג, בעת שעמד בראשה ה'כתב סופר', הלא הוא ר' אברהם שמואל בנימין סופר (1815 – 1872). על פי תיאורי משה שמואל גלאזנר, שררה קירבה עמוקה בין אביו, אז הבחור הצעיר, ובין רבו, שהיה מבוגר ממנו רק בעשור.<sup>138</sup> כעבור זמן מה אף נתקשרו בקשרי משפחה: בהיותו כבן 23 נישא אברהם לרייזל, אחייניתו של רבו, כלומר נכדתו של החת"ם סופר. הכלה היתה בתם הבכורה<sup>139</sup> של בני הזוג ארנפלד: הינדל, בתו הבכורה של החת"ם סופר, ור' דוד צבי.

אברהם גלאזנר ורעייתו היו אפוא בנים מובהקים של ה'אוברלנד' ההונגרי של הדורות ההם: הם צמחו במחוזות בהן השפה השלטת היתה גרמנית ורוח הזמן נושבת לכיוון של פתיחות כלפי הסביבה הלא יהודית. אך בעוד אברהם גדל במשפחה לא רבנית, גם אם אדוקה במצוות, רייזל<sup>140</sup> גדלה כנכדתו הגדולה של החת"ם סופר, בתוך המשפחה הרבנית המובהקת ביותר בסביבה כולה. השידוך בין אברהם גלאזנר לרייזל ארנפלד הוא אפוא מימוש חוזר של המודל של בן-עשירים הבא ללמוד תורה ומשתדך עם בת תלמיד-חכם: רייזל עצמה נולדה כתוצאה משידוך דומה מאוד, והיא מקימה את ביתה באותה צורה עצמה – אף שבמקרה שלה, אביה התלמיד חכם הוא גם איש עסקים. יש להעיר, שמודל הנישואין הזה, המשלב תורה עם מעמד כלכלי, הוא המודל השמרני שלפי בן-דוד קרנו ירדה בהונגריה של המאה הי"ט;<sup>141</sup> הדומיננטיות שלו במשפחת החת"ם סופר מסייגת במשהו את הקביעה הזו.

על פי תיאוריו המאוחרים של בנו, התאפיין אברהם גלאזנר באישיות בעלת רגש דתי עמוק, שהתבטא בתפילות נרגשות, בנהגי טהרה שלא היו רווחים בסביבתו וברגישות לעניים. בסביבה בה גדל לא היתה

---

כבר בקלויזנבורג, ראה בספר **אגרות מהר"ם שיק**, ירושלים: מכון בני משה, תש"ע, עמ' כג – כו. ההערות ההיסטוריות שם הן של קינסטליכר.

<sup>136</sup> בהקדמת ה"דור רביעי" מזכיר משה שמואל את הרב קוועטש כ"רבו השני", ואילו את הכתב סופר הוא מתאר כ"רבו האחרון". לפי ההקדמה, היה הרב גלאזנר בקשר מכתבים עם הרב קוועטש בעת שמשו ברבנות יינק.

<sup>137</sup> ראה מילר, **יהודי מורביה**, עמ' 171 – 175.

<sup>138</sup> בהקדמתו ל"דור רביעי". לפי דבריו, כאשר היה אברהם כבן עשרים נתלווה לרבו לנופש קיץ, שם עמד רבו על עומק אישיותו ועשאו לאיש סודו וליועצו. הסיפור, שנכלל בו מעשה לא שגרתי שבו הרב חוטא בקריאת יומנו האישי של התלמיד, חורג מהתבנית המקובלת של הגיוגרפיה ובשל כך יש לו ערך למרות שהוא זיכרון-של-זיכרון (משה שמואל מעלה מן הזכרון דברים שאביו סיפר לו מן הזכרון) ומופיע בטקסט שנועד לפאר את האב. לכך יש לצרף מכתב פרטי של אש"ב סופר אל גלאזנר, מ-1860, שנוכיר להלן, המשקף קירבה רבה בין הרב לתלמידו.

<sup>139</sup> כפי שנראה להלן בהערה 94, רייזל נולדה סמוך לנישואי הוריה. בספרו של רפאל פתאי, *Apprentice in Budapest: Memories of a World That Is No More*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2000, עמ' 65-66, מובאת מסורת משפחתית לפיה בתו של החת"ם סופר חשוכת ילדים בשש שנות נישואיה הראשונות, עד ללידת הבן שמואל. מסורת זו נכונה רק אם מכנים אם לבנות 'חשוכת ילדים'...

<sup>140</sup> שמה במסמכים הרשמיים הוא Theresia.

<sup>141</sup> ראה בן-דוד, חברה יהודית – גירסה מורחבת, עמ' 59.



לחסידות דריסת רגל של ממש, אך מנהגיו אלה מזכירים את רוח החסידות ואפשר שהיתה לה השפעה עקיפה עליו.<sup>142</sup>

מן הסיפורים עולה גם, בדרך אגב, המעמד הכלכלי האיתן אליו הורגל מנעוריו: "חוץ מהתמדתו הנפלאה הצטיין ביראת אלקים, והי' לפלא בבית מדרשו של רבו הראשון [...] בתהלוכותיו ובתפילתו שהיתה רטובה מבכי ודמעות בזויות ביהמ"ד, ויהי למופת לכל בני גילו. גם עוד מימי בחרותו בפ"ב [=בפרשבורג] נהג בטבילות, דבר שהי' אז לפלא ויוצא מן הכלל. וחוץ מיראתו ודבקותו בה' ובתורתו הצטיין בענוות רוח וטובת לב יוצא מגדר הממוצע. תמיד ביקש התחברות עם חברים עניים ודלים, ועשה עמהם צדקה וחסד בכל עת. מנהגו היה לתת בכל שנה בגדיו - מחלוק ועד בגד העליון - לבחורים עניים [...] נפשו היתה כעפר לכל ולא היתה גנאי בעיניו לשמש אורח יהי' מי שיהי', והיה תמיר מן הנעלבים ואינם עולבים".

יש שיראו בדברים טקסט הגיוגרפי חסר-ערך; אך בעיניי ניתן ללמוד ממנו רבות על דמותו של אברהם גלאזנר, או לפחות על האופן שבו נתפסה בעיני אחרים. הדגש הניתן בו על טהרה וענוות רוח איננו הדגש הרגיל של גאונות בתורה ודקדוק במצוות. הדברים אף מצטרפים לעדויות אחרות, שבאו מעמיתו שהתנגד לו וממורו. הראשון הוא ר' הלל ליכטנשטיין, שעוד נדבר בו בהרחבה בהמשך. הלה התנגד חריפות למינויו של אברהם גלאזנר כרב בקלויזנבורג, בשל פתיחותו להשכלה כללית, והטיח בו כי "הלא התמדתך בתורה ולהתפלל בהתלהבות לא ילמדו ממך, אבל להיות משפיק בילדי נכרים ממך ילמדו".<sup>143</sup> רבו, הי' כתב סופר, המליץ עליו כי "יראתו נפלאה, לבו בוער לדי' ולתורתו".<sup>144</sup> כתבי היד שהותיר אברהם גלאזנר אחריו מותירים גם הם את הרושם של אדם בעל תודעה של הכנעה דתית עמוקה.<sup>145</sup>

גלאזנר הצעיר נדר בינו לבין עצמו שאם יזכה לשידוך טוב, כלומר כזה המאפשר לו להיות סמוך על שולחן חותנו, יימנע במשך שלוש שנים מלימודים שאינם תורניים. תיאורו של גלאזנר את עניין הנדר שנדר, ואת הדילמה שהתעוררה סביב דרישת חמותו, יכולים ללמד מעט על סגנונו העברי של האברך הצעיר ועל 'רוחות הזמן' שהוא חווה, המאיימות על המרכזיות של בית המדרש. אני מביא אותו כאן לפי פענוח כתב היד:

1 זה זמן כביר כמו קרוב לשנתיים שנה - כשהייתי עוד רווק ונשקפתי על פני תבל והנה

כולו מקודר ומאופל מרוח סער וסערה את הכל ישאו אל חיק אשת זנונים אשר על שפתה

תועבה ולשון נכריה מדברת גדולות, ובחלקת אמריה תקרא ובעינה קרצה לנערי

בני עמנו לכה אלי תבא לי חכמה ומדעות לי גבורה ועושר, וכבוד ותפארת

<sup>142</sup> אולי נכון להזכיר כאן שגם החת"ם סופר, שגדל בסביבה דומה אך כששים שנה מוקדם יותר, נהג בצעירותו אחרי בעלי מנהגי חסידות.

<sup>143</sup> הלל ליכטנשטיין, **תשובות בית הלל**, ירושלים תשי"ד, עמ' נג (תשובה לד, כסלו תרכ"ד (נובמבר 1863)).

<sup>144</sup> שלמה סופר, **איגרות סופרים**, וינה: שלעזינגער, תרפ"ח, אגרת יא. אמנם כתב זאת במכתב המלצה לקבלו למשרת רבנות, אך שבה זה אינו אופייני והוא נוסף על הכישורים שנמנו שם החשובים יותר לרב: גדלותו בתורה ויכולתו לדבר לקהל.

<sup>145</sup> פנקסי כתב יד אלה הם רשימות של סיכומי לימוד וסוגיות שערך לעצמו. אף שברוב העמודים אין כלל כותרות, שכן הם ממשיכים דיון שנפרש על פני עמודים רבים, הקפיד אברהם גלאזנר לכתוב בראש כל עמוד, במרכז הדף "בעזה"י". בכותרות הפתחות חידושים או סיכומים מרבה המחבר להשתמש בביטוי "מה שחנני ה'" ואף לבקש שיזכה לכוון לאמתת הדברים.

- 5 אתי תצמא [צ"ל תמצא] - ורעייתנו אחותינו תורתנו הקדושה הולכת למרחוק למצוקי הרים -  
 חוגרת שק על מתניה וצניף אלמנותה על פניה - להתאבל על אלופי נעוריה  
 ונחלי דמעות ובכי נוזלים מן לבנון - ואין דורש ואין מבקש - ואז גם היא תשוב  
 אחור ואיננה - בקשונה ולא מצאנוה עוד. ואז ירדה דמעיתה בלבי ואמרתי לו יאבה ד' לתת את שאלתי  
 ולעשות בקשתי כי אחת שאלתי אותה אבקש לישיב באהלי יעקב יומם [ולילה?]
- 10 ובצל תורתנו אחבא - ומפינת שאול בית צועה ממנה אתרחק -  
 ונדרתי בפה מלא אם יצליח ד' דרכי ומצעדי יכוננו ואזכה לאשה הגונה  
 והאיש המיועד להיות חמי יחייב לתת לי בעדי ובעד אשתי די סיפוקי  
 עד משך 3 שנים יהיו אלה שלש שנים קודש ומקודש[ים]: - לשקוד על דלתות  
 התורה והעבודה - בלי שיעור בלי ערך לא יהיה זמן בין הזמנים ולא  
 שעה בין השעות להבטל מהם - רק כל זמן שאהיה פנוי מן עסקי בני  
 אדם כמו אכילה שינה וטיול ללקט מרגוע לנפש עיפה - וההכרח לא יגונה  
 הנה החיוב מוטל עלי ללמוד כפי ידי וכוחי - ולא יהיה עסקי בשאר חכמות  
 כלל אפי' רגע - ואפי' רישומי חדשות "צייטונגען" לא אקרא במו פי חוץ  
 "מציאנסוואכטער" וכל זה נדרתי על דעת המקום ועל דעת הרבים שאין לו התרה לעולם.<sup>146</sup>

התורה היא, לפי גלאזנר הצעיר, 'רעיתנו אחותנו', אך 'רוח סועה וסער' דוחקת את כולם לעסוק בחכמות אחרות, המתוארת כ'אשת זנונים' הקורצת בעיניה ואומרת 'לי חכמה ומדעות... וכבוד ותפארת'. התורה עצמה מונחת בקרן זוית, 'אין דורש ואין מבקש' לה. הבחור ש'דמעיתה ירדה בלבו' נודר שאם יזכה 'לאשה הגונה' ולתמיכה כלכלית של חמיו לשלוש שנים - יקדיש את כל עיתותיו לתורה. לא מדובר במסירות נטולת חשבון, שכן הנודר מחריג מראש את 'עסקי בני אדם', הכוללים לא רק אכילה ושינה אלא גם 'טיול ללקט מרגוע לנפש עיפה'; אך היא בהחלט מבטיחה בלעדיות לעיסוק התורה, אפילו מפני קריאת העיתונים ('רישומי חדשות "צייטונגען"'), שבהם לא יעיין - למעט עיתון אחד, הלא הוא "שומר ציון הנאמן" (Der Zions Waechter), עיתונו (הכתוב גרמנית) של הרב יעקב עטלינגר מאלטונה, שפעל בין השנים 1846 - 1857 ונחשב לכתב העת האורתודוקסי הראשון באירופה.<sup>147</sup>

<sup>146</sup> מתוך כתב היד של א' גלאזנר המכונה 'חידושים על סוגיות התלמוד מסכת ביצה', כתי"י 84 באוסף יצחק וולך, בספריה הלאומית (לפני כן - כתי"י מוסד הרב קוק 542). בראש הטקסט, המסומן במהדורה הדיגיטלית כעמ' 29 ובפנקס עצמו כעמ' 24, מופיע "יום ד' יא למנב"י [למניין בני ישראל, כלומר לספירת העומר] תר"ט לפ"ק", כלומר 18 באפריל 1849. צילום כתב היד מופיע בנספח ז.

<sup>147</sup> על שומר ציון הנאמן ראה עקיבא צימרמן, "שומר ציון הנאמן": ביטאון היהדות הדתית בגרמניה באמצע המאה ה-19, קשר 19 (1996), עמ' 131 - 134. השם המלא של כתב העת היה: Der treue Zions-Wächter: organ zur Währung der Interessen des orthodoxen. הסקירה המקיפה ביותר על כתב-העת היא זו של יהודית בלייך, בתוך ספרה המקבץ את מאמריה על ראשית האורתודוקסיה: Judith Bleich, *Defenders of the Faith: Studies in Nineteenth- and Twentieth-*

עניין אחרון זה מלמד דבר מה על מקורות היניקה של האברך הצעיר ועל האסכולה התורנית שהדריכה אותו: עטלינגר נחשב כאחת הדוגמאות ההיסטוריות הראשונות ל'אורתודוקסיה מודרנית', בהיותו תלמיד חכם שהתנגד לכל רפורמה הלכתית אך דרש בגרמנית צחה, היה בעל השכלה אקדמית ופעל בתוך קהילות שעברו תהליכי חילון והשכלה.<sup>148</sup> רבו של גלאזנר, ה'כתב סופר', עמד בקשר עם עטלינגר ואף ביקש ממנו להפוך את השבועון הגרמני לשבועון דו-לשוני, עברי וגרמני, כדי שדברי הרבנים ייכתבו בלשון-הקודש דווקא, והגרמנית תיתפס על ידי הקוראים כתרגום בלבד. לדברי סופר, "אם אפשר במדינת שלכם לא הוי מומא" – כלומר אם בגרמניה כתיבה של רבנים בלשון אשכנז אינה נתפסת כבעייתית – "בדידן, במדינת אונגארן ומדינות הסמוכות לנו הוי מומא" (הצעה זו לא נתקבלה, אבל במקביל לשבועון הגרמני החל להתפרסם, בעברית, "שומר ציון הנאמן", שהכיל דיונים תורניים ודברי מליצה – אך לא היה תרגומו הישיר).<sup>149</sup> להלן נראה שגלאזנר ראה עצמו גם כתלמיד של עזריאל הילדסהיימר - שהיה תלמידו המובהק של עטלינגר.

נשוב אל הנדר של גלאזנר הצעיר: נדר זה, או שמא דבקוּתו בלימוד התורה, הביאה אותו לעימות עם ציפיותיהם של חמיו וחמותו, הלא היא בתו של החת"ם סופר. כפי שממשיך כתב היד ומסביר, למרות שזכה למה שביקש – שידוך ראוי ופרנסה בידי חמיו – מימוש נדרו נתקל בהתנגדות. "באת עלי חמותי הצנועה תי' וגם מר חמי [??] הסכים" בטענה "למה לא תשלח יד גם בשאר ידיעות עכ"פ היה לך ללמוד לשון הונגארית ולשון הלימודים", כלומר גרמנית, בטענה (כלשונו) "כי זה כל האדם ומן הנמנע שתגיע לשום תכלית בלי ב' הלשונות הללו", בוודאי אם אין אברך הצעיר מעוניין לעסוק במסחר.<sup>150</sup> הסיפור כולו מסופר על ידי גלאזנר כמבוא לדיון הלכתי על התרת הנדר.

אנקדוטה זו מאלפת בעדותה על הנורמות שהיו מקובלות במעגל הקרוב של החת"ם סופר בתקופה זו (מדובר בשנת 1848 או 1849), כמו גם על הפיכתה של ההונגרית לשפה נדרשת לאדם משכיל. הדיון בכתב היד קטוע – כך שאיננו יודעים אם אכן התיר הכותב לעצמו להתחיל ולהשתלם בשפות הללו; אך כך או אחרת אברהם גלאזנר אכן רכש את השליטה בגרמנית "בטוב טעם ודעת", אולי אז ואולי מאוחר יותר: כאשר התמנה לרב בקלויזנבורג הוא נתפס כמי שמסוגל להיכנס בנעליו של דרשן גדול השולט בשפה הגרמנית. ניתן לסכם ולומר שאברהם גלאזנר הפגיש באישיותו הן את נטיית ההשכלה ("הרבנית", לא-לעומתית) והן את נטיית החסידות (כאורח-הנהגה, לא כשייכות ליחצר' או לתנועה) – על גבי התשתית של היותו בן ישיבה ופרח-רבנות, כלומר מי שעסוק כעת ועתיד לעסוק רוב חייו בראש ובראשונה בעיון תלמודי ובפסיקה הלכתית.<sup>151</sup>

---

*Century Orthodoxy and Reform*, New York: Touro University Press and Academic Studies Press, 2020, pp. 60-84.

<sup>148</sup> ראה מחקרה של בלייך: Judith Bleich, *Jacob Ettlinger, his life and works: the emergence of modern orthodoxy in Germany*, PhD dissertation, New York University, 1974.

<sup>149</sup> יונה עמנואל, "פרקים בתולדות הרב יעקב עטלינגר", *המעין* יב, ב, תשל"ב, עמ' 24 – 35, בעמ' 30 – 31.

<sup>150</sup> מתוך כתב היד הנ"ל, עמ' 30. קטע זה מובא גם בתיאור כתב היד בידי י"י כהן, בספרו *חכמי טראנסילוואניה*, חלק ב' עמ' 36 – 37.

<sup>151</sup> הנושאים התלמודיים מהווים את רוב החומר שהותיר אחריו בכתבי היד, שמקורם בכמה תקופות שונות בחייו.

אברהם גלאזנר נשא את רייזל לאשה בתר"ח או תר"ט (ככל הנראה 1848); היא היתה אז כבת 18<sup>152</sup>. כמקובל בנישואין של אברך לבת גביר, גלאזנר נותר סמוך על שולחן חותנו בפרשבורג עד שקיבל את משרת הרבנות הראשונה שלו בעיירה יינק בשנת תרי"ג (1852).<sup>153</sup> באופן יוצא דופן, בשנים אלה לא נולדו לזוג ילדים – ויש לשער שבעיה רפואית כלשהי גרמה לכך. רק בכ"א באדר א' תרט"ז (פברואר 1856), כלומר שבע או שמונה שנים לאחר הנישואין, נולד לזוג בן.<sup>154</sup> הבן נקרא משה שמואל (ככל הנראה על שם הסבא, ר' משה סופר, ואביו, ר' שמואל). מאוחר יותר – איננו יודעים מתי – נולדה אחותו גיטל-מרים, שלימים נקראה גם גיטל וייס<sup>155</sup>. לזוג לא נולדו ילדים נוספים, ומשה שמואל גדל למעשה כבן יחיד. איננו עסוקים בפסיכולוגיה, אבל קשה שלא לייחס חשיבות לעובדה משמעותית זו, שהיתה נדירה בנוף המשפחות הרבניות מרובות הילדים. היא עשויה להסביר את זיקתו העמוקה לאביו ואת בטחונו העצמי הרב, ובכלל זה בטחונו בהיותו ממשיך דרך אבותיו, כמו גם את היכולת לנקוט עמדה עצמאית (ברוב המשפחות הרבניות היו לכל רב כמה אחים או גיסים רבנים). היא מבטיחה גם שמשה שמואל לא ידע ככל הנראה טעמו של מחסור.

## יינק

העיירה הקטנה יינק<sup>156</sup> (Gyönk) מצויה בלבו של מחוז טולנה (Tolna), בדרומה של טראנסדנוביה. זהו חבל ארץ חקלאי, שהתרוקן תחת השלטון העות'מאני מרוב יושביו ונחלותיו הפכו פרא. בראשית המאה הי"ח החלו בני אצולת הקרקע בפעולות ליישוב מחדש של הכפרים הנטושים באמצעות מתיישבים חדשים. במקרה של יינק, חלק ממתישבים אלה היו הונגרים, וחלקם גרמנים מאזור הסן, שהתיישבו במקום בכמה גלים החל מ-1722<sup>157</sup>, ועמם או בעקבותיהם באו גם כמה משפחות יהודיות – שייסדו קהילה רשמית

<sup>152</sup> כיוון שהוריה נישאו בסיוון תקפ"ט – כלומר בקיץ 1829 (פרידמן, **גבעת שאול**, עמ' כד – כה), רייזל לא נולדה לפני אמצע 1830. הנישואין היו, כאמור, בשנת 1848 או ראשית 1949. אפשר, כמובן, שהיתה צעירה יותר; אחיה, בכור הבנים במשפחה, נולד רק באלול תקצ"ה (1835). הסיבה שאני מניח שנולדה קרוב לנישואי הוריה הוא כי בנה, הרב משה שמואל, כותב בהקדמתו לידור רביעי שכאשר החת"ם סופר נפטר היתה אמו בת 12, וכשאביו נפטר היתה בת 49. יש התאמה בין שני הגילאים הללו, אך לפי עדות זאת, רייזל נולדה בתקפ"ח – דבר שאינו אפשרי, שכן הוריה עוד לא נישאו. כנראה אם כן שהיתה טעות במניין שנותיה – אבל מתבקש להניח שהטעות מצומצמת, ולא עולה על המינימום הבלתי נמנע של שנתיים ימים.

<sup>153</sup> כהן, **חכמי טרנסילוואניה**, ומקורות נוספים. במקורות מסוימים הוזכרה העיר מונור שבפאתי פשט כמקום בו כיהן גלאזנר, אך זו טעות גמורה: אין לעיר קשר לר' אברהם גלאזנר ובתקופה ההיא כלל לא היתה שם קהילה.

<sup>154</sup> נראה שהזוג שב לקראת הלידה לבית משפחת ארנפלד, שכן הלידה וברית המילה רשומים במרשם הלידות של הקהילה בפרשבורג: שורה מס' 1006 ברישום הלידות של קהילת פרשבורג, מיום 27 בפברואר 1856 [Židovská náboženská obec J 1856 Ortodoxná, Bratislava - #761 [Geburtz Protocol (1850-1885)], p. 32 (62-63)] על פי הרישום, כתובת האב היא טרייזנשטאדט 151 (זוהי שכונת היהודים שממערב לגרעין העיר), המיילדת היא תרזה מאיר, והברית התקיימה ב-5 למרץ בידי האב, אברהם גלאזנר.

<sup>155</sup> מרים גיטל נזכרת בהקדמת הידור רביעי כמי שחיה בעבר בדעש, וכעת בקלויזנבורג. לא ידוע לנו עליה כמעט דבר, וככל הנראה (כך, לפחות, נמסר ליעל גלאזנר) נישואיה היו קצרים ואחריהם חיה בבית אחיה. לא היו לה ילדים.

<sup>156</sup> בחלק מהמקורות היא מכונה 'יונק', 'גינק', 'גאנק' או 'גינק'.

<sup>157</sup> ראה קיס: Josef Kiss, *Zur Vertreibung und Verschleppung der Ungarndeutschen aus der Schwäbischen Türkei: unter besonderer Berücksichtigung des Ortes Gyönk/Jink*, München: Verl. der Donauschwäbischen

ב-1730<sup>158</sup>. יינק נמצאת במרכזו של אזור ההתיישבות ה"שוואבית" בהונגריה, ושפת הדיבור בכפר היתה גרמנית גם במאה הי"ט.<sup>159</sup>

במפה ה"יהודית" של חבל ארץ זה בלטו שתי עיירות מעט גדולות יותר, שתיהן במרחק של כ-40 ק"מ מיינק: בוניהאד ופאקש. בשתי עיירות אלו פעלו קהילות גדולות יחסית וכיהנו בהם תלמידי חכמים נודעים; בפאקש אף פעל דפוס שראו בו אור חיבורים רבניים רבים. במחצית המאה הי"ט, היוו יהודים את רוב תושבי העיירות פאקש ובוניהאד; התיישבות זו החליפה את ההתיישבות בעיר המחוז סקסארד, שבה לא הורשו בתחילה יהודים להתיישב. עם השנים התבססו שתי עיירות אלו כמעוזים של האורתודוקסיה, ופעלו בהן ישיבות חשובות.<sup>160</sup>

אף שהיתה קהילה קטנה, היתה יינק מוצבת על המפה של האליטה הרבנית-למדנית שעיצבה את האורתודוקסיה ההונגרית: רבה הראשון, הרב משה קאניזשא (נפ' תקצ"ז), היה תלמידו של החת"ם סופר,<sup>161</sup> שהכיר בקהילה ככזו של 'חכמים ויראי ה' ומפלגי תורה'.<sup>162</sup> לפחות שניים מ'בעלי הבתים' בה השיאו בנותיהם לתלמידים חשובים אחרים של החת"ם סופר: ר' משה (פריינד) פאקש ור' ישעיה שטרן. פאקש היה בנו של הרב יצחק גריסהאבר, רב העיר פאקש<sup>163</sup>, שנישא לבת יהודי עשיר מיינק בשנת תקע"ה (1815) וקבע בה את ביתו; שטרן הגיע בנסיבות דומות לעיירה כמה שנים מאוחר יותר (בתקע"ח, 1818). תלמיד נוסף של החת"ם סופר, פתחיה מטאפולטשאן, קבע אף הוא את מושבו ביינק כנראה בתק"פ

---

Kulturstiftung e.V., 1995. מתורגם לאנגלית, לצד מקורות רבים נוספים אודות 'טורקיה השוואבית', בכתובת

[http://www.danube-swabians.org/Gyonk\\_Expulsion.htm](http://www.danube-swabians.org/Gyonk_Expulsion.htm) (אוחזר ב-20/02/2017).

<sup>158</sup> כך בלקסיקון היהודי-הונגרי מ-1929 (Magyar Zsidó Lexikon) ובמקורות נוספים. המסורת על הגעת היהודים יחד עם השוואבים מובאת על ידי סטיבן סידלי, ניצול שואה החי בניו זילנד, בהתייחס לסבו הגדול סלומון גרוס, שהיה ממייסדי הקהילה. <http://stevensedley.blogspot.co.il/2013>. סיפורו מתיישב עם הרקע ההיסטורי והנתונים הידועים על ההתיישבות השוואבית ביינק.

<sup>159</sup> האזור מכונה גם 'טורקיה השוואבית' (Schwäbische Türkei) ומשורטט פחות או יותר כמשולש שצלעותיו הם הדנובה, הדראבה ואגם בלאטון. על הגירה יזומה זו מגרמניה לאזורים אלה ראה בהרחבה בספרו של פאיקרט על השוואבים באגן הדנובה: Paikert, G. C., *The Danube Swabians*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967, במיוחד בעמ' 13 – 80. לעניין דיבור בגרמנית ראה קיס, שם. דיבור בגרמנית – ואף אי ידיעה של ממש בהונגרית – היתה תופעה נפוצה באזורי ההתיישבות השוואבית, אפילו בפרברי בודה. ראה על כך אצל פאיקרט, עמ' 90, הערה 2.

<sup>160</sup> ע"פ האנציקלופיה הגיאוגרפית של השואה בהונגריה מאת בראהאם: Braham, Randolph L. *A magyarországi holokauszt földrajzi enciklopédiája*, II. kötet. Park Könyvkiadó, Budapest, 2010, p. 1120.

<sup>161</sup> ראה קינסטליכר, **אישים בתשובות החת"ם סופר**, עמ' רצה [בתו של ר' משה קאניזשא נישאה לר' מרדכי שלזינגר (נפ' חשוון תרס"ג), בנו של הרב חיים קיצע, והם קבעו מושבם בעיירה סארוואש. כותב שורות אלו הוא דור ששי לר' מרדכי הני"ל].

<sup>162</sup> ראה וינגרטן, **החת"ם סופר ותלמידיו – יחסם לארץ ישראל**.

<sup>163</sup> שימש ברבנות משנת תקמ"ב עד פטירתו בתקפ"ג ונודע בוויכוחו עם הרב אהרן חורין על כשרות הדגים. ראה ש"ב דוד סופר, **מזכרת פאקש**, חלק ראשון, עמ' 3 – 95.

164. (1820). שני תלמידי חכמים אלה לא כיהנו ברבנות, אך לפחות הראשון היה מעורב בהליכי המינוי של אברהם גלאזנר לרב.

קאניזשא, רבה הראשון של יינק כיהן בעיר מתקפ"ו (1826) עד תקצ"ג (1833).<sup>165</sup> הקהילה התמהמה כנראה בבחירת רב אחר<sup>166</sup>, ואיננו יודעים מי כיהן אחריו.<sup>167</sup> נראה, מכל מקום, שאברהם גלאזנר הגיע למשרה שעמדה פנויה כבר זמן מה. המינוי היה ככל הנראה חלק מגיבוש מחדש של מוסדות הקהילה: רישומים מעידים כי מבנה לבית ספר יהודי ודירה עבור רב נבנו ב-1850 (אף שלא היו מספיק תלמידים כדי להפעיל את בית הספר), והמקווה נחנך ב-1852.<sup>168</sup>

יש בידינו שתי אגרות של ר' אברהם שמואל בנימין סופר, הלא הוא ה'כתב סופר', רבו של ר' אברהם, אל אותו משה פאקש, תלמיד אביו, הממליצות על מינויו של גלאזנר לתפקיד.<sup>169</sup> האגרות הללו הן מקיץ 1852.<sup>170</sup>

כעשר שנים עשה אברהם גלאזנר ביינק, תקופה שאנו יודעים עליה מעט מאוד. בכתב ידו נשמרו דרשות והספדים שנתן בשנים אלה – לצד דרשות שנתן בהמשך בקלויזנבורג, וחידושי תורה מתקופות שונות. סך הכל נשמרו ארבעה קבצי כתבי יד,<sup>171</sup> ואחד מהם – כנראה מתקופת קלויזנבורג – אף ראה אור לאחרונה

<sup>164</sup> ראה עליהם אצל קינסטליכר, **החת"ם סופר ותלמידיו**, עמ' רנח – רס; רעא; תיא.

<sup>165</sup> אז מונה לרב בפרויקירכען (Frauenkirchen), כיום באוסטריה; אחת משבע הקהילות של בורגנלנד.

<sup>166</sup> בשבט תקצ"ד, זמן לא רב אחרי עזיבת קאניזשא, נוזף החת"ם סופר בבני הקהילה על שהם מתרשלים מלאתר רב תחתיו **אגרות סופרים**, חלק ב, עמ' 17 (סימן כ).

<sup>167</sup> אחד מתלמידי החכמים שגרו במקום, שמעון לייב רייס מקיצע, חתום במסמך אחד משנת תר"א (1841) כ'אב"ד יינק: אצל אופמן, שמעון ונויפלד, גבריאל ח"צ, **ספר בית יוסף להבה – תולדות מהרי"ץ**, חלק א, ירושלים: איחוד מוסדות מהרי"ץ, תשנ"ג, בעמ' מז-מח, מובא כתב הסמכה שניתן על ידו. דמות זו מופיעה בתשובות החת"ם סופר, במכתב מתקצ"ד, כתלמיד חכם החי ביינק. וראה הנספח ההיסטורי, 'תולדות משפחת פישר', בספר **עטרת עקיבא**, עמ' 119. הנתונים ההיסטוריים בנספח זה הם פרי עטו של מא"ז קינסטליכר (כפי ששמעתי מפיו).

<sup>168</sup> כך כתוב בלקיסקון היהודי-הונגרי של 1929, בערך על יינק. וכן אצל יהודה קומלוש, בערך 'גיונק', בתוך 'לביא וני קצבורג (עורכים), **פנקס הקהילות: הונגריה, ירושלים" יד ושם**, תשל"ו, עמ' 240.

<sup>169</sup> **אגרות סופרים**, חלק ג', עמ' 15 – 17, סימנים יא – יב.

<sup>170</sup> האגרות הן מכ"ו תמוז ומי"ג אב תרי"ב, ובאחרונה מצויין שגלאזנר בדרכו ליינק. קטע שפורסם לאחרונה מכתב יד של ר"א גלאזנר פותח - לפי הפענוח של מערכת 'קובץ המועדים' (הרב אריה בוקסבוים (עו)), **קובץ המועדים, יו"ט חוה"מ ראש חודש**, ירושלים תש"ע, עמ' רמו) – במלים "חידוש תורה... שלימדנו על שבת הגדול פה יינק שנת תרי"ב לפ"ק". לפי זה ביקר גלאזנר ביינק, אולי לשם בחינה, כבר באמצע שנת תרי"ב. צילום כתב-היד מלמד שפענוח זה רחוק מלהיות חד משמעי, והיכרות עם כתב היד של אברהם גלאזנר מלמדת שסביר יותר שמדובר על שנת תרי"ז. את כתב היד עצמו, שהיה כאמור חלק מספריית בוקסבוים, לא הצלחתי להשיג – ואפשר שאבד או נמכר.

<sup>171</sup> ארבעה פנקסי כתבי היד נשמרו בספריית מוסד הרב קוק, אך זו אינה מתפקדת בשנים האחרונות, וחלק מאוספיה אבדו או נמכרו. מתוכן מצוי בספרייה הלאומית העתק של שלושה פנקסים: פנקס המכונה בקטלוג "חידושים על מסכת ביצה", משנותיו בפרשבורג, הנזכר לעיל בהערה 150, ואף נסרק לאחרונה במסגרת אתר 'כתבי'; ושני פנקסים המסומנים כ'מוסד הרב קוק 27 או 274' ו'מוסד הרב קוק 7 או 561' (מספרי העתקיהם בספרייה הלאומית F22826 ו-F22815 בהתאמה). שני פנקסים אלו טעונים פענוח והעתקה, אך גם מעיון ראשוני ניתן לעמוד על כמה מאפיינים בסיסיים שלהם. הפנקס הראשון מכיל סיכומי סוגיות

בדפוס.<sup>172</sup> גם בספרות השו"ת של התקופה נדירים מכתבים אל או מאת הרב גלאזנר בשבתו ביינק.<sup>173</sup> מכתב פרטי שכתב ה'כתב סופר' אל גלאזנר, בקיץ 1860, מעלה אל פניה שטח את המתח הרב שככל הנראה שרר בחוגים הרבניים השמרניים, בשאלת היחס אל הגינונים המודרניים ואל הערעור המופנה כלפיהם מצד החותרים לתיקונים בדת ולהשתלבות עמוקה יותר בחברה ההונגרית. לפי המכתב, גלאזנר נצפה במקום הנופש כשהוא "נושא כובע קטנה על ראשו" באופן הדומה ל"פערדיגער", הרבנים-המטיפים של בתי הכנסת המודרניים. לדבריו של ה'כתב סופר', הוא עצמו לא שם לב לזה אבל מישהו אחר הפנה את תשומת לבו וביקש ללמוד מכך – ועל כן, מעיר הרב לתלמידו, "בוא וראה כמה צריך להיות זהיר ונוזהר בעתים הללו, בפרט אנו ומשפחתנו והשייכים לנו, ודי לחכימא".<sup>174</sup> המשך המכתב, בו משתף ה'כתב סופר' את שאר-בשרו ותלמידו בשורה של עניינים אישיים ומשפחתיים, מעיד על מערכת יחסים קרובה ואינטימית.

מכל מקום, במהלך עשור זה אותו עשה ר"א גלאזנר במעמד השקט של רבנות קהילה קטנה, עדיין לא עלו אל פני השטח המתחים האידיאולוגיים שכבר פעמו במרחב הרבני ההונגרי, ושנרחיב אודותם בהמשך.<sup>175</sup>

---

והערות על התלמוד (כתובות, חולין, גיטין) ועל טור שולחן ערוך (הלכות שחיטה וטריפות) וכן כמה תשובות (לר"י אסאד ולאחרים). ראשיתו בלימודיו בפרשבורג, המשכו ביינק. הפנקס השני עיקרו מן השנים בקלויזנבורג, והוא מכיל בעיקר דרשות על פרשת השבוע שניתנו בעיר, וכן הספדים; בהמשך הפנקס מועתקים דברים משנותיו ביינק, "למען יהיו נאחדים ואגודים בידי ולא ישלוט בהם רקבון" ובכלל זה חידושי תורה והתכתבות עם הרא"ד דייטש ועם הרב חיים סופר. וראה כהן, **חכמי טרנסילוואניה**, עמ' 37. העתקו של הפנקס הרביעי, שסומן במקור כ'מוסד הרב קוק 694', אינו קיים בספרייה הלאומית. זהו כנראה מקור הספר הנדפס שמתואר בהערה הבאה.

<sup>172</sup> גלאזנר, אברהם. **דור דורשיו**, ירושלים, תשס"ה. את המאסף הזה – שצורפה לו הדפסה של 'שביבי אשי' לר' משה שמואל גלאזנר – הוציא לאור נכד-נכדו, הרב אברהם יפה שלזינגר מגינבה. לדברי הרב שלזינגר בהקדמה, הספר רואה אור "מכתב יד המצוי בידי", ולא ניתנים עליו פרטים נוספים. הכותרת שניתנה בקטלוג לכת"י 694 האבוד, "דרשות והספדים", מתאימה בתוכנה ל"דור דורשיו". לחלק נכבד מהדרשות וההספדים בספר מצורפת כותרת ובה תאריך ומקום: אלה הן דרשות מתקופה יינק.

<sup>173</sup> נמנה אותם כאן: א) ידועים לנו הערות ששלח לרב חיים סופר על ספרו 'מחנה חיים' (שראה אור בתרכ"ב). הרב חיים סופר השיב להערות אלה ומכתב התשובה נמצא בשו"ת **מחנה חיים** יורה דעה חלק שני, אוגוואר תרל"ג, סימן ל"ט. מדבריו בנספח לתשובה מובן שאחיו הרב זוסמן סופר, הרב של פאקש, מצוי בקשר קרוב עם גלאזנר. ב) אזכור קצר בשו"ת של הרב של פאקש הסמוכה, יואל אונגר (**תשובת ריב"א** (או"ח ויו"ד), פאקש תרמ"ט, תשובה קד משנת תרי"ד). ג) תשובה של הרב אהרן דוד דייטש אליו בעניין כשרות מין עופות (התשובה מופיעה בשו"ת **גורן דוד חלק שני**, ירושלים תשנ"ד, סימן יב – ב, מחנוכה תרכ"ב (שלהי 1861)). חלק זה של שו"ת גורן דוד הוא ליקוט של תשובות וכתבי יד של הרב דייטש אותן אסף והדפיס הרב פנחס קלמן, חתנו של נכדו הרב חיים אהרן דוד דייטש (ששימש כרב על כסא אביו וסבו, ונהרג באושוויץ ביוני 1944). ד) פסק מתיר של אברהם גלאזנר בעת כהונתו ביינק מוזכר בתשובה נ' של אליהו מנחם גאטיין, בתוך גויטין, ברוך בענדיט. **זכרון אבות**, חלק ראשון, [תל אביב] תשל"א, עמ' צו.

בספרו של פנחס זעליג הכהן שווארטץ, **שם הגדולים מארץ הגר**, חלק א, פאקש תרע"ד, עמ' 10, נמנו בדייקנות רבה כ-40 תשובות של משא ומתן בהלכה עם הרב אברהם גלאזנר. למעט תשובה זו כולן מתייחסות לשנות רבנותו בקלויזנבורג.

<sup>174</sup> המכתב, כתב יד ופענוחו, ע"י אברהם הלוי שישא, מופיעים בקונטרס "שבת אחים", מכתבים מגדולי ישראל ז"ע, בתוך שישא, י' הלוי, **ויוסף אברהם**, לונדון, תשנ"ד.

<sup>175</sup> עדות מעניינת להתפתחויות בקהילת יינק אחרי שגלאזנר עבר לקלויזנבורג מצוי בדיווח על מספר התלמידים בגימנסיה הקלוויניסטית (református) ביינק בשנת הלימודים 1869/1870. לפי הדיווח, המופיע ב- *Protestáns egyházi és iskolai lapok*, 13 (1870), עמ' 1198, 101 התלמידים כללו 16 יהודים, לצד 19 קתולים ו-66 פרוטסטנטים.

פסק הדין של מיכאלוביץ' (1865), הקונגרס של יהדות הונגריה והפרישה של האורתודוקסים (1868 - 1871)  
– כל אלה עתידים להתרחש במהירות בימי כהונתו השנייה של גלאזנר - כרב העיר קלויזנבורג.



## 1.6 קלויזנבורג

ב-1863 נבחר אברהם גלאזנר לרבה של קלויזנבורג. הוא נוטל את משפחתו הקטנה מן הכפר אל העיר. מיינק שבלב המישור ההונגרי, בו שימש ברבנות עשר שנים, אל העיר הצומחת שבלב טרנסילבניה, חבל ארץ שנודע אז בשמו הגרמני והידי זיבנברגן (Siebenbürgen). כדי להבין לאיזו מציאות מגיעה משפחת גלאזנר, אתאר בקצרה בפסקאות הבאות את העיר ואת תולדותיה, ואחר כך את תולדות הקהילה היהודית בה.

ראשית, כמה מילים על טרנסילבניה, ושתי הערות טרמינולוגיה: חבל ארץ רחב ידיים ורב לאומים זה היה הנחלה היחידה שנותרה בידיים הונגריות – כנסיכות עצמאית - בעת הכיבוש העות'מאני של המאות הטי"ז והי"ז, ובזכות ניתוקה מסמכויות קתוליות היתה גם לערש הרפורמציה וחופש הדת הנוצריים בהונגריה. אחרי דחיקת העות'מאנים משאר הונגריה שבה טרנסילבניה להיות נסיכות-כתר הבסבורגית, שנשלטה ישירות מווינה, ולא היתה חלק מהונגריה. ניסיונם של ההונגרים לאחד את טרנסילבניה עם הונגריה נכשל ב-1848, אך כשלוון זה היה זמני: עם כינון הממלכה הדואלית ב-1867 עתידה טרנסילבניה להפוך לחלק בלתי נפרד מן הכתר ההונגרי, עד למלחמת העולם הראשונה.<sup>176</sup>

אחרי חוזה טריאנון, שהעביר נתח גדול מן החלק המזרחי של הונגריה לשלטון רומני, הפכה המילה 'טרנסילבניה' לבעלת משמעות כפולה. לעתים היא מתייחסת לחבל הארץ ההיסטורי שתיארנו כעת, ולעתים לחבל ארץ גדול יותר, הכולל את כל השטחים שהועברו לשלטונה של רומניה: טרנסילבניה 'עצמה', יחד עם חלקים מחבלי הארץ השכנים, שכונו עד כה באנאט, קרישאנה, ומארמורש.

ואשר לשמה של העיר - לשם הנוחות והאחידות, מחקר זה משתמש בשם הגרמני-ידי "קלויזנבורג", כיוון שהוא המקובל בספרות היהודית והרבנית. עם זאת, בכל המקורות ההונגריים, ובחלק מהמקורות היהודיים המאוחרים, העיר נקראת "קלוז'וואר"; ובכל המקורות בני זמננו, ובכלל זה ברוב מאגרי המידע והספריות, העיר קרויה בשמה הרומני "קלוז'" או "קלוז'-נאפוקה".<sup>177</sup> על הקורא אפוא לזכור גם את שמותיה החלופיים של העיר, כי הם עתידים לצוץ מדי פעם בציטוטים ובהפניות שונות.

### 1.6.1 תולדות העיר

קלויזנבורג הפכה למרכז חשוב במאה הטי"ז. חלק מחשיבותה היה נעוץ ברפורמציה ובהשלכותיה: בנוסף לזרמים הלותרנים והקלוויניסטים שהתפשטו בה, התגבשה בעיר כנסייה אוניטרית ייחודית, פרי הגותו של כומר מקומי בשם פֶּרְנַץ דוד, ואף הודפס בה לראשונה תרגום הונגרי של התנ"ך. בטרנסילבניה של ימי

<sup>176</sup> בעקבות המלחמה, טרנסילבניה ההיסטורית, לצד חלקים מחבלי הארץ השכנים, הופכת לחלק מרומניה. על תהליך המעבר ארחיב להלן, בפרק הרביעי. עם הצטרפות הונגריה ורומניה לבעלי הברית של הגרמנים במלחמת העולם השנייה, חולקה טרנסילבניה שוב בין המדינות, וקלויזנבורג שבה לשלטון הונגרי, שנמשך עד 1944. באביב 1944, כאשר היתה הונגריה תחת כיבוש גרמני, רוכזו כ-18 אלף יהודים מן העיר וסביבותיה לגטו; בסוף מאי ותחילת יוני ונשלחו מן העיר ששה משלוחים למחנה ההשמדה אושוויץ, ובהם הרוב המכריע של תושבי הגטו. הקהילה היהודית קמה מחורבותיה לאחר המלחמה, בהיקף מצומצם מאוד, וחלק ממוסדותיה מתקיימים גם היום. חמישה מבנים של בתי כנסת עומדים על תלם במרכז העיר עד היום הזה - שניים מהם אף משמשים כבתי כנסת.

<sup>177</sup> ב-1974 שונה רשמית שם העיר ל"קלוז'-נפוקה" (במקום השם הרומני הרגיל, קלוז'), לשם הדגשת שורשיה ההיסטוריים כחלק מדאקיה - הפרובינציה הרומית שנתפסת כערש האומה הרומנית.

הביניים המאוחרים היו העירוניים סקסוניים דוברי גרמנית - וכך היה גם בקלויזנבורג. עם הזמן חדרה עוד ועוד אוכלוסייה הונגרית אל העיר, והם הפכו לגורם מרכזי בה: במחצית המאה ה-19 הם כבר מנו כמחצית מתושביה. הדורות הבאים העצימו את התהליך, והעיר אימצה יותר ויותר את ההונגרית כשפת הפעילות הראשית.<sup>178</sup> אט אט הפכה קלויזנבורג לקלויזוואר.

ב-1790 היתה העיר לבירתה של טרנסילבניה. בעשורים הראשונים של המאה ה-19 רחשה בעיר פעילות תרבותית-אזרחית ברוח רעיונות ההשכלה והלאומיות הליברלית, והפכה ללב התודעה ההונגרית והחברה ההונגרית של טרנסילבניה - בעוד העיר סיביו (הרמנשטאט), בעלת הרוב הסקסוני, משמשת כבירת התרבות המקומית של הגרמנים.<sup>179</sup> בקלויזנבורג ראו אור כמה עיתונים בהונגרית<sup>180</sup> והוקמו בה אף מועדונים חברתיים ("קזינו").<sup>181</sup> ב-1827 הושלמה התקנת תאורת רחוב בעיר.<sup>182</sup> אירועי המהפכה הכושלת ב-1848 לא בלמו את תנופת העיר, שאוכלוסייתה ב-1850 התקרבה ל-20,000 תושבים, רובם המכריע הונגרים - שנחצו בהשתייכותם הדתית בין הכנסייה הרפורמית-קלוויניסטית ובין הקתולית.<sup>183</sup> בעיר פעלו כמה בתי ספר גבוהים - קלוויניסטי, קתולי ואוניטרי, וכן מוסדות להכשרה רפואית. בשנות ה-60 של המאה נוסד בעיר מוזיאון (אז, מוסד תרבותי גבוה המשולב עם ספרייה ומהווה תשתית למחקר ולפרסומים),<sup>184</sup> ומוסד גבוה למשפטים הפועל בה קיבל הכרה מדינתית ב-1863.

כינונה של הממלכה הדואלית בעקבות 'פשרה' האוסטרית-הונגרית של 1867, הוא רב משמעות לטרנסילבניה: היא הופכת, כחלק מהעיסקה, מנסיכות כתר הבסבורגית לחלק בלתי נפרד מהונגריה.

---

<sup>178</sup> ברובייקר, עמ' 90 - 91.

<sup>179</sup> אחרי ניסיון המהפכה הלאומית ההונגרית ב-1848, השלטונות האוסטריים העבירו את הבירה הרשמית לסיביו כמין ענישה - אך קלויזנבורג המשיכה לגדול ולשמש כבירה בפועל. ראה Vais, Gheorghe, "Urban Planning in Cluj in the Age of Dualism", *Philobiblon* [Cluj] XIV (2009), pp. 449-468, at 449.

<sup>180</sup> למשל, Erdély Híradó בין השנים 1827 - 1848; Múlt és jelen החל מ-1841 ועוד.

<sup>181</sup> קלויזנבורג היתה בעת הזאת העיר הגדולה בטרנסילבניה. ראה: Török, Zsuzsana. "The Friends of Progress: Learned Societies and the Public Sphere in the Transylvanian Reform Era", *Austrian History Yearbook* 36 (2005): 94-120, at 100-104.

<sup>182</sup> Pataki Jenő, "A régi Kolozsvár, a város Uttzái és Piatzok éjjeli megvilágítása". *Kolozsvári Szemle* 1943. jún. <sup>183</sup> Fábíán Borbála, "A mívelt városokban szükséges utczavilágításról" - 15. 147-149. ראה במחקרו של פאביאן: *Magyarország 1914 előtti közvilágítástörténete. Kézirat*, 2009 - 1871. החלפת מנורות השמן ברשת מנורות גז הושלמה ב-1871.

<sup>183</sup> נתונים רשמיים קיימים משנת 1850. בשנה זו נמנו בעיר ובשתי השכונות הצמודות לה 19612 תושבים. ראה נתוני Kolozsvár במאסף הסטטיסטי המקיף של ורגה: Varga e. Árpád, *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája (1850-1992)*, http://varga.adatbank.transindex.ro (1992), כ-70% מהנפקדים נמנו אתנית על ההונגרים, ואלו הרכיבו את האוכלוסייה שהשתייכה לכנסייה הקתולית ולכנסייה הרפורמה. הרומנים השתייכו ברובם לכנסייה היוונית-קתולית.

<sup>184</sup> ראה James P. Niessen, "Museums, Nationality, and Public Research Libraries in Nineteenth-Century Transylvania", in *Libraries & the Cultural Record* 41 (3), Summer 2006, pp.298 - 336, at p. 310 ff.

סיפוח זה מביא עמו שורה של שינויים מנהליים ומשפטיים; והוא מאפשר לתנופה של הלאומיות ההונגרית לבוא לידי ביטוי גם בטריטוריה מזרחית זו.

העיר חוותה עוד ערב האיחוד תקופה של פריחה וגידול מהירים. מפקד שנערך ב-1869 מונה כבר כמעט 29 אלף תושבים בעיר,<sup>185</sup> ומסילת הברזל הראשונה נמתחת אל העיר מבודפשט ונחנכת ב-1870. באותה שנה מחליטה הממשלה בבודפשט לפעול להקמת האוניברסיטה הלאומית השנייה של הונגריה, ששפתה הונגרית כמובן, דווקא בקולוז'וואר, היא קלויזנבורג, בשל מעמדה כלב הנוכחות ההונגרית באזור – וכחלק מביסוס ההונגרית כשפת האליטה האקדמית והפקידות.<sup>186</sup> האוניברסיטה החדשה, שנקראה האקדמיה המלכותית על שם פרנץ יוזף, הוקמה על בסיס התשתית האקדמית שנמצאת בעיר בדמות המכללות והמוזיאון, ונפתחה רשמית בשלהי 1872.<sup>187</sup> אל המלאכות המסורתיות בהם הצטיינה העיר מכבר הצטרפו כעת מפעלי תעשייה רבים, רובם קטנים – לעיבוד מוצרי מזון, טבק, אלכוהול, מכשור חקלאי, עיבוד עור וחומרי בניין. עד סוף המאה הותקנו בעיר מערכות מודרניות של מים זורמים, ביוב, תאורה חשמלית וטלפונים.<sup>188</sup>

## 1.6.2 תולדות הקהילה

מספר היהודים בטרנסילבניה כולה לא עלה במחצית המאה הי"ח על מאות בודדות.<sup>189</sup> אחת הסיבות לכך היתה שרוב ערי טרנסילבניה, שהוקמו על ידי סקסונים, היו סגורות להתיישבות יהודית באופן רשמי עד ל-1848 - למעט העיר אלבא-יוליה או קארלסבורג (בהונגרית: Gyulafehérvár), בירתה העתיקה של הנסיכות. אמנם, כבר בראשית המאה הי"ט הורגשו סדקים באיסור ההתיישבות, אם באמצעות רישיונות ישיבה ליהודים מוגדרים ואם בהיווצרותן של שכונות יהודיות סמוכות לערים. בשנת 1825 כבר מונה יהדות טרנסילבניה יותר מ-7000 נפש.<sup>190</sup> בעשור החמישי של המאה – יחד עם ההיתר הרשמי לגור בערים – הופכת טרנסילבניה ליעד הגירה והדמוגרפיה היהודית חווה הכפלה: ב-1851 מדובר כבר ביותר מ-15

---

<sup>185</sup> מבחינה דמוגרפית, גודלה של קלויזנבורג בעת ההיא מקביל לערים אחרים בטרנסילבניה, כמו בראשוב וגרוסוורדיין, ומעמיד אותה בשורה השנייה של המרכזים העירוניים בהונגריה; בשורה הראשונה ניצבת בודפשט, שאמנם אינה קיימת עדיין אך במכלול חלקיה חיים יותר מרבע מיליון נפש, סגד עם כ-70 אלף תושבים והערים קציקמט, דברצן והודמווואשארהיי עם כ-40 אלף תושבים כ"א.

<sup>186</sup> כדרכן של מדינות המבססות לאומיות. ראה Wolfganag Mitter, "Nationalism, regionalism and internationalism in Europe: An east-west comparison of educational development", In K. Schleicher (ed.): *Nationalism in Education*. Frankfurt: Peter Lang, 1993, pp. 107-131, at p. 113. עוד על המשמעות של האוניברסיטה בקלויזנבורג כסוכן של זהות לאומית, ראה Zoltán Pálffy, *National Controversy in the Transylvanian Academe: The Cluj/Kolozsvár University in the First Half of the 20th Century*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 2005; וראה ברובייקר, עמ' 92.

<sup>187</sup> ראה קראדי ונשטאשה, *האוניברסיטה של קולוז'וואר*, עמ' 21 – 35.

<sup>188</sup> ברובייקר, שם.

<sup>189</sup> י"י כהן, *חכמי טרנסילוואניה*, עמ' ג.

<sup>190</sup> פנקס הקהילות רומניה, כרך ב עמ' 4.

אלף יהודים.<sup>191</sup> עשרים שנה מאוחר יותר, ב-1870, כ-30% מהיהודי טרנסילבניה כבר מתגוררים בערים, וקרוב למחצית מעירוניים אלה חיים בקלויזנבורג.<sup>192</sup>

ראשיתה של היהדות בקלויזנבורג מצער: העיר מנעה, כאמור, התיישבות יהודית, ואלו מופיעים במסמכים עירוניים מהמאות הי"ז והי"ח בעיקר כסוחרים המורשים או לא מורשים להשתתף בימי שוק בתנאים כאלה ואחרים.<sup>193</sup> אך במפקד מ-1780 נמנו בה שמונה משפחות יהודיות. ב-1807 ייחדה הקהילה הקטנה חדר לתפילות, ב-1812 הם מתגבשים למנות מורה הוראה (ר' אפרים אבעל; ב-1816 ר' יוסף קין מקבל תפקיד זה).<sup>194</sup> ב-1818 אנו יודעים על קיומו של בית כנסת בצריף עץ, המשמש קהילה בת 40 נפש, ומאוחר יותר עברו התפילות למבנה אבן מושכר בסמוך.<sup>195</sup> ב-1835 נמנים כ-150 יהודים בעיר.<sup>196</sup> החברה קדישא נוסדה ב-1837.<sup>197</sup>

כאמור, ב-1848 הוסרה מגבלת ההתיישבות של היהודים ואוכלוסיית העיר גדלה במהירות: המפקד של 1850 כבר מונה בין תושבי קלויזנבורג 535 הנמנים על דת ישראל.<sup>198</sup> בעקבות התרחבות הקהילה וקבלת הזכויות, נחנך בשלהי 1851 (תרי"ב) בית כנסת נאה וגדול המוקף חצר ובו מבנים נוספים לשירות הקהילה

---

<sup>191</sup> דיאמנט, בעידן האמנציפציה, עמ' 220 – 222. חשוב לציין שנתונים אלה מתייחסים לטרנסילבניה במובנה המקורי, כלומר ללא מרמוש, באנאט וקרישאנה, שחלקים מהם נכללו במונח 'טרנסילבניה' כאשר זו הועברה לשלטון רומני אחרי מלחמת העולם הראשונה. כך, למשל, הקהילה היהודית בגרוסורדין (נאגיואראד או אורדאה-מארה) היתה גדולה ב-1869 פי שש (!) מזו של קלויזנבורג - אלא שהיא לא נחשבה כחלק מטרנסילבניה המצומצמת.

<sup>192</sup> שם, עמ' 226.

<sup>193</sup> מובאים אצל מ' כרמלי-ויינברגר, "ראשית היישוב היהודי בקלויזנבורג", **ספר הזכרון**, עמ' יח-יט.

<sup>194</sup> שמות אלה לקוחים ממחקרו של מתיאש אייזר מ-1901, *Az erdélyi országos főbbik: kiadatlan kútfők alapján*. ומובאים ע"י כרמלי וכהן. לא מדובר במינוי רשמי של רב לקהילה: כמו שאר היישובים שטרם התגבשו לכלל קהילה של ממש, הרב של אלבא-יוליא הוא הסמכות הרבנית. ראה י"י כהן, **חכמי טרנסילוואניה**, שם.

<sup>195</sup> בית הכנסת הזמני נבנה על מגרש של הכנסייה האוונגלית-לותרנית, ברשות הכומר לידמן מארטון (ע"פ כרמלי, **תולדות יהודי טרנסילבניה**, עמ' 109, היה זה ממערב למרכז העיר, בדרך מונוסטור. אך הדבר סותר את המקורות האחרים, הממקמים אותו במזרח העיר, סמוך לבית הכנסת הקבוע). גאאל בספרו על רחוב ההונגרים [Gaal György: *Magyarok utcája. a kolozsvári*] *[egykor Bel-és Külmagyar utcák telkei, házai, lakói]*. Kolozsvár: Az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadása, 1995 וסאבו (Szabó) בחיבורו על יהודי טרנסילבניה ממקמים את המגרש שבו היה בית הכנסת הזמני בכתובת 32 Külmagyar, (כיום רחוב ה-21 בדצמבר 1989, מס' 96), ואת המבנה ששכרו אחר כך מהסנדלר Varjasi כסמוך לו, במס' 34. מבנה ישן ומאורך נמצא במיקום זה עד היום, ואפשר שהוא המבנה המקורי.

<sup>196</sup> כרמלי, **ספר הזכרון**, עמ' כ.

<sup>197</sup> Y. Marton, P. Schweiger & R. Braham, "Cluj", *Encyclopaedia Judaica*, 2<sup>nd</sup> Ed. Vol. IV, Detroit, 2007 pp. 762-763. וכן כרמלי, **ספר הזכרון**, עמ' יט.

<sup>198</sup> מפקד שנערך ב-1857 סופר רק 282 יהודים, אך נתון זה אינו עולה בקנה אחד עם נתונים אחרים ולכן אני מניח שהוא תוצאה של שיטת חישוב או מנייה אחרת.

– כולל מגורי הרב, השוחט ומלמד התינוקות.<sup>199</sup> בית כנסת זה, מעט ממזרח למרכז העיר ברחוב הנקרא כיום רחוב פריס<sup>200</sup>, עתיד לשמש את הקהילה הכללית, ובהמשך האורתודוקסית, עד לשואה. בשנה זו<sup>201</sup> הקהילה גם ממנה לראשונה רב רשמי.

הקהילה ממשיכה לגדול בקצב מרשים: על פי הנתונים שנאספו לכנס קהילות טרנסילבניה ב-1866, היו בעיר אז 766 יהודים,<sup>202</sup> והמפקד של 1869 מונה כבר 1042 כאלה, והם מהווים אפוא אז כ-3.6% מכלל אוכלוסיית העיר.<sup>203</sup>

הארכיון העירוני של העיר סיפק גם נתוני על תעסוקת היהודים בעיר בשנת 1868: מתוך 202 ראשי המשפחות שהיו רשומות באחת משתי הקהילות בעיר (על קהילות אלה ראה להלן), הרוב (117) נרשמו כעוסקים בענף המסחר. רוב הנותרים, 56 ראשי בתי אב (כ-27%) נרשמו כעוסקים בתעשייה ומלאכה. המקצועות החופשיים, אנשי הדת, פועלים ומובטלים היוו יחדיו את שאר הקהילה. מבין העוסקים בתעשייה, המפקד מונה 13 בעלי מפעלים קטנים – כמעט כולם לייצור אלכוהול. מפקד שנערך שנים שנה מאוחר יותר, ב-1930, הראה כי הפרופורציות השתנו – כ-70% מהיהודים התחלקו בין ענפי התעשייה והמסחר, וכ-20% במקצועות החפשיים ובפקידות הציבורית. כך או אחרת, לפניו קהילה עירונית מובהקת.<sup>204</sup>

הקהילה שהתפתחה בקלויזנבורג היתה דומה, בכמה היבטים, לקהילה בגרוסורדיין.<sup>205</sup> בשני המקרים מדובר בקהילה עירונית, שיהודים הורשו להתיישב בתחומיה רק אחרי 1848. כפי שנראה להלן, בשתי הקהילות הקבוצה הדומיננטית היתה זו שניתן לכנות, במידה של אנאכרוניזם, 'אורתודוקסית מודרנית': יהודים שומרי מצוות ונאמנים למסורת ולמנהיגות הרבנית, הרואים עצמם כחלק מהעירוניות המודרנית, ובחרים בהתאם בהשכלה ובתחומי עיסוק. יהודים אלה, ברוב המקרים, היו בני 'אוברלנד' במוצאם

<sup>199</sup> מעמד חנוכת בית הכנסת מוזכר בדיווח בעיתון Pesti Napló מה-21 בינואר 1852 (גיליון 596). לפי הדיווח, מיום 11 בינואר, בית הכנסת נחנך "בחודש שעבר" והטקס "הוקדש לכבודו של מיקלוש קובאץ', הבישוף הקתולי, כפטרון הקהילה היהודית וכאחראי על הרב". בידיעה צוין גם שבחירת הרב נעשתה מכוחו של הרב של אלבה-יוליה, כלומר רב המדינה.

<sup>200</sup> הרחוב נקרא בתחילה רחוב Pap, וחלקו הסמוך לבית הכנסת נקרא בהמשך רחוב בית הכנסת (Zsidótemplom utca) עד לשינוי שמות הרחובות לרומנית בעקבות מלחמת העולם הראשונה.

<sup>201</sup> י"י כהן, **חכמי טראנסילוואניה** עמ' קנא-קנג, ובעמ' 278; כרמלי, **ספר הזכרון**, עמ' כו וכט.

<sup>202</sup> ע"פ: כרמלי, **ספר הזכרון**.

<sup>203</sup> במפקדים אלה עדיין יהודי אלבה-יוליה, או קרלסבורג בגרמנית וגיולאפהרוואר בהונגרית, עולים במנינם על אלה של קלויזנבורג: ב-1850 נמנים שם 762 בני דת יהודית, וב-1869 נמנים בה 1280. הנתונים מהסקרים הרשמיים, מופיעים אצל ורגה (לעיל). אשר לנתוני קלויזנבורג – אצל Bolovan, J. "The Transylvanian Jewry Between 1870 and 1930", *Transylvanian Review* XIV: 2, 2005 מופיע נתון שגוי של 3008 יהודים בקלויזנבורג ב-1870 – המחושב אף ל-11 אחוז מתושבי העיר! – כשלמעשה מדובר ב-1008 (בעיר עצמה, או 1042 כולל הפרברים).

<sup>204</sup> המידע אודות שנת 1868, שמקורו במסמכי העירייה השמורים בארכיון הלאומי הרומני - מחוז קלויז (תיק 1), מסוכמים אצל גידו, **שני עשורים**, עמ' 41 – 42. גידו מעיר כי המפעלים הנזכרים סיפקו רק את הצריכה בעיר ובסביבתה, ואילו התעשייה הארצית טופחה בתקופה זו בערים אחרות: גרוסורדיין, אראד, סיביו וטימישווארה. המידע על שנת 1930 מקורו במפקד האוכלוסין הרומני, ומסוכם אצל גידו, שם, עמ' 90 ואילך.

<sup>205</sup> בהונגרית נאגיוורוד (Nagyvarad) וברומנית אורדיאה (Oradea).

ובמורשתם ולא חסידים. לצד קבוצת הרוב התקיימו בשתי הקהילות קבוצת מיעוט הנוטה לרפורמה ולהשתלבות בתרבות ההונגרית. בשתי הקהילות התפתחה קהילה חסידית של ממש בעיקר כתוצאה מקליטת אדמו"רים ופליטים במלחמת העולם הראשונה. שתי הקהילות קיימו, כמובן, גם קשרים רבים ביניהם – כמתבקש מהקרבה הגיאוגרפית וקירבת האופי. אני מציין את ההקבלה הזו משתי סיבות: ראשית, בהיותה הקהילה הגדולה בטרנסילבניה יש חומר לא מבוטל על גרוסוורדיין, וחלקו מצוטט במחקר זה, בשל היכולת ללמוד ממנו על הנעשה בקלויזנבורג. שנית, הדמיון הזה רומז, לכל הפחות, שתבנית זו היא יותר מצירוף מקרי של תכונות – אלא מעין 'מודל' שכרוך בקהילה עירונית במרחב בעל דומיננטיות אורתודוקסית. עם זאת, חשוב לציין שני הבדלים חשובים בין גרוסוורדיין לקלויזנבורג: ראשית, גרוסוורדיין וסביבתה לא היו לאורך כל המאה הי"ט חלק מטרנסילבניה, ובחלק מהזמן נשלטו ישירות על ידי האוסטרים;<sup>206</sup> שנית, גרוסוורדיין עצמה היתה נתונה בתוך מרחב 'אוברלנד' מובהק, גם אם סמוך לגבולו, בעוד קלויזנבורג היתה מוקפת, בעיקר מצפון וממזרח, בקהילות אופייניות של בני 'אונטרלנד': צאצאי מהגרים מגליציה, דוברי יידיש מזרחית וחלקם חסידים.

את התפתחות העיר והקהילה בעשורים האחרונים של המאה הי"ט ובראשית המאה העשרים אתאר בפרק השני, שיעסוק בתקופת רבנותו של משה שמואל גלאזנר, שהחלה ב-1877.

#### תולדות הרבנות

כאמור לעיל, ב-1851 ממונה לראשונה רב רשמי לקהילת קלויזנבורג. היה זה הרב הלל ליכטנשטיין (תקע"ה – תרנ"ה; 1814 – 1895), שעובר לקלויזנבורג ממארגיטה, עיירה קטנה המצויה מערבה יותר, במחוז ביהאר<sup>207</sup>. הוא נבחר לתפקיד בהמלצת הרב שמואל בנימין סופר, הלא הוא ה'כתב סופר', רבה של פרשבורג וראש הישיבה.<sup>208</sup>

ליכטנשטיין עתיד למלא תפקיד מרכזי בתולדות האורתודוקסיה ההונגרית, כאחד ממכונניה של מה שהיסטוריונים רבים מכנים "אולטרה-אורתודוקסיה": ב-1865 הוא יהיה הרוח החיה מאחורי כינוס מיהאלוביץ, שמסמל בעיני רבים את האירוע הציבורי המכונן שלה.<sup>209</sup> אך לא מדובר רק בכינוס ב-1865: ככלל, קשה לדבר על האורתודוקסיה ההונגרית ב'אונטרלנד' בלי להתקל בדמותו של ליכטנשטיין – רב פעלתן ובלתי מתפשר שהיווה את חוד החנית של המלחמה כנגד אקולטורציה ובעד ביצור גבולות

<sup>206</sup> העיר ומחוז ביהאר שנכללה בו היו מחוז מעבר שהשליטה בו נעה מהטורקים לאוסטרים ולנסיכות הטרנסילבנית במהלך כל העת החדשה.

<sup>207</sup> שבקרישאנה. מארגיטה או מארגארעטין בידיש (ברומנית Marghita).

<sup>208</sup> כך ע"פ שעהר.

<sup>209</sup> ראה נתנאל קצבורג, "פסק דין של מיכאלוביץ תרכ"ו". בתוך: ע' אטקס וי' שלמון (עורכים), **פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה**, ירושלים: מאגנס, תש"ם. להלן: קצבורג, פסק הדין. סילבר, אולטרה אורתודוקסיה; כץ, **הקרע שלא נתאחה**, עמ' 92 – 99.

האורתודוקסיה. בעיני מתנגדיו, ליכטנשטיין נחשב כמי ש"לא רק הטיף לשמרנות הקיצונית ביותר, אלא לגמרי נדמה לחסידים [...] המתנגד הקנאי ביותר לכל קידמה ולכל נאורות".<sup>210</sup>

רבנותו של ליכטנשטיין לא עלתה יפה. רשמית, המינוי נכשל בשל סכסוך עם "רב המדינה" של נסיכות טרנסילבניה, שמינוי הרבנים בה היה כפוף – להלכה לפחות – לאישורו.<sup>211</sup> רב המדינה דאז, שישב באלבה-יוליה, נקרא אברהם פרידמן; לפני מינויו שימש כרב בשימאנאדא, ונחשב כמייצג מובהק של מגמות ההשתלבות במרחב ההונגרי. הוא היה רחוק מעמדותיו של ליכטנשטיין, והלה כלל לא ראה בו סמכות. פרידמן לא אישר את מינויו של ליכטנשטיין, ואף שבאותה עת נטלו מרב המדינה את הסמכות לפסול מינויים רבניים – במקרה הזה קנאותו של ליכטנשטיין שכנעה את השלטונות לצדד בעמדתו של פרידמן.<sup>212</sup> לדברי יעקב כץ, מאחורי הבעיה המנהלית עמדה גם ההתנגדות של כמה מחשובי הקהילה בקלויזנבורג: קהילה זו, כלשונו של כץ, היתה "חסרת מסורת ורחוקה מלהיות אחידה ברמתה הדתית. כדי להנהיג אותה היה צורך במידה של גמישות, סובלנות ואיפוק – תכונות שלא היו מקווי האופי הבולטים של רבי הילל".<sup>213</sup> בין השאר, בכהונתו הקצרה סגר ליכטנשטיין בית ספר מודרני שהוקם בעיר בשנת 1843.<sup>214</sup>

משלא הוסדר מעמדו של ליכטנשטיין – ומשהנסינות לערער על הפסילה בווינה לא הועילו<sup>215</sup> – הוא נאלץ לעזוב את משרת הרבנות בעיר, כנראה בשנת 1854 (תרי"ד). כמה שנים עמד כסא הרבנות מיותם, כיוון שהקהילה העדיפה שלא להכנס לריב סמכויות עם רב המדינה, והמתינו ליזמנים טובים יותר, כנראה

---

<sup>210</sup> כך על פי תיאורו של הרב זיגמונד (זרח) גרוסמן, ששימש כרב הקהילה הניאולוגית בפשט בראשית המאה הכ'. גרוסמן עסק רבות בהיסטוריה של יהדות הונגריה ואף כתב רשימות ביוגרפיות והיסטוריות רבות בעיתוני התקופה. הציטוט הוא מתוך ספרו על תולדות יהודי הונגריה - Groszmann Zsigmond, *A magyar zsidók a XIX. század közepén 1849-1870: történelmi tanulmány*, Budapest: Egyenlőség, 1917 – בעמ' 66. להלן: גרוסמן, **יהדות הונגריה**.

<sup>211</sup> מוסד 'רב המדינה' הטרנסילבני עתיד להתרוקן מתוכן כעבור שנים מעטות, בשל סיפוחה המלא של טרנסילבניה לממלכה ההונגרית.

<sup>212</sup> ראה דיאמנט, **יהודי טרנסילבניה**, עמ' 297. בנסיכות הטרנסילבנית היו היהודים תחת חסותו הרשמית של הבישוף הקתולי, והוא שהכריע במקרים כאלה. יקותיאל יהודה גרינוואלד, בספרו **קורות התורה והאמונה בהונגריה**, בודפשט: קאטצבורג, 1921, בעמ' 69, טוען שפרידמן גם התערב בהליך בניין בית הכנסת בקלויזנבורג. על פי גרוסמן (לעיל הערה 210), פרידמן הוא שחנך את בית הכנסת, ואחר כך הקהילה בחרה בליכטנשטיין כרב שלא על דעתו.

<sup>213</sup> כץ, **הקרע שלא נתאחה**, עמ' 73. דיאמנט, (עידן האמנציפציה, עמ' 56 ו-196; מובא אצל גידו, **שני עשורים**, עמ' 34) אף מונה במפורש בין תומכיו של פרידמן – כלומר של הרב שלא אישר את מינויו של ליכטנשטיין – שתי דמויות מרכזיות מחיי הקהילה: לאיוש (בגרמנית לודביג) פישר, עורך דין שעתיד להוביל את המחנה המודרניסטי בעיר, וישראל גרין, תעשיין ואיש עסקים שהשתתף אף הוא במועצת הנכבדים אך בהמשך הוביל להצטרפות קלויזנבורג למחנה האורתודוקסי. שניהם יחדיו הקימו ב-1860 אגודה לקידום השפה ההונגרית בקרב היהודים בעיר.

<sup>214</sup> לפי Gyémánt, L. "Cluj". *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. August, 2010. גם גליק מציין את סגירת בית הספר בידי ליכטנשטיין, בהסתמך על חיבוריהם ההיסטוריים של לעוו ושל ונציאנר: Eugen Glück, "Jewish Elementary Education in Transylvania (1848 – 1918)", *Studia Judaica [Cluj-Napoca] II*, 1993, pp.103 – 113, at p. 104. להלן: גליק, **חינוך יסודי**. גרוסמן, **יהדות הונגריה**, עמ' 66, שתיאר את ליכטנשטיין כקנאי, חתם בקביעה שכתוצאה מכך "פעולתו הראשונה כרב היתה לסגור את בית הספר".

<sup>215</sup> על הערעור בווינה ראה גרוסמן הנ"ל; וכן אצל צבי היר, **בית הילל השלם**, ניטרא (טירנוי), תש"א, (להלן: היר, **בית הילל**) עמ' כו – כז.

כאלה בהם יוכלו הקהילות לבחור לעצמן רב ללא התערבות.<sup>216</sup> לפי מקור אחד, המאבק המשפטי שניהלה הקהילה מול הרשויות שפסלו את ליכטנשטיין רוקן את קופתה.<sup>217</sup> רק בראשית תרכ"ב (נובמבר 1861) מונה בקלויזנבורג רב חדש – הרב שרגא פייש פישמן (תקפ"ה- תרמ"א, 1826-1881), שהיה עד אז רב בסיקסו; הרב הלל ליכטנשטיין ירש את כסאו בעיירה זו.

ליכטנשטיין המליץ על מינויו של פישמן לרב בקלויזנבורג – אך לאחר מעשה הצטער על המלצתו, כאשר גילה שפישמן, שהיה ידוע כמדקדק במצוות וכיצדיק, דורש בעיר המודרנית לטובת ערכים אלה בגרמנית, ולא בידיש.<sup>218</sup> פישמן אכן התאים לקהילה בקלויזנבורג, שכן "שפת דרשותיו היתה מתאמת לניבם ולשונם של שומעיו"<sup>219</sup> – אך חלפה רק מעט יותר משנה עד אשר קיבל הזמנה מן ה'כתב סופר' ומקהילת פרשבורג לשמש כדרשן ('מטיף' בגרמנית) לצדו של ה'כתב סופר'<sup>220</sup> – ככל הנראה מתוך מטרה כפולה: הקלת העול מעל הרב הישיש בפרשבורג, וקליעה לטעמים של המודרניים שבבני הקהילה הגדולה. בקיץ של שנת 1863 (תרכ"ג) עזב את העיר למשרתו החדשה,<sup>221</sup> לא לפני שדאג למחליף שאף הוא נודע, כמו פישמן, הן כצדיק ותלמיד חכם והן כמי שיכול לדרוש בשפה מודרנית: היה זה בן גילו, אברהם גלאזנר.<sup>222</sup>

---

<sup>216</sup> דיאמנט, יהודי טרנסילבניה, עמ' 297.

<sup>217</sup> גרוסמן, יהדות הונגריה, שם.

<sup>218</sup> תשובות בית הלל סימן ל"ד. וכפי שהעיר שעהר, העיר קלויזנבורג וקהילותיה, עמ' 25 – ובניגוד למה שכתב י"י כהן ובעקבותיו כץ.

<sup>219</sup> כלשון נכדו מאיר פישמן בהקדמתו לספר של סבו שרגא פייש פישמן, אור שרגא, ירושלים תשי"ט, עמ' 20.

<sup>220</sup> על נסיבות מינויו זה ראה לעיל, בסוף פרק 1.4.

<sup>221</sup> שעהר שם. וכפי שמראה שעהר, התאריכים בספר "אור שרגא" אינם מדויקים.

<sup>222</sup> כך לפי עדותו העויינת של הלל ליכטנשטיין במכתבו ל'כתב סופר': "לא רצה [=הרב פישמן] ליסע מכאן עד שקיבלו לרב אחד מהלועזים והפושעים אשר היה [=נמנה על] מחנהו של הראשון [=כלומר הרב פישמן]". תשובות בית הלל, תשובה לט, מקיץ תרכ"ג (1863).



## 1.7 כהונתו של אברהם גלאזנר והקרע ביהדות הונגריה

איננו יודעים הרבה על הליך בחירתו של גלאזנר ועל המחלוקות שאולי נלוו אליה. דבר אחד אנו יודעים: גיסו הצעיר ר' שמואל ארנפלד, שעתיד לשמש ברבנות בכמה קהילות חשובות ולהיות מוכר כ"חתן סופר", פנה אל הלל ליכטנשטיין, כמי שעוד היו לו מהלכים בעיר, על מנת שהלה ימליץ בפני הקהילה על המועמד לרבנות. בפנייתו ציין ארנפלד שגם דודו, ה'כתב סופר', רבו האהוב של המועמד, המליץ עליו בפני הקהילה. ליכטנשטיין, במכתב מפורסם שראה אור גם בשו"ת שלו, נחרד מן הבקשה. "השם ישמרני ממצווה זו"<sup>223</sup> וכיוצא בה", הוא משיב לארנפלד, ופונה במכתבו באופן ספרותי אל דמותו של החת"ם סופר ומלין בפניה, "הנה חתן בתך [=ר' אברהם גלאזנר] דרש ברבים בפני קהל ועדה שלא יניח [=שימשיך] לקרות בספרים חיצוניים הנקראים ביכער, ועם כל זה יוכל לטבול במקווה ויעשה [=תיקון] חצות. ובנדך [=ה'כתב סופר'] כותב עליו [=על הרב גלאזנר] שהוא 'צדיק צדקות אהב' [...] אוי לעיניים שכך רואות".<sup>224</sup> במכתב אחר, שנמענו היה ככל הנראה ה'כתב סופר' עצמו, טען ליכטנשטיין כמעין נציג מטעם עצמו של יהודי טרנסילבניה ש"במחנותנו לא יבוא המדברו", כלומר המדבר בגרמנית, "ואם יבוא ביננו אחריתו יהיה נבל... רדוף נרדפהו בכל כוחנו... וטוב לו שלא יבוא בארצנו".<sup>225</sup> עם זאת, נראה שאזהרתו של ליכטנשטיין לא היתה יותר מתרגיל רטורי: אין אנו יודעים על קיומה של אופוזיציה מימין לרב גלאזנר בחמש עשרה שנות כהונתו בעיר.

טקס הכתרתו של הרב אברהם התקיים ביום שני, כ"ה מנחם אב תרכ"ג, ה-10 באוגוסט 1863. היתה זו תקופת פריחה וגידול מהירים של העיר ושל הקהילה; שנים אחדות אחר כך, כאשר תיכון הממלכה הדואלית וטרנסילבניה תסופח להונגריה, הגידול יתעצם עוד יותר.

לרב החדש הובטחו 60 פורניט בחודש, כשכר בסיס; דירה מרוהטת מטעם הקהל; תשלום מיסוי לשלטונות, ותקן של מזכיר בשכר.<sup>226</sup> עוד עשרה פורניט נקבעו כשכר דרשה.<sup>227</sup> בספר הזיכרון ליהדות קלויזנבורג מובא שיר מליצי שחיבר אהרון קורלנד לכבוד המאורע; בין השאר איחל המשורר לרב החדש שישכיל לשמור על אחדות הקהילה מפני מגמת הפילוג האורבת לה, בשל חילוקי דעות אידיאולוגיים-תרבותיים.<sup>228</sup> הערה זו שיקפה כנראה היטב את רוחות הזמן, שאכן התגלגלו בתוך ימי כהונתו הקצרים למדי של הרב אברהם גלאזנר אל הזרמה הגדולה של הפרדת הקהילות – הן ההפרדה בתוך קהילות קלויזנבורג עצמה והן ההפרדה הכללית בין האורתודוקסים לניאולוגים.

עוד לפני שהתרגש על גלאזנר הפילוג הראשון בקהילתו, נדרש הרב החדש להביע דעה בכמה מחלוקות פומביות שהעסיקו את השיח הרבני. הראשון שבהם הוא גילוי הדעת השמרני ביחס לתקווה המשיחית,

<sup>223</sup> ארנפלד כתב לו ככל הנראה שימליץ על גלאזנר ובהיותו הממליץ האחרון תיקרא 'המצווה' על שם גומרה. על 'מצווה' זו מעיר ליכטנשטיין שחלילה לו ליטול בה חלק.

<sup>224</sup> **תשובות בית הילל** תשובה לה.

<sup>225</sup> שם, תשובה לט.

<sup>226</sup> סאבו, **תלמודיסטים, חסידים, ציונים**, עמ' 230.

<sup>227</sup> **ספר הזכרון**, עמ' 34.

<sup>228</sup> השיר מופיע **בספר הזכרון**, עמ' כח.

שנודע בשם "פרשת גרץ-קומפרט". עיתונו של הרב שמשון רפאל הירש, ה"ישורון", אסף רשימה ארוכה של רבנים שיצאו כנגד מאמר של היינריך גרץ, שפירש את פרקי המשיח בישעיהו ככאלה שאינם מתייחסים בהכרח למשיח פרסונלי, והגדירו אותו כסטייה מן האמונה היהודית הנאמנה; בכך גיבש למעשה הירש מעין דוקטרינה אורתודוקסית, שהבהירה שהגישה הפוזיטיבית-היסטורית הינה 'מחוץ לתחום'. בגילוי דעת זה מופיע בין החותמים גם שמו של אברהם גלאזנר, רבה של קלויזנבורג. כפי שניכר מרשימת החותמים, חברו לגילוי דעת זה גם רבנים מהאגף המתון והמודרני של האורתודוקסיה, כר' עזריאל הילדסהיימר, ונעדרו ממנו רבנים שעתידיים להנהיג קהילות ניאולוגיות – כמו הרב ליאפולד לב מסגד או רב המדינה הטרנסילבני, אברהם פרידמן.<sup>229</sup>

כמחצית השנה מאוחר יותר, בנובמבר 1864, התפרסם גילוי דעת רבני אחר, שיצא כנגד ייסודו של סמינר לרבנים בהונגריה. הפעם לא נמנה אברהם גלאזנר על הרשימה הארוכה, והנכבדת, של החותמים; בהנחה שהיעדרותו מהרשימה אינה מקרית, מעיד הדבר כי גלאזנר היה קרוב לעמדותיו של הילדסהיימר, כלומר אחז בהשקפות של האגף המתון של האורתודוקסיה.<sup>230</sup> תכתובת בין גלאזנר להילדסהיימר, בשעה שהאחרון כבר שימש כרב בברלין, מעידה שגלאזנר ראה בו סמכות הלכתית.<sup>231</sup>

בקיץ 1865 התקיימה במיהאלוביץ (Nagyimihály בהונגרית; כיום מיכלובצה בסלובקיה) אסיפת רבנים מהאגף השמרני, אותו יזם הלל ליכטנשטיין. בעקבות הכינוס התפרסם בסתיו 'פסק דין', שאסר בלשון תקיפה שימוש בשפה זרה וראה בבתי כנסת חדשניים בתי עבודה זרה. על הפסק חתמו עשרות רבנים, כמעט כולם מקהילות ה'אונטרלנד'. כמעט מיותר לציין כי אברהם גלאזנר לא חתם על פסק הדין. כפי שהראה נתנאל קצבורג, רוב רבני ה'אונטרלנד' התנגדו לפסק הדין הזה, שסתר את המציאות אותה הם הנהיגו – אך בניגוד למנהיגים של מחנה המתחדשים, רבני האונטרלנד לא התארגנו להשיב מלחמה שעה, והעדיפו להתעלם ממנו.<sup>232</sup>

האגף המתון, שאברהם גלאזנר נמנה עליו, הלך ונדחק מעמדות רבניות בקרב האורתודוקסיה ההונגרית, וחלקו נדד לגרמניה;<sup>233</sup> אך ספק אם התהליך הזה הספיק להשפיע על אברהם גלאזנר, שנפטר כבר ב-1877. מכל מקום, נראה שעצם הפרדת הקהילות והתגבשות המחנה האורתודוקסי השפיעה: גלאזנר, שנמנע מלבטא התנגדות להקמת סמינר לרבנים בשנות השישים, חתום על גילוי דעת נגד הסמינר הרבני ב-

<sup>229</sup> *Jeschurun*, April 1864. בין החותמים נמצאים רבני האורתודוקסיה הגרמנית, כרש"ר הירש, יעקב אטלינגר, י"צ מקלנבורג (בעל 'הכתב והקבלה'), הרב אדלר מליבק ועוד, לצד רבנים הונגרים מכל הקשת – החל מעזריאל הילדסהיימר, הרב ירמיה לעוו, והרב אש"ב סופר, דרך המהר"ם שיק ור' אהרן דוד דויטש ועד להלל ליכטנשטיין ויהודה אסאד.

<sup>230</sup> רשימת החותמים מופיעה ב'בן חנניה', כרך 7, מס' 45 (9/11/1864), בעמ' 908-910. לזיהוי בין החותמים על המסמכים השונים ובין המחנות המתגבשים בתוך האורתודוקסיה ראה סילבר, אולטרה אורתודוקסיה, הערה 17.

<sup>231</sup> ראה **חידושי רבי עזריאל**, נשים ב, מהדירים: נ"צ הילדסהיימר, וא' כהן, ירושלים: מפעל תורת חכמי אשכנז, תשנ"ב, עמ' צ – צא. האגרות הן מחנוכה ומט"ו בשבט בשנת תרל"ו (1875 ו-1876).

<sup>232</sup> על פסק הדין והתגובות אליו ראה בהרחבה נתנאל קצבורג, פסק הדין.

<sup>233</sup> כפי שהעיר סילבר בהרצאה שנשא בבדפשט, בפברואר 2019. קצבורג מסיים את מאמרו הנ"ל בקביעה כי אירועי הקונגרס יצרו מצב בו "נדחקו העמדות המתונות שבין החרדים ומגמת הפירוד גברה והייתה לעמדה המקובלת והבלעדית של היהדות החרדית בהונגריה".

1876. <sup>234</sup> ככל הנראה, לא מדובר בשינוי עמדות כשם שמדובר בשינוי מציאות: הסמינר שגלאזנר התנגד אליו בסוף ימיו לא היה זה שדובר בו בשנות השישים: כעת, לאחר שנפרדו המחנות, הסמינר שדובר על הקמתו היה במובהק מוסד לא-אורתודוקסי, ורוב ככל הרבנים האורתודוקסיים הביעו התנגדות לו.

### הקהילה ההונגרית

שמירת אחדותה של הקהילה היהודית היתה אתגר לא פשוט: כפי שנראה להלן, בתחילה פרש מן הקהילה האגף הנוטה להשתלבות בחברה ההונגרית; ומשאלה שבו מדרך הפרישה ונכללו מחדש בקהילה, הניע הדבר את האגף הנגדי לחפש דרכים משלו להתארגנות נפרדת. תנועת המטוטלת הזו התנהלה לאורך רוב העשור הראשון של כהונת אברהם גלאזנר. חשוב לציין, שלמרות שהחלוקות בקלויזנבורג יהיו קשורות למושגים הכלליים של יהדות הונגריה – ניאולוגיה, סטטוס קוו, אורתודוקסיה – הסיפור המתרחש בקלויזנבורג אינו הסיפור ההונגרי "הרגיל", אלא גירסה מפתיעה ומעניינת שלו – שלמרבה הפלא נראה שאיש מחוקרי הקרע ביהדות הונגריה לא נתן ליבו עליה עד כה.

שלוש שנים לאחר מינוי של אברהם גלאזנר מתבצעת הפרישה הראשונה. בשלהי 1866 התארגנו קבוצה של כשלושים ראשי משפחות מתוך הקהילה היהודית לקהילה פורשת, שחרתה על דגלה אקולטורציה לשונית ותרבותית ותיקונים בסדרי התפילה. על קבוצה זו נמנו בעיקר המשכילים בקהילה, והיא קיבלה אישור התארגנות מהרשויות בפברואר 1867 – חודשים מעטים לפני "הפשרה" שכוננה את הממלכה הדואלית והביאה עמה אמנציפציה ליהודים.

כיאה למטרות האקולטורציה שהובילו אותה, קראה הקהילה לעצמה "הקהילה היהודית ההונגרית של קולוז'וואר" (Kolozsvári Magyar Izraelita Hitközség). ביוני 1867 נחנך בית הכנסת של הקהילה החדשה בנוכחות הרב אברהם פרידמן, מאלבה-יוליה, שהחזיק בתפקיד הרב הראשי של טרנסילבניה, בליווי תפילות בעברית, הונגרית וגרמנית. לא מדובר היה בקבוצה שולית: לפי רשומות מ-1868, מתוך 202 משפחות יהודיות בעיר נמנו על הקהילה ההונגרית לא פחות מ-53 בתי אב, כלומר כרבע מכלל האוכלוסייה – וחלק נכבד מהם מבעלי המעמד החברתי הגבוה יותר בעיר. <sup>235</sup>

לתופעה זו – של פרישת קבוצה מתוך הקהילה והתארגנות כקהילה נפרדת, בעידן שלפני הקונגרס – אין כמעט אח ורע. ברוב הקהילות בהונגריה היתה להנהגת הקהילה נטייה לכיוון השמרני או המודרני, וזו עיצבה את התנהלות הקהילה. גם בקהילות גדולות, בהן היה ציבור ניכר הן באגף השמאלי והן באגף הימני, לא הביא הדבר לפיצול רשמי של הקהילה. הדוגמה המובהקת היא פשט, שבה פעלו במקביל בית כנסת 'מתוקן', במודל שהועתק מווינה, ובתי כנסת מסורתיים; והנהגת הקהילה עמלה לשמור על איזונים בין המחנות. <sup>236</sup> חלוקתה של קהילת פשט לקהילת רוב ניאולוגית וקהילת מיעוט אורתודוקסית התרחשה רק אחרי הקונגרס וכתוצאה ממנו. גם בפרשבורג היתה קבוצה משמעותית שרצתה לאמץ התנהלות 'מודרנית' יותר מזה שנקטה בו הקהילה בעלת הדומיננטיות השמרנית; אך גם כאן הפרישה נעשתה אחרי

<sup>234</sup> ראה להלן הערה 254.

<sup>235</sup> פרשה זו, שרק נרמזה בספר הזכרון של הקהילה, נפרשת על פי מסמכי ארכיון בספרו של גידו, **שני עשורים**, עמ' 34 – 37. גידו גם מונה שמות שונים שהועלו עבור הקהילה, שכולם מבטאים את ההשתלבות בתרבות ההונגרית.

<sup>236</sup> ראה סילבר, **שרשי הפילוג**, עמ' 56 – 68.

הקונגרס – ולמעשה רק אחרי פטירתו של ה'כתב סופר' ב-1872.<sup>237</sup> גם בקהילות גדולות אחרות – כדברצן, סגד או מישקולץ, לא נפרדו הקבוצות עד אחרי הקונגרס.

למעשה, איננו מכירים "קהילה נפרדת" על בסיס דתי בהונגריה שלפני הקונגרס, למעט בשני מקומות: בקלויזנבורג – ובגרוסורדיין שבקרישאנה, כ-140 ק"מ ממערב לקלויזנבורג, שהיתה הקהילה היהודית הגדולה באזור כולו. כבר ב-1861 הוקמה בגרוסורדיין קהילה "יהודית-הונגרית", שפרשה מן הקהילה הכללית, נטתה לרפורמות דתיות ודגלה בהנכחת השפה ההונגרית בכל פעילות הקהילה. כ-120 בעלי בתים היו שותפים לקהילה הפורשת, שלא זכתה להכרה שלטונית, והתפרקה ב-1869.<sup>238</sup>

ייתכן מאד שהקהילה ה"הונגרית" שקמה בקלויזנבורג ב-1866 חיקתה את זו שהוקמה בגרוסורדיין – שגם בה, אגב, מדובר היה בקבוצת מיעוט, למרות האופי העירוני והמודרני המובהק של העיר והקהילה. הזיקה בין הקהילה ה"הונגרית" בקלויזנבורג לזו שבגרוסורדיין ניכרה היטב במשרת הרבנות: בין 1881 ל-1890 הסתפקה הקהילה בקלויזנבורג ברב במשרה חלקית – שמשרתו העיקרית היתה בקהילה שבגרוסורדיין (היו אלה הרב קונשטאט והרב קוהוט).<sup>239</sup>

### פרידמן, פישר וגרין

במאמרו על יהדות טרנסילבניה, חושף דיאמנט מניע נוסף לפרישתה של הקהילה ה"הונגרית" בקלויזנבורג – הקשור למאבקים על סדרי הקהילות בטרנסילבניה כולה, ולמעמדו של רב המדינה פרידמן. פעילים מתוך הקהילות היהודיות בטרנסילבניה – ובראשם ישראל (איזידור) גרין, איש עסקים ממארוש-איוואר שפעל גם בקלויזנבורג – ביקשו לכוון התארגנות על בסיס נציגים של הקהילות כולן, כדי לערוך שינויים בסדרי הקהילות ובמעמד המשפטי של מוסדותיהן. כינוס מכין ראשוני נערך בקלויזנבורג ב-1860, אך עיכובים שונים הביאו לכך שרק באביב 1866 התכנסה בה, לראשונה, הוועידה הכללית של יהודי טרנסילבניה. הכינוס – שהתקיים למורת רוחו של רב המדינה – גיבש שורה של רפורמות במבנה הקהילות, ואף תבע מן השלטונות להדיח את הרב פרידמן. פרידמן, בתגובה, דחף את תומכיו – ובראשם עורך הדין לאיוש פישר<sup>240</sup> – להקים את אותה קהילה נפרדת, "הונגרית", בקלויזנבורג, ולהראות בכך כי הגורמים המעכבים את התאמת המוסדות הקהילתיים לעידן החדש, בו יהודים צריכים להתנהל בהונגרית ולעודד לימודים כלליים, הם אותם גורמים שמרניים ששלטו בוועידה הכללית.<sup>241</sup>

<sup>237</sup> ויינגרטן, פרידמן (ברטיסלבה), עמ' 91.

<sup>238</sup> צבי גרוסמן, ספר זכרון ליהדות גרוסורדיין-אוראדה-נאג'וואראד והסביבה, תל אביב: ארגון יוצאי גרוסורדיין בישראל, 1984, עמ' 25. להלן: ספר זכרון גרוסורדיין. תיעוד תולדותיהן של הקהילות הפורשות בתקופה מוקדמת זו דל, ולכן אינני יודע מדוע הקהילה בקלויזנבורג זכה להכרה מן הרשויות בעוד זו הוותיקה יותר בגרוסורדיין לא זכתה להכרה כזו.

<sup>239</sup> כיוון שמדובר בשנות השמונים של המאה הי"ט, בשני המקומות לא מדובר בקהילה ההונגרית-יהודית שמדובר בה כאן (קהילות אלה התפרקו ב-1869), אלא בקהילת הסטטוס-קוו או הניאולוגית שקמו תחתיה. אך ההבדל הוא כמעט אך ורק רשמי: מדובר באותם מנהיגים ובאותן משפחות. לעניין הרבנות ראה להלן בפרק שני, בתיאור הקהילה הפורשת בקלויזנבורג.

<sup>240</sup> עוה"ד פישר (1832 – 1910) יליד קצ'קמט, קיבל את הסמכתו בווינה והחל את עבודתו בפשט. הוא התיישב בקלויזנבורג, ולאחר האמנציפציה המלאה החל למלא תפקידים במוסדות העירוניים, היה מעורב בפעילות פוליטית ופרסם בכתבי עת.

Szinnyei József: *Magyar írók élete és munkái III. (Fa–Gwóth)*. Budapest: Hornyánszky, 1894.

<sup>241</sup> דיאמנט, יהודי טרנסילבניה, עמ' 297 – 299.

לא במקרה מאבקים אלה נשכחו: מהחלטות אותה ועידה כללית לא נותר דבר, שכן אחרי 1867 חדלה טרנסילבניה להיות ישות נפרדת, וכל ההסדרים שהתגבשו בין הרשויות של טרנסילבניה לבין הקהילות התבטלו ממילא; תחתיהם באו התקנות הכלל-הונגריות שהתגבשו מתוך הקונגרס. גם תפקידו של רב המדינה פרידמן התבטל.<sup>242</sup> עם זאת, הפרשה הזו משמעותית כיוון שהיא מציגה את קו ההפרדה בין שתי דמויות מרכזיות בקהילה הקלויזנבורגית: איש העסקים ישראל גרין, שגיבש את הרפורמות שחתרו תחת פרידמן, ועורך הדין לאיוש פישר, שעמד בראש מחנה נאמניו של רב המדינה.

לא מדובר בדמויות קוטביות: שתיהן היו שותפות, ב-1860, לייסודה של חברה להפצת השפה ההונגרית בקרב היהודים (בעידודו של פרידמן).<sup>243</sup> גרין נמנה אפוא על המעמד של ה"משכילים", כפי שניכר גם מכך שהוא נבחר כנציג לאסיפת הנכבדים היהודית שהכינה את הקונגרס בראשית 1868.<sup>244</sup> עם זאת, כפי שהתברר בוועידה של יהודי טרנסילבניה, גרין חבר אל הכוחות שביקשו לחזק את מעמד הקהילות (השמרניות בדרך כלל) מול רב-המדינה הממונה, שהיה מן המתחדשים. בהמשך לאותו קו, ואולי ביתר שאת לאחר שהוא ופישר הפכו למייצגי כיוונים שונים, ביטא גרין את העמדות האורתודוקסיות גם באסיפת הנכבדים של ראשית 1868 וגם בקונגרס היהודי הגדול שהתכנס בסופה של אותה שנה. אך גרין לא היה לבד: הנציג השני מקלויזנבורג לאסיפת הנכבדים, והנציג השני לקונגרס הגדול, היה מיודענו לאיוש פישר.<sup>245</sup>

## הקונגרס

פרשת פילוגה של יהדות הונגריה במהלך ובעקבות הקונגרס נסרקה בהרחבה בספרו של יעקב כץ, "הקרע שלא נתאחה", ובשורה ארוכה של מאמרים וחיבורים שנתפרסמו לפני ואחרי חיבורו. החומרים הרבים – מפרוטוקולים, מקונטרסים ומדיווחי העיתונות – מאפשרים להתחקות כמעט על כל שהתרחש במהלך הקונגרס, כמו גם על הרבה מההתרחשויות שמאחורי הקלעים.<sup>246</sup> הרשיתי לעצמי אפוא שלא לשוב ולפרש כאן את פרשת הקונגרס עצמה, אלא רק לגעת בקצרה בזיקה שבינו ובין קהילת קלויזנבורג וכהונת הרב גלאזנר.

הזכרנו לעיל את גרוסורדיין כקהילה שהיתה מחולקת ערב הקונגרס; אך חלוקה זו לא הוכרה מעולם רשמית, והקהילה בחרה את נציגיה לקונגרס כקהילה אחת, במערכת בחירות סוערת שאף חייבו את עירוב המשטרה המקומית.<sup>247</sup> הבחירות נקבעו לנציגי הקהילות, ולפחות באופן רשמי מחוזות הבחירה לא חולקו על בסיס אידיאולוגי.

<sup>242</sup> ראה כרמלי, **תולדות יהודי טרנסילבניה**, עמ' 104.

<sup>243</sup> ראה גידו, **שני עשורים**, עמ' 34.

<sup>244</sup> על הזיקה בין השתתפות באסיפה לבין היותך "משכיל" (איש של *bildung*) ראה כץ, **הקרע שלא נתאחה**, עמ' 111 – 113. עוד על גרין ראה להלן, הערה 256.

<sup>245</sup> על השתתפותו של פישר באסיפת הנבחרים ראה *Die Neuzeit*, מה-21 בפברואר 1868, בעמ' 86.

<sup>246</sup> סקירה ביבליוגרפית מקיפה ערך נתנאל קצבורג במאמרו "הקונגרס היהודי באונגריה בשנת תרכ"ט: רשימה של מקורות", **ארשת ד' (תשכ"ו)**, עמ' 322 – 365.

<sup>247</sup> ראה גרוסמן, **ספר זכרון גרוסורדיין**, שם.

כך היה גם בכל הערים והיישובים ברחבי הונגריה הגדולה, ללא יוצא מן הכלל – **למעט קלויזנבורג**, ששלחה אל הקונגרס נציגים של שתי קהילות שונות. על פי המפתח שהוכן לבחירות, הוקצו לעיר קלויזנבורג שני מושבים – אך המתבונן ברשימת הצירים לא ימצא תחת השם 'קלויזנבורג' אלא נציג אחד בלבד, הלא הוא ישראל גרין; הנציג השני, פישר, הופיע תחת שמה של הקהילה ה'הונגרית' של קלויזנבורג, כביכול מדובר היה בעיר אחרת.<sup>248</sup> ההסבר טמון, ככל הנראה, במעין תחבולה של האגף המודרניסטי, הנחשפת מתוך התכתבות בין הרוח החיה של הקונגרס, ד"ר איגנץ הירשער – נשיא הקהילה בפשט, שהיה מיוזמי הקונגרס ונבחר לשמש כנשיאו – ובין מיוזמיו לאיוש פישר. במכתב ששלח להירשער באוגוסט, לפני הבחירות, חרד פישר מפני מצב בו שני נציגי העיר יהיו נאמני האורתודוקסיה, שכן "חסרים למפלגתנו הקולות הדרושים כדי לבחור לפחות מועמד אחד מתוך השניים". על כן הציע שבני הקהילה שלו יימנעו מליטול חלק בבחירות, וכך ייקבע שהבחירות הן רק לנציג האורתודוקסים, ואילו קהילתו שלו תיוצג על ידי נציג משלה.<sup>249</sup> כך באמת קרה, וכאמור פישר עצמו ייצג את הקהילה ה'הונגרית'. במלים אחרות, באמצעות מניפולציה ארגונית, מחצית הייצוג שהוקצה לקלויזנבורג על פי גודל אוכלוסייתה, הוענק לקבוצה שלא מנתה אלא כרבע מיהודי העיר.<sup>250</sup>

איננו יודעים על מעורבות רבה של הרב מקלויזנבורג במערכה האידיאולוגית-דתית סביב הקונגרס – וגם אין לנו כל ידיעה באשר לתגובתו להליך הפרישה של הקהילה ה'הונגרית'. בשעה שהקונגרס התכנס בבודפשט הוא כנראה נותר בעירו, ושמו אינו נזכר בפולמוסים הפנימיים שבין הרבנים – בין מצדדי הפרשה למצדדי הפרישה. נציגי קלויזנבורג לקונגרס לא נמנו על 48 הצירים<sup>251</sup> שנטשו את המליאה (ובניהם שני גיסיו של אברהם גלאזנר, הרבנים שמואל ושואל ארנפלד) – אלא על הנציגים שנשארו עד לסיום<sup>252</sup>. גם הרב של גרוסורדיין, אהרן לנדסברג, התנגד לפרישה ונותר בתוך הקונגרס עד לסיום הדיונים – וכך גם נציגיה השמרנים של קהילת פרשבורג.<sup>253</sup> גלאזנר גם אינו נמנה על חותמי איגרת הרבנים הקוראת להצטרף לאיגוד האורתודוקסי, שפורסמה ב-1872.<sup>254</sup>

הדבר אינו מפתיע: הצדדים הדומיננטיים במאבקים הציבוריים בהונגריה היו מצד אחד החזית הקנאית בהנהגתו של אותו הלל ליכטנשטיין שהוזכר לעיל, ומצד שני רבנים מתונים מעטים, בעיקר עזריאל

<sup>248</sup> Neuzzeit, 27/11/1868 (#47) p. 568

<sup>249</sup> מתוך ארכיונו האישי של הירשער, המצוי בארכיון המרכזי של העם היהודי בירושלים, פריט 7-59-331p. המכתב הכתוב הונגרית הוא מ-28 באוגוסט 1868. תכתובת קודמת ביניהם היא מ-15 במרץ באותה שנה, בגרמנית (7-59-331p); מברק מפישר להירשער – אף הוא בגרמנית – נשלח באוקטובר אותה שנה (7-8-331p).

<sup>250</sup> פרשה זו, שלא נזכרת ככל הידוע לי בשום מקור מחקרי, היא מקרה פרטי המחזק את הטענה שרווחה במחנה האורתודוקסי, לפיה הדומיננטיות הניאולוגית הכמעט מלאה בארגון הקונגרס השפיעה על הרכב הנציגים והבטיחה בדרכי עורמה את שליטתם בקונגרס עצמו.

<sup>251</sup> כך, **הקרע שלא נתאחה**, עמ' 170; קצבורג, הקונגרס היהודי, עמ' 323.

<sup>252</sup> *Israelit* 1869, עמ' 117; כך עמ' 171. כך מצייין שגרין אמנם נשאר בדיונים, אך לא נמנה על קבוצת 'המתונים' של הילדסהיימר.

<sup>253</sup> גרוסמן, **ספר הזיכרון גרוסורדיין**, עמ' 71. וראה גם ש' הכהן וינגרטן, "רבי שמואל בנימין סופר ורבי עזריאל הילדסהיימר", סיני עד (תשל"ד), עמ' פה – צה, בעמ' פו – פז.

<sup>254</sup> ראה בן ציון יאקאבאוויטש, **זכור ימות עולם**, חלק א, בני ברק תשמ"ו, עמ' שח-שע. על המכתב חתומים כארבעים רבנים.

הילדסהיימר, שנאבקו נגד הקנאות. לעומת זאת, רבנים שנקטו בעמדות מכילות כלפי המודרנה, אך לא היו להוטים להגן עליה – שמרו על שתיקה.<sup>255</sup> כדרכו של עולם, קולם של השותקים הלך ונעלם מן השיח הציבורי, ובהמשך – כפי שהערתי במבוא – גם חותמם נשכח מן ההיסטוריה.

לעומת השתיקה של גלאזנר, בולטת פעלתנותו של מי שייצג את הקהילה בקונגרס, הלא הוא ישראל גרין. למרבה הצער המקורות על דמות זו דלים ביותר – במיוחד ביחס למרכזיות שלה בשורה של זירות ציבוריות.<sup>256</sup> גרין יזם כבר בשלהי שנות הארבעים רפורמה במבנה הקהילות הטרנסילבני, שנדחתה פעם אחר פעם עד לוועידה שהתכנסה ב-1866, כפי שתיארנו לעיל; והשתתף הן באסיפת הנכבדים המכינה והן בקונגרס עצמו, ובשני הכינוסים היה מן הדוברים הבולטים שדבריהם צוטטו אחר כך בספרות המחקר. גרין הציע כבר באסיפת הנכבדים לקיים כינוסים נפרדים לאורתודוקסים ולניאולוגים – אף שמושגים אלה עדיין לא התקיימו כקבוצות ארגוניות נפרדות;<sup>257</sup> אפשר שהמציאות הנפרדת בקלויזנבורג הניעה אותו לכיוון זה. כפי שחושפת מפת המושבים של הקונגרס עצמו, גרין ישב במקום הקרוב ביותר לבמה באגף השמאלי (שבו ישבו הנציגים השמרניים); במקום שאחריו ישב הרב עזריאל הילדסהיימר.<sup>258</sup> מיקום זה מתאים ל'ראש המדברים', אף שאינני יודע אם סידור המושבים נעשה לפי חשיבות.<sup>259</sup>

### קהילה מאוחדת

הקונגרס, שברוב קהילות הונגריה התניע את הפילוג, הוביל במקרה של קלויזנבורג דווקא לאיחוד. במרץ 1869 חדלה הקהילה ההונגרית מלהתקיים, ומסמכים מעידים כי ויתרה על בעלותה על בית הכנסת וכלי הקודש, פיטרה את החזן ורוב חבריה שבו לקהילה הרגילה.<sup>260</sup> הסבר ברור לנסיגה מהפירוד לא ניתן, אך לדעתו של מתתיהו אייזלר (חוקר תולדות קהילת קלויזנבורג ורב הקהילה הניאולוגית בה בשנים 1890 -

<sup>255</sup> בתרל"ו (1876), כמה שנים אחרי חלוקת הקהילות, גלאזנר חתום – כמו כל רבני הונגריה האורתודוקסים – על האיסור נגד הסמינר לרבנים. חתימתו מופיעה על הכרוז שצילמו מובא אצל יאקאבאוויטש, **זכור ימות עולם**, צילום 27-28. חשוב לציין כאן שהאיסור המקורי הוכרז כבר בתרכ"ט, אלא שאז היה הדבר שנוי במחלוקת בין סיעת הילדסהיימר המתונה לבין אנשי 'שומרי הדת' (ראה כץ, **הקרע שלא נתאחה**, עמ' 141 – 144), וכאמור לעיל גלאזנר לא הצטרף אז למחנה השוללים.

<sup>256</sup> ישראל גרין מתואר בהערכה בספרו של שעהר כ'העסקן החרדי ישראל איסר גרין'. אמנם בניגוד לקונגרס, בו הופיע כנציג קלויזנבורג, באסיפת הנכבדים הוא נמנה כמי שבא ממארוש-אוויואר, שמדרום לקלויזנבורג. בספרו של אברהם, **לקורות היהדות בטרנסילבניה**, עמ' 61, מופיע איסר גרין כאחד מנציגי טרנסילבניה לקונגרס, עם השיוך 'מארושאויואר – קלויזנבורג'. שיוך כפול זה מופיע גם בספרו של ליביג (ראה להלן). גרין היה דמות חשובה בקלויזנבורג, וכנראה הדבר נבע מהצלחת הכלכלית. מחקרו של גאל [Gaal] על רחובות קלויזנבורג מעלה שהוא החזיק בעיר נכסים רבים – ולדבריו, גם היה מעורב בעסקים גדולים בעיר. גם אצל גאל הוא מוצג כאיש מארוש-אוויואר.

<sup>257</sup> ראה כץ, **הקרע שלא נתאחה**, עמ' 114.

<sup>258</sup> כך לפי מפה של סימון המקומות, השמורה בארכיון המוזיאון היהודי בבודפשט. צילום המפה מצורף ב**נספח ה**.

<sup>259</sup> אחד ממתעדי הקונגרס, פרידריך ליביג, הגדיר את גרין כ"דובר מפתח של השמאל" (כלומר האורתודוקסים), שניסונותיו לאתגר את היו"ר הליברלי נענו בסתימת פיות. הוא גם מזכיר כי גרין נתן נאום מרשים בהונגרית בנוכחות סגן השר לנאריך. "ניתן לאפיין את ישראל גרין במילים ספורות" הוא חותם, "יהודי אינטליגנטי. מסוג אותם יהודים שלצערנו מתמעטים בימים אלה". Friedrich Leibig. *Photographien aus dem ungarische israelitischen Congresse*, Wien: Im Buchhandel zu beziehen durch Herzfeld und Bauer, 1869, pp. 17-18.

<sup>260</sup> גידו, **שני עשורים**, עמ' 36.

1930), היה לעמדותיו המתונות ולאישיותו המכילה של הרב אברהם חלק בכך. לדבריו, כיוון ש"נתמזגו בו דתיות עמוקה עם מחשבה נאורה וסבלנית. הוא הצליח לזכות גם בהערכתם של אלה אשר דעותיהם היו שונות מדעתו בשאלות דת".<sup>261</sup> חיזוק לפרשנות זו אפשר לקבל מכך שאותה קבוצה, פחות או יותר, אכן פרשה בסופו של דבר והקימה את הקהילה הניאולוגית – כפי שנראה בפרק הבא - אך זאת רק לאחר פטירתו של הרב אברהם.

בשנת 1871 הקימה הקהילה לראשונה "תלמוד תורה" מסודר, ושנים מעטות אחר-כך, ב-1875, פתחה הקהילה האורתודוקסית בית ספר יהודי – על פי תוכנית הלימודים ההונגרית לבתי ספר יהודיים - ובו ארבעים תלמידים (בנים) ושני מורים.<sup>262</sup> בית הספר התרחב בהמשך, וביטא את נטיית ההשתלבות בתרבות ההונגרית שהיתה דומיננטית בקהילה.

הכלתו של האגף המודרניסטי בקהילה הביאה ככל הנראה לניסיון התרחקות של האגף השמרני: בשנת תרל"ב (1872) הוקמה אגודה בשם "בית אברהם", שהקים מוסדות צדקה והתארגן כבית כנסת. על הארגון נמנו בני תורה ותלמידי חכמים ואף הרב אברהם גלאזנר דרש בפניהם<sup>263</sup>. בשנת תרל"ו (1876) ביקשה הקבוצה לפרוש מן הקהילה הכללית ולייסד קהילה עצמאית. בהיות הקהילה הכללית קהילה אורתודוקסית, ביקשו הפורשים להגדיר את עצמם 'קהילת ספרד' ואף קיבלו על עצמם בנדר לאמץ, לשם הפירוד, את נוסח 'ספרד' בתפילה; משמעות הדבר היא שהם ביקשו להציג את עצמם כחסידים (נוסח ספרד הוא הנוסח שאימצו החסידים), אף שככל הנראה לא היו כאלה. החבורה אף מינתה לעצמה 'חכם' – את ר' דוד לנגפלדר.<sup>264</sup>

הרב אברהם גלאזנר ניסה למנוע את ההפרדות ובסופו של דבר הצליח; גם נוסח התפילה נותר אשכנזי. הקבוצה נותרה חלק מן הקהילה – והמשיכה להיות מועדון שרבים בו תלמידי החכמים. עוד קודם מינוי כרב העיר, התקבל בה הרב משה שמואל גלאזנר כחבר כבוד ולימים היה חתנו – ר' משה לוי – הרב של האגודה ובית הכנסת. בית הכנסת של האגודה התקיים עד השואה וגם כאשר רבו בתי הכנסת המתפללים בנוסח ספרד החסידי, בבית כנסת זה נשמר דווקא נוסח אשכנז.<sup>265</sup>

<sup>261</sup> מובא ותורגם מהונגרית אצל קצבורג, לשיטתו התורנית והלאומית של הרב מ' ש' גלזנר, בעמ' מט. .

<sup>262</sup> סאבו, **תלמודיסטים, חסידים, ציונים**, עמ' 130; כרמלי-ויינברגר, "Jewish Education in Transylvania", בתוך **ספר הזכרון** (החלק האנגלי), עמ' 272 (הערה 9). על בית הספר כאימוץ התוכנית ההונגרית, וככונות להשתלבות, ראה גידו, **שני עשורים**, עמ' 40, ודיאמנט, "Învățămîntul evreiesc din Transilvania. Tradiție istorică, în "Lingua" I, 2002, p. 129-140. כזכור, בית ספר יהודי התואם את חוקי החינוך הממלכתיים הוקם בעיר כבר ב-1843, אבל נסגר בהמשך, כנראה עם כניסתו של הרב ליכטנשטיין לתפקידו.

<sup>263</sup> כך עולה מהערת פתיחה לדרשה זו, שרשם בכתב יד של אוסף דרשותיו (כת"י 561). על האזכור עמד כבר י"י כהן בסקירתו את כתה"י. מההערה לא נראה שהיתה זו פעולה יוצאת דופן. לזיהויה של הקבוצה הפורשת כשמרנית ראה סאבו שם.

<sup>264</sup> פרשה זו מתבארת יפה מתוך שתי תשובות: תשובת מהר"ם שיק לרב אברהם גלאזנר, **שו"ת מהר"ם שיק** (מונקאטש, תרמ"ה) חושן משפט סימן כ"ד, ותשובת ר' שמואל ארנפלד (גיסו של הר"א גלאזנר) ב**שו"ת חתן סופר** (פאקש, תרע"ב), סימן פז, אל ר' יונתן בנימין הכהן – שנמנה על קבוצת בית אברהם והיה בעצמו תלמיד הכתב סופר. חלק משלים של הפרטים בנוי על תיעוד של החבורה עצמה, כפי שסוכם על ידי כרמלי ב**ספר הזכרון**, עמ' סא – סב.

<sup>265</sup> על נוסח התפילה העיד אישית שלמה זמרוני בחוברת **זכרון נצח**. לאחר נדודים, בנו אנשי 'בית אברהם' בית כנסת קבע ברחוב מאלום 8 (כיום רחוב באריטיו), לא רחוק מביה"כ פעיל צדק. בית הכנסת היה פעיל עד לשואה.



אף שגלאזנר היה משכיל ומלומד מן הזן הפרשבורגאי-מודרניסטי, הוא לא נפנף באידיאולוגיה, ודומה שחש הכי בבית בין חבריו הרבנים השמרנים. הוא היה מוקף כל ימיו בסביבה תורנית מובהקת, ועיסוקו היומיומי היה במלאכת הרבנות הקלאסית של פסיקה, הוראה ודרשה. ספרות התשובות ההונגרית בת הזמן, שאין בה כמעט רמז לקיומו של הרב אברהם גלאזנר בהיותו ביינק, מזכירה אותו כאשר ישב בקלויזנבורג, ומעידה כי בשנות רבנותו בעיר הוא עמד בקשרי התייעצות עם שורה של רבנים. עיקר הדיונים נסובים סביב ענייני 'אבן העזר', במיוחד סידור גיטין. מחצית התשובות שבהן מוזכר הר"א גלאזנר הן בספריו של הרב מנחם מנדל פנט (תקע"ח – תרמ"ה; 1818 - 1884), הרב והאדמו"ר הוותיק מהעיריה הסמוכה דעש, שנמנה במובהק על המחנה האנטי-מודרני, ושמסתבר שהיה בעיני גלאזנר סמכות תורנית ובן שיח מועדף.<sup>266</sup> גלאזנר מופיע גם בשש תשובות של רבו ה'כתב סופר', תשובות בהן ניכרת אהבתו והערכתו של רבו אליו, בארבע תשובות של ר' יהודה אסאד, ובשתי תשובות של המהר"ם שיק.<sup>267</sup> תשובה מעניינת של הרב אברהם יהודה הכהן שוורץ, אז רבה של ברגסאס (כיום ברהובה באוקראינה), מעידה שלפחות בהקשר מסוים ידע הרב גלאזנר לצאת מכליו ולהתבטא בחריפות.<sup>268</sup>

בכ"ב בכסלו בשנת תרל"ח, כשהוא בן 53 בלבד, נפטר הרב אברהם גלאזנר, לאחר כהונה של ארבע עשרה שנה ומחצה כרבה של קלויזנבורג.

---

<sup>266</sup> יש להעיר שהרב מדעש פרסם הרבה ספרי תשובות, ואפשר שזו אחת הסיבות לחלקו הרב בתשובות הנדפסות הממוענות לרב גלאזנר. עם זאת, גם בהקדמת הרב משה שמואל לספרו 'דור רביעי' נזכר הרב מדעש כבעל קשר קרוב למשפחה, וריבוי התשובות מעיד בהכרח על קיומו של משא ומתן תכוף ביניהם.

<sup>267</sup> התשובות על פי הרשימה המצויה בערך 'אברהם גלאזנר' בספר **שם הגדולים מארץ הגר** (פאקש תרע"ד) רשימה שהוכחה כמדוייקת – אם כי כמובן אינה מקיפה בהכרח את כל ספרות השו"ת.

<sup>268</sup> **שו"ת קול אריה** (סילאדי-שאמלויא, תרס"ד), סימן קא. המחבר נוזף ברב גלאזנר, תוך גילויי אהבה וכבוד, על שגלאזנר שפך "חמתו וזעמו" במכתבו על רב אחר, גולל עליו "חרפות וגידופים באמרו כי הוא בור וריק" ולא השלים עם הביקורת המוצדקת של אותו רב על האופן בו העיד על חליצה.

## פרק שני: משה שמואל גלאזנר - ביוגרפיה עד מפנה המאה

פטירתו של הרב אברהם גלאזנר העלתה אל במת הרבנות את בנו הצעיר, משה שמואל, מושא מחקרנו - שמכאן ואילך ייקרא כאן **גלאזנר** סתם.

עיקרו של פרק זה יעסוק בדמותו של גלאזנר מלידתו ועד לראשית המאה ה-20. אשרטט את מה שאנו יודעים על ילדותו, על חינוכו ועל חייו עד שמונה לרב; אתאר את פרשת מינויו והפילוג בקהילה; ואסקור את עשרים וחמש שנות הרבנות הראשונות שלו מזוויות שונות: הנהגתו כרב קהילה, כפוסק וכראש ישיבה, התפתחות רשת קשריו עם עמיתיו באורתודוקסיה ההונגרית, ומיצובו כקול ייחודי בתוכם. ניגע גם בעמדותיו המגובשות ביחס לשורה של עניינים שעלו על סדר יומה של האורתודוקסיה עד מפנה המאה העשרים.

פרק זה מסתיים לפני הפולמוס הגדול על הציונות סביב הקונגרס של המזרחי בפרשבורג ב-1904, שלא ניתן להבינו בלי סקירה כללית על הציונות בהונגריה ויחסה של האורתודוקסיה אליה (לסוגיה זו ייוחד פרק 3); וכמובן לפני המאבקים הגדולים שניהל גלאזנר אחרי מלחמת העולם הראשונה, שיידונו בהרחבה בפרק 4. בפרק זה אעסוק אפוא בכארבעים וחמש שנותיו הראשונות של גלאזנר, מ-1856 עד 1903 – החופפים לכעשרים וחמש שנות רבנותו הראשונות.

כדי להבין כראוי את הנהגתו של גלאזנר, את מנהיגותו הרבנית ואת הכרעותיו בסוגיות ציבוריות שונות, יש למקם את הדברים בתוך ההקשר ההיסטורי של המרחבים שבתוכם היא פועלת: המרחב הקהילתי-עירוני של קלויזנבורג, והמרחב התרבותי-אידיאולוגי של האורתודוקסיה ההונגרית – שני אלה כפי שהם מתגבשים בעשורים האחרונים של המאה הי"ט. לשם כך הקדמתי לסקירה הביוגרפית פרק רקע (2.1) העוסק בשני נושאים אלה.

\*

שני קווים ביוגרפיים מובהקים מתבלטים מתוך מה שיפרש בפרק זה. קו אחד הוא ההתבססות של גלאזנר, במהלך העשורים הראשונים של חייו, במרחב הרבני של האורתודוקסיה בגירסה הטרנסילבנית של דורו, אורתודוקסיה 'אוטורלנדית' המבקשת לבצר את אורח החיים הדתי-מסורתי<sup>1</sup> על ידי הגבהת חומות ההתבדלות ונלחמת בקנאות במגמות של השתלבות תרבותית הרווחות מחוצה לה; ואילו קו אחר הוא עלייתו - החל משנות התשעים - כמנהיג רבני בעל דעות עצמאיות ומקוריות, הפועל במרחב הכלל-הונגרי, לא אחת במבטא מובהק של הדגם ה'אוברלנדי', שחותם הזיקה אל המודרניות ניכר בו.

מתבקש לראות את השניות הזו כשיקוף של שתי 'שניויות' המובנות בביוגרפיה ובתפקיד: השניות הראשונה היא זו של מי שגדל על ברכי אביו, שנמנה על האגף המתון באורתודוקסיה והיה בעל השכלה כללית, אך צמח בנעוריו אל מרחב רבני אחר, רווי חסידות ורחוק מהשכלה (בכך עוד נרחיב בפרק המינוי). השניות השנייה היא זו של מי שמכהן כרב של קהילה גדולה ומגוונת, המצויה בלבה של עיר מודרנית ותוססת, שרבים מחבריה מאמצים בחייהם בחוס היבטים רבים ושונים של אקולטורציה ואף אסימילציה

<sup>1</sup> ניסוח זה נכון גם אם אגב התבצרות זו נוצרת תפיסה מדומיינת או מעוותת של החברה המסורתית, שלמעשה נעלמה מן העולם באופן טבעי; עדיין, האתוס של האורתודוקסיה הוא שמירת המסורת. אף יעקב כ"ץ, שהתפרסם בקביעתו שאורתודוקסיה אינה המשך החברה המסורתית, מייחס את האורתודוקסיה ל"נאמני המסורת" או "הדבקים במסורת": יעקב כ"ץ, **ההלכה במיצור**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב, עמ' 9.

חלקית – אך סביבת הייחוס שלו כראש ישיבה וכרב אורתודוקסי, היא של עיירות וכפרים בעלי אופי שמרני בהרבה; כאלה הם עמיתיו הרבנים, עמם הוא נושא ונותן בהלכה, והתלמידים הבאים לשיבתו.

אך בכל אלה אני מקדים את המאוחר.

## 2.1 פרקי רקע

### 2.1.1 האורתודוקסיה ההונגרית בעשורים האחרונים של המאה הי"ט

רקע: "תור הזהב" של יהדות הונגריה

השנים שבהן אנו עוסקים, שעיקרם שני העשורים האחרונים של המאה הי"ט, נחשבות כלב "תור הזהב" של הלאומיות ההונגרית – ושל ההשתלבות והשגשוג של יהדות הונגריה בתוך הממלכה.

בשלהי חייו של אברהם גלאזר התרחשה ה"פשרה" המפורסמת בין האוסטרים להונגרים, שכוננה את הממלכה הדואלית, אוסטרו-הונגריה. נמנענו מלהרחיב בו אגב הדיון בכהונתו של אברהם גלאזר, אך הצגת השלכותיו בקצרה חיוניות לתיאור כהונתו הרבנית של בנו, משה שמואל: הלה היה בן 11 כאשר התרחש שינוי היסטורי זה, והממלכה שהוקמה מכוחו היתה המסגרת הפוליטית והתרבותית בתוכה חי עד לקריסתה בשלהי מלחמת העולם הראשונה.

כינון הממלכה הדואלית ב-1867, פתח תקופה חדשה ורבת חשיבות – שנחשבת מאז לתור הזהב של הונגריה ושל הלאומיות ההונגרית. תחת "הכתר של אישטוואן הקדוש", כפי שכונתה רשמית הממלכה שבירתה בבודה, נמתחה טריטוריה רחבת ידיים, מהרי הטרה בצפון ועד למישורי הדנובה והדראבה בדרום, ומפסגות הקרפטים המזרחיים בגבול בוקובינה אל פיומה שלחוף הים האדריאטי. במרכז הנחלה הזו נפרשה השפלה ההונגרית, בה חיו בעיקר בני העם ההונגרי (מאדיארים) – אך ארצות הכתר היו למעשה רב-לאומיות או רב-אתניות: המאדיארים חלקו אותן עם גרמנים וסלובקים, רותנים ורומנים, קרואטים וסרבים (ראה מפה 2) - ויהודים.

כקבוצה האתנית הדומיננטית, ניהלו המאדיארים (כלומר, אליטה מסויימת בתוכם, כפי שנראה להלן) מאבק ארוך ורב תהפוכות עם האוסטרים, ובסופו של דבר השיגו את אותה פשרה, שהביאה שיווי משקל חדש ועדין בין ווינה ובין בודפשט – תוך מתן ביטוי של ממש ללאומיות ההונגרית.<sup>2</sup> האליטה המאדיארית הציבה על סדר יומה של הממלכה החדשה-ישנה את משימת הליכוד הלאומי של המרחב המגוון הזה תחת

<sup>2</sup> על אופיו המורכב של שיווי המשקל הזה, בו החלק ההונגרי של הצמד נהנה מביטוי לאומי ורציפות טריטוריאלית, בה בשעה

סבל מנחיתות בפיתוח הכלכלי, ראה סיכומו של מולנאר: Miklós Molnár, *A Concise History of Hungary*, Tr. Anna Magyar, Cambridge, U.K: Cambridge U. P., 2002, pp. 208 – 212. להלן: מולנאר, **היסטוריה תמציתית**.



**מפה 2:** חלוקה אתנית של הממלכה הדואלית, ראשית המאה הכ' ; מתוך William R. Shepherd, *Historical Atlas*. New York: Henry Holt and Company, 1911, p. 168. הדגשתו בתכלת את גבולות הכתר ההונגרי (כולל מחוז קרואטיה-סלובניה האוטונומי)

השפה והתרבות ההונגרית, משימה שכונתה מאדיאריזציה.<sup>3</sup> משימה זו באה שלושה עש משימת הקידמה: סגירת הפערים בין המרחב ההונגרי, האגררי ברובו, והמפגר במבניו החברתיים-כלכליים, ובין המערב. ה"פשרה" חוללה עידן רב תנופה של ביסוס הלאומיות ההונגרית, שנמשך לפחות עד סוף המאה: שחרורה מכבלי הזיקה לקתוליות ולווינה, לטובת תפיסה לאומית ליברלית שתחתיה חוסות דתות רבות; השלטתה של ההונגרית על מרחביו העצומים של האגן הקרפטי; ועיצובה כאימפריה (מדומיינת או ממשית) המצויה בחזית הקידמה המתבטאת בהסדרת המינהל והחינוך, בעיור ובתיעוש. בין נקודות הציון של תקופה זו

<sup>3</sup> המאדיאריזציה היתה המקרה ההונגרי של גיבוש תודעה לאומית או nationalization: מעבר מאימפריה על-לאומית לממלכה שאף שהיא מכילה מיעוטים אתניים-לאומיים היא מהווה מעין מדינת לאום של הלאום הדומיננטי המבקש להכפיף את המיעוטים לתרבותו ושפתו. ראה Andrea Komlosy, "Imperial Cohesion, Nation-Building and Regional Integration in the Habsburg Monarchy, 1804-1918", in S. Berger & A. Miller (eds.), *Nationalizing Empires*, Budapest – Brubaker, Rogers. *Nationalism* וראה New York: Central European University Press, 2015, pp. 369 – 427. *Reframed*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 157

ניתן למנות את איחודה של בודפשט ב-1873, וביסוסה כבירה מפוארת בזכות יצירת שתי טבעות-השדירות (ה-nagy körút וה-kiskörút), ובנייתם של מונומנטים מרכזיים בה, חלקם סביב 'חגיגות האלף' ב-1896 (שדרות אנדראשי, כיכר הגיבורים, בניין הפרלמנט ההונגרי), כמו גם קו הרכבת התחתית הראשון באירופה היבשתית; את ההשתחררות מהזיקה הקתולית באמצעות הסדרת הנישואין האזרחיים ו'התקבלות' היהדות כדת לגיטימית ב-1895; וכמובן את העלייה המתמדת בייצור התעשייתי, בהשכלה של האוכלוסיה ובאימוץ השפה ההונגרית על ידה.<sup>4</sup>

המאדיארים שהזכרתי – המכונים לרוב במחקר 'האליטה הליברלית' או 'הלאומית-ליברלית' – שדחו לשחרור מאוסטריה, הובילו את רעיון המאדיאריזציה ואימצו תפיסת עולם לאומית ליברלית, החל מעידן הרפורמות של שנות העשרים של המאה הי"ט, היו בעיקר פרוטסטנטים (בראש ובראשונה קלוויניסטים – שבניגוד לכנסיות אחרות, הורכבה כולה ממאדיארים). אל קבוצה זו אכוון גם כאשר אדבר להלן על שיתוף הפעולה העמוק בין 'האליטה ההונגרית' או המאדיארית ובין האליטה היהודית שחתרה להשתלבות. אמנם, הקתולים הם שהיו את הרוב, הן באוכלוסיית הממלכה ההונגרית והן – במידה פחותה – בקרב המאדיארים עצמם; אך אף שהיו גם ביניהם לאומנים-ליברלים, הקתולים – שטופחו על ידי המשטר האוסטרי, הקתולי אף הוא, ונהנו ערב ה'פרשה' ממעמד מיוחד במערך זכויות-היתר הפיאודליות ששררו בהונגריה – לא נהרו בהמוניהם תחת הדגל הלאומי החדש, וחלקם היוו אופוזיציה מתמשכת לחתירה לצמצם עוד ועוד את הזיקה המשפטית והסמלית שבין הכתר ההונגרי ובין הממסד הקתולי.<sup>5</sup>

שנים אלו היו מכריעות עבור תולדות יהודי הונגריה: בתוך כעשור הושלמה האמנציפציה של היהודים ונקבעה חלוקתם חסרת התקדים לשניים (ובסופו של דבר שלושה) 'זרמים' דתיים-ארגוניים – שני אירועים מכוננים שעיצבו את תולדות יהדות הונגריה עד לקריסת הממלכה במלחמת העולם הראשונה. במהלך יובל השנים שבין 1867 ל-1917 השתלבו היהודים בפרוייקט ההונגרי בצורה עמוקה, כלכלית ותרבותית.

לאחר שזכו לשוויון חוקתי, נטלו יהודים רבים חלק מרכזי הן במאדיאריזציה והן בקידום הכלכלי של הארץ, באמצעות הבורגנות שהחלה להתבסס כתחליף לחברה האגררית-מעמדית הישנה. בקרב האינטליגנציה – עיתונאים וסופרים, משפטנים, רופאים ומהנדסים – ובקרב אנשי המסחר, הכספים

---

<sup>4</sup> על כמה ממאפיינים אלה ראה גיא מירון, "עם תום האלף – ייצוגיה ההיסטוריים של הונגריה במאבק על זהותה ודמותה", **היסטוריה 11** (תשס"ג), עמ' 97 – 131, ביחוד בעמ' 111 – 117; Mary Glück, "The Budapest Coffee House and the Making of 'Jewish Modernity' at the Fin de Sie`cle", *Journal of the History of Ideas*, 74 (2), 2013, pp. 289-306, at 289 – 291. סקירה היסטורית תמציתית אך רב-ממדית של עשורים אלה ניתן למצוא אצל בריאן קרטלדג', Cartledge, Bryan. *Will to Survive: A History of Hungary*, London: Hurst & Co., 2011, בעמודים 257 – 284.

<sup>5</sup> העניין נדון בהרחבה אצל הנבריק: Paul A. Hanebrink, *In Defense of Christian Hungary: Religion, Nationalism and Antisemitism, 1890-1944*, Ithaca, New York & London: Cornell University Press, 2006, at pp. 10 -15 (להלן: הנבריק, **הונגריה הנוצרית**). אפילו שתי הדמויות המפורסמות של 'עידן הרפורמות', אישטבן סציני ולאיוש קושות', מייצגות את שני הטעמים הללו: סציני, ממחוללי הלאומיות ההונגרית, היה בן אצולה קתולי שביקש לחולל את הרפורמות בתוך המסגרת ההבסבורגית; קושות', המורד הגדול באוסטרים, גדל במשפחה לותרנית מהאצולה הנמוכה, ודגל בעמדות לאומיות-ליברליות קיצוניות יותר.

והתעשייה, שכוננו את הכלכלה החדשה, חרג מספרם של היהודים הרבה מעבר לחלקם באוכלוסייה.<sup>6</sup> את הפקידות הבכירה והמנהיגות הפוליטית, לעומת זאת, "הותירו" היהודים לאליטה המאדיארית, במעין הסכמה לא מפורשת.<sup>7</sup>

ההתקבלות של היהודים היתה רחבה והאפשרויות שנפתחו בפניהם רבות – בוודאי ביחס לשאר אזורי האימפריה ההבסבורגית ולמה שממזרח לה. ייחודה של התנועה הלאומית ההונגרית היה, כלשונו של יעקב כ"ץ, "עלייתה המהירה, יצירת התודעה הלאומית כמעט יש מאין, קיצוניות התביעה שלה ובה בשעה פתיחות מרחיקת לכת בקבלת המצטרפים אליה... כל דובר הונגרית שהראה נכונות להיזקק ללשון הלאומית או לחנך את ילדיו בשפה זו נחשב על נקלה על בני האומה המתהווה או הקמה לתחייה",<sup>8</sup> דבר שהפך את קליטתם של היהודים לנוחה במיוחד. אופיה זה של הלאומיות ההונגרית נבע, כאמור, מהצורך להחיל אותה על קבוצות אתניות רבות ומהרצון של האליטה ההונגרית לנתק את הלאומיות מזהות דתית מוגדרת.<sup>9</sup> בהעדר שאיפות לאומיות מתחרות,<sup>10</sup> וכמרכיב משמעותי מבחינה דמוגרפית (כ-4 או 5 אחוזים מהאוכלוסייה), הפכו היהודים לשותפים האידיאליים של המאדיארים, שרק יחד עמם חצו את קו הרוב של האוכלוסייה. כך, לפחות בכל הנוגע ליהודים, תהליך המאדיאריזציה לא הביא לדחיקתם אלא דווקא תרם ליצירת שותפות יוצאת דופן ופוריה בין היהודים להונגרים<sup>11</sup> – שותפות, שעבור חלק מהיהודים אף נתפסה כסימביוטית והולידה שכתוב מיתי של היסטוריה. בחוגים מסוימים רווחה הטענה שיהודי הונגריה הם

---

<sup>6</sup> ראה George Barany, "Magyar Jew or: Jewish Magyar? (To the Question of Jewish Assimilation in Hungary)", *Canadian-American Slavic Studies*, 8(1), pp. 5 – 44, at p. 34-35. להלן: באראני, יהודי הונגרי.

<sup>7</sup> כך תיאר קראדי את מה שהוא כינה 'החווה החברתי של האסימילציה', בראיון ללאסלו מאריאנוץ. Viktor Karády. "Zsidó identitás és asszimiláció Magyarországon (Marjanucz László interjúja)", in: Viktor Karády. *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás*, Budapest: Cserépfalvi Kiadása, 1997, pp. 11-113, at p. 19. להלן: קראדי, ראיון). מובא באנגלית על ידי וֶרְש, החווה הייחודי (להלן הערה 14), עמ' 235.

<sup>8</sup> יעקב כ"ץ, "ייחודה של יהדות הונגריה", **מולד** (סדרה חדשה) ו, 32, עמ' 193 – 198, בעמ' 194. אמנם, הצגה זו של הדברים המניחה קליטה 'חלקה' לגמרי של היהודים באורגן הלאומי ההונגרי מתעלמת ממורכבויות רבות, שנחשפו בגילויים אנטישמיים שונים. ניתוח מפורט של מידת ההכלה של ההונגרים את היהודים, בתיאוריה ובמעשה, לאורך המאה הי"ט, נמצאת אצל באראני, יהודי הונגרי.

<sup>9</sup> ראה Robert A. Kann, "Hungarian Jewry during Austria-Hungary's Constitutional Period (1867-1918)", *Jewish Social Studies*, 7 (4), 1945, pp. 357-386, at p. 357. להלן: קאן, יהדות הונגריה. על הניטרליות הדתית – האמתית או המדומה – של הלאומיות ההונגרית ראה הנבריק, **הונגריה הנוצרית**, עמ' 13 – 22.

<sup>10</sup> בחקיקה ההונגרית שהגדירה מעמד למיעוטים לאומיים (ב-1849, ושוב ב-1868) לא הוזכרו היהודים; הם לא נחשבו כבעלי לאומיות אחרת.

<sup>11</sup> ראה מנדלסון, **יהודי מזרח מרכז אירופה**, עמ' 88. ובהרחבה אצל גיא מירון, "בין 'מרכז' ל'מזרח': על הדרך המיוחדת של האמנציפציה היהודית בהונגריה", בתוך רעיה כהן (ע'), **יהודים אירופים ואירופים יהודים: בין שתי מלחמות העולם** (מיכאל טז), תל אביב, תשס"ד, עמ' סט – קח; בייחוד בעמ' צ – צז. מירון מכנה את ההכלה של יהודים ללא שינוי אורחותיהם גישה של 'מזרח', לעומת האמנציפציה ה'מחנכת' בשיטה הגרמנית, של מרכז אירופה; ראה שם עמ' פה.

צאצאי הכוזרים, הקרובים למאדיארים, או שהם השתתפו עם הפגאנים בצבאו של ארפאד, מנהיג השבטים שפלו לאגן הקרפטי לקראת סוף המילניום הראשון.<sup>12</sup>

את השותפות בין האליטה ההונגרית, הלאומית-ליברלית, ובין היהודים החותרים להשתלבות, מקובל לראות כסוג של 'חוזה חברתי', או עסקת אמנציפציה, ייחודית להונגריה, הכרוכה במהותה – מצדם של ההונגרים - בפרויקט המאדיאריזציה, ובחתימה להשתחרר מהדומיננטיות האוסטרית-קתולית. נסיבות מיוחדות אלה נעלמו לחלוטין אחרי מלחמת העולם הראשונה, וחלקן נעלמו עם ראשית המאה העשרים - דבר שעשוי להוות את אחד ההסברים להידרדרות של החברה ההונגרית מהכלה 'חלקה' יחסית של היהודים אל אנטישמיות.<sup>13</sup> קטי ורוש, במאמר הסוקר את השימוש של ההיסטוריוגרפיה במונח 'חוזה ייחודי' לתיאור השותפות הזו, רואה בה הפשטה בעייתית המתרחקת מן המורכבות של התופעות ההיסטוריות הקונקרטיים; ובכל זאת, נראה שהפשטה זו מסייעת להבנה הכוללת של התהליכים, והיא מקובלת על חשובי החוקרים העוסקים בהם.<sup>14</sup>

בהכללה גסה, ניתן לומר שהיהודים אימצו בהתלהבות את החוזה המדובר; המחלוקת בין היראים למתחדשים נע במידה רבה סביב שאלת היקף ההזדהות עם המאדיארים ועומק ההשתלבות.<sup>15</sup> למעשה, תהליך המאדיאריזציה עבר על היהודים משני הכיוונים: מצד אחד, הם היו נמעניו: במהלך העשורים הללו יותר ויותר יהודים הפכו לדוברי הונגרית ונחשפו לתרבות ההונגרית.<sup>16</sup> מצד שני, הם נמנו על מחוללי התהליך: יהודים רבים הפיצו את השפה והתרבות והיו שותפים ביצירה בה – במיוחד בתחום העיתונות.<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> המקור המוכר ביותר להיסטוריוגרפיה זו היא ההיסטוריון והרב הניאולוגי שמואל קוהן, אך הוא לא היה יחיד בגישתו זו ואף כיום יש התומכים בה. ראה הרטמן, **פטריוטים**, עמ' 135 - 140. על מיתוסים אלה ועל חשיבותם בכינון הזרם הניאולוגי ותפיסת עולמו עמדה לאחרונה מארי רתלי: Rethelyi, Mari. "Hungarian Nationalism and the Origins of Neolog Judaism", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 18 (2), 2014, pp. 67-82

<sup>13</sup> ראה גיא מירון. **בסתיו ימי האמנציפציה**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשע"א, עמ' 207 - 213. וראה דברי קראדי, ראיון, עמ' 120 - 121. וורוש מפנה גם לחיבורו של האבר על הציונות (ראה להלן, פרק שלישי), בו הוא קובע כי 'החוזה' כשל כבר בראשית המאה העשרים, כי האליטות ההונגריות שתמכו בו איבדו את כוחן.

<sup>14</sup> Kati Vörös, "A Unique Contract. Interpretations of Modern Hungarian Jewish History" in András Kovács, Eszter Andor (eds.), *Jewish Studies at the Central European University III, 2002-2003*, Budapest: CEU, pp. 229-258. (להלן: ׳רשׁ, החוזה הייחודי). כפי שוורוש מראה, המינוח משמש את מיכאל סילבר, ויקטור קראדי, אנדרו יאנוש, גירגי שופפלין, ואישטבן ביבו; והוא נוכח בתודעה גם של היסטוריונים שהתנגדו לו, כמו סקפו (Szekfű) שכתב היסטוריה הונגרית חדשה, אנטי-ליברלית, בשנות העשרים.

<sup>15</sup> ראה קאן, יהדות הונגריה, בעיקר בעמ' 367 - 373. וראה גם באראני, יהודי הונגרי. וראה הרטמן, **פטריוטים**, עמ' 46 - 47, המחזק את טענתו של כ"ץ בדבר הייחודיות של השותפות היהודית במאדיאריזציה, לעומת תהליכי כינון לאומיות במקומות אחרים.

<sup>16</sup> ראה באראני, בעמ' 77 - 78.

<sup>17</sup> ראה ביטון, **עשור של ציונות** (להלן פרק 3 הערה 3), עמ' 9 - 12. Holly Case, *Between States: The Transylvanian Question and the European Idea during World War II*, Stanford: Stanford University Press, 2009, p. 179. ביטון מרתק לאימוץ פרויקט המאדיאריזציה על ידי היהודים הוא ההתנגדות העקבית מצד עיתונאים יהודים לדרישות של מיעוטים לאומיים, כפי שמתאר מקרטני: C. A. Macartney, *Hungary and her successors*, Oxford: Oxford University Press, 1965, p. 26.



ואכן, ההשתלבות היהודית היתה מהירה באופן שאין לו אח ורע, ונעשתה בלב שוקק ונפש חפצה מצד יהודים רבים. העשורים האחרונים של המאה הי"ט היו עדים אף להשתלבותם של יהודים (מעטים) במפלגת השלטון ההונגרית ובאצולה המקומית.<sup>18</sup> יחגיגות האלף' ב-1896, שניקזו אליהן את מלוא האנרגיה של הלאומיות המאדיארית העולה, היו גם הרקע לביטויי פטריוטיות עמוקים ונלהבים של יהודים רבים, במיוחד בעיר הבירה החוגגת; לאלה הועילה העובדה שהללו התקיימו אחרי אישור ה'רצפציה', כלומר ההתקבלות המלאה של היהדות כדת מוכרת, ולוו בהענקת תארי אצולה ליהודים לא מעטים.<sup>19</sup>

אולי העדות הבולטת ביותר להשתלבות היהודית הנרחבת היא התמורה שהתחוללה בבודפשט, לבה הפועם של הלאומיות ההונגרית ושל חתירתן של האליטות ההונגריות לחקות את המערב: בין 1869 ל-1900 גדל מספר היהודים בעיר פי ארבעה – מכ-45 אלף נפש ליותר מ-185 אלף נפש. הגידול היהודי בא כמובן עם גידול אדיר של בודפשט עצמה, ששילשה את אוכלוסייתה בתקופה זו, וצמחה יותר מכל עיר אחרת באירופה.<sup>20</sup> העיר, שכבר בראשית התקופה היוו היהודים אחוז נכבד מאוכלוסייתה, הפכה להיות במפנה המאה "יהודית" עוד יותר: ב-1900 מנו היהודים מעט יותר מרבע (!) מתושבי העיר – ובודפשט היתה לריכוז היהודי העירוני השני בגודלו באירופה כולה, כשרק וורשה גדולה ממנה. הדומיננטיות של היהודים הורגשה בעיר בראש ובראשונה בתחומי המסחר והמקצועות החופשיים.<sup>21</sup>

#### האורתודוקסיה ההונגרית: שלב הייסוד

השנים שבין 1870 ל-1900 הן שנות התגבשותה של האורתודוקסיה ההונגרית: המנגנון הארגוני שלה מתייצב ומתבצר, ויחד עמו מתגבשים גם היסודות האידיאולוגיים והתורניים שתומכים אותה. עם זאת, שנים אלה – שלא היו בהם אירועים דרמטיים – עוררו עניין מועט יחסית במחקר על האורתודוקסיה. התמונה ששרטטו סילבר, כץ וסמט,<sup>22</sup> מציבה את המחצית הראשונה של המאה הי"ט כזו המניחה את היסודות לפילוג ביהדות הונגריה, ואת שנות השישים של המאה כאלה שבהן היסודות הללו הפכו למציאות – כאשר הזרמים החרדים יותר סחפו אחריהם את המתונים והובילו לפרישה מן הקונגרס

<sup>18</sup> ראה Vera Ranki, *The politics of inclusion and exclusion: Jews and nationalism in Hungary*, New York: Holmes & Meier, 1999, pp. 72 – 82.

<sup>19</sup> בין 1900 ל-1918 ניתנו תארי אצולה הונגריים ללא פחות מ-220 משפחות יהודיות. ראה László Kürti, *The remote borderland: Transylvania in the Hungarian imagination*, New York: SUNY, 2001, p. 88 (להלן: קרטי, **הספר הטורנסילבני**). וראה Gábor Schweitzer, "Miért nem kellett Herzl a magyar zsidóknak?", *Budapesti Negyed* 1994 (להלן: שוויצר, מדוע לא נזקקו יהודי הונגריה להרצל). pp. 42 – 55, at p. 43.

<sup>20</sup> ראה John Lukacs, *Budapest 1900: A Historical Portrait of a City & its Culture*, New York: Grove Press, 1988, p. 72 (להלן: לוקאץ', **בודפשט**).

<sup>21</sup> הנתונים, של אוכלוסיה ושל תעסוקה, מבוססים על מפקדים רשמיים. מובאים אצל סילבר: Michael K. Silber, "Budapest." *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 2015. בוורשה מנו היהודים ב-1900 כרבע מיליון נפש, והיוו כשליש מהאוכלוסייה הכללית. על יהודי בודפשט וגידולם המהיר ראה גם לוקאץ', **בודפשט**, עמ' 95 – 96.

<sup>22</sup> על שנים מעצבות אלה נסובות המונוגרפיות ההיסטוריות של סילבר ושל כץ, וגם המאמרים שמגדירים את האידיאולוגיה האורתודוקסית ואת הניואנסים שבתוכה – כמו אלו של סמט ("ראשית האורתודוקסיה") ושל סילבר ("המצאתה של מסורת").

ולתארגנות האורתודוקסית העצמאית. לפי תמונה היסטורית זו, שמיד ארחיב בה, אחרי הקונגרס נדחקו המתונים החוצה – דבר שקיבל ביטוי סמלי בעזיבתו של עזריאל הילדסהיימר<sup>23</sup> – והאורתודוקסיה התגבשה על ידי הנותרים, במתיחת חבל נמשכת בין האגף המתבדל של האונטרלנד לאנשי הביניים של פרשבורג ובנותיה.

זרעיה של האורתודוקסיה – בין אם הכוונה לרעיון ההתבדלות או להעמדת הדתיות במרכז – נזרעו ללא ספק לפני ההתארגנות ההונגרית בקונגרס. כבר הזכרנו את רצונו של החת"ם סופר בהרחקת המתחדשים מעל מחנה ישראל, ואת נטייתו להתרחק מפסיקה מסורתית לטובת פסיקה 'מתבצרת'; התבטאויות ברוח זו ניתן למצוא גם אצל בן דורו, יהודה אסאד.<sup>24</sup> עוד קודם לכן, התגובה הרבנית-שמרנית להיכל בהמבורג, 'אלה דברי הברית' (1819), מהווה אבן דרך בהתגבשות האורתודוקסיה.

יש גם כאלה המרחיבים את יריעת המושג, ורואים את יסודות ה'אורתודוקסיה' בתפיסת עולם שהתגבשה גם באזורים אחרים ובתקופות קודמות,<sup>25</sup> או מחילים את המושג 'אורתודוקסיה' על עמדות שמרניות בוויכוחים המתרחשים בחברה לא מחולקת.<sup>26</sup> אך לעניינו יש להניח לשאלת המקורות והזרעים, השנויים במחלוקת, ולפנות לקרקע היציבה והקונקרטי של **ראשית האורתודוקסיה ההונגרית** המובהקת. כוונתנו לזו שהתגבשה לקראת הקונגרס, בתוכו ואחריו, ושהפכה במהרה למציאות היסטורית, משפטית

---

<sup>23</sup> ראה Adam S. Ferziger, "The Road Not Taken: Rabbi Salomon Zvi Schück and Hungarian Orthodoxy," *Hebrew Union College Annual* 79 (2008): 107-140, בעמ' 109 – 112. להלן, פרויגר, ש"צ שיק. פרויגר אינו מביא מקור לקביעה שהילדסהיימר לא היה היחיד שעזב. קביעה דומה שמעתי מפי מיכאל סילבר בכמה הזדמנויות בע"פ.

<sup>24</sup> על אסאד ראה אצל מעוז כהנא, "שבת בבית הקפה של קהילת קודש פראג", **ציון** עח (א), תשע"ג, עמ' 5 – 50, בעמ' 48 – 49. עוד עליו ראה שפרה מישלוב, "השפעת האמנציפציה בהונגריה על הקהילה היהודית בראי תשובותיו של רבי יהודה אסאד", **מים מדליו** 27, תשע"ו, עמ' 179 – 198.

<sup>25</sup> כמו התזה של סורוצקין (דוד סורוצקין, **אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה**, תל אביב: הקבוץ המאוחד, תשע"ב) המכנה 'אורתודוקסיה' מגמות הגותיות כמו אלה של יעקב עמדין, מהר"ל מפראג ואחרים, המטפחים תפיסה של נבדלות של הממד הדתי מחיי החול, אותם הוא מזהה כבר במאות קודמות בהן נעשתה "הרחבה גוברת והולכת של תחום הקודש אל תוך חיי החולין" (עמ' 289). תפיסתו של סורוצקין מאירה את התשתית ההגותית של האורתודוקסיה, ואת נסיבות צמיחתה בתוך המסורת היהודית; אך הגות זו עצמה אינה אורתודוקסיה, שהיא תופעה היסטורית קונקרטיה הכרוכה במהותה בבלעדיות על פרשנות המסורת ובהוצאת מי שאינו נאמן אל מחוץ לגבול הלגיטימיות. עוד על התזה של סורוצקין ראה במאמרי הביקורת של מיכאל הד, **בזהויות** 4, תשע"ד (2013), עמ' 127 – 131; ושל דב שורץ, **רבעון פילוסופי** 62, 2013.

<sup>26</sup> במחקר רווח השימוש במונח אורתודוקסיה ביחס לחברות שבהן המושג לא היה קיים כישות פוליטית מובהקת, ושלצידן לא עמדה יהדות 'ניאולוגית' או רפורמית; ראה למשל י' שלמון, "האורתודוקסיה היהודית במזרח אירופה: קווים לעלייתה" (בתוך י' שלמון, אי רביצקי ואי פרויגר (עורכים), **אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים: מאגנס**, תשס"ו, עמ' 367 – 379). במאמר אחר באותו קובץ, מראה מ' זלקין כי קשה להחיל את המושג אורתודוקסיה על התארגנויות של נאמני המסורת בליטא (מרדכי זלקין, "ארטאדאכסי העיר: לשאלת קיומה של אורתודוקסיה בליטא במאה התשע עשרה", בתוך **אורתודוקסיה יהודית**, עמ' 427 – 446). וראה מה שהערנו על כך במבוא.

וקהילתית מובחנת. כאן, בדברנו על 'אורתודוקסיה' אנו מזהים קבוצה חברתית, או שמא עדה דתית, שבתשתית התארגנותה ניצבת מחויבות אידיאולוגית.<sup>27</sup>

מרכיב היסוד בהשקפה האורתודוקסית הוא הנאמנות המוצהרת ל'אימונה הישנה' (óhitű), כלומר היומרה להמשיך את המסורת ללא שינויים יזומים. אך מרכיב זה כשלעצמו עדיין אינו הופך חברה או אדם ל'אורתודוקס': כדי להתכנות אורתודוקס יש להוסיף לנאמנות מוצהרת זו מדיניות ואידיאולוגיה המחייבת התבדלות ארגונית וחברתית מיהודים אחרים, והמעמידה במרכז החיים היהודיים את שמירת ההלכה הקפדנית על פי הסטנדרט הרבני – לפחות להלכה, אם לא למעשה.<sup>28</sup>

את קווי גבולותיה אלה של האורתודוקסיה שרטטו הרבנים והעסקנים של שנות הששים של המאה הי"ט. כפי שמיטיב כץ להראות, בפרקים החותמים את 'הקרע שלא נתאחה', האורתודוקסיה ההונגרית, לפחות בשנות התגבשותה הראשונות, היתה אסטרטגיה ארגונית-פוליטית שזכתה לעיגון הלכתי, והובלה על ידי מנהיגות דומיננטית – ולא, כפי שלעתים נוטים לחשוב, תפיסת עולם או סגנון חיים הרווחים בקרב ציבור רחב ונובעים מאמונותיו וממסורותיו.<sup>29</sup>

התיחום הראשון, ככל הנראה, היה זה שנעשה בראשית 1864, בפולמוס גרץ-קומפרט שנוצר לעיל בפרק 1.7, ושהדוחפים העיקרי אליו – וממילא להצבת גבול דוגמאטי בין אורתודוקסים לאחרים – היו שמשון רפאל הירש (מגרמניה) ורעהו עזריאל הילדסהיימר (בהונגריה).<sup>30</sup> פרשה אחרת שמטרימה את החלוקה בין ניאולוגים לאורתודוקסים היא פרישת היראים מן הקהילה הכללית בסקשפהרוואר, בשלהי 1862 – גם כאן בעידודו הרחוק של הירש.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> חשוב להדגיש, שחלק נכבד מהיהודים שהשתייכו לקהילות אורתודוקסיות היו יהודי כפרים ועיירות, שבהם הייתה רק קהילה אחת – וזו בחרה, משנדרשה לבחור, להשתייך לארגון האורתודוקסי ולא לארגון הניאולוגי. במלים אחרות, יהודים אלה לא בחרו באופן אקטיבי "להצטרף" לאורתודוקסיה, ולא כוננו קהילה אורתודוקסית על בסיס אידיאולוגי; הם פשוט היו חלק מקהילה שהעדיפה להימנע משינויים ולשים גבולות לאקולטורציה. עם זאת, לא ניתן להתעלם מכך שההשתייכות לאורתודוקסיה נוסחה באופן של אידיאולוגיה, וכך ראו אותה מנהיגיה.

<sup>28</sup> בהגדרה זו אני הולך בעקבות סמט (סמט, משה). "האורתודוקסיה", **כיוונים; כתב-עת לציונות וליהדות** 36 (תשמז), עמ' 99 – 114). אמנם, השמטתי במכוון מרכיב נוסף שכלל סמט במאפייני האורתודוקסיה, והוא החשדנות כלפי המודרנה וההשכלה החילונית. עניין זה רחוק מלהיות חד-משמעי: האורתודוקסיה המודרנית בגרמניה וזו שבהונגריה (של יהודי האוברלנד), אופיינה ביחס חיובי מאד להשכלה ולמודרנה. היתה זו, כלשונו התמציתית של כץ, "אורתודוקסיה העומדת על כפיפותה הדוגמטית להלכה תוך ויתור ניכר על סממני התרבות העממית היהודית" (**הקרע שלא נתאחה**, עמ' 69). מכל מקום, בתיאור הסיסטמתי של האורתודוקסיה הגדרותיו של סמט בהירות הרבה יותר מאלה שליקט שלמון מכתבי כ"ץ הרבים (יוסף שלמון, "תפישתו של יעקב כ"ץ את האורתודוקסיה", בתוך י" ברטל ושי' פיינר (עורכים), **היסטוריוגרפיה במבחן: עיון מחודש במשנתו של יעקב כ"ץ**, ירושלים: מרכז זלמן שזר ומכון ליאו בק, תשס"ח, עמ' 71 – 88).

<sup>29</sup> ביטוי מובהק לכך מוצא כץ (**הקרע שלא התאחה**, עמ' 220 – 222) בתשובתו של המהר"ם שיק (אורח חיים ס"י שז) על קהילות הסטטוס קוו, שבהן 'גייס' את ההלכה לגיבוי מוחלט של ההתארגנות האורתודוקסית ולהחרמת מוסדות דתיים של מי שאינו מכריז על שייכות אליה.

<sup>30</sup> ראה מיכאל סילבר, המצאתה של מסורת, עמ' 307. וראה גם ד' אלינסון, "ה'דוגמה' בתגובות מסורתיות לרפורמה: הפרדיגמה של האורתודוקסיה הגרמנית", בתוך **אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים**, ירושלים: מאגנס, תשס"ו, עמ' 345 – 366, בעמ' 358 – 360.

<sup>31</sup> כץ, **הקרע שלא נתאחה**, עמ' 69.

הניסיון הראשון להפריד את הציבור היהודי, על ידי קביעה על-מקומית היוצרת דלגיטימציה של קהילות שאימצו חידושים בפולחן או ביטאו במוסדותיהם אקולטורציה לשונית, היתה בפסק הדין של מיכאלוביץ ב-1865. אמנם, ניסיון זה נכשל בשל היות פסק הדין קיצוני ושנוי במחלוקת; הוא לא חולל את קו האבחנה המעמיד את האורתודוקסים כקבוצה מובחנת. עד הקונגרס, המנעד הדתי של אורחות החיים וההתנהלות המוסדית של הקהילות בהונגריה היה מגוון ונעדר קו מחלק חד משמעי.

ההכרזה על קונגרס ארצי שיגדיר תקנות חדשות לכל הקהילות הניעה את תהליכי ההתארגנות הפוליטיים והמוסדיים של המחנות השונים – וסימן למעשה את ראשיתה של ההתארגנות האורתודוקסית העיקרית, באמצעות חברת "שומרי הדת", שהכריזה שהיא מייצגת 120 קהילות 'אורתודוקסיות'. חשוב לציין, שחברה זו אף טענה בפני השלטונות, כחלק מהתנגדותה לקונגרס, שלא ניתן לכנס את כל היהודים – כי אלו מחולקים כבר עתה לשני זרמים דתיים.<sup>32</sup> עמדה זו שבה ועלתה גם באסיפת הנכבדים המכינה את הקונגרס – וזאת מפי הנציג הטרנסילבני שכבר הוזכר לעיל, ישראל גרין, ומפי נציג שמרני אחר בשם זיגמונד קראוס.<sup>33</sup> עם זאת, בשלב זה לפחות, לא כל הרבנים והמנהיגים שהאמינו בשמרנות דתית היו שותפים למגמת הפיצול היזום. אמנם, ההתנגדות למגמת הפיצול נבעה ברובה משיקולים טקטיים; רק מעטים התנגדו לו אידיאולוגית.<sup>34</sup>

לקראת הקונגרס עצמו הפכה האורתודוקסיה למאורגנת עוד יותר: באסיפה שיזמה חברת 'שומרי הדת' בבודא, בנובמבר 1868 (כסלו תרכ"ט), מעט לפני הקונגרס, השתתפו מאתיים רבנים – שלא היו עשויים מעור אחד. היתה זו הפעם הראשונה בה נתכנסו כל כך הרבה רבנים והגדירו עצמם כאורתודוקסים; אפשר אפוא לראות בכך את הרגע המכונן של האורתודוקסיה ההונגרית כמגזר או עדה. עם זאת, רגע מכונן זה היה גם הרגע שהבהיר שהדומיננטיות במחנה המתרקם תהיה בידי האגף הקנאי יותר: במהלך הוועידה פרשו ממנו הרבנים המתונים, שהיו במיעוט, משהבינו שהרוב אינו עמם ואף אינו מאפשר לקולם להשמע כראוי. כלשונו של כץ, אף שמארגני האסיפה קיוו לאחד את האורתודוקסיה מאונגוואר ועד אייזנשטאט, הם מצאו עצמם שבויים "בידי אנשי אונגוואר לבדם".<sup>35</sup> ניתן להניח שעזיבתו של הילדסהיימר לגרמניה נבעה בדיוק ממצאות חדשה זו – כלומר מן ההכרה שיהודי הונגריה נתבעים כעת לבחור באחת משתי

<sup>32</sup> סמט, האורתודוקסיה, עמ' 261-262.

<sup>33</sup> כץ, **הקדע שלא נתאחה**, עמ' 114.

<sup>34</sup> הדמות המזוהה ביותר עם הניסיון להגיע לפשרות בקונגרס, עזריאל הילדסהיימר, היה בעצמו בעל אידיאולוגיה אורתודוקסית במובן זה. כבר הזכרנו את עמידתו על שרטוט גבולות דוגמאטיים בפרשת גרץ-קומפרט; בנוסף, הילדסהיימר גם תמך בהפרדת קהילות ברמה המקומית, אם כי לא ראה זאת כחובה גמורה ואף ראה ערך בשיתופי פעולה כלל-יהודיים במידת האפשר (ראה ד' אלינסון, לעיל הערה 30, בעמ' 362 ואילך). המחלוקת בינו לבין האגף החרדי יותר היה ביחס למודרנה ולהשכלה, ולא בשאלת הצורך להפרד ממי שאינם נאמנים להלכה. בנימין בראון, במאמרו "כחרבות לגוף האומה" ("כחרבות לגוף האומה"): התנגדותם של רבני מזרח אירופה לרעיון הקהילות הנפרדות, בתוך י' גולדשטיין (ע'), **יוסף דעת: מחקרים בהיסטוריה יהודית מודרנית**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, תש"ע, עמ' 215 – 244, מראה כיצד במקומות שמוחוץ להונגריה וגרמניה ניצב רעיון ההתבדלות האורתודוקסי בפני התנגדויות רבות, חלקן עקרוניות מאוד. הוא מצייין כי גם בהונגריה היו מתנגדים (מעטים) להפרדה – אך אינו מצייין למי הוא מכוון.

<sup>35</sup> לפי כץ, עמ' 141 – 143. אשר לפורשים, מדובר הן בסיעתו של הילדסהיימר והן בסיעה שדגלה בגישה פייסנית יותר כלפי המתחדשים. דעתו של מיעוט זה לא נספרה באסיפה או בפרוטוקוליה, עד שקשה כיום לדעת אפילו את שמות מנהיגיו.

דרכים : המתירנות הדתית של הניאולוגים או הסגירות האנטי מודרנית של האגף המחמיר באורתודוקסיה.<sup>36</sup>

עם זאת, החזית האורתודוקסית שבה להתגבש אחרי הקונגרס – בו נכשלו מלהשפיע השפעה של ממש. הלה נוהל בדומיננטיות מוחלטת של "צד ימין", מקום מושבם של הנציגים השואפים להשתלבות מואצת ולתיקונים בדת, ותוצאות הקונגרס דחקו את האורתודוקסים כולם לדרך ההתארגנות העצמאית. לתגובה האורתודוקסית היו שני שלבים : ראשית, השגת פטור ממחויבות להחלטות הקונגרס, ושנית, בניית ארגון אורתודוקסי ותקנות אורתודוקסיות שעל פיהן תפעלנה הקהילות שאינן מקבלות עליהן את דין הקונגרס. השלב הראשון הושג – לפחות באופן ראשוני וחלקי – ב-18 במרץ 1870, בו חל באותה שנה (תר"ל) שושן פורים : בית הנבחרים ההונגרי קיבל את בקשתו של ארגון 'שומרי הדת', בשם כ-150 קהילות, ושל קהילות נוספות, לפטור אותן ממחויבות לתקנות הקונגרס – כיוון שהדבר סותר את חופש הדת של חבריהן. בהמשך קיבל הפטור גם גיבוי מלכותי.

השלב החשוב יותר לענייננו הוא התגבשותו של הארגון האורתודוקסי. כץ הרחיב בספרו על תהליך זה, והראה שראשית דרכו לא היתה פשוטה. אמנם, התשתית התארגנה במהירות : אסיפה שהתכנסה באוגוסט בפשט, מכוחן של מאות קהילות, גיבשה את התקנון הכללי של הארגון האורתודוקסי ; אך כניסתן של הקהילות עצמן בעול התקנות החדשות, כלומר התנדבותן לקבל על עצמן את מרותו, היתה רחוקה מלהיות חלקה וגורפת. קהילות מרכזיות במחנה האורתודוקסי, כמו מונקאץ' ואויהעל (Sátorajjáújhely) במזרח, או פרשבורג ואייזנשטאט במערב, נמנעו בשלב ראשון מלהכנס בארגון החדש. בשנת תרל"ב (1872), שנתיים אחרי השחרור של הקהילות ממחויבותן להחלטות הקונגרס, עדיין היו עסוקים כמה רבנים – בראשם המהר"ם שיק מחוסט (Huszt) ; כיום באוקראינה) והרב אהרן דוד דייטש מבאלאשא-יארמוט (Balassagyarmat) – בשכנוע קהילות להצטרף אל הארגון האורתודוקסי ; האחרון אף נעזר ברבי חיים מצאנז, האדמו"ר הגליציאני רב ההשפעה, שידרבן את תלמידיו בהונגריה "לחתום ולקיים התקנות הקבועות הנקראים ארגאניזאטיאנס שטאטוטען".<sup>37</sup>

מרכיב שלישי בתהליך היה שלוב בהתארגנות האורתודוקסית – והוא הענקת מעמד דתי מחייב לתקנותיו, ופסילה של מעשים דתיים או נושאי משרה דתית בקהילות לא אורתודוקסיות (בראש ובראשונה, פסילת השחיטה היוצאת מתחת יד שוחטים שהועסקו על ידי קהילות כאלה או השתייכו אליהם). מרכיב שלישי זה, אותו הוביל המהר"ם שיק, הפך את ההתארגנות הפוליטית וההתבדלות לעיקרון מכוון – כלומר, יצר את המאפיין המובהק של האורתודוקסיה כמעין מסדר דתי, מאפיין שהוא החידוש הדרמטי ביחס לקהילה היהודית המסורתית 'הישנה', בהונגריה ומחוצה לה.

רוב הקהילות שבהן ההנהגה היתה מסורתית נענו בסופו של דבר והצטרפו לארגון האורתודוקסי. אמנם, כמה קהילות חשובות בחרו שלא להזדהות עם אחד הארגונים, ובכך למעשה הניחו את היסודות למה שנתפס בהמשך כזרם שלישי (אף שלכתחילה לא התארגן ככזה) – קהילות ה'סטטוס-קוו אנטה'. המפורסמות ביניהן היו קהילת אויהעל, בהנהגת הרב ירמיהו לעוו, מראשי המתנגדים לניאולוגים

<sup>36</sup> וראה בהרחבה אצל כץ, **הקרע שלא נתאחה**, עמ' 171 – 184. על עזיבתו של הילדסהיימר ראה גם ברויאר, **עדה ודיקנה**, עמ' 119 – 120.

<sup>37</sup> מתוך אגרת ששלח ר' חיים מצאנז לתלמידו ר' מנחם מנדל פאנעט בדעש, באביב תרל"ב (1872). מובא בקונטרס **מכתב גלוי עם מלחמת מצווה**, מרמרוש-סיגעט, תרמ"ט, בעמ' נט.

ולקונגרס שבה בשעה לא ראה בעין יפה את ההתארגנות העצמאית, וקהילת קראלי (Nagykároly),<sup>38</sup> שרבה, הרב מאיר פרלס, התנגד עקרונית לאורתודוקסיה. בלב האונטרלנד היו כמה קהילות חסידיות, המוכרת שבהן היא סיגט שבמרמרוש, שנמנעו מלהצטרף לארגון בשנים הראשונות דווקא כיוון שניצבו באגף השמרני של האורתודוקסיה: אמונם בממסד המתנהל על ידי עסקנים "מודרניים" בבירה בודפשט היה מוגבל.

כאשר גלאזנר נכנס לזירה הרבנית, בשלהי 1877, התמונה כבר התייצבה: רוב מניין ובניין של הקהילות ששייכות למחנה השמרני כבר הצטרפו לארגון, ורק מיעוט קטן ומובחן נותר בחוץ. בשנות השמונים גם אלה התאימו עצמם לדפוסי החלוקה: אז הצטרפו לארגון האורתודוקסי הקהילות באוהעל ובסיגעט, וחלק מהקהילה בקראלי. מכאן ואילך התמונה נעשתה סטטית למדי: קהילות "סטטוס-קוו" התייצבו בעיירות בהן אופייה של הקהילה או של מנהיגיה העדיף להתרחק מחידוד הבדלים דתיים. היו אלה קהילות שמחויבותן העקרונית להלכה לא היתה ככל הנראה מוטלת בספק – אבל מחויבותם לתודעת האורתודוקסית של התבדלות ומאבק היתה אפסית או שלילית. מציאות זו היתה כקוף בעיני מובילי ההתארגנות האורתודוקסית, והיא יצרה מבוכה: היחס אל שוחטים, רבנים וכלי קודש אחרים מקהילות הסטטוס-קוו, שרובם היו אדוקים במצוות לא פחות מעמיתיהם בקהילות האורתודוקסיות, הביא למבחן מעשי את עקרון הפסילה של מי שאינו משתייך לארגון.<sup>39</sup>

למעשה, קהילות ה'סטטוס קוו', או 'סטטוס קוו אנטה', היוו מעין זרם שלישי ביהדות הונגריה. עם זאת, מדובר בזרם שנמנו עליו קהילות מעטות לאין ערוך משני הזרמים האחרים – ב-1896 נמנו עליו רק 5% מיהודי הונגריה; הוא נעדר אידיאולוגיה מובחנת, ואף מוסדות מרכזיים – הללו הוקמו רק בשלהי שנות ה-20 של המאה העשרים, יובל שנים תמימות לאחר שהרשויות ההונגריות הכירו בקיומו בפועל.<sup>40</sup>

להשלמת התמונה ראוי להזכיר שוב כי התארגנות ארצית, בעלת תוקף משפטי, של שומרי התורה מקרב היהודים, היתה בשלב זה חידוש עולמי. בגרמניה, בה גם התקיימו התארגנויות של 'אורתודוקסים' שבידלו עצמם מקהילות-הרוב שכבר לא היו נאמנות להלכה ה'ישנה', לא היתה עדיין אפשרות לקבוצות אלה לפרוש באופן רשמי מקהילת-האם. גם כאשר, ב-1876, התקבל 'חוק הפרישה' שאיפשר זאת, הוא לא התממש בהיקף רחב ובוודאי לא הוביל ליצירתה של אורתודוקסיה ארצית.<sup>41</sup>

#### האורתודוקסיה ההונגרית: שלב ההתבססות

מה התרחש מכאן ואילך, כלומר בעשורים שסביב מפנה המאה? כיצד הפכה ההתארגנות הזריזה למציאות חברתית ותרבותית שהמשיכה ללוות את יהדות הונגריה עד לקיצה הטראגי? מהי המציאות האידיאית, הפוליטית והתרבותית שמהווה את הרקע לשנות רבנותו הראשונות של הרב משה שמואל גלאזנר?

<sup>38</sup> במרמרוש, לא רחוק מסאטמר. כיום מצוי ברומניה ומוכר בשמה הרומני Carei.

<sup>39</sup> על קהילות הסטטוס-קוו ואופיין על פי הספרות הרבנית, ועל הדילמות שהללו עוררו, ראה סקירה של י"י כהן, **חכמי הונגריה**, בעמ' 146 – 151 (וגם בהמשך).

<sup>40</sup> Szonja Ráhel Komoróczy & and Viktoria Banyai, "Magyarországi Zsidó Vallási Szervezetek, Intézmények 40 .Emlékezetpolitikája." *Regio; Kisebbség, Kultura, Politika, Társadalom* 24 (3), 2016, pp. 38-58 at pp. 40 – 42.

<sup>41</sup> ראה כץ, **הקרע שלא נתאחה**, עמ' 264 – 273.

רק היבטים מסוימים של תקופה זו טופלו במחקר. על התפתחות האורתודוקסיה ברמה האירגונית והפוליטית כתב נתנאל קצבורג במאמר בשנת 1985, ולאחרונה מנחם קרן-קרץ (2016);<sup>42</sup> מחקרה של קינגה פרוימוביץ<sup>43</sup> סוקר את תמונת המציאות החברתית-כלכלית של הזרמים אחרי הפילוג. המחקר היחיד הנוגע גם בשאלת האידיאולוגיה של ההתבדלות האורתודוקסית היא זו של אדם פריזגר, על ר' שלמה צבי שיק.<sup>44</sup> מקור נוסף שקיבץ חומר רב על תקופה זו ספרו של יאקאבאוויטש 'זכור ימות עולם', ספר בעל מגמה דידקטית הכתוב מנקודת מבט של חסידי סאטמר, אך נשען על חומרים ראשוניים רבים.<sup>45</sup>

אף שנעשו ניתוחים של אידיאולוגיית ההתבדלות האורתודוקסית מחד,<sup>46</sup> ואף שנעשו מחקרים על תולדותיה של האורתודוקסיה ההונגרית מאידך – לא ניתנה עד עתה במחקר הדעת על הזיקה בין השתיים: אידיאולוגיית ההתבדלות הזינה את התפתחות האורתודוקסיה – אך נראה שבמקרה ההונגרי התפתחות האורתודוקסיה הזינה גם את אידיאולוגיית ההתבדלות. "הפרדת הקהילות" ההונגרית התגלתה כהצלחה מנקודת מבט של שומרי המסורת: המלחמה עברה אל מעבר לקווי האויב. המערערים על המסורת מצאו עצמם בחוץ, והפסיקו לאתגר את הרבנים והמחנכים. חמושים בגיבוי של מחצית מיהודי הונגריה, וללא ערעור מתוך קהילותיהם, יכלו הרבנים להניח למלחמת-המאסף המתגוננת ולבצר בנחת את חומות המסורת הלמדנית וההלכתית, ולטפח עולם ישיבות משגשג בעידן שבו חברות חרדיות אחרות באירופה חוו שקיעה וחילון. הצלחה זו הזינה את אידיאולוגיית ההתבדלות וסייעה להפוך את מה שנדמה בתחילה כאילוץ (לפחות עבור חלק מהמנהיגים) למושכל-יסוד: יהדות נאמנה תתבטא מעתה, בעיני האידיאולוגים האורתודוקסים, ככזו המושתתת על אקסקלוסיביות של חרדים.<sup>47</sup>

נוסף על כך, השילוב הייחודי בהונגריה, בין האמנציפציה והפרדת הקהילות, חיזק את תפיסת היהדות ככנסייה דתית והחליש את תפיסת היהדות כזהות אתנית, לאומית או תרבותית. חיזוק זה נבע הן מהמעמד המשפטי והן מהמציאות החברתית. ראשית, מבחינת המעמד המשפטי: אחרי הפרדת הקהילות, יהדות הונגריה חדלה להיות קיימת כישות מובחנת, וכל אזרח היה הונגרי על פי אזרחותו-לאומיותו, ואורתודוקסי או ניאולוגי על פי דתו. הזהות האזרחית והזהות הדתית לא הותירו מקום לזהות לאומית או

---

<sup>42</sup> Menachem Keren-Kratz, "The Politics of Jewish Orthodoxy: The Case of Hungary 1868 – 1918", *Modern Judaism*, Vol.36(3), 2016, pp.217-248 (להלן: קרן-קרץ, הפוליטיקה של האורתודוקסיה); קצבורג, נתנאל. "ההנהגה המרכזית של הקהילות בהונגריה, 1870 – 1939", *ציון – ספר היובל*, תשמ"ה, עמ' 379 – 395.

<sup>43</sup> קינגה פרוימוביץ, *הזרמים הדתיים ביהדות הונגריה: (אורתודוקסיה, ניאולוגיה וסטטוס קוו אנטה) בין השנים 1868/1869-1950: מאפיינים חברתיים-כלכליים, דמוגרפיים וארגוניים*, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן רמת גן, תשס"ג.

<sup>44</sup> הנזכר לעיל: פריזגר, ש"צ שיק.

<sup>45</sup> בן ציון יאקאבאוויטש, *זכור ימות עולם*, חלק ב, בני ברק תשמ"ט.

<sup>46</sup> למשל, ספרו של פריזגר, *הרחקה והיררכיה*, שיוזכר להלן בפרק 2.2, הערה 122.

<sup>47</sup> מבחינה זו, ההתבדלות האורתודוקסית היא במובהק אסטרטגיה מודרנית, החורגת מהתודעה המסורתית הכורכת את היהדות עם היהודים כולם. לא במקרה, דווקא הרב יצחק דב במברגר, הנציג השמרן של הדור הקודם של הרבנים בגרמניה, הוא שהתנגד לתפיסתו של הירש שהפך את הפרישה מן הקהילה הלא-נאמנה-להלכה לעיקרון אידיאולוגי, כזה שתקף בלי קשר לשאלת האפשרות הפרקטית של יהודים יראי שמיים לקבל מן הקהילה את השירותים התואמים את השקפתם ולא ליטול חלק באלו המנגיגים לה. ראה Robert Liberles, *Religious Conflict in Social Context*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1985 (להלן: ליברלס, *מחלוקת דתית*), עמ' 220-226; כץ, *הקרע שלא נתאחה*, עמ' 270 – 278.

אתנית המשותפת לכל היהודים, והעמידה את היהודים – להלכה כמובן, ולא למעשה (שכן הכל ידעו לומר על פלוני שהוא 'יהודי'), באותו מעמד כמו הונגרי קלוויניסט או הונגרי קתולי. שנית, מבחינת הדינמיקה החברתית: בחברה היהודית שלפני הפרדת הקהילות, הזהות היהודית יכולה היתה להתפרש כדתית או כאתנית-לאומית; כעת, הוגדרו היהודים כחלק מקולקטיב המושתת על אמונה ודוגמה משותפת.

כל אלה עיגנו, במציאות ההיסטורית, את האידיאולוגיה האורתודוקסית המתבדלת, והפכו אותה כמעט למובן מאליה. במובן מסוים, הם אף העניקו לאידיאולוגיה הזו ממד שמכוננו לא ייחלו לו מלכתחילה – ממד של גיבוש היהדות האורתודוקסית כ'דת' באופן שמדינה מודרנית יכולה להשלים עמו – כלומר כקונפסיה א-פוליטית. על עניין זה הרחבתי במאמר שפרסמתי בשנת 2019, והוא ראוי למחקר נוסף.<sup>48</sup> מחקר כזה צריך לבחון – בעיקר באמצעות תכתובות רבניות והשתרשותם של ביטויים מסוימים בשיח – כיצד השפיעה העצמאות של האורתודוקסיה על התגבשותה האידיאולוגית. בנושא זה עוד אגע בהמשך – הן בסקירה על הציונות בהונגריה (בפרק 3.1) והן בסיכום.

ננסה לסכם את שאנו יודעים על עשורים אלה על סמך המחקר הקיים.

הכוחות שהובילו את האורתודוקסיה בדור הייסוד התחלקו לרבנים ולעסקנים. מבין הרבנים בלטו מהר"ם שיק, חיים סופר, אש"ב סופר (הכתב סופר), ירמיה לעוו (שאחר כך בחר לא להצטרף לארגון), אהרן דוד דויטש, עזריאל הילדסהיימר וצבי הירש פרידמן (האדמו"ר מליסקא). מכל הדור הזה רק חיים סופר (והילדסהיימר, שכבר לא פעל בהונגריה) נותרו בחיים ב-1880.<sup>49</sup> מכתב ששלח אהרן דוד דויטש לגלאזר, בבקשה לסיוע במאבק פוליטי של הלשכה, נשלח כחודש לפני פטירתו של דויטש - בשנת רבנותו הראשונה של גלאזר.<sup>50</sup>

מהר"ם שיק נפטר בראשית 1879. בשנים שחלפו מאז איש לא נכנס לנעליו הגדולות, כמנהיג התורני הבכיר של האורתודוקסים. להלכה היתה המנהיגות נתונה בידי של הרב שמחה בונם סופר (1842 – 1906), מכח מעמדו כרבה של פרשבורג וראש הישיבה שהמשיכה להיחשב כבית היוצר המרכזי לרבנים בכל רחבי הונגריה. אולם שמחה-בונם סופר לא נועד להנהגה פוליטית – כפי שעוד נראה להלן – והשפעתו על הלשכה היתה קטנה. בניגוד לרב מפרשבורג, הרב האורתודוקסי של בודפשט ניסה להשפיע על הלשכה ואף ביקר אותה חריפות: היה זה חיים סופר, הרב האחרון שנותר מבין מובילי ההתארגנות האורתודוקסית – ומי שהיה גם גדול הקנאים לה, כיאה לתלמידו של הלל ליכטנשטיין. הוא אף פרסם ב-1885 קונטרס המונה את מחדליה של הלשכה. אך מאבקו בלשכה לא הניב פירות: היתה זו אופוזיציה חסרת-כח.<sup>51</sup>

למעשה, קשה להצביע על מנהיגות רבנית מובהקת בתקופה זו. נזכיר בכל זאת שבעה שמות, שחיוניים להכרת ה"מפה" הרבנית ונזכרים בסקירתו של י"י כהן את התקופה מנקודת המבט של ספרות התשובות –

<sup>48</sup> שורק, מעם לכנסייה. הוזכר במבוא הערה 9.

<sup>49</sup> ה'כתב סופר' נפטר מעט אחרי הקמת הארגון האורתודוקסי; ירמיה לעוו והאדמו"ר מליסקא ב-1874. דויטש נפטר ב-1878, בכ"ג בניסן תרל"ח (לפי כהן, **חכמי הונגריה**, עמ' 361).

<sup>50</sup> כתב יד של המכתב – המעורב יידיש ועברית רבנית – מצוי בידי המשפחה. אמנם השנה אינה מצויינת במכתב, אבל מדובר 'בימי אדר' והנמען מתואר כ'אב"ד דק"ק קלויזענבורג'. כיוון שגלאזר נתמנה לתפקיד כשלושה חודשים לפני פטירתו של הרב דויטש, התארוך הוא הכרחי.

<sup>51</sup> קצבורג שם, עמ' 390 – 392. קרן קרץ, הפוליטיקה של האורתודוקסיה, עמ' 222.



שמות שאת רובם נפגוש בהמשך. כהן מזכיר ארבעה מתלמידי ה'כתב סופר' שבלטו בכוח הפסיקה שלהם: משה גרינוולד, הרב מחוסט שנודע בספרו "ערוגות הבושם",<sup>52</sup> עמרם בלום,<sup>53</sup> יהודה גרינוואלד מסאטמר;<sup>54</sup> ומרדכי ליב וינקלר (1844 – 1932) – שהפך למשיב הבולט ביותר בהונגריה החל מסוף המאה הי"ט ועד לפטירתו בגיל מופלג. פוסק בולט חמישי, אליעזר דייטש מבוניהאד, היה הדמות הדומיננטית בארגון 'מחזיקי הדת'.<sup>55</sup> בפוליטיקה הרבנית של הדור נשמר מקום גם לאורתודוקסיה נוסח אוברלנד, וגם לחסידים: הרב שלום מקוטנא, הרב של אייזנשטאדט, תפס מקום בהגנה על האורתודוקסיה. הלה היה בקונגרס יד ימינו של הילדסהיימר, ירש אותו בהנהגת הישיבה המשלבת לימודים כלליים, ונותר נציג כמעט יחיד לאורתודוקסיה מן הסוג המשכיל.<sup>56</sup> בקרב החסידים בלטה בדור זה דמותו של הרב חנניה יו"ט ליפא טייטלבוים, שנודע בשם ספרו "קדושת יום טוב", ששימש כרבה של סיגט מ-1883 ועד לפטירתו ב-1904.

השנים שבין 1871 לראשית המאה העשרים היו שנות ההתגבשות הארגונית של האורתודוקסיה. דוחפי הארגון האורתודוקסי בשנים הראשונות היו עסקני ארגון 'שומרי הדת', שהבולטים שבהם היו שמעון קראוס, עורך העיתון של הארגון, Magyar Zsidó – שהיה לשופרה של האורתודוקסיה המאורגנת, דוברת ההונגרית, ופעל במרץ לקידום ההפרדות בתוך יהדות הונגריה, ומשלב מאוחר יותר איגנץ (יצחק) רייך, סגן נשיא החברה, שנתמנה ב-1869 לתפקיד היו"ר הזמני של הארגון האורתודוקסי והפך במהירות לדמות שעל פיה יישק דבר עד פטירתו ב-1896.<sup>57</sup> כחלק מפעולותיו לחזק את השפעת הלשכה על הקהילות, החליט רייך להוציא לאור גם פרסום בעברית – "שבת אחים" – שראה אור בין 1871 – 1880.

ב-1880 התכנסה לראשונה האסיפה הכללית של הארגון האורתודוקסי, אך אסיפה זו מינתה את הלשכה רק בהסדר זמני; על כן, בכל התכתובות הנוגעות ללשכה האורתודוקסית, היא מכונה ה"דורכפיהרונגס קאמיססיאן" (durchführungs komission) – כלומר, מעין 'ועדה מסדרת'. משנפטר רייך ב-1896 החליפו אריה ליב ליפשיץ, אם כי הלה לא האריך ימים בעולם ובתפקידו: הוא נפטר ב-1904. עם זאת, דווקא בימיו נוסחו לראשונה התקנות הרשמיות לקהילות. התקנות אושרו על ידי הממשלה ב-1906, ובכך, לראשונה, הפך הארגון האורתודוקסי לבעל מעמד רשמי.

זמניות זו במעמדה של הלשכה האורתודוקסית, שנמשכה יותר משלושים שנה, לא היתה עניין פרוצדורלי גרידא; הן בעיני האורתודוקסים והן בעיני הניאולוגים, זכות-ההפרדות שניתנה לאורתודוקסים היתה פתוחה לערעורים, בין השאר לאור העובדה שהממשלה ההונגרית המשיכה לעמוד על כך שלמרות הלגיטימיות של הפיצול מבחינה פנימית, הרי שבעיניה ישנה רק דת יהודית אחת. התוכנית המקורית של ניהול ענייני היהודים דרך קונגרס כלל-יהודי שב והועלה במהלך השנים מצד הניאולוגים, ומפעם לפעם

<sup>52</sup> נפטר 1910

<sup>53</sup> רב העיירה בערעטי-אויפאלו. נפטר 1907.

<sup>54</sup> נפטר 1920.

<sup>55</sup> על פי קרן-קרץ, הפוליטיקה של האורתודוקסיה, בעמ' 235. וראה י"י כהן, **חכמי הונגריה**, עמ' 169 – 171. נפטר 1916.

<sup>56</sup> ראה עליו גם כאן: Adam S. Ferziger, "The Hamburg Cremation Controversy and the Diversity of German-Jewish Orthodoxy", *The Leo Baeck Institute Year Book*, 56 (1), 2011, pp. 175–205, at 191–192.

<sup>57</sup> ראה כץ, **הקרע שלא נתאחה**, עמ' 118 – 120; 191, 229. קצבורג, ההנהגה המרכזית, עמ' 391.

זכה לאהדת השלטונות – לחרדתם של החרדים. כך, למשל, טענו הניאולוגים ב-1878 כנגד אופני ניצול הכספים של ה'שול-פונד' (קרן החינוך) בידי האורתודוקסים, והציעו כפתרון את כינוס הקונגרס מחדש; דרישה דומה לכינוס הקונגרס הועלתה מצדם אפילו שלושים שנה מאוחר יותר, ב-1908. בנוסף, עלו במהלך שנות ה-80 דרישות לחייב רבנים בהשכלה כללית בסיסית ולשלול את הלגיטימיות של אחד מסעיפי התקנון האורתודוקסי,<sup>58</sup> וגם בשנות ה-90 פעלו הניאולוגים – אגב הדיונים על ה'רצפציה' (ראה להלן) – לשלילת האוטונומיה האורתודוקסית. קריאה בעיתונות היהודית של התקופה מלמדת עד כמה היתה הלשכה האורתודוקסית עסוקה בהגנה על עצמאותה ובהדיפת ניסיונות לאיחוד היהדות או ניסיונות להתערבות ממשלתית בהתנהלות הקהילות. יסוד המאבק, ההתגוננות וההתבצרות הופך בשנים אלה למאפיין מובהק של הפעילות הפוליטית האורתודוקסית – ושל האידיאולוגיה המתגבשת והולכת. עם זאת, חשוב לתת את הדעת שהטקסטים המרובים בעיתונות של הארגונים אינם מעידים בהכרח על המתרחש מחוץ לחוגי העסקנים: מלבד שאלת הקהילות שהעדיפו שלא להצטרף לארגון האורתודוקסי, חייחן של רוב הקהילות התנהלו בצורה שמרנית ולא הושפעו מההתגוששות הפוליטית בבודפשט.

### 2.1.2 קלויזנבורג והקהילה היהודית בה בעשורים האחרונים של המאה הי"ט

העיר והקהילה בה גדל גלאזנר המשיכו בתהליכי הגידול המואץ במהלך העשורים האחרונים של המאה הי"ט. סקירה קצרה של כמה התפחויות עיקריות בעיר תלמד על עלייתה כמרכז עירוני חשוב – ובייחוד כלב הפועם של הזהות ההונגרית בטרנסילבניה. חשוב להזכיר כאן, שאף שבטרנסילבניה היתה האוכלוסיה הכפרית בעלת רוב רומני, אוכלוסייה זו נותרה בשוליים בערים: החיים בהן התנהלו עד מלחמת העולם הראשונה (ובמקרים רבים גם שנים רבות אחריה) כמעט אך ורק בגרמנית ובהונגרית, ונוהלו על ידי אוכלוסיה עירונית גרמנית, יהודית והונגרית.<sup>59</sup> לשם הרציפות, ובשל השיח היהודי המשמר את הגרמנית, אמשיך במחקר זה לכנות את העיר קלויזנבורג – אך בתודעתה שלה היא נעשתה בעשורים האחרונים של המאה הי"ט להיות יותר ויותר "קולוויאר". כזכור, היו אלה שנות הגאות של הלאומיות ההונגרית, הן בהונגריה כולה – והן בעיר שנבחרה להעמיק את הונגריותה של טרנסילבניה.

על פי המפקדים, בין 1880 ל-1910 הכפילה העיר את אוכלוסייתה, תוך שהיא משמרת במידה רבה את החלוקה אתנית הבסיסית בין רוב הונגרי חזק (כ-80%, ובכלל זה היהודים) למיעוט רומני (כ-13%), בעוד היסוד הגרמני בעיר הצטמצם בשיעורו היחסי כמעט בחצי.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> התלונה שהובילה לניסיון ההתערבות הממשלתי הוגשה על ידי הניאולוגים בדצמבר 1883. בראשית 1884 פורסמו תקנות ממשלתיות, שמשלחת אורתודוקסית חשה לבטלן, כמתואר בהרחבה אצל יאקאבאוויטש, **זכור ימות עולם**, בעמ' קצט – ר, ורכז – רלו. הוא מסתמך על העיתונות היהודית של התקופה, הן האורתודוקסית והן הניאולוגית והכללית. על פרשה זו, הקשורה בכהונתו של שר החינוך טרפורט (Trefort) ראה גם קרן-קרץ, שם.

<sup>59</sup> Irina Livezeanu. *Cultural Politics in Greater Romania*, Ithaca, NY: Cornell U P, 1995 (להלן ליבזאנו, **פוליטיקת תרבות**), עמ' 135 - 138.

<sup>60</sup> על פי נתוני המפקדים המסוכמים אצל ורגה: Varga E. Árpád, *Erdély etnikai és felekezeti statisztikái a népszámlálási adatok alapján, 1852-2011*, <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002.htm>.

הפריחה התרבותית של מפנה המאה בבודפשט לא פסחה על קלויזנבורג. כבר הזכרנו את הקמתה של האוניברסיטה השנייה של הונגריה בעיר ב-1872; באוניברסיטה התבססה גם פקולטה חשובה לרפואה, וזו צמחה במהירות בראשית המאה העשרים עד שב-1913 כבר למדו בה 490 סטודנטים. בעיר למדו במפנה המאה העשרים אלפי סטודנטים: יותר ממחציתם למדו בבית הספר למשפטים ומדעי המדינה, שהסמיך לא פחות מ-800 בוגרים בשנת 1905, בשעה שבבירה הוסמכו פחות מ-300.<sup>61</sup>

גם בזירה התרבותית נחשבה העיר, בהקשרים מסוימים, לשנייה רק לבודפשט. בעיר פעלו כמה תיאטראות, בהם "התיאטרון הלאומי ההונגרי של קולוז'וואר" שהוקם ב-1906 בניהולו של ינו יאנוביץ' (שנולד באונגוואר כיהודי והמיר לנצרות קלוויניסטית); ראו בה אור שורה של כתבי עת והיא היתה מרכז ספרותי תוסס. בעשור השני של המאה העשרים, פיתחה העיר גם תעשיית קולנוע משגשגת – בזכות הסרטים האילמים שהופקו ביוזמתו של יאנוביץ'. בעיר הצומחת התקיימה סביבה אמנותית ואינטלקטואלית שאמנם לא השתוותה לזו שפרחה בסצנת בתי-הקפה בבודפשט של שלהי המאה, אבל היתה דומה לה.<sup>62</sup>

היהודים לא נעדרו מן הפריחה הזו, בהיותם חלק מן האליטה דוברת-ההונגרית של העיר. הקהילה חוותה גידול מהיר: בעוד ב-1880 נמנו בקלויזנבורג כ-1600 יהודים, שהיוו כ-5 אחוזים של אוכלוסיית העיר, ב-1910 נמנו בה לא פחות מ-7000 יהודים, שהיוו כ-11 אחוזים מן האוכלוסייה.<sup>63</sup> העיסוק הדומיננטי בקרב יהודי העיר היה המסחר, התעשייה והמלאכה; יהודים היו בעלי מפעלים חשובים בעיר, וכמה מהם נמנו בראש רשימת משלמי המסים.<sup>64</sup>

במהלך העשורים האחרונים של המאה היי"ט ניכר מעבר של יהודים אל המקצועות החופשיים והאינטלקטואליים, וכמה מהם אף נטלו חלק במועצה המחוקקת העירונית. מרצים יהודים נמנו על סגל האוניברסיטה המקומית מיום הקמתה.<sup>65</sup> במהלך השנים גם הלך ועלה אחוז הסטודנטים היהודים בפקולטה, שהגיע, אצל ילידי סוף המאה, לכ-27%.<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> נטאשה וקראדי, אוניברסיטת קולוז'וואר, עמ' 39. בבודפשט אחוז הסטודנטים היהודים באוניברסיטה היה גבוה לאין ערוך מאשר בקלויזנבורג.

<sup>62</sup> ראה Cunningham, John. "Jenő Janovics and Transylvanian Silent Cinema". *New Russian cinema Kinokultura*, Special Issue 7: Hungarian Cinema, Feb. 2008. קישור: <http://www.kinokultura.com/specials/7/hungarian.shtml>. המרתו של יאנוביץ' מוזכרת אצל גידו, עמ' 42.

<sup>63</sup> על פי ורגה, לעיל, בהצלבה בין מפקד אתני (בו ב-1910 רוב היהודים הוגדרו כהונגרים) לבין מפקד על פי דת.

<sup>64</sup> ראה גידו, **שני עשורים**, עמ' 88 – 90. הדומיננטיות של המסחר ובעלי העסקים ניכרת גם בחתך התעסוקה של הורי הסטודנטים היהודים, כפי שמנותחים במחקרו של קאראדי על בית הספר לרפואה (להלן).

<sup>65</sup> גידו, **שני עשורים**, עמ' 42.

<sup>66</sup> ראה בהרחבה Lucian Nastasă and Viktor Karády, *The University of Kolozsvár, Cluj and the Students of the Medical Faculty: (1872 - 1918)*, Budapest/Cluj-Napoca: CEU press, 2004. קולוז'וואר). היהודים היוו חלק קטן הרבה יותר מגוף הסטודנטים בפקולטות של מדעי הרוח ומדעי הטבע באוניברסיטה, אך גם שם הייצוג הלך וגדל אצל ילידי סוף המאה. ראה Nagy, Peter Tibor. "The problem of the confessional recruitment of the students at the Faculties of the Humanities and Science of the Transylvanian University", *Historical Social*

על אף שביחדרים' ובישיבות המשיכו להשתמש ביידיש, ההונגרית הפכה בתחילת המאה ה-20 לשפה העיקרית של היהודים: מפקד שנערך ב-1910 הראה שהאוריינות בהונגרית היתה נחלת רובם המוחלט.<sup>67</sup> כזכור, ב-1875 הקימה הקהילה האורתודוקסית בית ספר לבנים ששפתו הונגרית, על פי תכנית הלימודים הממשלתית לבתי ספר יהודיים. בית הספר, שהחל עם 40 תלמידים, גדל והתפתח מאד במשך השנים. ב-1886, כאשר ביקר במקום ההיסטוריון ההונגרי בן העיר, אלק יאקאב, הוא שאל את התלמידים שאלות בדקדוק הונגרי, ובהיסטוריה וגיאוגרפיה של הונגריה; הוא ציין שהבנים השיבו תשובות מלאות ובהירות, ואף שרו את שירי-המולדת העדכניים ואת ההמנון ההונגרי.<sup>68</sup> בשנת 1889 דווח על כינון מסגרת שש-שנתית, המקסימלית בבתי הספר היהודיים, מטעם הקהילה.<sup>69</sup> בית ספר לבנות של הקהילה הוקם רק בשנת הלימודים 1908-1909. ב-1925 נמנו בבית הספר לבנים 500 תלמידים בשמונה כיתות.

בספטמבר 1887 פוקד את קלויזנבורג מלך הונגריה וקיסר אוסטריה, פרנץ יוזף הראשון.<sup>70</sup> משלחת של נכבדי היהודים מטרנסילבניה, ובראשה שמואל הורוביץ מקלויזנבורג, פוגשת אותו והרבנים מברכים ברכת "שחלק מכבודו לבשר ודם". אחר כך מתרגם גלאזנר את הברכה להונגרית.<sup>71</sup>

איננו יודעים כמה מיהודי קלויזנבורג היו שייכים לקהילה האורתודוקסית, אך היא היתה ללא ספק קהילת הרוב המובהק בעיר (וכך נותרה עד לשואה),<sup>72</sup> ונותרה במידה רבה הקהילה ה'ריגילה' – שנמנו עליה יהודים מודרניים וחסידים, מעורבים בתרבות ההונגרית וכאלה המתרחקים ממנה.<sup>73</sup> למרות גידול הקהילה, לא פעל בעיר בית ספר תיכון יהודי; יהודים שרצו להשיג "מאטורה" – תעודת הבגרות ההונגרית – היו צריכים ללמוד בבתי ספר נוצריים או ציבוריים. אלו לא היו מעטים: על פי נתוני 1910, כ-30% מהיהודים בגילאי 20 עד 24 השלימו לימודים תיכוניים.<sup>74</sup>

הקהילה הפורשת, שהחלה את דרכה כקהילת "סטטוס קוו", הצטרפה ב-1884 לארגון הקהילות ה'קונגרסאיות', כלומר הניאולוגיות. ב-1886 נבנה בית הכנסת המפואר של הקהילה, ברחוב הראשי של

---

Research, 33 (2), 2008, pp. 127 – 153. הרב של הקהילה הניאולוגית, מתיאש אייזלר, לימד שפות שמיות באוניברסיטה

משנת 1893. ראה Gaal György, *Egyetem a Farkas utcában*, Kolozsvár, 2001, (להלן: גאאל, **רחוב פרקש**), עמ' 86.

<sup>67</sup> ע"פ הטבלאות של קאראדי ונאגי (להלן הערה 89) על נתוני השכלה לפי עדות וקבוצות, עמ' 182 – 193.

<sup>68</sup> Jakab Elek, *Kolozsvár története*, vol. 3, Budapest, 1888, p. 956 (footnote 1).

<sup>69</sup> גליק, חינוך יסודי (לעיל פרק 1 הערה 214), עמ' 112.

<sup>70</sup> György Gaal. "Kolozsvár kétezer esztendeje dátumokban", in Dáné Tibor Kálmán et al. (eds.), *Kolozsvár 1000 éve*, Kolozsvár, 2001, pp. 315-369, at p.338

<sup>71</sup> היום, 26 באוקטובר 1887, עמ' 3.

<sup>72</sup> המבנה של ספר הזכרון – שערך רב הקהילה הניאולוגית לשעבר – מעיד על כך בבירור, כמו גם רשימת החברה קדישא מ-1938 המצויה בחלק ההונגרי של ספר הזכרון.

<sup>73</sup> ראה גידו, **שני עשורים**, עמ' 39 – 44.

<sup>74</sup> ראה קאראדי ונאגי, להלן הערה 89, עמ' 186. חשוב לציין כי מדובר בנתוני 1910. בכל רחבי הונגריה, חלקם של היהודים

המקבלים חינוך תיכוני יותר מהוכפל בין השנים 1869 ל-1910. ראה Victor Karady, *Iskolarendszer és felekezeti egyenlőtlenségek Magyarországon (1867-1945)*, Budapest: Replika-könyvek 1997, p. 181

העיר, שנקרא אז Nagy utca (הרחוב הגדול),<sup>75</sup> המחבר בין תחנת הרכבת ובין העיר העתיקה.<sup>76</sup> על הנהגתה הדתית של הקהילה החדשה הופקד, כמבקר אחת לחודש, רבה של הקהילה הפורשת בעיר גרוסורדיין הסמוכה, ר' יצחק קונשטדט.<sup>77</sup> בשנת 1884 נכנס במתכונת דומה הרב החדש של הקהילה הניאולוגית בגרוסורדיין – המלומד התלמודי הנודע ד"ר אלכסנדר קוהוט. גם כהונתו של זה היתה קצרה, שכן קיבל מינוי בניו-יורק, ולמעשה התייצבה המנהיגות הרוחנית של הקהילה הניאולוגית רק ב-1891, עם מינויו של הרב ד"ר מתתיה (מאתיאס) אייזלר, בוגר בית המדרש לרבנים בבודפשט, ששימש בתפקיד זה כארבעים שנה – ואף פרסם מחקרים על תולדות יהודי טרנסילבניה בכלל ויהדות קלויזנבורג בפרט. משעלתה שאלת הציונות בפני יהודי טרנסילבניה, היה אייזלר מתומכיה העקביים.<sup>78</sup> הקהילה הניאולוגית הקימה בית ספר משלה – לבנים ולבנות - רק ב-1903, תחת הנהגתו של אייזלר, והוא מנה בתחילתו 32 תלמידים - ולצידו פעל גן ילדים עם שתי כיתות.<sup>79</sup>

כאמור, קהילה זו היתה המיעוט: בשנת 1912 מנתה הקהילה 216 חברים – שעל פי הערכה זהירה מייצגים כ-1000 נפש מתוך קהילה בת כ-7000 נפש. עד אחרי מלחמת העולם הראשונה לא החזיקה הקהילה הניאולוגית חברה קדישא משלה, ובית העלמין היהודי היה אחד ומשותף. עד סוף המאה התשע עשרה, לפחות, דחתה החברה קדישא בקשות להשתמש בכתובות בהונגרית או בגרמנית על גבי המצבות בבית העלמין היהודי.<sup>80</sup>

---

<sup>75</sup> בהמשך נקרא הרחוב על שם הקיסר פרנץ יוזף, אח"כ ע"ש העוצר הורטי מיקלוש, ומאז השבת העיר לרומניה הוא נקרא רחוב הוריאה.

<sup>76</sup> ראה מפת העיר מ-1897, בהונגרית, שנכללה בכרך 15 של האנציקלופדיה ההונגרית 'פאלאס' (לערך 'קולוזיווארי') *A Pallas* *nagy Lexikona. Az összes ismeretek enciklopediaja*, Budapest, 1897. זמין בקישור הבא: [http://mek.oszk.hu/00000/00060/html/kepek/kolozsva-terkep\\_dka.jpg](http://mek.oszk.hu/00000/00060/html/kepek/kolozsva-terkep_dka.jpg)

<sup>77</sup> קונשטדט, ששימש עד אז כעשרים שנה כרב באבוני (Abony), היה תלמידיו של היכתב סופר' – ואף בן משפחה שלו. הוא היה מבוגר מגלאזנר בכחמש עשרה שנה. אחרי כהונה קצרה בקהילות הפורשות בגרוסורדיין וקלויזנבורג נתמנה לרב הקהילה בראדויץ שבבוקובינה, שם כיהן כעשרים שנה עד פטירתו. כאשר כתב בנו הקדמה למהדורה מחודשת של ספרו "לוח ארז", הועלמה הכהונה הקצרה בקהילות הסטטוס קוו זו מן הביוגרפיה. ראה י"י כהן, **חכמי הונגריה**, עמ' 420 – 421; מאיר קונשטאדט, הקדמה לספר **לוח ארז החדש**, ווינה תרע"ה.

<sup>78</sup> כרמלי, 'הקהלה הקונגרסאית', בתוך **ספר הזכרון**, עמ' לא – לה. וראה גם Zvi Hartman, "Zionism in Transylvania between the World Wars: From Ideology to Practice". *Studia Judaica* 1996. pp. 200-210.

<sup>79</sup> כרמלי, *Jewish Education in Transylvania*, בתוך **ספר הזכרון**, עמ' 272.

<sup>80</sup> כרמלי, 'מוסדות צדקה', בתוך **ספר הזכרון**, עמ' סה – סז. על עניין אחרון זה ראה גם להלן, פרק 2.2.4.

## 2.2 ילדות, נעורים וצמיחה אינטלקטואלית

ידיעותינו על ילדותו של גלאזנר אינן מבוססות כראוי. המקור הנראטיבי היחיד להם הוא כמה פסקאות שרשם גלאזנר עצמו בהקדמה לספרו "דור רביעי". הקשיים המובנים בהסתמכות על עדות עצמית מוכפלים כאן בשל העובדה שהדברים כתבו לאחר שנים רבות מאוד – גלאזנר היה אז כבן 65, ושהם נכתבו בהקדמה של חיבור תורני-למדני שפורסם בעיצומה של מערכה על הלגיטימיות והאותנטיות של סמכותו הרבנית (כפי שנראה בפרק 4 לקמן). עם זאת, בהעדר מקור אחר, ובהעדר סיבה לפקפק בפרטים מסוימים, הדברים שלהלן יישענו על פסקאות אלה, תוך ניסיון לגבות אותם במקורות אחרים או בנתוני רקע רלוונטיים.<sup>81</sup>

בכ"א באדר א' תרט"ז (פברואר 1856), כשמונה שנים לאחר נישואי הוריו, ובעת שאביו משמש כרבה של יינק, נולד משה שמואל בפרשבורג<sup>82</sup>. מאוחר יותר – איננו יודעים מתי – נולדה אחותו גיטל-מרים. יותר משבע שנים עברו על משה שמואל הקטן בכפר, ובקיץ של תרכ"ג (1863) הוא עובר עם משפחתו לקלויזנבורג.

על חינוכו מספר גלאזנר בהקדמת ספרו "דור רביעי":

כבר ד' שנים הייתי כאשר התחיל ללמדני האלפא ביתא, ולא רצה למסור דבר זה  
למלמדי בית הספר החדשים מטעם הידוע. [...]

בגיל האמור היה משה שמואל עוד ביינק, ונראה מדבריו שבמקום פעל בית ספר יהודי במתכונת החדשה. הכוונה היא לבתי הספר העממיים, שהקהילות הונחו לייסד בראשית שנות החמישים בהוראת המשטר האבסולוטי האוסטרי, כחלק מרפורמה מקיפה בחינוך.<sup>83</sup> בתי ספר אלו החלו בגיל 6, ולפי סיפור זה גלאזנר האב העדיף שאת היסודות ילמד בנו ממנו עוד לפני הפגישה עם בית הספר. בהמשך מתאר משה שמואל כי "חוץ ממה שלמדתי בחדר חומש רש"י וגמרא, למד הוא גם כן עמ"י, ומן הדברים עולה שמואל הצעיר למד ב'חדר' המסורתי. אם גלאזנר מדייק במילותיו, פירוש הדבר שהקהילה השמרנית של יינק

---

<sup>81</sup> סוגיית האמינות של זיכרונות או אוטוביוגרפיות לא תידון כאן. העמדה הקלאסית של הדיסציפלינה של ההיסטוריה כמדע הגדירה את האוטוביוגרפיה כ"אמינה פחות מכל רשומה אישית", כניסוחו של ההיסטוריון הבריטי ג'יק קלארק (G. Kitson, *Clark, The Critical Historian*, New York: Basic Books, 1967, p. 67). לעמדה זו קמו מערערים, בין השאר עקב ההסתמכות הרבה על זיכרונות בחקר השואה ועלייתה של דיסציפלינת ההיסטוריה שבעל-פה, ותפיסות המדגישות את הנראטיב ואת נקודות המבט השונות. לסקירה מעניינת על היחסים בין כתיבה היסטורית לכתיבה אוטוביוגרפית ראה הפרק הראשון בספרו של פופקין: Jeremy D. Popkin, *History, Historians, and Autobiography*, Chicago: U. of Chicago Press, 2005.

<sup>82</sup> שורה מס' 1006 ברישום הלידות של קהילת פרשבורג, מיום 27 בפברואר 1856, [Židovská náboženská obec Ortodoxná, Bratislava - #761 {Geburtz Protocol (1850-1885)}, p. 32 (62-63)]. על פי הרישום, כתובת האב היא טרייזונשטאדט 151 (זוהי שכונת היהודים שממערב לגרעין העיר), המיילדת היא תרזה מאיר, והברית התקיימה ב-5 למרץ בידי אברהם גלאזנר. בהקדמת "דור רביעי" נכתב "אנכי נולדתי בב"פ", כלומר בודפשט, אבל זו בוודאי טעות דפוס וצריך להיות פ"ב. וכפי שקבע כבר קצבורג ("לשיטתו התורנית") בהערה 6.

<sup>83</sup> על פי הרישומים הסטטיסטיים מחוז טולנא – המחוז של יינק – נכלל באיזור שופרון (אודנבורג), שבו התפשטה תוכנית החינוך הממלכתית בקצב נאה, שני רק למחוז פרשבורג. נתונים משנת 1866 מובאים אצל סילבר, **שורשי הפילוג**, נספח 2, עמ' 222.

הצליחה להמשיך ולקיים את ה'חדרי לצד בית הספר – או אולי כהקדמה אליו; אפשרות אחר היא שה'חדרי המוזכר היה בקלויזנבורג ולא ביינק, שהרי במהלך הפיסקה הבאה הוא כבר מגיע לגיל תשע, כלומר לשנת תרכ"ה (1865):

חוץ ממה שלמדתי בחדר חומש רש"י וגמרא, למד הוא גם כן עמי, וכאשר הייתי כבן תשע כבר ישבתי בין הבחורים לשמוע שיעוריו – ובחידושיו מן העת ההיא הביא כמה פעמים קושיות ופלפולים ממני.

אך תיאורים שגרתיים אלה הם רק הקדמה לתיאור המפתיע הבא, המתייחס לחניכתו התורנית של גלאזנר בידי אביו מעת שהיה כבן עשר:

[...] מעת שהייתי בן עשר היה לומד עמי כל עניין עמוק שבא לפניו, הן באו"ה [איסור והיתר] והן בתק"ע [בתקנת עגונות], גיטין וקידושין. ואף שגעגעו עלי היו גדולים באשר הייתי לו בן יחיד היה דרכו לעוררני משינת הילדים כמה שעות קודם עלות השחר והביא לי למטתי מים לרחצה וקאפפע חם, וישבנו אחר כך ללמוד יחד, כל דבר בעיון גמור אפילו עניינים העמוקים והרחוקים מדעת ילדים, עד שיכלתי לפלפל עם הרבנים ותלמידי חכמים שעברו דרך עירנו בשמות גיטין ותק"ע, עניינים שאין יד כל בחור ממשמש בהם עוד לפני שנעשיתי בר מצווה. עד שהגה"ק [הגאון הקדוש] מהר"מ [מורנו הרב מנחם] פאנעט זצ"ל מדעש שלח לי 'כתב חברי' לבר מצווה נגד רצון אאמו"ר ז"ל.

ודרכי היה לפלפל עם הרבנים שדרשו בבית הכנסת, עד שהגה"ק ר' הלל לייש [ליכטנשטיין] זצ"ל ביקש ממני שלא לעשות כן עמו כי עיקר תכלית דרשתו דברי מוסר ולא פלפול הלכה<sup>84</sup>. ועוררני ללמוד בכל יום ספרי מוסר כי לא המדרש עיקר אלא המעשה. ודברי קדשו בלהבת קודש עשו עלי רושם גדול.

תיאורים שגורים של ילדות רבנית מתארים על פי רוב שקידה גדולה או דבקות דתית; תיאור כזה, של עיסוק בסוגיות סבוכות בצוותא עם האב-הרב, הוא יוצא מגדר הרגיל. תיאור זה מלמד על אינטימיות גדולה בין אב לבן, ולצד זה גם על כניסה מהירה לעולם של למדנות אינטנסיבית. תקנת עגונות, כלומר קביעת מעמדה של אשה שבעלה נעלם או מת בלא ראיות מספיקות; איסור והיתר (ענייני כשרות ותערובות), ודיני גיטין וקידושין – כל אלו סוגיות סבוכות ומרכזיות שעלו על שולחנו של רב הקהילה.<sup>85</sup>

נמצא שלפי עדותו העצמית נכנס גלאזנר כבר כנער למשא ומתן תלמודי, אולי אף הלכתי, עם הרבנים שהיו בעירו ובסביבה; טענתו על קבלת 'כתב חברי' – מעין כניסה למועדון של מועמדים לרבנות – מן הדמות

<sup>84</sup> מכאן אנו למדים שהרב הלל ליכטנשטיין היה דורש בקלויזנבורג – העיר ממנה סולק – בראשית שנות רבנותו של הרב אברהם גלאזנר שלמינויו התנגד. מסתבר שהזיקה בין ליכטנשטיין ומשפחת גלאזנר היתה מורכבת. מיכאל סילבר טען בפניי בביטחון, שהתפיסה הלאומית של גלאזנר קשורה בטבורה לזו של ע"י שלזינגר, חתנו הנודע של ליכטנשטיין; הוא מבסס את עמדתו על זיקה תוכנית בין כתבי שלזינגר לכתבי גלאזנר. נעסוק בכך בהרחבה בפרק 3, אך לעת עתה נציין רק שבלי קשר לאידיאולוגיה, המקורות מעידים על קשר משמעותי בין המשפחות.

<sup>85</sup> קשה לדעת אם הלימוד של האב עם בנו לפנות בוקר היה נוסף על לימודיו במוסדות החינוך הקהילתיים – שהרי הוא מציין שבגיל תשע ישב "בין הבחורים (של הישיבה, כנראה) לשמוע שיעוריו (של אביו)" – אבל גם אם פקד את בית הספר, אין ספק שלימודים אלה אצל אביו הכניסו אותו לחברתם של תלמידי חכמים בגיל צעיר מאוד.

הרבנית החסידית החשובה באזור, הרב הוותיק ר' מנחם מנדל פאנעט מן העיירה הסמוכה דעש, מעניקה לדבריו עוצמה יתרה, ורומזת לזיכרון קונקרטי ואולי לתעודה שנשמרה בביתו.<sup>86</sup>

לדבריו, אביו היה רבו העיקרי וכמעט היחיד:

כל תורתי, מראשית לימודי, קיבלתי מאמורי [מאדוני אבי מורי ורבי] ז"ל, כי חוץ מאיזה חודשים שהייתי בפ"ב [בפרשבורג] בסוף ימי ק"ד [קדושת דודי] בעל הכת"ס [הכתב סופר] ז"ל, לא שימשי אצל שום רב אחר, ומעת בואי הנה עם אבותיי ז"ל כבן שבע שנים לא עזבתי את עירי רק [=אלא] באקראי.

ר' אברהם שמואל בנימין סופר, דוד אמו של גלאזנר וראש ישיבת פרשבורג, נפטר בטבת תרל"ב (ראשית 1872) לאחר מחלה קצרה; משה שמואל היה אז בשנתו השש-עשרה.<sup>87</sup> אם אכן עשה גלאזנר "איזה חודשים" בישיבת פרשבורג, היה זה ככל הנראה בשנת 1871. בהיותו כבן שבע עשרה הוא מתכתב בסוגיה תלמודית עם דודו, הרב שמואל ארנפלד – ותשובת הדוד נכללת בספר השו"ת של האחרון.<sup>88</sup>

דומה שבתיאורים הקצרים הללו, על חניכתו של גלאזנר, כבר מצויים זרעי הקונפליקט שעוד יעלו אל פני השטח בשיא הקריירה הרבנית שלו ואחריה: מן הצד האחד, גלאזנר הוא תלמיד מובהק של אביו, ומעט גם של רבו של אביו ודוד אשתו, ה'כתב סופר'. תורתו היא תורתם – תורה של מורשת האיברלנדי המכיל את ההשכלה ואינו להוט אחר מאבקים. מן הצד השני, הסביבה שלתוכה גדל הלמדן הצעיר, היא סביבה קנאית או חסידית: שני השמות שמוזכרים כמגיבים לכשרונותיו כנער, הם הלל ליכטנשטיין, הפעיל הגדול של מה שמכונה לעתים האולטרה-אורתודוקסיה, ומנחם מנדל פאנט, האדמו"ר שחצרו בדעש מהווה את מעוז חסידי, ככל הנראה החשוב ביותר בסביבת קלויזנבורג. אל שניות זו עוד נשוב, פעם אחר פעם, בדיונו בהנהגתו הרבנית של גלאזנר.

בתיאור ילדותו גלאזנר אינו מזכיר לימודים תיכוניים. בחיבור שנועד לבסס את מעמדו בקרב הרבנים, תיאור כזה ממילא אינו מוסיף – אך סביר מאד שבן הרב אכן לא למד בגימנסיה ולא רכש לעצמו השכלה תיכונית רשמית. השכלה כזו היתה בעיקר נחלתם של מי שביקשו לעצמם מקצוע אקדמי כרפואה או משפטים, והיתה כרוכה – בקלויזנבורג של אותן שנים – בפקידת בית ספר נוצרי, קתולי או אוניטרי, במשך

<sup>86</sup> לפי י"י כהן, **חכמי טרנסילוואניה**, עמ' 170 – 171, פאנעט היה 'עמוד ההוראה [=פסיקת ההלכה בתשובות] בטרנסילוואניה שלושים וחמש שנה'. הוא היה בנו הצעיר של ר' יחזקאל פאנעט – שהיה תלמיד ר' מנחם מנדל מרימנוב ורב המדינה של טרנסילבניה עד 1845 – והיה תלמידו של החת"ס סופר בשנותיו האחרונות. הוא החזיק ישיבה גדולה בדעש ולצד היותו פוסק מרכזי גם הפך את העיר למקור הפצה של החסידות הפולנית בטרנסילבניה. בעת שהיה משה שמואל בר מצווה, היה הרב פאנעט כבן 50, וכבר שימש ברבנות יותר מעשרים שנה. עוד על שושלת פאנעט וחסידות דעש ראה אצל כהן שם, בעמ' כ"ג – כ"ג.

<sup>87</sup> קשה לדעת אם הביטוי 'סוף ימי...' הכתב סופר' מתאר מצב בו הבחור עזב את הישיבה בעקבות פטירת הרב – כפי שהבין קצבורג (לשיטתו התורנית, עמ' מט), ואפשר שנשען כאן גם על מסורת משפחתית – או רק מציון, באופן כללי, לשנותיו האחרונות של הדוד-הרב.

<sup>88</sup> **שאלות ותשובות חתן סופר**, פאקש: ראזענבוים, תרע"ב, סימן קלא. ייתכן כמובן שעמד בקשרי מכתבים עם תלמידי חכמים נוספים – קרובים ושאינם כאלה; אך תשובה זו היא היחידה המוכרת לנו שנשמרה לדורות. בפתיחה הוא מכנה את גלאזנר הצעיר "חוי"ש ז"ר יפ"ת" [כנראה: חרוץ ושנון (או חכם ושלם)], זית רענן יפה תואר – תארים של צעיר מבטיח]. הוא חותם ב"חזק ואמץ ועשה חיל בתורה הקדושה, שארך אוהבך הק' שמואל בלאאמ"ו הגד"צ [בן לאדוני אבי מורי ורבי הגאון דוד צבי] עהרענפעלד".



שנים ארוכות.<sup>89</sup> אילו בן הרב היה צועד בדרך זו, החורגת ממסורת אבותיו (שנעו כולם בין המסחר לרבנות), יש להניח שהעניין היה נזכר במקור כלשהו, של משבחו או מתנגדיו.<sup>90</sup>

בלי"ג בעומר תרל"ד, בהיותו בן 18, נישא גלאזנר לצביה, בתם של יהודה ליב ובילא לאב, בעלי-אחוזה מחוגי היראים מן הכפר בוטשאם,<sup>91</sup> ממשיך בכך את המסורת המשפחתית של שידוך בין בעלי תורה לבעלי ממון. אבי הכלה נפטר בצעירותה, ואמה נישאה לאברהם רפפורט הכהן מן העיירה הסמוכה שומבור; רפפורט זה הוא שמכנה גלאזנר 'חמי' בכמה הזדמנויות.<sup>92</sup> לדברי נכדו, אברהם קליין, בשנים אלה סייע

---

<sup>89</sup> בקלויזנבורג לא פעל בית ספר תיכון יהודי עד להקמת בית הספר של 'תרבות' ב-1920; מוסדות החינוך של היהודים כללו בתי ספר יסודיים ובשלב מסוים גם 'פולגארי' (חטיבת ביניים). מי שחפץ בהשכלה גבוהה יותר נרשם לאחד מן המוסדות שפעלו בעיר בחסות הזרמים הנוצריים (והאתניים) השונים, שחלקם היו בעלי מעמד של 'גימנסיה' או 'תיכון עיוני' שבוגריו יכולים להמשיך לאוניברסיטה. יהודים רבים פקדו את בתי הספר הגבוהים השונים בקלויזנבורג, ומידע על זהות הדתית או הלשונית-אתנית של התלמידים במוסדות אלה נשמר – והיווה בסיס לכמה ניתוחים רחבים, בעיקר של ויקטור קראדי, תוך שימת דגש על המקום הבולט של היהודים בקרב התלמידים. כיוון שסוגיה זו אינה מעניינתו העיקרית, אינני מרחיב בה כאן ואינני מסכם את העולה מהמקורות הבאים, בהם עיינתי:

Victor Karady, "Felekezeti státus és iskolázási egyenlőtlenségek" ("Denominational Status and Educational Inequalities"). In M. Lackó (ed.), *A tudománytól a tömegkulturáig*, Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 1994; Victor Karady and Lucian Nastasă. *The University of Kolozsvár, Cluj and the Students of the Medical Faculty: (1872 – 1918)*, Budapest & Cluj: Central European University, 2004; Victor Karady and Peter Tibor Nagy: *Educational Inequalities and Denominations. Database for Transylvania, 1910*. Budapest: John Wesley Publisher, 2009; Attila Gidó, *School Market and the Educational Institutions in Transylvania, Patrium and Banat between 1919 and 1948*, Working Paper No. 39, Institut Pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, Cluj-Napoca, 2011.

<sup>90</sup> בתשובה שכתב בשלהי 1888, התייחס גלאזנר להורים השולחים ילדיהם לבית ספר ממלכתי כמי שמוסרים בניהם למוֹלך (שו"ת דור רביעי, ירושלים תשל"ו, סי' ע); קשה להניח שהיה מתבטא כך על חוויה שהוא עצמו עבר שני עשורים לפני כן. אמנם, 20 שנה מאוחר יותר העיד אחד מתלמידיו בשיבה מלמדת שגלאזנר לא התנגד ללימודיו במקביל בתיכון (ראה יהודה אדלשטיין, "מטאמורפוזא אקטיבית", בתוך **ספר הזכרון**, עמ' ק – קז, בעמ' קג). כפי שנראה להלן, במהלך שנים אלה חלו שינויים רבים הן במציאות התרבותית והן בתפיסותיו של גלאזנר עצמו.

<sup>91</sup> זהו שמו הרומני כפי שנקרא אז (Bucsum); הכתיב המקובל היום הוא Buciumi. שמו ההונגרי של הכפר היה vármező. קהילה זו במחוז סילאג' (או Sălaj) שהתבססה על הכפרים מסביב היתה אורתודוכסית ואף החזיקה ישיבה בתקופות מסוימות. היא מצויה כ-60 ק"מ מצפון מערב לקלויזנבורג. ראה י"י כהן, **חכמי טרנסילוואניה**, עמ' 576. אברהם קליין כתב בהקדמה לשו"ת דור רביעי, ירושלים תשל"ו, שחותנו של גלאזנר היה אברהם לאב. זוהי טעות (שאוּלי נבעה מהבלבול עם האב החורג, שהיה החותן בפועל) וגם על מצבתה של צביה גלאזנר בהר הזיתים בירושלים מצוין ששם אביה הוא **יהודה**.

<sup>92</sup> בשו"ת דור רביעי א סי' לו. שומבור היא Magyar Nagy Zsombor בהונגרית או Zimbor ברומנית, גם היא במחוז סילאג'. בשו"ת **יד רמה** (גרסווארדן ת"ש) ח"ב סימן פ, דן הרב הירש פוקס מגרוסוורדין בוויכוח אודות העיזבון של אותו אברהם רפפורט משומבור. הוויכוח התנהל בין גלאזנר לבין גיסו, ליב לאב (שנולד אחרי פטירת אביו ונקרא על שמו). מהצוואה והדיון אודותיה ניכר שאותו רפפורט חילק את רכושו וזמנו בין שאמבור ובין בוטשאם, כנראה מאז שנישא לחמותו של גלאזנר. מעניין לציין שעל פי הארכיון הממלכתי בקלויז, בו מתועדות הלידות של משפחת משה שמואל וצביה גלאזנר, צביה מכונה "ססיליה לאב", ומופיעה כמי שמוצאה (או רישום לידתה) משומבור.

גלאזנר לאביו בעבודת הרבנות – אולם אין לכך כל אישור ממקור אחר; עיסוקו העיקרי, כנראה, לפני פטירת אביו, היה מסחר ביון.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> כך עולה – כעובדה ידועה – מן הקונטרס שפרסמו הפורשים שהקימו קהילה לא-אורתודוקסית. טקסט זה מרבה להשמיץ את משה שמואל, כפי שעוד נראה להלן, אבל היותו סוחר יין מוזכר בו כעובדת רקע, ואין סיבה להטיל בה ספק. **אפפענעס זענדשרייבען דער "שטאטוס-קווא" געמיינדע צו קלויזענבורג אן זאממטליכע גלויבענסגענאססען דעס אינ-אונד אויסלאנדעס אין אנגעלעגענהייט דעס געגען זיא פעראפפענטליכטען "איסור'ס".** קלויזנבורג, תרס"ב, בעמ' 9.

### 2.3 השנים הראשונות: המינוי לרבנות, הפרדות הקהילה והזיקה לחסידים

בכ"ב כסלו תרל"ח (28 בנובמבר 1877) נפטר ר' אברהם כשהוא רק בן 52; עוד לפני תום השבעה החליטה הקהילה למנות את ר' משה שמואל תחתיו, כשהוא רק בן 21.<sup>94</sup> על פי אחד המקורות, הרב הצעיר נדרש להביא בתוך שלוש שנים כתבי סמיכה משלושה רבנים חשובים.<sup>95</sup> ההחלטה זכתה לברכתה של הלשכה האורתודוקסית בבודפשט, מפי נשיאה איגנץ רייך, ולברכותיהם של הרבנים של פרשבורג, ווינה וסיגעט. בין המברכים היה גם הרב מקולומיי, הלל ליכטנשטיין, שנזכר לעיל כמתנגד למינויו של האב, אברהם גלאזנר, ארבע עשרה שנה קודם לכן. להחלטה היה רק מתנגד אחד – לאזאר אלנברג, חבר מועצת הקהילה.<sup>96</sup> הלה התמיד בהתנגדותו הנמרצת עד שעזב את הקהילה; הוא היה הנשיא הראשון של קהילת הססטוס-קוואנטה, עליה נרחיב להלן.<sup>97</sup>

גלאזנר אמנם היה תלמידו של אביו, כלומר "אשכנזי" ולא חסידי; ובתפיסתו העצמית, כפי שעולה מכתביו המאוחרים, תפיסתו התורנית המעניקה מקום רחב לתבונה האנושית ליוותה אותו עוד מבית אבא. אך אין פירוש הדבר שכל העיתים שוות. כפי שנראה מיד, וכפי שמבקרו המוקדמים והמאוחרים העירו, לפחות בשנים הראשונות של כהונתו,<sup>98</sup> הרב הצעיר היה קרוב יותר מאביו אל חוגי החסידים ואל המגמות הקנאיות של האונטרלנד.

הדבר אינו צריך להפתיע, שכן הוא כמעט מתבקש מהבדלי הדורות והבדלי המקומות. בניגוד לאביו, נעוריו של גלאזנר לא עברו עליו בפרשבורג של האוברלנד אלא בקלויזנבורג. זו היתה אמנם עיר מודרנית מובהקת, ובה ציבור יהודי שואף השתלבות ונוטה להשכלה;<sup>99</sup> אך המרחב הסובב, בעיקר מצפון ומזרח, היה 'אונטרלנד' לכל דבר – וכזו היתה גם התרבות הרבנית בה. רבים מרבני האזור היו אדמו"רים או תלמידי אדמו"רים, וגם מבין ה'אשכנזים' בלטו בה מובילי האגף המבקש לשמר אורח חיים מתבדל. חלק מן הרבנים החסידים פקדו את ישיבת פרשבורג בנעוריהם, אך היא לא היתה המקור המעצב היחיד –

<sup>94</sup> התאריך כאן על פי הקדמת ה'דור רביעי', ובהתאמה ללוח הגרגוריאני. אצל כרמלי, בפרק על הקהילה האורתודוקסית בחלק ההונגרי של ספר הזכרון ("Az Orthodox Hitközség", עמ' 31 – 42; להלן: כרמלי, תולדות הקהילה האורתודוקסית), בעמ' 35, מופיע תאריך הפטירה של הרב אברהם כ-18 בנובמבר; זו כנראה טעות וצריך להיות 28. לפי הכתוב שם, הישיבה בה הוחלט על מינוי הרב משה שמואל היתה ביום ראשון, ה-2 בדצמבר, שחל באותה שנה בכ"ו כסלו, נר שני של חנוכה. בהקדמת ה'דור רביעי' מספר גלאזנר כי הוחלט על מינויו בערב חנוכה (אם כוונתו מילולית, מדובר על יום ששי, 30 בנובמבר).

<sup>95</sup> כרמלי, תולדות הקהילה האורתודוקסית, שם.

<sup>96</sup> שם. והדברים לקוחים כלשונם מסאבו, **תלמודיסטים, חסידים, ציונים**, עמ' 131.

<sup>97</sup> גידו, **שני עשורים**, עמ' 37.

<sup>98</sup> לשון כללית זו ("השנים הראשונות") נובעת מכך שאינני מתיימר לקבוע עד מתי נמשכה הזדהותו של גלאזנר עם אגף זה ומתי נשתנה טעמו. הזיקות המובהקות לאגף החסידי, אותם נראה להלן, נוגעות במיוחד בשני העשורים הראשונים של כהונתו – אך אין פירוש הדבר שהם נעלמו אחר כך.

<sup>99</sup> נטיות אלה ניכרות היטב בנתוני ההשתתפות של תלמידים יהודים בבתי הספר הגבוהים השונים בעיר, מרגע שאלו הותרו לבוא בשעריהם – המצויים במגמת גידול מתמדת, משנות השמונים של המאה הי"ט ועד שנות השלושים של המאה ה-כ'. הפרטים מצויים בחיתוכים שונים במקורות שבהערה 7 לעיל. כפי שהדגיש קראדי, מבין הסטודנטים היהודיים בשנים אלו יש רבים שנושאים שמות הונגריים ומזדהים כהונגרים. דומיננטיות של סטודנטים יהודים ניכרה במיוחד בלימודי הרפואה והמשפטים.

וכנראה גם לא המכריע – בדמותם הרבנית. בין היישובים הסמוכים שהאליטה הרבנית בהם קיימה קשרים עם זו של קלויזנבורג יש למנות בראש ובראשונה את דעש הסמוכה, עיירה של יוצאי גליציה שבה כיהנה ברבנות שושלת פאנעט החסידית (הזכרנו לעיל את הרב מנחם מנדל פאנעט ששלח סמיכה לגלאזנר הצעיר); וכן מקומות רחוקים יותר כנאסויד, ביסטריצה ומארוש-ואשארהיי. קשרי מכתבים וביקורים נרקמו גם עם ערים רחוקות עוד יותר בצפון, כמו סיגט וסאטמאר, ועיירות בהם ישבו רבנים בעלי שם כוישווה, סיקסא ומרגרטען.<sup>100</sup>

אמנם, קלויזנבורג שימשה כמרכז עירוני גם למרחב שמדרום וממערב לה, שמאפייניו דמו יותר לאלו של דרום הונגריה: כאן היו היהודים רחוקים יותר מהווי האונטרלנד, וכוחה של החסידות כמו גם של אידיאלוגיה סתגרנית-דתית היה קטן. אלא שהמרחב הזה - מלבד הקהילה הגדולה של גרוסורדיין, שכלפיה התקיימו זיקות רבות הן של האורתודוקסים והן של המשכילים - לא היה בעל חשיבות רבה עבור בן תורה אורתודוקסי, צעיר מן האליטה הרבנית. היה זה מרחב עם יישוב יהודי דל כמותית, ורבות מהקהילות הוותיקות בו נטו לתנועה הניאולוגית. גם ישיבות כמעט ולא התקיימו בו.<sup>101</sup> תלמידי חכמים, ישיבות, חוגים של מדקדקים במצוות – כל אותם מרכיבים שיצרו שיח תורני ער ותוסס, ויכולים היו להוות מרחב ההתייחסות הטבעי עבור גלאזנר הצעיר – נעדרו ממרחב זה כמעט לחלוטין.

עד כאן באשר להבדלי המקומות. אך הבדלי הדורות הם רבי משמעות עוד יותר: כפי שראינו, האגף המערבי-מודרניסטי של תלמידי החת"ים סופר, שאברהם גלאזנר נמנה עליו, נחלש במהלך ההתארגנות של החוגים האורתודוקסיים סביב הפרדת הקהילות. ההפרדה היתה ניצחון של המחנה המתרחק מפשרות, והרוח של האונטרלנד נעשתה דומיננטית יותר בתוך החוגים האורתודוקסיים. ככלל, המגמה הכללית היתה של חידוד עמדות: עם האצת המודרניזציה והחילון, עמדות ביניים נעשו חלשות יותר ויותר. אל העולם המתחדד הזה גדל משה שמואל כנער, ויש להניח שכבן נאמן לאליטה הרבנית האורתודוקסית הושפע גם הוא מהתנועה 'ימינה'.

ואכן, בהיסטוריוגרפיה החרדית רווחת ההנחה שגלאזנר הצעיר עמד בקשרים טובים עם המנהיגים החסידיים, שנעשו באותם שנים בעלי השפעה גדלה והולכת בהונגריה;<sup>102</sup> הן אלה המקומיים, כרב מנחם

---

<sup>100</sup> בדיון כאן, הדן בקשרים בתוך האליטה הרבנית, משורטטת מעין שכבה יהודית-רבנית על המפה, בלי לדון כלל בשכבות הרקע – של האוכלוסייה הלא יהודית, שהיתה כמובן הרוב, של היהודים שאינם קשורים לרבנות, של הכלכלה וכן הלאה. אף שזו מפה 'דמיונית', היא היתה נוכחת בתודעה של מושאי המחקר כאן, והיא הרלוונטית לדיון הזה.

<sup>101</sup> ראה בלה ואגו, "טרנסילבניה הדרומית", בתוך תיאודור לביא (עורך), **פנקס הקהילות – רומניה**, כרך ראשון, ירושלים: יד ושם, תש"ל, עמ' 266 - 267. וראה גם הנ"ל, "טרנסילבניה הצפונית: היבטים דמוגרפיים", וכן כהן, יצחק יוסף. "טרנסילבניה הצפונית: החיים התורניים", בתוך ת' לביא וז' אנצל (עורכים), **פנקס הקהילות – רומניה**, כרך שני, ירושלים: יד ושם, תש"מ, בעמ' 5, 6, ו-25. על הישיבות ראה אברהם פוקס, **ישיבות הונגריה**, כרך א, עמ' 317 - 319. כל הישיבות המוזכרות כאן מצויות מצפון או ממזרח לקלויזנבורג; ההבחנה גם ניכרת במפה שבעמ' 320.

<sup>102</sup> הצגתו של גלאזנר כמקורב אל האדמו"רים ואף כחוסה בצילם מופיעה כדבר שבח במקורות הרבניים – בהקדמת הנכד אברהם קליין **לשו"ת דור רביעי**, חלק א, בעמ' 6, הוא מביא בשם אביו כי: " בימי עלומיו נסע [גלאזנר] לצדיקי הדור ואנשי מעשה כמו שינווא, סיגעט, בעלז", ובספרו של אברהם, **לקורות היהדות בטרנסילבניה**, עמ' 99: "בימי עלומיו וגם אח"כ למרות היותו אשכנזי מתנגד בעצם, התחבר כפעם בפעם עם אדמו"רים וגם הי' נכנע תחת צדיקים גאוני ארץ כמרח הדברי יחזקאל משינווא, הייטב לב מסיגעט, אך פרי תבואה מליסקא, מעגלי צדק מדעש". אברהם שימש בתפקידים בממסד האורתודוקסי בטרנסילבניה, אך בעצמו נולד רק ב-1897 – דבריו הם בעלי ערך אפוא כמשקפים מסורת שרווחת בקרב

מנדל פאנעט מדעש הסמוכה, וכרב יקותיאל יהודה טייטלבוים מסיגעט שבמרמרוש,<sup>103</sup> והן האדמו"רים המפורסמים מגליציה – האדמו"ר יחזקאל שרגא הלברשטם משינווא, בנו בכורו של הרב חיים מצאנז,<sup>104</sup> והאדמו"ר יהושע רוקח מבעלז.<sup>105</sup> זיקה זו אל החסידות לא נעלמה גם בשנים מאוחרות יותר: שלמה זמרוני, שבילדותו נכח בביתו של גלאזנר במסיבת חג של שמחת תורה, מספר כי במסיבה חבש הרב שטריימל – כובע חסידי לימים טובים. לשאלת הילד, סיפר אביו של זמרוני כי השטריימל הוא מתנת הרב פאנעט מדעש – וכאות כבוד לידידות זו נוהג גלאזנר לחבוש אותה בימים טובים – אך רק בביתו.<sup>106</sup> ידוע לנו גם על ספר חסידי שהעניק גלאזנר כמתנה לידיד.<sup>107</sup>

בחמש שנות הרבנות הראשונות, אנו מוצאים בספרות התשובות עשר תשובות שנכתבו אל גלאזנר: שמונה מהן, שנכתבו בין תרל"ט לתרמ"ג (בערך 1879 – 1883), הן משל פאנעט, הרב הישיש של דעש, שנפטר בתחילת שנת תרמ"ה (סוף 1884). אחת – שעוד ניגע בה להלן – היא משל הרב הלל ליכטנשטיין, ואחת משל הרב שמחה בונים סופר, בן דודו של אביו וממשיך שושלת החת"ס סופר בפרשבורג.<sup>108</sup> לפחות שתיים מן התשובות נוגעות לשאלות הנוגעות לשינויים במסורת: כיתוב בהונגרית על מצבה והיחס לקהילת הסטוטוס-קוו. להלן, כשנסקור את שו"ת **דור רביעי**, נראה שגם התשובות של גלאזנר ניתנו בעיקר למרחב שמצפון ומזרח לקלויזנבורג, שהתאפיין בתרבות 'יראית' נוסח האונטרלנד.

הקשרים הטובים עם החסידים לא מנעו מגלאזנר להמשיך ולאחוז בעמדות ביקורתיות כלפי החסידות. אפשר כי אפילו את הדברים הנוקבים שכתב בתרס"ח (1908) נגד שיטת הפסיקה החסידית, אותם נפגוש להלן בפרק 3.2, יכול היה גלאזנר לכתוב גם בראשית הקריירה הרבנית שלו. תשובה שכתב בשנת תרמ"ה

---

החסידים בטרנסילבניה, לפיהן גלאזנר "התקלקל" בשנותיו האחרונות בהן התחבר לציונים. כיוון שספרו של אברהם מורס בראשית שנות ה-50, הוא לא נשען על דברי הנכד שצוטטנו לעיל – ופירוש הדבר שמדובר בשתי מסורות עצמאיות. מסורת זו שבה ומצוטטת אצל שעהר, **העיר קלויזנבורג וקהילותיה**, עמ' 68 – 69. שעהר הוא בעצמו חסיד סאטמאר, ואף שניכר שהדברים לקוחים מדברי אברהם, הבאתם מעידה שגם במסורת מתנגדי גלאזנר לא הוכחשה זיקה זו..

<sup>103</sup> ראה מכתבו אליו בשו"ת **דור רביעי** ח"א סימן יז.

<sup>104</sup> על ידידותו והערצתו לרב משינווא ראה שו"ת **דור רביעי** ח"ב סימן ק, וסימן ק"ג.

<sup>105</sup> על הקשר עם הרב מבעלז מעידות ההשמצות שבחוברת ההתגוננות של קהילת הסטוטוס-קוו מתרמ"א (1881), ושבמכתב לאונגרישה איזראליט מ-1887 כפי שנביא להלן. הדברים מתיישבים עם דברי הנכד שהובאו בהערה 81 לעיל. בשו"ת **דור רביעי חלק ב**, תשובה יא, מזכיר גלאזנר כי התפילין שהוא מניח נכתבו על ידי "הסופר של הרב הקדוש מבעלז". התשובה היא משנת 1892, וסביר להניח שהתפילין שימשו אותו שנים רבות, וממילא הוזמנו בסביבתו של האדמו"ר מבעלז בשנות השבעים של המאה הי"ט. על חשיבותן הגדלה של חצרות בעלז וצאנז בהונגריה במחצית השנייה של המאה הי"ט, ועל התחזקות החסידות בהונגריה בכלל בתקופה זו, ראה סילבר, ישיבות אין מצוי, עמ' 80 - 84.

<sup>106</sup> זמרוני, **רבני קלויזנבורג**, עמ' 15. להלן נראה טענה הקושרת את השטריימל לביקור של גלאזנר בסיגט בשנת 1878 או 1879. בידי המשפחה אף שמור תצלום של גלאזנר חבוש בשטריימל, כפי שמובא באתר המשפחתי <http://www.math.psu.edu/glasner/Dor4>. לא מובא באתר מקור לתמונה.

<sup>107</sup> במאי 2006 הוצע למכירה פומבית באתר virtualjudaica עותק של הספר ליקוטי תורה והש"ס לר' יצחק אייזיק מזידיטשוב (נדפס 1877), שעליו הקדשה של ר' משה שמואל גלאזנר לר' משה דוד סופר, בנו של הרב חיים סופר.

<sup>108</sup> תשובות הרב מנחם מנדל פאנעט הן בספרו **שערי צדק**, חלק אורח חיים סימנים ס וס"ג; וחלק יורה דעה סימנים כה, מב, מג, קיב, קיג, קצט. תשובת הרב ליכטנשטיין מצויה בספרו **תשובות בית הלל** סימן פ; ותשובת השבט סופר בספרו **שו"ת שבט סופר** חלק יורה דעה סימן כז.

(1885) לחמיו אברהם רפפורט כהנא, נותנת ביטוי ליחסו הדו-ערכי כלפי החסידות. חמיו תמה בפניו על המנהג בו נתקל "באיזה ישוב" שבו בעלי בתים בני תורה שאינם פנויים במשך השבוע לעסוק בתורה, "מתוועדים יחד" בשבתות "לרקוד לפזז ולכרכר באמרם חסידים אנחנו", וזאת במקום ללמוד תורה.<sup>109</sup> גלאזנר מצטרף לביקורת על המרת הלימוד בריקודים, אך טוען שהמציאות מוכיחה שהעניין נדרש. מלשונו ניכר שההנהגה החסידית עצמה רעה בעיניו – "אותן האנשים המכנים א"ע [=את עצמם] חסידים ועושים כל ימיהם כחגים ההתלהבות שבהם נראה כאש זרה ושתויי יין נכנסו למקדש" – אך הוא ער לכך שדווקא חסידים אלו מצליחים להתמודד עם אתגרי הזמן: "אמנם עכ"ז [=עם כל זה] אנו רואין בעתים הללו כי יראה אמיתית וגידול בנים לתורה לא נמצא רק [=אלא] באותן המתחסדים". בעבר, הוא אומר, היו "אשכנזים" שיכלו לשקוע בלימוד תורה ולהגיע להנאה רוחנית ממנה, ולכן הרחיקו בצדק את השיטה החסידית; אבל אלו כמעט ונעלמו מן העולם, ולכן "בדורנו היתום אם לא נערב אש זרה ונמתיק העבודה" לא נוכל להצליח חינוכית. מי שמרקד בסעודה שלישית וקובע סעודת 'מלווה מלכה' במוצאי שבת, ממשיך גלאזנר, "מן הנמנע שיקרא בשבת עלי עיתונים... וכן לא ילך במושב לצים בבתי קפה וכדומה, לא כן כמה בני תורה אשכנזים אשר נכשלים בזה וכיוצא בזה". לכן, מסכם גלאזנר, מוטב להניח "לאותן המתחסדים" ללכת בדרכיהם.

במלים אחרות, גלאזנר רואה במנהגי החסידים עוגן כנגד החילון. אך כמובן, הדבר אינו מוחק את הביקורת העקרונית החריפה שמביע כאן גלאזנר – ההתלהבות החסידית היא בעיניו לא פחות מ"אש זרה" – וזאת בשנת תרמ"ה, כלומר באותן שנים בהם יחסיו עם העולם החסידי היו בשיאם. ביקורת זו הולמת את גישתו השכלתנית, שנרחיב בה להלן בפרק 2.4, גישה שכנראה אפיינה אותו לאורך כל חייו הבוגרים. ראוי להזכיר כאן את ההנהגות של אביו, הרב אברהם גלאזנר, שאף אצלו מצאנו זיקה אל אורחות-חסידות, לצד פתיחות להשכלה כללית.

בניגוד למוכר מליטא או פולין, הרבנים ה"אשכנזים" (כך מכונים הלא-חסידים הן על ידי עצמם והן על ידי החסידים בעת ההיא) בהונגריה נודעו ביחסם הנוח לחסידות ולחסידים; היו אמנם כאלה שהיו 'מתנגדים' חריפים לחסידות – כמו הרב ירמיה לעוו – אך זו לא היתה מגמה רווחת. במיוחד בולט הדבר בקרב שושלת החת"ם סופר: החת"ם סופר עצמו לא אימץ את מנהגי החסידות ולא ראה עצמו כחסיד, אך הוא קיים יחסים טובים עם מנהיגים חסידיים, ורבים מבני האדמו"רים רכשו בישיבתו את השכלתם התלמודית.<sup>110</sup> סיפורים על לבישה מזדמנת של שטריימל, כמו זה שהזכרנו ביחס לגלאזנר, מופיעים גם בביוגרפיות של רבנים 'אשכנזים' אחרים באותה תקופה.<sup>111</sup>

<sup>109</sup> שו"ת דור רביעי, חלק א, תשובה לו.

<sup>110</sup> על יחסי החסידים והמתנגדים בהונגריה ראה סילבר, ישיבות אין מצוי, עמ' 76 – 84.

<sup>111</sup> דוגמא אופיינית היא זו של הרב דוד שיק (1812 – 1890), כפי שמובא בסיפור תולדותיו בספר **אמרי דוד**, ברוקלין תשכ"ד, עמ' שא: "בשבת ויום טוב לבש בגדי משי וחבש שטריימעל **בביתו** (ההדגשה שלי – י"ש)". תיאור תולדותיו מגלם שילוב של מנהגי חסידות מובהקים עם מורשת 'אשכנזית' של משפחה רבנית מבוהמיה ושל לימוד מגדולי הרבנים ה'אשכנזים'. הרב שמואל שמעלקע קליין (נפטר 1875) הוא דוגמא נוספת לאימוץ הנהגות חסידיות על ידי רב אשכנזי, כפי שמובא אצל ש' הכהן ויינגרטון, **ספר זכרון לקהילת סעליש והסביבה**, תל אביב, תשל"ו, עמ' 38 – 40.

לא רק אל החסידים נטה גלאזנר חסד, אלא גם אל מי שנחשב בעיני רבים כגדול הקנאים – הלל ליכטנשטיין.<sup>112</sup> בפתח אחת התשובות המקודמות שלו, כנראה משנת תר"מ או תרמ"א (1880-1881), מציין גלאזנר כי "זכינו להכניס לעירנו את הרב הקדוש מקאלאמאי שליט"א והתאכסן בביתי כל משך הימים היותו פה"<sup>113</sup>, דבר המעיד על יחס קרוב ואינטימי. כנראה האירוח כלל דרשה של הרב האורח בבית הכנסת, שכן דרשה כזו בשנת 1880 נזכרת בכרוניקה של הקהילה.<sup>114</sup>

#### אי נחת ופרישת קהילת ה"סטטוס קוו"

חיבור זה עם המנהיגים החסידיים הרחיק את הרב מן האגף המודרני של הקהילה, ושימש לכל הפחות אחת העילות לפיצולה מחדש של הקהילה – הפעם משמאל: הקבוצה שחזרה אל הקהילה אחרי הקונגרס, בחרה לפרוש ממנה אחרי מינוי הרב החדש. בראש קבוצת הפורשים עמדו לאזאר אלנברג ווילמוש פרקשהאזי-פישר – דמויות ששימשו בעבר גם בתפקידים בקהילה הכללית.<sup>115</sup> פרקשהאזי היה חתנו של ישראל גרין שהזכרנו לעיל, מן הפעילים החשובים של הקהילה האורתודוקסית ומן הלוחמים למען המחנה השמרני בקונגרס היהודי.<sup>116</sup> תהליך הפרישה החל, ככל הנראה, בחתירה של אותה קבוצה לבטל את מינוי של גלאזנר – שככל הנראה היה בשלב זה, לפחות רשמית, זמני. פעולה פומבית ראשונה בכיוון זה נעשתה עם פרסום החלטה של קבוצת חברים בקהילה שהתכנסה בראשית ספטמבר 1878, פחות משנה אחרי תחילת כהונתו של גלאזנר, בדבר הצורך למצוא מועמד ראוי יותר מן הרב הצעיר.<sup>117</sup> לקבוצה היו גם טענות על אי-סדרים בהתנהלות הקהילה, והיא פנתה בעניין בקובלנות אל הלשכה האורתודוקסית בבודפשט – ואל מנהיגה, איגנץ רייך – וכן אל משרד התרבות ההונגרי; לאחר התכתבות עניפה הלשכה האורתודוקסית השיבה פניהם ריקם בסוף 1879.<sup>118</sup>

---

<sup>112</sup> ליכטנשטיין נפטר בתרנ"א – 1891, לפני שהחלו מחלוקותיו של גלאזנר עם הקנאים. על ליכטנשטיין כגדול הקנאים' ראה גרוסמן, **יהדות הונגריה**, עמ' 66. בספר ההגיוגרפי של ה"הילל", מתואר ליכטנשטיין כמי שהתמסר למען שמירה קפדנית של המצוות ובניית קו תקיף של התנגדות להשתלבות, גם כאשר הדבר עלה בהתנגדות רבה (עמ' מ-מא, מח, נג). לפי התיאורים הללו, ליכטנשטיין התנהל בסגפנות נדירה והחמיר מאוד על עצמו (עמ' כד-כה), הגיב בחריפות יוצאת דופן לזלזול בהלכה (שם עמ' יג) ובמקומות רבים נתפס כ'חשוך וקנאי' (פינסטערלינג, פאנאטיקער) על ידי מתנגדיו (עמ' מ שם), והיה נכון לשלם על כך את המחיר הציבורי. הוא ראה עצמו כמי שמגן על המוני ישראל התמימים מקלקולי הדור (ראה למשל, שו"ת בית הילל סי' ל"ח), והקו התקיף שהוביל נתפס בעיניו כאמת כה מובהקת, עד שהיה משוכנע שאחד מהרבנים שלא הסכימו עמו מבקש אחרי מותו תיקון לנשמתו על זה (ראה ה"הילל שם, עמ' כה).

<sup>113</sup> **שו"ת דור רביעי**, חלק א, תשובה ד.

<sup>114</sup> כרמלי, תולדות הקהילה האורתודוקסית, עמ' 36. ככל הנראה דרשה כזו – או דרשן כזה – לא היתה דבר מקובל, שכן כרמלי מזכיר את קיומה ומציין כדבר 'מעניין'.

<sup>115</sup> פרקשהאזי-פישר, שהתפרסם באמנות עיטור כלי הפורצלן במפעל 'הרנדי' שירש מאביו, היה נשיא הקהילה הכללית בשנת 1879. באותה עת גם אלנברג היה חבר מועצה. גידו, **שני עשורים**, עמ' 37 הערה 120.

<sup>116</sup> גרין נפטר באוגוסט או ספטמבר 1882, וסביב סידורי לויתו נוצר עימות בין פרקשהאזי ובין החזן של הקהילה האורתודוקסית. ראה הפרק על החברה קדישא האורתודוקסית אצל כרמלי, **ספר הזכרון**, עמ' סו. על גרין הרחבנו בפרק ראשון, הערה 256.

<sup>117</sup> **אפענעס זענדשרייבען דער "שטאטוס-קווא" געמיינדע**, עמ' 11.

<sup>118</sup> שם, עמ' 6 – 7. כנאמר לעיל, רייך היה אחד המברכים את גלאזנר מיד עם מינויו.

הקהילה החדשה הוכרזה רשמית ב-20 במרץ 1881, שבוע אחרי פורים, שלוש וחצי שנים אחרי מינויו של גלאזנר; באותו קיץ נמנו על הקהילה הפורשת 51 ראשי משפחות.<sup>119</sup>

אחת הפעולות הראשונות שעשה הרב הצעיר היה להבהיר שהקהילה החדשה מצויה מחוץ לגבולות הלגיטימיות. בשבת פרשת במדבר, ערב ראש חודש סיוון, 28 במאי 1881, פירסם "הן בדפוס והן בהעברת הודעה מבית לבית" בקהילה, איסור על הבשר ששוחט השוחט של הקהילה החדשה. יומיים אחר כך פרסם פסק הלכה של שמונה רבנים ידועים המחזקים את האיסור ומורים לרב הצעיר לא להסס כלל – שהרי הסטטוס קוו "יותר גרועים מהנעאלאגען" ובמיוחד כאשר מדובר בקבוצה שהיתה חלק מן הקהילה האורתודוקסית וכעת פרשה. שמונת הרבנים כוללים שלושה מבני שושלת סופר, קרובי הנודעים של גלאזנר – הרב שמעון סופר מקרקוב (בנו של החת"ם סופר, שנפטר שנתיים מאוחר יותר), הרב שמואל ארנפלד ממאטרסדורף (אחי אמו של גלאזנר), והרב שמחה בונים סופר – שישב על כסא אביו וסבו ברבנות פרשבורג ובראשות הישיבה. בנוסף, היא כללה ארבעה רבנים מהאונטרלנד – שניים חסידים (הרב פאנעט מדעש והרב טייטלבוים מסיגעט) ושניים 'אשכנזים' שאימצו מרכיבים מן הגישה החסידית – הרב מנהיימר מאונגוואר והרב ליכטנשטיין מקולומיי, וכן את הרב דוד זילברשטיין מוויצען (Vác) – אף הוא מנאמני הקנאים.<sup>120</sup>

כבר מתחילת התגבשות האורתודוקסיה כארגון, התגבשה בקרב הרבנים המנהיגים אותו הנטייה לראות בשוחטים המועסקים על ידי קהילות לא-אורתודוקסיות שוחטים פסולים, ובבשר – בשר נבלות וטרפות.<sup>121</sup> היתה זו, פעמים רבות, הסנקציה ההלכתית העיקרית והראשונה שנקטה במקרים של פילוג בקהילה – וגם תוצאה כמעט הכרחית מהגדרת הלא-אורתודוקסים כ'מינים' או כמומרים.<sup>122</sup> בעניין זה אין המחלוקות בהונגריה שונות מהמחלוקות באזורים אחרים במרכז ומזרח אירופה, שבכולן השחיטה הייתה בעלת משמעות פוליטית, בשל היותה ביטוי לכפיפות לקהל ולתקנותיו ומכשיר מימון חשוב לקהילות.<sup>123</sup>

<sup>119</sup> גידו, **שני עשורים**, עמ' 37.

<sup>120</sup> הכרוז, שכתוב יידיש מערבית או גרמנית, ומכתב הרבנים בעברית, מופיע אצל שעהר, **העיר קלויזנבורג וקהילותיה**, עמ' 31. תשובתו של הרב ליכטנשטיין בעניין פסילת השוחט של קהילת הסטטוס-קוו מופיעה גם **בתשובות בית הילל**, חלק ראשון, סימן פ. ליכטנשטיין מוען אותו אל "הרב הגדול בתורה ויראה שושלת היוחסין וכו' משה שמואל נ"י רב בעיר קלויזנבורג".

<sup>121</sup> ראה כהן, **חכמי הונגריה**, עמ' 49. וראה גרינוולד, **יקותיאל יהודה, השוחט והשחיטה בספרות הרבנית**, ניו יורק: פעלדהיים, תשט"ו, עמ' 99. וראה **שאלות ותשובות מהר"ם שיק**, אורח חיים, תשובות שה עד שז, שם מבהיר מהר"ם שיק מדוע היראים מחוייבים לדלגיטימציה מלאה של מי שאינו מצטרף לאיגוד האורתודוקסי. מבחינה הלכתית, קובע שיק, "אין להם נאמנות בשום איסור והיתר ודין ודת בתורתנו הקדושה" (תשובה שה).

<sup>122</sup> האמוראים אסרו את שחיטת הכותים, ועיקרון זה שמי שאינו נמנה על הקהל הלגיטימי שחיטתו פסולה אף עוגנה בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן ב סעיף ט. וראה ספראי, שמואל ואחרים, **משנת ארץ ישראל – מסכת ברכות**, ירושלים: מכללת ליפשיץ, תשע"א, בנספח, עמ' 390 – 398. על ראיית הרפורמים והניאולוגים כמינים או מומרים, ראה בהרחבה אצל אדם פרזיגר ודניאל הרטמן: Ferziger, Adam S., *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance and the Emergence of* **הסובלנות בהלכה האורתודוקסית בעת החדשה**, דיסרטציה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2003 בעמ' 179 – 197.

<sup>123</sup> כפי שהרחיב חנא שמרוק, במאמרו "משמעותה החברתית של השחיטה החסידית", **ציון** כ (א-ב), תשט"ו, עמ' 47 – 72. שמרוק אינו מתייחס להונגריה, ומן המרחב האוסטרי מתייחס רק לגליציה.



אמנם, מה שהיה פשוט ביחס לניאולוגים היה מגומגם מעט יותר ביחס לקהילות הסטטוס-קוו, הן כיוון שכמה קהילות של יראים בחרו בשיוך זה והן כיוון שאידיאולוגית – ועל פי רוב גם מעשית – לא חתר הסטטוס-קוו תחת המסורת. אלא שהמעבר מחברה מסורתית לאורתודוקסיה כמחנה מובחן לא אפשר להותיר פרצות בחומה, ועם השנים התגבש גם כלפי קהילות ה'סטטוס קוו' יחס דומה.<sup>124</sup> בוודאי במקרים בהם קהילת הסטטוס-קוו הוקמה "בערים אשר ימצאו אנשים ברוח חדש נטויים לרוח חוקי קאנגרעס - שם הכת שטאטוסקווא הלב מכת קאנגרעס" [כלומר ה'לב', המניע והרצון של אותן קבוצות היא כמו של הניאולוגים].<sup>125</sup> הרבנים שהצטרפו לאיסור משקפים את המנהיגות הדומיננטית של מקדמי הארגון האורתודוקסי – אך בה במידה גם את המעגלים שמולם התנהל גלאזנר גם בשו"ת שלו: מעגל 'חוג החת"ם סופר', כלומר המשפחה המורחבת, ומעגל הרבנים החסידיים ותומכיהם.

בתגובה לאיסור זה, הדפיסה הקהילה הפורשת "מכתב גלוי" (אפפענעס זענדשרייבען) ובו גוללה את תולדות חלוקת הקהילות בקלויזנבורג לפי הבנתה, והצדיקה את הפרישה בעיקר על רקע מינויו של הרב משה שמואל תחת אביו, לצד טענות על אי-סדרים בניהול הקהילה. בהיותו תגובה לאיסור שהטיל גלאזנר – אך טבעי שיהיה בו מרכיב מובהק של התקפה אישית חריפה נגדו; אשר על כן קשה לדעת האם מחבריו אכן סברו, כפי שכתוב בקונטרס, כי הרב הצעיר, שלדבריהם "אך אתמול היה יושב בתי-קפה", הוא "חסר כל התאמה לתפקיד", ו"נטול כל כישורים, הן בתיאוריה והן במעשה" להנהיג "קהילה יהודית מסודרת" ולהיכנס לנעליו הגדולות של אביו. מכל מקום, אין ספק שבעיני המייסדים של קהילת הסטטוס-קוו החדשה, היה הרב צעיר מדי – וגם, באופן בלתי נסבל, נוהה אחרי החסידיים. כאשר החלו בפעילות נגד מינויו הקבוע, כותבים בעלי הקונטרס, נסע גלאזנר לסיגט – בה כיהן אז כרב וכאדמו"ר יקותיאל יהודה טייטלבוים (הראשון, המוכר גם כ"ייטב לב", 1808 – 1883) – "ושב משם עם 'שטריימל' ועם 'קפוטת-אטלס', דבר שעורר אי נחת רבה בעיר".<sup>126</sup>

אך נראה שלא רק הקבוצה שבחרה לעזוב את הארגון האורתודוקסי ראתה בעין רעה את נטייתו של הרב הצעיר אל מנהיגי החסידות ומנהיגיה, ואת קרבתו אל הלל ליכטנשטיין; מכתב ביקורתי שפורסם ב-1887 בעיתונות בעילום שם, מלמד כיצד זיקתו למנהיגים החסידיים נתפסה כקלקול בעיני חלק מבני הקהילה. גלאזנר מוצג שם כמי שמביא את רוח החסידות אל העיר ומדרדר אותה, מהיותה קהילה "שהיא אמנם אורתודוקסית ושמרנית, אך אינה מפגרת מבחינת תרבות והשכלה", אל חסותם המשחיתה – לדעת הכותב – של אדמו"רים.<sup>127</sup> באותו כתב פלסטר אנונימי הוצג הרב כשילוב לא מכובד של 'דנדי' (צעיר גנדרן ויהיר) ו'פרושי', וכעושה-דברו של הרב מקולומיי, הלא הוא ר' הלל ליכטנשטיין, שבעיני הכותב אינו אלא תכנן מושחת. אף שהמכתב נראה כתואם את עמדות הפורשים מהקהילה, העובדה שנכתב ב-1887, לאחר

<sup>124</sup> ראה סקירה נרחבת אצל כהן, **חכמי הונגריה**, עמ' 149 – 153. תהליך 'סגירת הפרצות' והגבחת החומות הוא ממאפייני ההתגבשות האורתודוקסית, כפי שמרחיב כץ במאמרו הקלאסי "אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית", **כיוונים** 33 (1986), עמ' 89 – 100. הנטייה של אורתודוקסים מהונגריה לגלות חוסר סובלנות כלפי יהודים שומרי תורה שאינם דוגלים בהתבדלות מוחלטת ניכרה בוויכוחים שנערכו בתוך אגודת ישראל, כאשר הנציגים מהונגריה לחצו שלא לקבל אנשים שחברים בקהילות לא נפרדות (Gemeindeortodoxie).

<sup>125</sup> הציטוט הוא מדברי הרב חיים סופר, **שו"ת מחנה חיים**, יורה דעה חלק שלישי, ירושלים תשל"א, סימן ל.

<sup>126</sup> **אפפענעס זענדשרייבען דער "שטאטוס-קווא" געמיינדע**, עמ' 11.

<sup>127</sup> *Der Ungarische Israelit*, 1 Nov. 1887, והמשכו בגיליון העוקב, של ה-10 בנובמבר.

שמעמד הקהילה הפורשת כבר היה מבוסס, מעלה את האפשרות שהוא נכתב מתוך קהילת הרוב, ומבטא מורת רוח של חוגים אורתודוקסים-מודרניים בתוכה.

### גרמנית, יידיש והונגרית

נקודה שראוי לתת עליה את הדעת היא העדרה של שאלת השפה מן הוויכוחים בתוך הקהילה והמרחב הרבני. כזכור, הרבנים שמונו בקלויזנבורג מאז שרגא פייש פישמן היו דורשים בגרמנית, והדבר עורר מורת רוח אצל הלל ליכטנשטיין וחוגו. פסק הדין של מיכאלוביץ הוקדש לעניין זה, שהיה אחד מסלעי המחלוקת בין האגף האולטרה-אורתודוקסי לבין האורתודוקסיה המערבית.

המלינים על גלאזנר משמאל לא טענו כנגד שפתו, ולכן נראה שלא חזר מן הגרמנית של אביו אל היידיש שרווחה בחוגים החסידיים. הם אף פרסמו את מחאתם בגרמנית-באותיות-עבריות – אותה גירסה יהודית של גרמנית גבוהה שבה עתיד גלאזנר עצמו, עשרים שנה מאוחר יותר, לפרסם את הקונטרס שלו "הציונות לאור האמונה". במקביל, איננו מוצאים כל ביקורת "מימין" על השפה שהשתמש בה גלאזנר; נראה שהתנהלותן של קהילות ורבנים בני תרבות ה'אוברלנד' בגרמנית, או ביידיש שכבר איננה ניתנת להבחנה ממנה, התקבלה בתקופה זו כדבר שלא ניתן להתווכח אתו.<sup>128</sup>

אם היה הבדל לשוני בין הקהילה האורתודוקסית לקהילה הפורשת, היה זה אימוצה של ההונגרית כשפת הפעילות הדתית בידי האחרונה (שכזכור, נקראה בגלגולה המוקדם 'הקהילה ההונגרית הישראלית'). במין אירוניה היסטורית, הפך המרחב האורתודוקסי למשמר של הגרמנית, בעוד הנוטים להשתלבות מהירה יותר במרחב מאמצים את ההונגרית. עם זאת, ההונגרית לא עוררה כעת בקרב המתבדלים את אותה התנגדות שעוררה הגרמנית לפניו.<sup>129</sup>

אף שגלאזנר שלט, ללא ספק, בהונגרית – נראה שהתנהלותו השוטפת היתה בגרמנית, לצד העברית ששימשה אותו בשיח התלמודי והרבני. לפי עדותה של אסתר שור, נכדתו של גלאזנר שהכירה את בית הסבא מילדותה, היתה השפה בבית גרמנית ולא הונגרית – לדבריה בשל הסבתא, שלא שלטה בשפה המאדיארית.<sup>130</sup> אין זה מפתיע, שכן בראשית המאה העשרים עדיין היו יהודי הונגריה בני האוברלנד בתהליך המעבר מן הגרמנית להונגרית.

<sup>128</sup> על ההתנגדות המעשית והעקרונית של רבנים מהונגריה המערבית לפסק הדין האוסר דרשות בגרמנית ראה הילדסהיימר, אסיפת מיכאלוביץ. וראה כהן, **חכמי הונגריה**, עמ' 65 – 66. קצבורג, פסק הדין, בעמ' רפא – רפב מתאר את התהליכים הלשוניים שהפכו את ההתנגדות לגרמנית בקהילות מערב הונגריה לאנאכרוניסטית.

<sup>129</sup> עוד על היחסים בין האורתודוקסיה ההונגרית לבין השפה ההונגרית ראה בהרחבה להלן, בפרק 3.1.2. וראה מאמרי, מעם לכנסייה, עמ' 213.

<sup>130</sup> ראיון עם אסתר שור, 16 במרץ 2015.

## 2.4 מלאכת הרבנות בעשורים הראשונים

מלבד התפלגות קהילת הסטטוס-קוו, ואולי גם בזכות 'הפרדת הכוחות' הזו, איננו יודעים על מתחים סביב רבנותו של גלאזנר בעשרים וחמש שנות הרבנות הראשונות – וממילא שמו כמעט ולא נזכר בעיתונות, ואין לנו עדויות רבות על אופי הנהגתו כרב וכראש ישיבה. המקורות העיקריים העומדים לרשותנו ביחס לשנים אלה הם שני קובצי תשובות, שנמצאו ברומניה לאחר המלחמה, וראו אור בהשתדלות הנכד אברהם קליין כ"שאלות ותשובות דור רביעי";<sup>131</sup> כמה מאמרים הלכתיים שפרסם גלאזנר בעיתון הרבני "תל תלפיות"; הקונטרס "חקור דבר" על נישואין אזרחיים<sup>132</sup>; וספר "שביבי אש" שהוציאו לאור תלמידיו לכבוד מלואת 25 שנות כהונה.<sup>133</sup> בנוסף, עומדים לרשותנו אזכוריו של גלאזנר בספרות הרבנית של עמיתיו.

אמנם עיקר ענייננו בגלאזנר כרב, פוסק וראש ישיבה – אך יש לזכור ששנים אלה הן גם שנות בניית משפחתו הגדולה, שבעקבותיה גם נרקמו קשרי נישואין בינו ובין משפחות רבניות אחרות. ניגע בכך בקצרה לקראת סופו של הפרק.

### 2.4.1 המעגל הקרוב: רב טרנסילבני וראש ישיבה

נפתח דווקא בתשובות שהופנו אל גלאזנר – כלומר תשובות שבהן רב אחר מביע חוות דעת הלכתית לבקשתו של גלאזנר. תשובה אחת כזו נוגעת למדיניות הלכתית האופיינית להתמודדות עם תהליכי אקולטורציה: כוונתי לתשובה שבה נידון שימוש באותיות לועזיות במצבות בבית העלמין. היתה זו שאלת מדיניות אופיינית לתקופה זו, שהעסיקה קהילות שונות.<sup>134</sup> כפי שהזכרתי בסוף פרק הרקע על התפתחות קהילת קלויזנבורג (2.1.2), בתקופה זו פעלה בעיר חברה קדישא משותפת לשתי הקהילות, ועד לסוף המאה הי"ט לא הותר שימוש באותיות לועזיות במצבות בבית העלמין. מסתבר שהגבלה זו היתה תוצאה של הכרעתו של גלאזנר, כפי שנלמד מתשובה שהופנתה אליו.<sup>135</sup>

אך למרבה הצער, תשובה זו המספקת הצצה לדילמות שליוו את תפקידו של גלאזנר כרב קהילה מגוונת בעיר מודרנית, היא היוצאת מן הכלל שאינה מעידה על הכלל. שאר התשובות שנכתבו אל גלאזנר, ושוכזו בנספח ג' – תשובות המעידות באילו עניינים ראה גלאזנר צורך להתייעץ עם עמיתיו או עם בכירים ממנו – משקפות אך מעט מאד את הדילמות הללו. מתוך עשרים התשובות שנכתבו בתקופה האמורה – כלומר עד 1903 – רק שתי תשובות משקפות את ההתמודדות עם תהליכי אסימילציה: זו שעוסקת במצבות ותשובה מ-1900 סביב גיורה של אשה הנשואה ליהודי, תשובה המהווה חלק מן ההתדיינות ששימשה לגלאזנר בסיס לפרסום הקונטרס שלו "חקור דבר" על נישואין אזרחיים. ומה באשר לשאר התשובות? ובכן,

<sup>131</sup> חלק א, מהשנים תר"מ – תרנ"א [1880 – 1891], ירושלים תשל"ו; חלק ב, מהשנים תר"ן – תר"ס [1890 – 1900], ירושלים תשמ"ג.

<sup>132</sup> מונקאטש, תרס"א [1901].

<sup>133</sup> בעריכת יוסף אשר שטיין, דעש, תרס"ג [1903].

<sup>134</sup> כפי שמראה בהרחבה י"י כהן, על סמך שורה של תשובות, בחכמי הונגריה עמ' 53 – 55.

<sup>135</sup> הלה נועץ בעניין זה עם הרב מנחם מנדל פאנעט בשנת 1882, כפי שמובן מתשובה של האחרון אליו, מחשוון תרמ"ג, שנדפסה בשו"ת **שערי צדק**, חלק יורה דעה, סימן קצט. התשובה. פאנעט קובע כי אסור באיסור חמור לכתוב על המצבה בלשון שאינה עברית.

כמחציתן אינן נוגעות לפסיקת הלכה בשאלה קונקרטית העומדת על הפרק, אלא מהוות תכתובת עיונית בסוגיות תלמודיות: המשיבים מתייחסים לקושיות שהעלה גלאזר על סוגיות מסוימות או מגיבים להצעות פרשנות שלו. המחצית האחרת עוסקת כולה בשני תחומים הלכתיים: ענייני גיטין וקידושין, וענייני שחיטה וכשרות.<sup>136</sup> אם ניתן ללמוד משהו מהתשובות הללו, הרי הוא דווקא עד כמה היה גלאזר שקוע בתוך שיח רבני וישיבתי פנימי, המרוכז בלמדנות מצד אחד ובתחומים המובהקים המופקדים בידי הרבנים, כלומר ענייני המעמד האישי וענייני הכשרות, מצד שני.<sup>137</sup> קשה לראות כאן השתקפות של מנהיגות רבנית של קהילה מגוונת, הכוללת את רוב יהודי העיר – יהודים שכפי שראינו במבוא ההיסטורי אודותם לא נמנו דווקא על היראים והשמרנים.

היבט אחר שניתן ללמוד מהתשובות הוא זהותו של המעגל הרבני שאיתו התייעץ גלאזר. עד פטירתו, שימש הרב פאנעט כדמות הרבנית הבכירה עמה התייעץ והתכתב גלאזר. פאנעט כיהן בעיר הסמוכה – שהיתה מעוז חסידי-אורתודוקסי מובהק ושונה מקלויזנבורג – ואף שהיה אדמו"ר חסידי, הוא היה בוגר ישיבתו של החת"ם סופר, בה למד בשנות השלושים של המאה הי"ט.<sup>138</sup> אחרי פטירתו, החליף אותו הרב יהושע אהרן צבי וויינברגר, שכיהן במרגיטה. גם וויינברגר היה מתלמידיו של החת"ם סופר בשנותיו האחרונות, והמעבר מפאנעט לויינברגר לא היה ייחודי לגלאזר.<sup>139</sup> לעניינינו חשוב לציין שוויינברגר היה מהקרובים ביותר לרב הלל ליכטנשטיין, שממנו "קיבל" את משרת הרבנות במרגיטה.<sup>140</sup> בניגוד לליכטנשטיין, וויינברגר לא היה פעיל ויוזם במאבק על טהרתה של האורתודוקסיה ההונגרית – אך הוא לא היה זר להלכתי רוח אלה. העובדה שהן פאנעט והן וויינברגר היוו מרכז לפניותיהם של רבנים מטראנסילבניה דווקא, והעובדה שגלאזר נמנה על המתיעצים עמם, מלמדת על חשיבותו של המעגל הטרנסילבני לעיצוב הנהגתו הרבנית של גלאזר לפחות בעשורים אלה. למעשה, למעט שתי תכתובות מ-

---

<sup>136</sup> אלו כמובן נושאים שעשויים להיות בעלי משמעות ציבורית – פוליטית (כגון איסור שחיטתם של בני קהילה לא אורתודוקסית, או שאלות של מעמד אישי בנסיבות של התבוללות וכיוצא באלה), אך לא בשאלות כאלה מדובר כאן. התשובות שנשלחו אל גלאזר בנושאים אלה עוסקות בשאלות הלכתיות שאין בהן שיקוף של דילמות הזמן.

<sup>137</sup> זו אמנם תמונה חלקית בלבד – שכן הרושם הזה מתקבל מהתכתובות עם עמיתיו הרבנים, וממילא הוא מוגבל למה שעניין אותם. ובכל זאת, דומני שיש בו כדי ללמד לפחות על היבט מסוים בדמותו של מושא מחקרנו.

<sup>138</sup> גם אביו, הרב אברהם גלאזר התייעץ עם הרב פאנעט מאז החל את רבנותו בקלויזנבורג. ראה למשל: **שערי צדק** אורח חיים סימן קיט; יורה דעה סימן קל; ועוד.

<sup>139</sup> לדברי י"י כהן, **חכמי הונגריה**, עמ' 168, "ר' מענדל פאנט שימש עמוד ההוראה [מונה שמשמעו הכתובת הבכירה להתייעצות הלכתית – י"ש] בטרנסילוואניה [...] את ר' מענדל פאנט החליף במידה רבה כפוסק המדינה רבה של מארגרטון, ר' יהושע אהרן צבי וויינברגר".

<sup>140</sup> ראה אהרן אלעזר הלוי קליינמן, **ספר יזכור לקהילת מרגרטין והסביבה**, ירושלים, 1979, עמ' 45 – 46. וויינברגר הוא שהמליץ לקהילה על מינויו של ליכטנשטיין, והאחרון פינה את כסא לטובת הראשון בשלב מאוחר יותר. עוד על וויינברגר ועל ספר התשובות שלו ראה י"י כהן, **מקורות וקורות**, ירושלים: ראובן מס, תשמ"ב, עמ' 350 והלאה.

1895, 141 ולמעט התכתובת עם בן דודו ה'שבט סופר' בפרשבורג, היו כל התשובות לגלאזנר פרי עטם של רבני טרנסילבניה: פאנעט, ויינברגר, ובראשית המאה הכ' גם הרב יששכר דב קאהן מסענזשארץ.<sup>142</sup>

ומכאן לתשובות שהשיב גלאזנר עצמו, המרוכזות בשו"ת 'דור רביעי'. עיון מעמיק בתשובות הללו מחייב צלילה לעומק הסוגיות הנידונות, ניתוח של שיטת הפסיקה של גלאזנר והשוואתה למקובל בקרב פוסקים בני דורו או ביחס למסורת ההלכתית-למדנית שבתוכה צמח. מחקר שכזה הוא מחוץ לתחומה של העבודה הנוכחית, הן בשל היקפו והן כיוון שאאינני אמון על המתודולוגיה הנדרשת ואף אינני משוכנע שהעניין שווה את המאמץ; במבט לא מקצועי נראה שאין בתכני רוב התשובות חידוש ייחודי.

עם זאת, גם בלי להכנס לתכני העיון ההלכתי, ואף שמדובר, ככל הנראה, בתמונה חלקית של התכתובת הרבנית שניהל גלאזנר,<sup>143</sup> סקירת התשובות בשו"ת "דור רביעי" מעלה ממצאים מעניינים שעשויים לשפוך מעט אור על אישיותו של הכותב, על תפיסותיו ועל התנהלותו הציבורית. בסקירה שיטתית של כל התשובות, בחנתי את הנושאים שהעסיקו אותו, את המרחב הגיאוגרפי איתו התכתב, ועמדתו על כמה מאפיינים בולטים של דרכי הטיעון והחשיבה; על כך בפסקאות הבאות.

בשני כרכיו מכיל ספר 'דור רביעי' 199 תשובות מהשנים 1880 – 1900, שרשימת נמעניהם ותכניהם מסודרת בנספח ב'. בשיתוף פעולה עם פרויקט 'המפה', העורך ניתוח כמותי לטקסטים רבניים,<sup>144</sup> הועלו כל תשובות 'דור רביעי' למסד מידע ואותרו על גבי מפות כל המקומות ששמש נקב בתשובות. באופן זה, נוצרת מפה אינטראקטיבית של הפרישה הגיאוגרפית של הנמענים, המוצגת במפה 3. הרוב המכריע של התשובות שיעדן מזוהה נשלחו למרחב שאותו כינינו "טרנסילבניה" – כשהכוונה היא בראש ובראשונה לטרנסילבניה עצמה, מסביב לקלויזנבורג, אך בנוסף גם למרחב של גרוסוורדיין (הנקרא 'קרישאנה'), ולרצף היישובי שמצפון להן עד לגבול גליציה (מרמרוש וקרפטורוס).

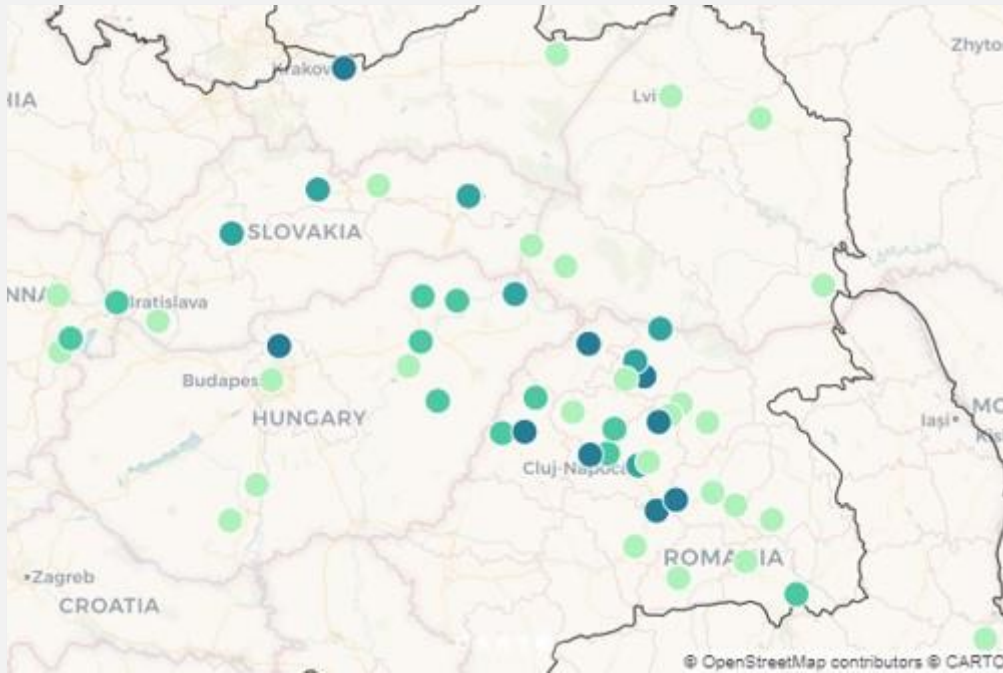
---

<sup>141</sup> האחת עם האחת עם הרב שרגא צבי טננבוים, מחבר ספר שו"ת **נטע שורק**, שכיחן בעיר מעזא-טשאטא (Mezőcsát) שליד דברצן, והשנייה עם הרב אליעזר דייטש שישב בהנשביץ (כיום סלובקיה).

<sup>142</sup> היא Erdőszentgyörgy שממזרח לקלויזנבורג. כיום מוכרת בשמה הרומני Sângeorgiu de Pădure. וראה פירוט מלא בנספח ג'.

<sup>143</sup> העובדה שמדובר במחברות שנמצאו במקרה, ולא כחלק מארכיון אישי, לצד הדומיננטיות של מספר נמענים בתכתובות מבילים למסקנה אפשרית זו.

<sup>144</sup> של אלי פיישר באוניברסיטת תל אביב ומשה שור מן הטכניון ([www.hamapa.org](http://www.hamapa.org)). אני מודה לרב פיישר על העזרה הרבה בהכנת המפות ובאיתור המקומות.



**מפה 3 :** פרישה גיאוגרפית של נמעני תשובות 'דור רביעי' בהונגריה.

במפה נראים היישובים שאליהם נשלחו התשובות. הגבולות הן גבולות 1900, בעוד הכיתובים הנראים ברקע הם שמות הארצות לפי המפה בת זמננו. כל עיגול ירוק בהיר הוא תשובה אחת; גוונים כהים יותר מעידים על תשובות רבות לאותו מקום. כפי שניתן לראות, רוב התשובות נמצאות בתוך גבול רומניה של היום – כלומר הן נשלחות לטרנסילבניה, קרישאנה ומרמוש. בנוסף לתשובות המוצגות במפה הזו, תשובות של גלאזנר נשלחו גם לקרקוב ולורשה, לארץ ישראל ולרומניה. מפה מלאה ואינטראקטיבית, המכילה את כל התשובות, ושניתן למצוא בה את השמות של כל מקום המצוין בה (בכתיב בן זמננו ובכתיב העברי של התשובה), מצויה בקישור הקבוע הבא: <https://tinyurl.com/dorreviigeo>. מפה סטטית מלאה מצורפת כאן בסוף נספח ב.

אל אלה יש להוסיף כנראה את חלק הארי של התשובות שיעדן הגיאוגרפי אינו מזוהה.<sup>145</sup> היבט גיאוגרפי נוסף שעולה מסקירת התשובות הוא התפתחות מעמדו של הרב גלאזנר: בשנות התשעים, לאחר יותר מעשור של רבנות, מתחילות להצטרף לרשימת היעדים של תשובותיו של גלאזנר גם דיאלוג נרחב עם

<sup>145</sup> אמנם, חלק לא מבוטל מהתשובות המזוהות האחרות – 31 במספר – מופנה לקהילות אחרות של האורתודוקסיה ההונגרית, בין אם בשפלה ובין אם במחוזות של המערב והצפון – אבל עשרה מהן אינם אלא מכתבים לכתב העת התורני "תל תלפיות" שראה אור בוואץ, וחמישה הם מכתבים לבני משפחתו שכיהנו כרבנים בפרשבורג, בסרדהיי ובסיקס. בניכוי אלה, מספר התשובות שנשלחו לחלקיה המערביים של הונגריה אינו עולה הרבה על מספר התשובות שנשלחו אל מחוצה לה – בעיקר לגליציה ופולין. מפה מלאה של פיזור התשובות, שנעשתה בשיתוף פרויקט ה'מפה' מופיע בנספח ב.

האורתודוקסיה ההונגרית שמעבר לטרנסילבניה, וגם תשובות החורגות אל מחוץ למרחב ההונגרי, בעיקר לפולין ולגליציה.

תשובותיו של גלאזנר מתאימות למה שראינו בתשובות אליו: גם כאן, רוב (!) התשובות אינן נוגעות לפסיקת הלכה, אלא מהוות תכתובת עיונית בסוגיות תלמודיות. גלאזנר מתגלה בו יותר כראש ישיבה 'למדן' מאשר כרב קהילה ופוסק: הוא מעודד תלמידים צעירים ומדריך אותם בדרכי העיון, חולק חידושים עם סמכויות תורניות אחרות, ומגן על פרשנותו ביסודיות ובלהט. מתוך השיח העיוני שלו עם עמיתים ותלמידים, ניכרים יסודות תפיסתו את התורה ולימודה,<sup>146</sup> יסודות שיקבלו ביטוי מגובש בעתיד בקונטרסים ההלכתיים ובספרו העיוני "דור רביעי"; נרחיב בהם להלן. התשובות הלמדניות מוצגות, כמעט תמיד, כשעשוע מענג, מפלט של קורת רוח והנאה אינטלקטואלית מטרדות היומיום ומעבודת הרבנות.

אשר לתשובות ההלכתיות, רובן עוסקות או בענייני שחיטה וטרפות, תחום שכל הנראה גלאזנר נחשב למומחה בו, או בענייני גיטין, קידושין וספקות ממזרות. אל אלה נוספות מספר תשובות העוסקות בדיני שבת, בשאלות סביב חמץ בפסח ובדיני נידה. כמו בתשובות אל גלאזנר, כך גם בתשובות שלו, השיח הרבני מצומצם בתחומי הריטואל והמעמד האישי בלבד: אין בכל 199 התשובות ולו אחת העוסקת בדיני ממונות (!)<sup>147</sup> עם זאת, יש בדיונים ההלכתיים של גלאזנר הדים לרוח הזמן: בכמה וכמה תשובות נזכרות מגמות החילון והאסימילציה שהולידו חלק מן השאלות - ובכללם הנטייה הגוברת למתירנות מינית, ההתפשטות של חילולי שבת והאפשרות של קשרים אינטימיים עם גויים.<sup>148</sup>

ומפוסק לראש ישיבה: כבר בתשובות משנת 1880 מזכיר גלאזנר בתשובות את הישיבה "אשר היא יקרה לו מכל" ואת טרדותיה.<sup>149</sup> במכתב שנכתב ב-1884, כשבועיים אחרי שמחת-תורה, בעת שמקובל בעולם הישיבות לפתוח את "זמן החורף", הוא מזכיר כי זוהי עת עמוסה כיוון שנאספים כעת "העדרים עדרי צאן קדשים, תלמידי שיחיו, לבקש תורה מפיי"<sup>150</sup> – וזאת בשעה שלגלאזנר עוד לא מלאו שלושים.<sup>151</sup> במשא ומתן ההלכתי שמקיים גלאזנר ברבות מן התשובות, ניכר שמדובר בדיאלוג בין רב לתלמיד.

בתשובות ה'למדניות' ניכר לא פעם הרצון להנחיל שיטת לימוד וצורת חשיבה. כאשר חתנו הצעיר שולח לו מכתב בו הוא מציג את הפרשנות של גלאזנר כ"מופרכים מרישא לסיפא", משיב לו גלאזנר בהנמקה ארוכה, וחותר באמירה כי "הגם שקובל אני עליך שמהרת להשיב על דברי [...] מכל מקום היו דבריך לי לעונג נפש כי ראיתי מתוכם שעניך הבדולחים משוטטים אנה ואנה בשיטות ש"ס ופוסקים".<sup>152</sup> בתשובה

<sup>146</sup> מופע מובהק נמצא בתשובה ק בחלק ב.

<sup>147</sup> ייתכן שדינים אלה מסורים היו לדין מקומי אחר. עם זאת, מגמה זו של מיעוט תשובות בסכסוכים ממוניים אינה יוצאת דופן בספרות הרבנית בהונגריה בעת האמורה.

<sup>148</sup> כך למשל, תשובות א: פג, ב: יח, ב: צא..

<sup>149</sup> תשובות ד' ו-ו' בכרך א. סאבו (עמ' 132) בכרוניקה שלו מציין כי בקיץ 1884 ארגן גלאזנר מגבית בקהילה לשם תמיכה "בישיבתו החדשה", אך כאמור ברור כי הישיבה היתה קיימת כבר שנים לפני כן.

<sup>150</sup> שו"ת א: כו.

<sup>151</sup> בתשובה משנת 1894 מתנצל גלאזנר בפני השואל שאינו יכול לתת לו סמיכה לרבנות, שכן "אני לא שלמתי עדיין שנת ל"ח", בשעה שבאסיפת רבנים שהתקיימה שנים אחדות קודם לכן נקבע כי רק רב בן 40 ומעלה יוכל לתת סמיכה. שו"ת ב: כד.

<sup>152</sup> שו"ת ב: כו.

אחרת מעיר גלאזנר בנימה אבהית כי "הנני למהר להריץ תשובתי אליו כדי להראות כמה חביבין לי לפוליו. אני רואה שהוא מתמיד גדול והקב"ה ברכו בשכל טוב וישר - אמנם אחת אשר אני מוציא את עצמי מחויב לאמר לו, והוא כי לפי דעתי לא יפה עושה מעלתו נ"י במה שממשמש כל כך באחרונים ואחרוני אחרונים להקשות מאחד על חבירו וליישבם ע"ד פלפול וסברת האחרונים".<sup>153</sup>

אהבת הלימוד והרצון לטפח תלמידי חכמים מביאה את גלאזנר, לפחות לפי עדותו בחוזרת בתשובות פעם אחר פעם, להניח לעניינים השוטפים כדי להשתעשע עם מכותביו בדברי תורה. כאשר הוא מקבל מכתב מאדם שהוא לא מכיר, הוא מחמיא לו כי "מבין כתלי מכתבו ניכר לי שתלמיד חכם הוא, כי כל דבריו דברי טעם המה". במכתב הבא, המופנה לאותו כותב, מעיר גלאזנר כי למרות שהוא טרוד "אקח מועד קצת לעבור בין בתרי מכתבו, מחמת שערבים עלי דברי בינתו; כי אני רואה שהוא מעמיק הרבה להבין כל דבר על בוריו ואינו נוטה ממרכז האמת. לא כמו רוב בני תורה שבזמננו אשר בעוה"ר [=בעוונותינו הרבים] בונים בניינים של הבל ומכניסין פילא בקופא דמחטא".<sup>154</sup>

כיוון שבתשובות עולה דמותו כראש ישיבה, וכיוון שאין לנו תיעוד רב על ישיבה זו, ארכז כאן את מה שאנו יודעים על הישיבה. לקראת סוף התקופה שבה אנו עוסקים בפרק זה, במלאת לגלאזנר 25 שנות רבנות, הוציאו כמה מתלמידיו מיוזמתם את הערותיו לפרשת השבוע ולסוגיות הש"ס בספר "שביבי אש", בהוצאה שהיתה קשורה לישיבה.<sup>155</sup> שנים עשרה שנה מאוחר יותר, בתרע"ב, מתוארת הישיבה כבעלת כ-50 תלמידים. נכדו, בהקדמתו לתשובותיו, מתאר את גלאזנר כראש ישיבה מסור, שדואג מאד לצרכי תלמידיו ומקפיד מאד על לימודים והתנהגותם.<sup>156</sup> בנו יצחק, במאמר שפרסם על אביו בשנות הששים, ציין כי "הרבה תלמידי חכמים הנושאים כיום במשרות רבניות באירופה, באמריקה ובארץ ישראל, הם בוגרי הישיבה"; אך בהעדר פירוט קשה לתת לאמירה זו משקל ראוי.<sup>157</sup> אם נדלג אל שנים שמעבר לנושא פרקנו נציין כי יהודה אדלשטיין, שנעשה מורה בביה"ס תרבות בשנות העשרים, מספר כי בעת שלמד בישיבתו של גלאזנר בשנת 1910, למד גם – באישורו של הרב – כתלמיד אקסטריני באחד התיכונים הנוצריים בעיר.<sup>158</sup> יש להניח, שהוא לא היה היחיד.

<sup>153</sup> שו"ת א: כא.

<sup>154</sup> שו"ת א: כג.

<sup>155</sup> לפי הכתוב ב**שביבי אש**, דעש תרס"ג, מאחורי עמוד השער, ההכנסות ממכירתו היו קודש ל"חברה מזוונות דבחורים דק"ק קלויזענבורג". כתובת החברה היא ברח' ז'ידוטמפלום 3. עורך הספר, יוסף שאול שטיין, מופיע כשש שנים קודם לכן ברשימת תלמידי הרב משה גרינוולד מחוסט, בעל 'ערוגות הבושם' (מובא במאמרו של מנחם מאיר יאקאבאוויטש בעלי **זכרון** 17, כא אדר שני תשע"ו) – רב 'אשכנזי' שאימץ אף דרכי החסידים ונמנה על הקנאים.

<sup>156</sup> ראה פוקס, **ישיבות הונגריה בגדולתן ובחורבן**, כרך ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 273 – 275.

<sup>157</sup> יצחק גלאזנר, Isaac Glasner, "Moshe Shmuel Glasner", in Leo Jung (ed.), *Men of the Spirit*, Kymson Publishing Company, New York, 1964, pp. 459-466, at p. 460.

<sup>158</sup> אדלשטיין, בתוך **ספר הזכרון**, עמ' קא.



אם יש מאפיין של גלאזנר שנחשף בתשובות באופן עקבי הרי זה הציפייה שלימוד התורה יעשה ביושר אינטלקטואלי ומתוך דיון ביקורתי וחופשי. אחד הביטויים החוזרים בדבריו, לרוב לאחר ניסיון ליישב סתירה או לבסס פרשנות, הוא "והאמת אהוב מכל" – אמירה שמשמעותה, על פי ההקשרים השונים, שהקריאה החותרת להבין את המקור בצורה נאמנה גוברת על קריאה המתהדרת בברק אסתטי או על זו המביאה למסקנה הנוחה למעיין – וכפי שנראה להלן, גם על זו המיוחסת לסמכות רבנית 'נחשבת'.<sup>159</sup> בתשובה אחת – הנוגעת לשאלת כשרותם של 'אוזות גדולות', שהייתה אז במחלוקת – הוא חולק על האדמו"ר משינווה, אותו הוא מכנה "מרן הגאון הקדוש", וקובע ביחס לדבריו כי "דברים אלו משוללים הבנה, כאשר יבין כל מעיין. ולכן, כיוון דבתורה אמת כתיב בה ולית בה משוא פנים, לכן לא מצאתי מקום לחוש לדברי מרן הגה"ק שליט"א שנכתבים שלא בדקדוק במחכ"ת [במחילת כבוד תורתו]."<sup>160</sup>

מתוך אמונתו שהוויכוח יכול וצריך להיות ענייני, גלאזנר גם נזהר ממחמאות סרק למכותביו. במכתב מ-1892, הנפתח בדברי שבח לנמען על עיסוקו בתורה, אומר גלאזנר כי לגופו של עניין "מה אעשה לו כי לא מצאתי בו טעם ואין בהם ממש – במחילה מכבודו". אחרי שהוא מראה עד כמה הדברים מופרכים, הוא מבטא את ציפייתו שאיש שיחו יקבל זאת: "כללא דמלתא [=כללו של דבר] אם חפץ בהאמת יודה כי כל דבריו יישאם הרוח".<sup>161</sup> גם כאשר מדובר בוויכוח טעון, שבו הוטחו דברים, מנסה גלאזנר את הדיבור המושכל: "והנה מרוב כעסי דברתי עד הנה בתוכחה מגולה ולהראות למעלתו נ"י כי שגה מאוד – ואם מקבל דבריי לומר חטאתי, אדע כי לבו שלם עמדי ומקבל האמת ממי שאמרו ורק הוראת שעה היתה מחמת צערתי [!] – ואז אני ידידו ואוהבו כמאז ומקדם".<sup>162</sup>

חתירתו של גלאזנר לחשיבה ביקורתית עומדת בסתירה לחינוך המעניק משנה חשיבות לסמכות של רבנים ומחברים – ומאמץ תחת זאת את העקרון שטבע הרמב"ם, של "שמע האמת ממי שאמרה".<sup>163</sup> "הגם שימצא באחרוני אחרונים סברא זו", הוא כותב ב-1885, "אני אומר האמת אהוב מכל וצריך לקבל האמת ממי שאמרו ולא נבנה בניינים על יסוד תוהו ובוהו שאין לו רגליים".<sup>164</sup> במקום אחר הוא מסביר כי בניגוד לדברי התלמוד, רש"י ותוספות, שלגביהם יש להתאמץ "להסיר מעליהם כל תלונה", בלימוד המחברים המאוחרים, "אחרוני האחרונים", יש לנקוט זהירות וביקורתיות, וליטול מהם "מה שנראה לנו מוסכם משכלנו כל או"א [אחד ואחד] לפי מה שחננו ה'. [...] ואם נרצה להשגיח שלא יסתרו דברנו מאחד של האחרונים לא נוכל לומר שום סברה! אבל לא איכפת לי אם דברי יתנגדו לדברי איזה אחרון, אם אני רואה שסברתי ישרה ומושרשת בגמ' וראשונים".<sup>165</sup> עמדה עקרונית זו – שיש לה כמובן תקדימים במסורת

<sup>159</sup> ראה למשל שו"ת א: כג; א: כט; א: מה; א: נב; א: עח; ב: מו; ב: נז.

<sup>160</sup> שו"ת ב: קג.

<sup>161</sup> שו"ת ב: יג. וראה גם שו"ת ב: סה.

<sup>162</sup> שו"ת ב: ט.

<sup>163</sup> הקדמת הרמב"ם למסכת אבות, בתוך יצחק שילת, **הקדמות הרמב"ם למשנה**, ירושלים: שילת, תשנ"ז, עמ' רכ"ז.

<sup>164</sup> שו"ת א: כט.

<sup>165</sup> שו"ת א: כא.

ההלכתית שגלאזנר אמון עליה<sup>166</sup> – מובעת כאן בביטחון דעתי כאשר גלאזנר הוא רב צעיר בן 28 בלבד. עשור מאוחר יותר, בתשובה משנת 1895, חותם גלאזנר את אחת מתשובותיו במעין תפילה החושפת את תודעתו העצמית ביחס לערך האמת: "וד' הטוב יאיר עיני בזכות אבותי הקדושים שלא אכשל בה ולא אסור מדרך האמת כי זה כל מגמתי וע"ז תפילתי תמיד ואל תצל מפי דבר אמת כי הוא ית' חותמו אמת ונתן לנו תורת אמת וכל העוסקים בה בתמים זוכים ורואים האמת לאמתו ויהי חלקי עמהם כי האמת אנכי מבקש".<sup>167</sup>

בתשובה אחת, מאוחרת יחסית (משנת 1900), מביא גלאזנר עמדה רציונליסטית המעניקה קדימות ל'שכל הישר' על פני הטקסט הקאנוני. "וכן דרך רוב חכמי מדינתנו", קובל גלאזנר בפני המכותב מקרקוב, "שדוחין סברא ברורה וישרה על ידי איזה סתירה שמוצאים". זוהי טעות, מתעקש גלאזנר, שכן סברת השכל הישר – "שהוא מתת אלקים" – שווה בחשיבותה לפסוק, "ולכן אם עומד נגד סברא ישרה המוסכמת מן השכל הישר איזה גמרא", כלומר אם מתגלית סתירה בין המסקנה השכלית ובין לשון התלמוד, אזי נדרשים החכמים למאמץ פרשני ("צריכין אנו למשכונא נפשיאין") "כדי להשוות" את לשון התלמוד "להמוסכם מן השכל".<sup>168</sup> גלאזנר עתיד לנסח עמדה רציונליסטית מובהקת בספרו "דור רביעי", שראה אור ב-1921 ושנעסוק בו בפרק הרביעי; אך העיון בתשובות שנכתבו עשרות שנים לפני כן מלמד שרעיונות אלה ליוו אותו ככל הנראה מראשית לימודו, והיו בעיניו מושכל יסוד. כאשר גלאזנר מציין את העמדה שאינה כפופה לשכל הישר ככזו הנהוגה אצל "חכמי מדינתנו", כלומר פולין, הוא גם רומז שעמדתו שלו היא תולדת בית המדרש ההונגרי שאליו צמח – עניין שראוי להקדיש לו עיון נפרד.<sup>169</sup>

ביטוי חריף לעמדה שכלתנית זו נמצא בהערה דרשנית שמיוחסת לגלאזנר בספר "שביבי אש" שהוציאו תלמידיו. לפי הערה זו, אמירת "נעשה ונשמע" על ידי עם ישראל במדבר מעידה על קרבתם לעבודה זרה: "כאשר הוציאו מפיהם נעשה טרם אמרו ונשמע, הראו בזה כי חפיצים המה במעשה לעשות טרם ישמעו וילמדו, כי מאסו בלימוד; והנה מעשה העגל היה כי מיאנו בלימוד [...] ואמרו "עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו" ואנחנו נלך ונמשך אחריו כבהמה בבקעה מבלי להביין".<sup>170</sup> אינני מאריך בעניין זה, כי מדובר בהערה

<sup>166</sup> מקור נודע לשיטה זו הוא ר' אליהו מוילנא (1720 – 1798), הגר"א, שהורה שלא "לשאת פנים בהוראה [=בפסיקה]", כלשון תלמידו, חיים מוואלוז'ין: **שאלות ותשובות חוט המשולש**, חלק א, וילנא, תרמ"ב, עמ' 39 (סוף סי' ט), ושכתב את ביאורו לשולחן ערוך תוך התעלמות מפירושי האחרונים. וראה עמנואל אטקס, **יחיד בדורו: הגאון מוילנא, דמות ודימוי**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ח, עמ' 21 – 23; 79. מעוז כהנא, בספרו **מהנודע ביהודה לחתם סופר**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ו, מקדיש את חלק ד' מעיונו במשנת ה'נודע ביהודה' – הלא הוא רבה של פראג, ר' יחזקאל לנדא (1713 – 1793), לחתירה של לנדא ובני חוגו לשיבה אל 'דין התלמוד', בדומה לדרכו של הגר"א. החתם סופר מופיע בספרו של כהנא כאנטי-תזה ללנדא, אם כי לאו דווקא במובן זה: גם הוא אינו מחויב בשום מובן לסברות ולעמדות של פרשנים אחרונים ומעניק משקל רב מאד לאינטואיציה ולסברא שלו עצמו.

<sup>167</sup> שו"ת ב: מו.

<sup>168</sup> שו"ת ב: קי.

<sup>169</sup> על כוחה של הסברא בשיח ההלכתי עמד בהרחבה תלמידו העקיף, אליעזר ברקוביץ', בפרק "כוחה של ההלכה ותפקידה", שנכללה בספר שפרסם באנגלית ב-1983, ותורגמה לעברית במסגרת הקובץ **מאמרים על יסודות היהדות**, בעריכת דוד חזוני ויוסף יצחק ליפשיץ, ירושלים: שלם, תשס"ד, עמ' 137 – 174. המסה מתייחסת גם לשילובם של שיקולים מוסריים ופרקטיים בפסיקת הלכה, ולמעשה יכולה לשמש כניסוח מלוטש של עקרונות שאותן גילם גלאזנר בכתיבתו ההלכתית.

<sup>170</sup> **שביבי אש** עמ' יד.

דרשנית, שאינה מובאת בניסוחו שלו, ואפשר שמטרתה לחדד את התלמידים לאהבת הלימוד ותו לא; ובכל זאת קשה להתעלם ממנה: זוהי אמירה מפתיעה, שכן הדרשנות היהודית לדורותיה רואה בינעשה ונשמע אחד משיאי הנאמנות של עם ישראל לאלוהיו, ואילו גלאזנר דורש אותה לגנאי. צייתנות עיוורת, שבעיני חלק מהאורתודוקסיה הוא ערך חיובי, מוצג כאן על ידי גלאזנר כאבי אבות הטומאה – כעבודה זרה.

עמדות אלו של גלאזנר, המעניקות מקום רחב לסברא ולביקורת גם במקום שאלו מתנגשים עם מקורות בעלי סמכות, מעמידות אותו 'משמאל' לפוסקים אחרים, שהעמידו את המחויבות לפסיקה ולפרשנות של סמכויות רבניות מעל לשיקול הדעת האינטואיטיבי שלהם; עם זאת, גלאזנר אינו מרחיק לכת עד כדי אימוץ עקרונות של היסטוריוציזם וביקורת טקסט, ברוח חכמת ישראל, כפי שעשו כמה רבנים אורתודוקסים – וכפי שהורו, למשל, בסמינר האורתודוקסי של הילדסהיימר.<sup>171</sup>

אכן ישנה הקבלה מסויימת בין עמדותיו של גלאזנר לעמדותיהם של רבנים שנחשבו 'משכילים' – והקבלה זו עוד תקבל ביטוי מובהק בדברים שיפרסם גלאזנר בגיל מבוגר יותר, שיכללו ביקורת על החינוך המסורתי ותפיסה של התפתחות ההלכה.<sup>172</sup> למרות ההקבלות, נכון יותר בעיניי לראות את גלאזנר כפי שראה הוא את עצמו: כנציג מובהק של הגישה הרציונלית-ביקורתית המסורתית, זו שהיוותה חלק מן השיח הרבני הקלאסי. בעיני גלאזנר, גישה זו היא המסורת ההלכתית-פרשנית של 'תלמידי הנודע ביהודה והחת"ם סופר',<sup>173</sup> ודומה שניתן לצרף לשלשלת זהב זו גם חוליה מוקדמת יותר – זו של החכם האשכנזי ר' יעקב יהושע פאלק.<sup>174</sup>

\*

---

<sup>171</sup> אסף ידידיה חקר את התגובה האורתודוקסית למדעי היהדות, ומנה את הילדסהיימר, כמו את רד"צ הופמן, הקרוב בגילו לגלאזנר, בין אלו שאימצו היבטים של המחקר התלמודי מנקודת מבט אורתודוקסית. ראה אסף ידידיה, **ביקורת מבוקרת: אלטרנטיבות אורתודוקסיות ל'מדע היהדות', 1873 - 1956**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2013, בעמ' 80 – 84, ו-106 – 127. אחרים המוזכרים בפרק, כמו יחיאל יעקב וינברג, מאוחרים בהרבה לגלאזנר.

<sup>172</sup> ראה להלן פרק 4.2.

<sup>173</sup> כלשונו בכתב המובא בראשית הקונטרס **אור בהיר**, להלן פרק 3.4.1. הנודע ביהודה, ר' יחזקאל לנדא, אכן נחשב כבעל תפיסה לימודית שיש בה יסודות של רציונליזם ושל שיבה אל הטקסט התלמודי. וראה כהנא, **מהנודע ביהודה לחתם סופר**, עמ' 152 – 172.

<sup>174</sup> (1756-1680), מחברו של ספר "פני יהושע". ראה ישראל מ' תא-שמע, "דברים אחדים על הספר 'פני יהושע' ועל מחברו", בתוך דניאל שפרבר, גרשון בקון ואהרן גימאני (עורכים), **מחקרים בתולדות יהודי אשכנז: ספר יובל לכבוד יצחק (אריק) זימר**, רמת גן: בר-אילן, 2008, עמ' 277 – 285. לדברי תא-שמע, בסופו של מאמר זה, ה'פני יהושע' הוא "הספר המודרני הראשון בספרו הרבנית החדשה", שכן הוא מפנים עקרונות של ביקורת המקורות וחתירה לתשובות של אמת ולא של סמכות, שרווחו בהשכלה האירופאית עוד לפני שזו הולידה את תנועת ההשכלה היהודית. מעוז כהנא, בספרו **מהנודע ביהודה לחתם סופר**, עמ' 162 – 163, הנשען על שני מאמרים אחרים של תא-שמע ועל מחקר של אלחנן ריינר, מצרף משניהם תמונה המשרטטת מעין 'נאורות רבנית' שמתפשטת במאה השמונה עשרה בעקבות הופעת הדפוס ותהליכים נוספים של ראשית העת החדשה – ובמרכזה גישה של שיבה למקורות ראשוניים והשענות מוגברת על התבונה, על חשבון קידושה של מסורת דרך מתווכיה העממיים והלמדניים מהדורות הקודמים.

אניח כעת לתשובות כדי להשלים את ההיבט המשפחתי והכלכלי של שנים אלה. בתת-הפרק הבא, 2.5, שעיקרו בשנות התשעים, אדון במעורבותו של גלאזנר בלשכה האורתודוקסית ובאידיאולוגיה האורתודוקסית – ולשם כך אשוב אל שו"ת 'דור רביעי'.

### 2.4.3 קשרי משפחה ומעמד כלכלי

גלאזנר נולד למשפחה רבנית, וייחוס זה הכתיב במובנים מסוימים את חייו ואת מעמדו. אך חשובה לא פחות היתה המשפחה שגלאזנר הקים: מי שהחל את דרכו כבן יחיד הקים משפחה גדולה, שעתידה היתה גם לקשור אותו עם שורה של משפחות רבניות.

כפי שמלמד הרישום בספרי הלידות הרשמיים שנשתמרו בארכיון העירוני בקלויזנבורג,<sup>175</sup> במהלך עשרים שנות הרבנות הראשונות של גלאזנר נולדו לו שנים-עשר ילדים, נוסף על הבכורה אידל שנולדה לפני כן; מתוך שלושה עשר הילדים הגיעו לבגרות עשרה.<sup>176</sup>

החל משנות התשעים של המאה הי"ט, נכנס גלאזנר בקשרי חיתון עם כמה מרבני הונגריה. הנודע שבין מחותניו היו הרב (יעקב) קופל רייך, שהיה רבה של הקהילה האורתודוקסית בבודפשט מ-1889 ועד פטירתו ב-1929; קופל רייך היה ידוע כתלמיד חכם בעל השכלה כללית, שנאם בגרמנית רהוטה ושלט בצרפתית. הוא גם נמנה על סיעת הילדסהיימר בקונגרס.<sup>177</sup> רבנים מחותנים אחרים היו רב העיר מיכאלוביץ, שמעון ארנפלד, אף הוא נכד של החת"ם סופר; הרב יוסף ואלד, רבה של העלמעץ<sup>178</sup>; הרב יהודה צבי בלוס, רבה של האנשביץ (ובנו של הרב עמרם בלוס, שגלאזנר ישב עמו בוועד הרבני של הארגון האורתודוקסי); הרב חיים יהודה סג"ל לוי, רב הקהילה האורתודוקסית בטימישוארה שבבאנאט.<sup>179</sup> לוי עבר ב-1905 לקלויזנבורג, ולימים היה ליחיד ממשפחתו של גלאזנר שהתנגד נחרצות לציונות שלו; הרב משה (מוריץ) רייך, רבה של באנוביץ,<sup>180</sup> והרב שלמה זלמן קליין, רב העיירה סילאג-טשעה (Szilágycseh)

<sup>175</sup> בתחילה של הקהילה הכללית ואחר כך של הקהילה האורתודוקסית. הרישומים שמורים בפנקסי הלידות של הקהילה היהודית, בארכיון הלאומי הרומני-סניף קלוז', בפנקסים 71/9, 71/13 ו-71/86. רישומי הלידות גם מאשררים את הכתובת של האב – צמוד לבית הכנסת, ברחוב שנקרא לאורך התקופה הזו "רחוב בית הכנסת" (Zsidótemplom ut.).

<sup>176</sup> השמות בסוגריים הם השמות הלוועזיים כפי שהם מופיעים ברישום הקהילתי (ה"מאטריקל"). דינה (Dinzi) נולדה בדצמבר 1878. אחריה נולדו שני בנים: אברהם, בספטמבר 1880 ודוד יהודה (Léb), בדצמבר 1881. שני הבנים נפטרו: הצעיר כחודש לאחר הלידה, בראשית 1882, והגדול יותר בראשית 1883, בגיל שנתיים וחצי. ביוני 1883 נולד הבן שמעון, ובאפריל 1885 הבן עקיבא (Jacab). ביוני 1886 נולדה הבת הינדל (Johanna), ובספטמבר 1887 הבת אסתר. בינואר 1889 נולדה גיטל (Gizzela), ובמאי 1890 הבן יוסף. באוגוסט 1892 נולד הבן בנימין, ובאפריל 1895 באו כאחת אסון ושמחה: הבן יוסף נפטר, לפני הגיעו ליום הולדתו החמישי, ומיד אחר כך נולדה שיינדל (Zseni). בן הזקונים, יצחק, נולד ביולי 1896.

<sup>177</sup> ראה ש' הכהן ויינגרטן, "רבי שמואל בנימין סופר ורבי עזריאל הילדסהיימר", סיני עד (תשל"ד), עמ' פה – צה, בעמ' צב ו-צה.

<sup>178</sup> כיום Királyhelmeč, לא רחוק מקושיצה. בהונגרית Királyhelmeč.

<sup>179</sup> על פי אברהם קליין, הקדמת שו"ת דור רביעי א. הקהילה נקראה גם קהל יראים טעמעשוואר פאבריק. ראה יצחק צבי סופר, מספר הסופר, ירושלים תשכ"א, בהקדמה. נפטר תר"ע (1910). טימישוארה מצויה באזור בעל דומיננטיות ניאולוגית, והקהילה האורתודוקסית בה היתה קהילת מיעוט.

<sup>180</sup> כיום נקראת Bánovce and Bebravau, סמוך לטרנצין שבסלובקיה.

שמצפון לקלויזנבורג. נראה שכל הרבנים הללו נמנו על האורתודוקסיה ה'אוברלנדית', גם אם לעתים אימצו את הקו המתבדל והתקיף שהובילו אנשי האונטרלנד, ואיש מהם לא היה חסיד.<sup>181</sup>

תשובותיו של גלאזנר מזכירות לעתים קרובות עומס עבודה, בעיקר סביב הישיבה, אך נפקדות מהן תלויות על מחלות או תשישות, ונראה שהרב גלאזנר נהנה מבריאות תקינה ומתפקוד מלא. מן הכתובים נראה גם שענייני המשפחה לא העסיקו אותו רבות: בתשובותיו מזכיר גלאזנר רק לעתים נדירות טרדות משפחתיות – ענייני נישואי הבנות או, להבדיל, מחלות ילדים.<sup>182</sup>

גם ענייני פרנסה או משרות לא נזכרים כלל בתשובות, והדבר מובן לאור העובדה שהרב נהנה מהיציבות הכלכלית והתעסוקתית של מי שמכהן כרב בקהילה גדולה מגיל צעיר. יש להניח אפוא שביתו של גלאזנר, למרות ריבוי הילדים, היה מבוסס. האזכור היחיד בתשובות לעניינים של רמת חיים הוא יציאתו של גלאזנר מדי פעם 'להחליף אוויר' לכפר או לערי מרחץ: שיגרה כזו נזכרת בספר התשובות לא פחות מחמש פעמים.<sup>183</sup> שמו של גלאזנר גם נזכר ב-1888 בדיווח עיתונאי שמנה מכובדים שפקדו את אחת מערי המרחץ.<sup>184</sup> כפי שמעידה הספרות הרבנית של תקופה זו, יציאה לערי מרחץ היתה דבר מקובל, אצל רבנים חסידיים ולא חסידיים כאחד.<sup>185</sup>

מהקדמתו לספר "דור רביעי", שנכתבה ב-1921, אנו לומדים שאמו האלמנה חיה לצדו בקלויזנבורג משך שלושים ואחת שנה, עד לפטירתה בראשית תרס"ט (1908). בעת הכתיבה הוא מציין שגם אחותו, שגרה תקופה מסוימת בדעש הסמוכה, חיה לצדו בקלויזנבורג. גם זה מעיד על בית מבוסס.

<sup>181</sup> רשימה מסודרת של הילדים והמחותנים ניתנת בנספח ד'.

<sup>182</sup> אחרי פסח תרמ"א (1881) מציין גלאזנר (שו"ת חלק א, תשובה יג) כי מחלתן של שתי בנותיו לא אפשרה לו להתרכז כראוי בעיון הלכתי ("ויפג לבי מאד עד שלא יכולתי להדורא סברא"), וב-1885 הוא מזכיר את הבן החולה (שו"ת חלק א, תשובה כז: "מפני שבעוה"ר יש לי חולה בתוך ביתי, דהיינו בני יחידי שיחי' לאייט [לאורך ימים טובים], לבי בל עמי ולא אוכל להאריך. יה"ר שיהי' לו רפואה שלמה במהרה אוכ"ר"). הבן היחיד אינו אלא שמעון, שהיה אז כבן שנה וחצי, כשבבית עמו אותן שתי אחיות גדולות יותר; הביטוי 'בני יחידי' כמו מדגיש את פטירת שני הבנים שנולדו לפני לידת שמעון. ב-1895 הוא מלין על מחלה אחרת שפקדה ארבעה מבני ביתו: שנית (סקרלטינה), מגיפה שגבתה חייהם של ילדים רבים בשנים אלה. "והנה לא השבתי עד כה מחמת טרדות שונות בצרכי הציבור שמוטלים עלי, ונוסף ע"י כי נחלו ר"ל [רחמנא ליצלן] ב' בני שיחי' שהם כעת ארבע עם ב' בנות הנוספות עליהם בחולי המהלכת שארלאך ר"ל; ואין לשער גודל פיזור הנפש אשר בביתי מזה...". איננו יודעים מי היו הילדים החולים, אולם לפי רישומי הקהילה הבן יוסף בן ה-5 נפטר אחרי הפסח.

<sup>183</sup> המקומות הנזכרים הם: ניגרשט, כפר סמוך לסאטמר (ב: פה); דיאלו [gyalu], כפר סמוך לקלויזנבורג (ב: לב); קרעניצא, עיירת מרחצאות ליד צאנו, סמוכה לגבול מן הצד הגליצאי (ב: צו, ק); וסענטדירדי, עיירת מרחץ בטרנסילבניה, בה הוא עתיד לכתוב גם את 'הציונות לאור האמונה' (ב: קג).

<sup>184</sup> Pesti Hírlap, 31/07/1888 (כרך 10, עמ' 211). הכתבה שם מונה את גלאזנר בין הידוענים (שופטים, קצינים, שגרירים) שפקדו השנה את המרחצאות ב-Borszék שבחבל הסקלרים.

<sup>185</sup> תרבות זו אף קיבלה ביטוי בשורה של תצלומים נודעים של רבנים ומשמשיהם בעת נופש הקיץ. בספר ההגיוגרפי על הרב הלל ליכטנשטיין, תוארה סגפנותו בין השאר בכך שמעולם לא פקד את ערי המרחץ (הלר, **בית הילל**, עמ' כד). לעיון יחיד מסוגו בתרבות ערי המרחץ 'היהודיות' – אמנם בהתייחס לאלו שבבוהמיה דווקא – בעשורים אלה של סוף המאה ה"ט ותחילת המאה הכי, כביטוי מובהק של המעמד הבינוני, ראה אצל זאדוף: Zadoff, M. & Templar, W. (2012). *Next Year in Marienbad. The Lost Worlds of Jewish Spa Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

הערה אחרונה באשר למצבו הכלכלי של גלאזנר עולה בעקיפין מראיון שערכתי, כשהתחלתי את המחקר, עם הנכדה האחרונה של גלאזנר שעוד פגשה אותו בחייו (הוא נפטר כאשר היתה בת 7; ראייתי אותה כשהיא בת 101). מדובר באסתר שור, בתו של שמעון גלאזנר שעלה לפני אביו לירושלים. היא זכרה את הרב בעיקר מקלויזנבורג – שם היתה מבקרת אותו יחד עם משפחתה בכל מוצאי שבת כדי לנשק את ידו ולקבל את ברכתו.

לאחר פטירתו של גלאזנר בירושלים ב-1924, נותרה הרבנית אצל הבן שמעון וחייה עמם חמש-עשרה שנה. לפי עדותה של שור, הסבתא לא נטלה חלק בעבודות הבית ובנה שמעון היה קונה עבורה מאכלים יקרים; אם העדות נכונה, היא משקפת היטב התנהלות של מי שהורגלה לנהל בית שיש בו משרתות ויש בו שפע – כפי שכנראה היה בבית הרב בקלויזנבורג.<sup>186</sup>

\*

אם לסכם את שראינו עד כה, נראה שהחיבור עם האגף החסידי והבדלני של האורתודוקסיה, שניכר עם כניסתו של גלאזנר אל הרבנות, המשיך אל שייכות עמוקה אל המרחב של הרבנות כפי שהובנה בטרנסילבניה: עיסוק נרחב בלמדנות תלמודית, התרכזות בתחומים ריטואליים, ניהול השיח בתוך מעגלי ה'יראים' בלבד ועיגון המשפחה בתוך המילייה הרבני.

בתוך אותן שנים עצמן מתבטאת דרך עבודתו העיונית תפיסת עולמו, המכילה יסוד רציונלי מובהק וחוש ביקורתי מפותח. אלה נתפסים על ידו כמרכיב בסיסי של בית המדרש שלתוכו צמח ובו הוא נוטל חלק – אף שככל הנראה הוא היה ער לכך שיסודות אלה נעדרו מהמרחב החסידי שהשפיע כה רבות על האורתודוקסיה בטרנסילבניה. פוטנציאל הקונפליקט הזה עתיד להתממש בעשורים הבאים.

---

<sup>186</sup> ראיון בעל פה עם אסתר שור, שנערך בדיוור מוגן בירושלים ב-16 במרץ 2015.

## 2.5 במגרש האורתודוקסי

בשנות התשעים של המאה הייט נוסף לפעילותו הרבנית של גלאזנר יסוד חשוב נוסף, והוא מעורבות בענייני הכלליים של האורתודוקסיה ההונגרית.

ראשית, בתשובות של שנות התשעים בולט השיעור הרב יחסית של תשובות הנשלחות לחלקים אחרים של הונגריה. אחד הנמענים העיקריים היה עורך כתב העת הרבני "תל תלפיות", דוד צבי קצבורג: מכתביו של גלאזנר אליו הם בעצם רשימות שמיועדות לפרסום בבמה זו.

כתב העת, שנכתב עברית, ראה אור מדי שבועיים בוואץ (Vác, ובמקורות יהודיים 'ניצען' או 'וייצצען'), לא רחוק מבודפשט, החל משנת תרנ"ב (1892), ונשא אופי של שיחה פנימית המתנהלת בתוך חבורת בני תורה. מרביתם הוקדשו להערות וחידושים בהלכה, בתלמוד או באגדה. מעגל הכותבים (וכמדומה גם הקוראים) היה מצומצם: כל מה שהתפרסם היה פרי עטם של רבנים או בני תורה אורתודוקסים, כמעט כולם הונגרים, ביניהם לא מעטים מערי השדה – שעבורם נוצר כתב העת מלכתחילה<sup>187</sup>. היה זה פרסום ראשון מסוגו בקרב הרבנות ההונגרית, והוא זכה להצלחה והתמיד להופיע עשרות שנים.

קצבורג, עורך כתב העת ובעל בית הדפוס שלו, היה בן גילו וחוגו של גלאזנר: הוא נולד ב-1857 ביאוברלנד, ההונגרי למשפחה רבנית, למד בשורה של ישיבות והוסמך לרבנות ע"י ר' שמחה בונם סופר, ראש ישיבת פרשבורג, שראה בו תלמיד מצטיין<sup>188</sup>. קצבורג לא נשא בתפקיד רבני בוואץ, ואולי משום כך ביקש עבור 'תל תלפיות' את חסותו הרשמית של ישעיה זילברשטיין, רב הקהילה החרדית בעיר<sup>189</sup>, פוסק חשוב וראש ישיבה גדולה<sup>190</sup> – שהיה בן בריתם המובהק של הקנאים שברבני האונטרלנד. את המתח שבין קצבורג לזילברשטיין עוד נפגוש להלן כשנעסוק בפולמוס על הציונות שהתקיים על גבי 'תל תלפיות' – פולמוס שבשלו גם הארכנו כאן מעט בתיאור כתב העת, שחשיבותו בשלב זה של הדיון מעטה: גלאזנר אמנם נמנה על הקוראים והכותבים ב'תל תלפיות' מייסודו<sup>191</sup>, והמשיך להימנות על מעגל כותביו במשך כל שנות

<sup>187</sup> "כי הרבה ת"ח [=תלמידי חכמים] יושבין בבתי חצרים ולנים בכפרים בעומקה של הלכה, משימים לילות כימים להעמיק בתוה"ק [=בתורתנו הקדושה] ואין להם קרבות איש בגבולם אשר יבין שמועה, בלי מקום להם להודיע השגותיהם לאחרים, לא תלמידים ולא חברים מקשיבים לקולם..." דוד צבי כ"ץ קצבורג, "דבר אל הקורא", **תל תלפיות** שנה א' מכתב א', וייצען, כ"ט סיון תרנ"ב, עמ' 1 – 3, בעמ' 1. וראה גם נתנאל קצבורג, "תל תלפיות ועורכו הרב דוד צבי קצבורג ז"ל", בתוך **תל תלפיות: כתב עת תורני - מפתח העניינים**, בני ברק: זכרון – מפעל להנצחת יהדות הונגריה, תשנ"ח, עמ' ז – יד.

<sup>188</sup> ראה דברי בנו ר' עקיבא סופר בהסכמה לספרו של קצבורג, **פרחי כהונה**, בודאפשט ת"ש, ובדברי המבוא של בנו של קצבורג, משולם, שם.

<sup>189</sup> שפרשה מקהילת הסטטוס-קוו השמרנית שהיתה בעיר. נתנאל קצבורג, 'ואץ', **פנקס הקהילות: הונגריה**, עמ' 284.

<sup>190</sup> אברהם פוקס, **ישיבות הונגריה**, כרך א, עמ' 219 – 224; כהן, **חכמי הונגריה**, עמ' 429.

<sup>191</sup> רשימתו הראשונה מופיעה בגיליון חשוון תרנ"ג (אוקטובר 1892), הנקרא 'מכתב ב' של שנה ב'. תל תלפיות כרך א' עמ' 39.

רבנותו – אך הוא לא היה מהכותבים התדירים; יש שנים בהן לא כתב כלל, ויש שנים בהן כתב כמה פעמים – אך לרוב מדובר בתכתובת בעניין אחד או שניים – לעתים בעיון תלמודי ולעתים בהלכה.<sup>192</sup>

גלאזנר נכנס בתקופה זו גם למעורבות בהנהגה של האורתודוקסית ההונגרית. בשנת 1892, כחלק מן המאבק בזכויות היתר של הכמורה הקתולית, החליטה ממשלת הונגריה להוציא מידי אנשי הדת – כמרים ורבנים – את הסמכות והאחריות לרישום הלידות והנישואין (שנרשמו בפנקסים שכונו בשיח הרבני "מאטריקל", בהתאם למונח הגרמני לרישום (Matrikel)). חקיקה זו – שהמאבק עליה, בעיקר בין הקתולים למנהיגים הליברליים – נמשך עד 1894, אז התקבלה כחקיקה בפרלמנט, פגעה ברבנים עצמם – שכן אחריותם לניהול הספרים הניבה להם הכנסה – ופגעה ביכולת להבטיח את השמירה על הגבולות ההלכתיים בנושאים אלה.<sup>193</sup>

משהבינו שהחוק יתקבל, החליט הממסד האורתודוקסי להתארגן לשם יצירת ספרי רישום עצמאיים, מקבילים ונוספים על אלה של המדינה. אסיפה רבנית שכונסה לשם טיכוס עצה בנידון, כללה עשרה רבנים – ובהם גלאזנר, מחותנו קופל רייך, ודודו ישעיה ארנפלד. כשנה וחצי מאוחר יותר, בחורף 1896, לאחר שקריאה של נשיא הלשכה האורתודוקסית לקיים רישום עצמאי ומסודר לא עשתה את הרושם הראוי, התכנס שוב פורום רבני בבודפשט – הפעם של חמישה עשר רבנים. גם הפעם נמנה גלאזנר עמם.<sup>194</sup> אפשר שפורום רבני מצומצם זה היה בעל מעמד רשמי, שכן הוא נתכנה בכרוזים שהתפרסמו 'ועד הרבנים של לשכת היראים'.<sup>195</sup> בראש החותמים נמצא ה'שבט סופר', רבה של פרשבורג, ושמותיהם של שאר החותמים אינם אלמוניים; אם לא היו מחשובי הרבנים הרי שכנראה ניחנו בחוש ציבורי. אציין כאן את עמדם בלום

---

<sup>192</sup> ראה י' סג"ל דייטש ומנחם הכהן קצבורג, **תל תלפיות, כתב עת תורני – מפתחות לכרכים א-מה**, כרך ראשון, ירושלים: מעיין החכמה, תשכ"ח. ניתן לראות במפתח כותבים שרשימת פרסומיהם ארוכה לאין ערוך מזו של גלאזנר. הנושאים ההלכתיים ה'יחמים' שבהם נגע גלאזנר במעט מפרסומיו ב'תל תלפיות' היה עניין הנישואין האזרחיים, בו ניגע להלן, ועניין מצות המכונה.

<sup>193</sup> לסקירה נרחבת של המערכה, בהתבסס על עיתונות התקופה, ראה יחיאל גולדהאבר, "הפולמוס סביבות החוק שאישרה נישואין שנערכו עפ"י חוקי נימוסי המדינה", בתוך "נספח לקונטרס ישיב מצרף", עמ' א – כו, המצורף לווינקלר, מרדכי ליב, **שאלות ותשובות לבושי מרדכי (השלם)**, כרך ג: אבן העזר וחושן משפט, ברוקלין, תשע"א. בהיסטוריוגרפיה האורתודוקסית – המתעלמת מן ההקשר ההונגרי הפנימי – ייחסו את החקיקה להסתה של הניאולוגים, שפנו כבר בשנות השמונים לממשלה בטענה שהרבנים האורתודוקסים אינם משכילים, אינם יודעים הונגרית כראוי ואינם מנהלים את ספרי ה'מטריקלי' בצורה מסודרת. למעשה, לא ניתן להבין את ה'רצפציה' אלא בהקשר של המאבק הרחב סביב 'הלאמת' וחילון המסורות הנוצריות השונות, ואף הפגאניות, שרווחו בחברה ההונגרית. בהתאם, הלאומיות ההונגרית נעה בשנים מעצבות אלה בין דגמים שונים של יחסי לאומיות וכנסייה, שבאו לידי ביטוי הן במישורים סמליים והן בחקיקה. ראה הנבריק, **הונגריה הנוצרית**, עמ' 15. וראה ארפאד פון קלימו, שסקר תהליכים אלה בהרחבה ובפירוט Árpád von Klimó, *Nation, Konfession, Geschichte: Zur Nationalen Geschichtskultur Ungarns Im Europäischen Kontext (1860-1948)*, München: Oldenbourg, 2003 ביחוד בעמ' 55 – 152. הצגה רחבה של המאבק כמעין גירסה הונגרית של 'מלחמת התרבות' האנטי-קלריקלית נמצאת במאמרו של רוברט נמש: Nemes, Robert. "The uncivil origins of civil marriage: Hungary", in Clark, C. M., & Kaiser, W. (eds.). *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 313-335. הטענה האורתודוקסית אינה מופרכת, שכן כפי שמראה נמש, הקואליציה שדחפה להחלשת הכנסייה הורכבה משילוב של קלוויניסטים ויהודים (ניאולוגים).

<sup>194</sup> השמות מופיעים בעיתון הלשכה, ה-Zsido Hirado מה-19 במרץ 1896, עמ' 1 – 2. צילום העיתון ופענוח השמות מצויים אצל יאקאבאוויטש, **זכור ימות עולם** חלק ב, עמ' 578.

<sup>195</sup> ראה הנוסח המופיע בקובץ **האהל** (ערלוי), יט (א), תשל"ג, עמ' מט. זאת בהנחה שהנוסח המובא בו נאמן למקור.



מאויפאלו, ישעיה זילברשטיין מואץ, משה גרינוואלד מחוסט, שמואל רוזנברג מאונסדורף, זוסמן סופר מפאקש, חנניה יו"ט ליפא טייטלבוים מסיגט, וכמובן קופל רייך מפעסט (כולם עוד יופיעו בפרקים הבאים). הימנותו של גלאזנר על פורום זה מעידה על כניסתו ללב הזירה הציבורית. ראוי לציין גם, כי רוב החותמים נמנו על מובילי הקו המיליטנטי במאבק מול הניאולוגים ובהמשך מול הציונות.

## 2.5.2 ה'רצפציה' וסוגיית נישואין אזרחיים

סוגיה שהעסיקה רבות את הארגון האורתודוקסי בראשית שנות התשעים של המאה הי"ט היתה ה"רצפציה" - הניסיון להביא להשוואה מלאה בחוק ההונגרי בין מעמדה של הדת היהודית למעמדן של הדתות הנוצריות. מדובר היה במאבק ארוך שהובל הן על ידי גורמים ליברליים בחברה ההונגרית, ששאפו לצמצם עוד יותר את סמכותה ומעמדה של הכמורה הקתולית לטובת הרשויות האזרחיות-חילוניות, והן על ידי אינטלקטואלים יהודים צעירים שחתרו לשוויון מלא יותר. לאחר קבלת חוק הנישואין האזרחיים בדצמבר 1894, חוק חופש הדת במרץ 1895, וחוק ה'רצפציה' באוקטובר 1895, הושלמה למעשה השוואת המלאה של היהודים לנוצרים בהונגריה: הן מבחינת המעמד הרשמי והסמלי, הן מבחינת הזכות ההדדית להמרת דת (כלומר, כעת מותר היה לקיים תהליך של גיור), והן מבחינת האפשרות לקיים נישואין בין בני דתות שונות; כמנהיגיה של דת מוכרת, נדרשו הרבנים וראשי הקהילה להיות אזרחים הונגרים שפקדו את מערכת החינוך ההונגרית.<sup>196</sup>

במהלך השנים בהן נידונה שאלת הרצפציה, העמדה הרווחת בקרב האורתודוקסים – ובכלל זה העמדה הנחרצת של יו"ר הארגון האורתודוקסי, איגנץ (יצחק) רייך, היתה של התנגדות לתהליך. חלק מהתנגדות זו קשורה היתה בהתנגדות הכמעט-אוטומטית לכל העמקה של מעורבות המדינה בסדרי הקהילות, מתוך חשש להמשך האוטונומיה של האורתודוקסים מאחיהם הניאולוגים;<sup>197</sup> חלק אחר היה חוסר העניין של האורתודוקסים בהעמקת השוויון, והחשש שהדבר יציף אנטישמיות; על שתי נטיות בסיסיות אלה הצטרף החשש מפני פתיחה נרחבת יותר של השער לנישואי תערובת – הן על ידי חוק הנישואין האזרחיים, והן על ידי חוק ה'רצפציה' עצמו, שהתיר את גיורם של נוצרים. גם לפני חקיקת חוקים אלה, יכלו יהודים להינשא ללא-יהודים, אך אם רצו לעשות זאת בצורה רשמית היה על היהודי להתנצר לפני כן. כעת גם מכשול זה הוסר.

עם זאת, כמה אנשי ציבור אורתודוקסים – בייחוד מוריץ ארנטייל, מעורכי ה'אלגמיינע יידישע צייטונג' – צידדו בקידום הרצפציה, ולעמדתו חבר גם הרב שלמה זלמן שפיצר, רב הקהילה החרדית בווינה – שראה

<sup>196</sup> לתיאור מקיף של המאבק על ה'רצפציה' ומשמעותה, ראה נתנאל קצבורג, "מלחמתם של יהודי הונגריה למען שוויון זכויות דתי בשנות ה-90 למאה הי"ט", ציון כב (תשי"ז), עמ' 119 – 148. וראה עמ' 14 – 28 בספרו של הנבריק, **הונגריה הנוצרית**; ומאמרו של קונראד, Miklós Konrád, "Jews and politics in Hungary in the Dualist era, 1867–1914", *East*, *European Jewish Affairs* 39 (2), August 2009, pp. 167–186. התמונה העולה משלושת המקורות דומה, והדברים בפיסקה זו מסתמכים עליה.

<sup>197</sup> ראה בייחוד הרטמן, **האורתודוקסיה**, עמ' 79 – 84. אפשר לראות בהתנגדות האורתודוקסית לרצפציה גם תמונת-ראי מסתייגת של התמיכה הניאולוגית. יהודים שוחרי השתלבות, כמו הממסד הניאולוגי, ראו עצמם בני ברית מובהקים של הכוחות הלאומיים-ליברלים, שחתרו לצמצום כוחה של הכמורה הקתולית על ידי השוואת כל הדתות – ואילו האורתודוקסים היו בעלי עמדה אמביוולנטית וחסדנית כלפי התהליך כולו.

ערך בעצם העלאת מעמדם של היהודים ובקידום החירות, כפי שהסביר בהרחבה בקונטרס שערך ארנטייל.<sup>198</sup>

איננו יודעים על מעורבות של גלאזנר בפולמוס; אך מעדות מאוחרת יותר אנו לומדים שעמדתו היתה כשל הרב שפיצר. בקונטרס "הציונות לאור האמונה", שכזכור ראה אור ב-1920, שב גלאזנר אל הוויכוח על הרצפציה וטוען כי הוא עצמו היה מעורב בקידום ההכרה באמצעות דברים שאמר לנציגי המפלגה הליברלית (ובלשונו "מפלגת טיסה", על שם מנהיגה). "פעולתי זו לא נתקבלה בעין יפה בחוגינו", מסכם גלאזנר, "וחיני סר מעיני מנהיגי האורתודוקסים שלנו". את עמדתו מנמק גלאזנר בדברים המזכירים את אלו של שפיצר: "גם אם נודה שהאמנציפציה והרצפציה טומנות בחובן סכנות מסוימות לאמונה השלימה, אין הנחה זו יכולה לשמש סיבה לייחס לעם כוונות של ויתור מרצון על זכויות טבעיות". אגב כך מבקר גלאזנר את ההתנגדות לאמנציפציה שרווחה בקרב חוגים שמרניים בעבר: "כשהאומות הגיעו לכלל מסקנה שלא ייתכן לשלול מעם שלם את הזכויות הטבעיות... היו אלה מורינו החרדים שבאותו הדור שהביעו את החששות הדתיים החמורים ביותר ושהשתמשו בכל האמצעים כדי לעכב תהליך זה. אותו דבר חזר ונשנה גם בשעת פתרון שאלת הרצפציון (ההכרה) באונגאריה, דבר שהייתי לו עד-ראייה".

ראוי להעיר כאן את שהעיר נתנאל קצבורג על שפיצר – שהיה חתנו של החת"ס סופר – בהקשר אחר, והוא גישתו הלאומית. בדרשה שנשא בשבת הגדול תרמ"ח (1888) אמר שפיצר כי "אנו בני אברהם יצחק ויעקב זה נאטיאנאליטעט שלנו", אותו אנו חוגגים בחג הפסח כדרכם של העמים מסביב שכעת "כ"א [=כל אחד] מחפש נאטיאנאליטעט שלי".<sup>199</sup>

אמנם – אחת ההשלכות של הרצפציה, בניגוד ל'לאומיות' הזו של שפיצר וזו שאנו עתידים לפגוש אצל גלאזנר, היא העצמת ה'הונגריות' של היהודים: כפי שמסביר הנבריק, עד הרצפציה נאלץ גם היהודי הרואה עצמו הונגרי להגדיר עצמו כ'יהודי' מבחינת זהותו הלאומית-אתנית בכל הנוגע למסמכים ומפקדים רשמיים; ואילו אחריה, יכול היה היהודי להגדיר עצמו כ'הונגרי בן האמונה היהודית'.<sup>200</sup> שינוי זה אמנם נגע בעיקר ליהודים ניאולוגים, שביקשו להשתלב במשרות ובמעמדות שרוב האורתודוקסים ממילא נמנעו מהם – אך קשה להתעלם מן המשמעות הנגזרת: גלאזנר תמך במהלך שפתח את האפשרות להגדרה עצמית של יהודי את יהדותו כ'דת', קונפסיה או אמונה בלבד; והוא מספר על כך באותו קונטרס עצמו שבו הוא מאריך להסביר שתפיסה כזו של היהדות היא רדוקציה תמורה, ומוחה נמרצות כנגד עמיתיו האורתודוקסים הבוחרים להצהיר על היותם 'הונגרים'. הדבר מדגיש עוד יותר את ההפרדה שהתקיימה בתודעתו של גלאזנר בין החתירה הכללית להטבת מצבם של היהודים ולהשגת שוויון מלא, ובין המאבק על התודעה העצמית היהודית – שצריכה להתפתח באופן וולונטרי, מכח האמת של המסורת ועבודתם החינוכית של הרבנים.

<sup>198</sup> M. Ehrentheil, *Rezeption und Orthodoxie: gegenwärtiges Stadium dieser Angelegenheit. Nebst Beleuchtung der antijüdischen Rezeptions-Gedanken. Ein Beitrag zur Geschichte der jüd. Partei-Streitigkeiten in Ungarn-Siebenbürgen*, Budapest 1892, pp. 25 – 27.

<sup>199</sup> מובא על ידי סילבר, **פעמי לב העברי**, עמ' 237 הערה 33. "לאומיות" זו אין פירושה בהכרח ציונות. עוד בעניין זה ראה רוברט ויסטריך, "הציונות ומבקריה הדתיים בוינה של שלהי המאה ה-19", בתוך אניטה שפירא ואחרים (עורכים), **ציונות ודת**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ד, עמ' 167 – 188, בעמ' 175.

<sup>200</sup> ראה הנבריק, **הונגריה הנוצרית**, עמ' 14.

עמדה עצמאית זו של גלאזנר מעמידה אותו באמצע שנות התשעים כיוצא דופן בקרב המחנה – אך מדובר באותן שנים עצמן שבהן הוא נוטל חלק בוועדה הרבנית של הלשכה ומגן על האורתודוקסיה בפני הרב אלישר.

הוויכוח על הרצפייה הסתיים – ופינה את הבמה הרבנית לעיסוק בשאלת ההשלכות ההלכתיות של קיומן של נישואי תערובת אזרחיים. מריבוי השיח הרבני, שחלקו התייחס למקרים קונקרטיים, עולה בבירור שלא היה מדובר בשאלה תיאורטית בלבד. נישואי תערובת הפכו למציאות נוכחת, שאף שרובה ככולה התקיימה בקהילות לא-אורתודוקסיות, הדים בודדים ממנה הגיעו שוב ושוב אל הקהילות האורתודוקסיות, שרבניהם נדרשו לדון בדבר היחס אל תוצאותיהם.<sup>201</sup>

פן אחד של הדיון נוגע לשאלות של גיטין: האם אשה שנישאה בנישואין אזרחיים נחשבת כנשואה בעיני ההלכה, וצריכה גט בגירושה; ופן אחר נוגע למידת הנכונות לגייר בני זוג ולאופן שבו מתייחסים הרבנים לילדים מנישואי תערובת – הן בשאלות של גיור והן בשאלה האם להיענות לבקשה למול אותם.<sup>202</sup> השאלות הללו היו מורכבות משיקולי הלכה ושיקולים ציבוריים, ועוררו מבוכה רבה – וגלאזנר, כמו אחרים, הציע כינוס של גדולי הרבנים כדי לדון בו. במהלך השנים 1897 – 1901 נתפרסמו לפחות חמישה קונטרסים רבניים על נושא זה, פרי עטם של שלום קוטנא, מרדכי ליב ווינקלר, ישעיה זילברשטיין ומשה שמואל גלאזנר – ונתקיים דיון ער על דפי היתל תלפיות.<sup>203</sup>

גם כאן נמנה גלאזנר על המיעוט, אשר קבע שיש להקל: הוא סבר שאין לראות בנישואין האזרחיים דבר המחייב גט, שיש לקבל בני זוג המעוניינים בגיור ושיש לאפשר מילה (בחול) של תינוקות של נישואי תערובת. עם זאת, המעיין בקונטרס של הרב גלאזנר ("חקור דבר", מונקאטש תרס"א), ימצא שכולו טענה תלמודית, והוא נעדר היבטים פוליטיים או אידיאולוגיים.

### 2.5.1 בשירות האורתודוקסיה: אידיאולוגיה ופרקטיקה

כפי שראינו לעיל סביב התפלגות הקהילה בקלויזנבורג, גלאזנר היה שותף מלא לאסטרטגיית ההתארגנות הנבדלת של האורתודוקסיה ההונגרית. בשנת 1886 נטל גלאזנר חלק בפולמוס סביב הנעשה בעיר סיגט שבמררוש. הפולמוס עסק בשאלת הלגיטימיות של קהילה חדשה, שנוסדה כתוצאה של פרישה של

<sup>201</sup> על סטטיסטיקה של נישואי תערובת בטרנסילבניה כתב משה כרמלי בחלק ההונגרי של ספר הזכרון: M. Carmilly, "Az Erdély-Bánát területén kötött zsidó vegyes házasságok a számok tükrében", בתוך **ספר הזכרון**, עמ' 168 – 172 בחלק הלועזי. ויקטור קראדי פרסם מחקר רחב יותר על נישואין אלה, כולל חלוקה לאומית-אתנית של הצד הנוצרי בנישואין אלה. לפי דבריו, רוב מכריע של הזוגות המעורבים בטרנסילבניה היו של יהודים עם הונגרים; המקרים רווחו במיוחד בערים הגדולות – בנייהן קלויזנבורג. לפי הנתונים של קראדי, מאות זוגות מעורבים נישאו בין השנים 1896 – 1919. קראדי טוען ששיעור הנישואין היה גבוה יותר בטרנסילבניה בשל קירבה חברתית יתרה בין היהודים להונגרים, ורמה נמוכה של אנטישמיות בקרב המאדיארים בטרנסילבניה לעומת בני עדתם בהונגריה גופא. Victor Karady, "Csoporközi távolság, réteghelyzet, a zsidó-keresztény házasságok dinamikája Erdélyben a világháborúk között.", *Korunk* 8 (1991), pp. 941-954.

<sup>202</sup> סקירה של הדיונים ההלכתיים בקרב הרבנים האורתודוקסים בהונגריה בשאלות אלה, ועדות אגב על תפוצתם, ניתנת אצל י"י כהן, **חכמי הונגריה**, בעמ' 109 – 113.

<sup>203</sup> לפרטים ביבליוגרפיים ראה כהן שם.

קבוצת משפחות מתוך הקהילה הראשית (האורתודוקסית), והגדירה עצמה כיסטטוס קווי כדי שלא להיות מחוייבת ללשכה בבודפשט. לא מדובר היה במבקשי שינויים אלא ביהודים חרדים לכל דבר, ושורש המחלוקת היה פוליטי מקומי. הפרישה הולידה פולמוס ער בהונגריה, שבא לידי ביטוי בשורת קונטרסים מכאן ומכאן, וקיבל הד בתשובות של רבני העת ההיא.<sup>204</sup> אחד המשתתפים בפולמוס היה גלאזנר, אף שהיה עדיין מן הצעירים בגיל ובכהונה. בתשובה שממוענת אל רב בפולין, שהתערב לטובת קהילת הסטטוס-קווי, הסביר לו גלאזנר את מה שקשה היה להבין בחברה יהודית שלא התנהלה סביב 'לשכה' ו'ארגון', מושגים שהיו ייחודיים באותה עת לזירה ההונגרית. לפי גלאזנר, הכפיפות העקרונית של הקהילות ללשכה המרכזית בבודפשט היא עניין שלא ניתן להתפשר עליו כלל:

ואומר אני כי אותו הב"ד [הבית-דין] אשר ירהב בנפשו עוז לדון ע"ד [על-דבר] הקאנשטיטואירונג [=התקנות, החוקה] תחת הקאנצלייא [=הלשכה] שלנו, נעמוד כל רבני אונגארן וז"ב [וזיבנברגען, כלומר טרנסילבניה] כאיש אחד נגדם להחרימם ולרדפם בכל אשר ביכולתנו; ואם כארזים גבהם וראשם מגיע השמימה, לא נשגיח בהו - כי עניין הקאנשטיטואירונג ע"י הקאנצלייא קבלו כל גדולי אונגארן וז"ב בצירוף חשובי מדינתנו עליהם ועל זרעם ע"ע [עד עולם], עד אשר נזכה לעלות לציון ברננים; ועל הקא[נ]שטיטואירונג הלזו מסרו את נפשם כל זקני הדור שלפנינו ה"ה [הלא הם] דודי אמ"י הגה"ק [אדוני מורי ורבי הגאון הקדוש] מפרעסבורג והגה"ק מהו' מנחם א"ש והגה"ק דוד דייטש והגה"ק מהר"ם שיק זצ"ל ועוד שאר גאוני הזמן.<sup>205</sup>

הלשכה האורתודוקסית היא הישג נפלא של "יראי ד' שבמדינתנו", מסביר גלאזנר, ולכן אסרו באיסור חמור את ההשתייכות לקהילות הסטטוס-קווי.<sup>206</sup> לדבריו, בשלב מסוים ביקשו הניאולוגים לפרק את הלשכות – הניאולוגית והאורתודוקסית – ולהעמיד כל קהילה כגורם עצמאי מול השלטונות; אלא שבאופן זה "נסתר הבניין ונפל המחיצה ויגבר ח"ו יד האויב עלינו - כי אז נהי לאחדים ואין מנוס מהם ומתחבולותם. כי בהרבה מקומות המה מרובים בכמות וגם במקומות שהמה המיעוט אבל באיכות המה עודפים הרבה עלינו הן בממון והן בכח אצל הממשלה". העניין העקרוני, אפוא, אינו תלוי בתקנות הקהילות אלא בעצם קיומה של הלשכה כגורם מתווך – שכן רק הוא משמר את ההפרדה בין הניאולוגים לאורתודוקסים, הפרדה שהיא חיונית כדי לשמור על האורתודוקסיה. הפרדה זו היא כה חשובה, עד

<sup>204</sup> כהן, **חכמי טרנסילוואניה**, עמ' קע; סילבר, *sighet*, אנציקלופדיה YIVO. הקונטרסים שראו אור הם "אוהב משפט" (לבוב, תרמ"ח), מטעם הפורשים; "מכתב גלוי עם מלחמת מצווה" (סיגעט, תרמ"ט), מטעם הקהילה האורתודוקסית; ובתגובה "אוהב שלום" (סיגעט, תר"ן).

<sup>205</sup> שו"ת חלק א, תשובה עח.

<sup>206</sup> "וכמה וכמה איסורים נדפסו מהגאונים הנ"ל על בעלי השטאטוס קווא [=הסטטוס-קווי] אשר בחרו דרך לעצמם לפסוח על שתי סעיפים ולהחליש כח יראי ד' המתחזקים בעד הקמת הדת על תלה ללחום מלחמתה של תורה נגד המשחיתים כרם ד' צבאות. ויעיין נא במהר"ם שיק או"ח סי ש"ז וש"ט ושאר תשובות [תשובות] המדברין מעניין הזה כי בעלי השטאטוס קווא עוברים על כמה וכמה איסורים ובפרט שכל מי שאינו נכנס תחת תקנת הקהל שעשו גדר להחזיק הדת הוא בארור ושמתא ומכש"כ מי שפורש מדרכי הציבור אשר כל רבני אונגארן היראים דורכים בה.

וזה חמש שנים אשר נתאספו יחד יותר משני מאות רבנים בעיר פעסט והחזיקו עוד הפעם את האיסור של מי שאינו רוצה ליכנס תחת ממשלת הקאנצלייא והשוו את השטקו"ו [הסטטוס-קווי] להנעאלאגען [לניאולוגים] וגמרו אומר שאין לסדר קידושין ע"פ גט שנסדר מרב דשטקו"ו וגם שלא לאכול משוחטים שהשתמשו אצלם."

ש"כאשר זכו לה עשינו יו"ט משתה ושמחה כבימי מרדכי ואסתר וכל יראי ד' שבמדינתנו קבלו עליהם בשמחה הקא[נ]שטאטוראירונג".

גלאזנר מתגלה בתשובה זו כמי שאימץ בלב שלם את הנראטיב האורתודוקסי שאותו קידמו הרבנים שהוזכרו בציטוט לעיל, ובראשם המהר"ם שיק, ויודע לנסח אותו עבור רב שאינו מכיר את הזירה ההונגרית. דבריו של גלאזנר כאן, כמו דברי רבנים אחרים בני דורו, מעידים שעבור האורתודוקסיה ההונגרית, ראיית ההתבדלות המוסדית כערך עצמי היתה מודעת ומפורשת, ונתפסה כמרכיב אידיאולוגי המתקיים לצד המרכיב של שמירת המסורת, ולא כנגזרת ישירה ממנו.<sup>207</sup>

קשה שלא להעיר כאן שבעתיד ימצא עצמו גלאזנר בצד השני של המתרס: כאשר יערער על גבולות האורתודוקסיה, אחרי מלחמת העולם הראשונה, ימצא עצמו מבודד בזירה ההונגרית, שעבורה גבולות אלו הפכו למקודשים, ואת התמיכה הציבורית יקבל מרבנים בגליציה ובפולין – כפי שידובר להלן בפרק 4.

גלאזנר מיטיב לנסח את האידיאולוגיה האורתודוקסית גם כעשר שנים מאוחר יותר, וזאת אף שבמהלך השנים שבינתיים נתגלעו כמה מחלוקות בינו ובין הלשכה האורתודוקסית, כפי שנראה להלן. כוונתי כאן לתשובתו של גלאזנר אל הרב אלישר מירושלים, שנשלחה ב-1897.

ברקע הדברים עמד אז ניסיון נוסף של המחנה הניאולוגי לבטל את האוטונומיה האורתודוקסית וליצור איחוד ('אוניפיקאציה') כלשון עיתוני התקופה). במרץ 1896, פרסמה הלשכה האורתודוקסית 'מכתב גלוי' שנועד להרחיב את הגיבוי הציבורי בקרב הציבור האורתודוקסי לשמירה על קיומו של הזרם המתבדל. על המכתב – שנדפס לצד אותה קריאה לכוון רישום נישואין עצמאי, שהזכרנו קודם לכן, היו חתומים אותו פורום של חמשה-עשר רבנים, שגלאזנר נמנה עליו.<sup>208</sup> כחלק מהלחצים שהופנו לרבנים האורתודוקסים, פנו החותרים לאיחוד אל הראשון לציון שכיהן אז בירושלים, ר' יעקב שאול אלישר, והלה שיגר מכתב גלוי אל רבני הונגריה הנוזף בהם על הפרדת קהל ישראל לשניים.<sup>209</sup> כזכור, מחוללי ומנהיגי ההפרדה – כמו מהר"ם שיק, מהר"ם א"ש, ה"כתב סופר" ור' אהרן דוד דויטש – כבר לא היו בין החיים; בני הדור הבא נדרשו להשיב לרב מירושלים. מספרות השו"ת ידועים לנו שני מכתבי תשובה, שניהם של חברים בוועד הרבני המצומצם: האחד של הרב עמרם בלוס<sup>210</sup> והאחד של גלאזנר.

הרב בלוס כותב לרב אלישר שהניאולוגים הם "רשעים", לגביהם נאמר "אין שלום אמר ה' לרשעים" ואם כן אין ערך בניסיון להשלים עמם. "לכן קמו ונתעודדו חכמי הדור שלפנינו... להציל עדרי צאן קדושים

<sup>207</sup> במילים אחרות, הקביעה של כ"ץ ותלמידיו שהאורתודוקסיה איננה רק המשך ישיר וטבעי של החברה המסורתית לא היתה בשום אופן 'חידוש' בעיני מכונייה של האורתודוקסיה ההונגרית: כך הם עצמם תפסו זאת. החידוש של כ"ץ היה ביחס לתודעה הרחבה בדבר האורתודוקסיה, כפי שהתפתחה בדורות שאחרי כן בהונגריה ומחוצה לה, שבה רווחה הנחה שאורתודוקסיה היא שימור הישן ותו לא.

<sup>208</sup> Zsido Hirado, 19/3/1896, עמ' 1-2.

<sup>209</sup> אנו יודעים על המכתב רק מן התגובות אליו; אך נראה שהוא פורסם בעיתונות היהודית. על הרב יעקב שאול אלישר ופעילותו הציבורית ראה רחל שרעבי, "החכם באשי הרב יעקב שאול אלישר יש"א ברכה והנהגתו בשנים תרנ"ג תרס"ו (1893 – 1914)", "שרגאי ב (תשמ"ה), עמ' 91 – 114. שרעבי אינה מזכירה את ההתכתבות עם רבני הונגריה, אך משרטטת דיוקן של מנהיג שמקדם מודרניזציה של החינוך המסורתי ומעדיף אחדות קהילתית על פני שימור סטנדרט דתי גבוה.

<sup>210</sup> מופיעה בשו"ת **בית שערים**, מונקאטש תרס"ט, חלק אורח חיים, תשובה שט"ו, מיום ראשון ה-7/2/1897. מכתבו של גלאזנר הוא מיום למחרת.

מזאבי טרף מחבלי כרם ה' צבאות ועטו קנאת ה' להפרד מהם ומהמונם". מתשובתו של הרב בלום, הרחוקה מלהיות משנה סדורה, קשה להבין באיזה מובן הניאולוגים הם "רשעים" והאמנם ההפרדה היא הכרחית. לעומתו, גלאזר פורש יריעה רחבה המבהירה את הרקע ההיסטורי לפילוג ואת האילוץ שעומד בבסיסו. לדבריו, עקרון השלום שבשמו פונה הרב אלישר הוא עקרון נכון, אלא שהמציאות ההיסטורית אינה מאפשרת זאת. הוא מתאר בקצרה את ההיסטוריה של הפילוג: המגמות החדשות, התארגנות הקונגרס, הרוב הניאולוגי, והתקנות החדשות שהעניקו סמכות גורפת בגיבוי ממשלתי לאנשים "בורים וריקים", מחללי שבת בפרהסיא "ומרימי יד בתורת ד'", לעצב את סדרי הקהילות ולהכריע במחלוקות בתוכם. במציאות מאוימת זו, לא נותרה ברירה אלא לחתור לעצמאות ולפירוד, עניין שמסרו עליו את הנפש גדולי הדור הקודם – פירוד שהוכיח את עצמו כעניין חיוני המאפשר את קיום הקהילות האורתודוקסיות בסדרים המבוססים "על תהלוכות התורה באין מפריע".

גלאזר אינו מותיר את הניאולוגים כ"רשעים" סתם, אלא מסביר שמדובר באנשים המתנכרים למאפיינים הבסיסיים של הזהות היהודית ו"רוח היהדות כמעט אפסה בקרבם". לדבריו הם "נוטשים לאומם, לאום הישראלית"; הם לועגים לדברי התורה וחכמיה; הם מחללים שבת בפרהסיא, אוכלים "בשר השרץ והחזיר", "ובימים האחרונים גם נתרבה ביניהם החיתון בין יהודים ונכרים הרבה מאד". גם המנהיגות הדתית שלהם אינה יכולה להביא לתיקון, טוען גלאזר, שכן רבניהם הם בוגרי בית המדרש לרבנים בפעסט, ש"אך פושעים ומורדי אור התורה יוצאים ממנה". ממילא, "לדאבון נפשנו לא הגיע העת עודנה לאחד לבבות עם הקודש כולמו, עדי ישיבון לציון גאולים ברנה לקרוא כולם בשם ה' והיה ה' אחד ושמו אחד".

עוד נשוב לדברי גלאזר הללו כאשר נשווה את האופן שבו הוא פירש את הפילוג, את נסיבותיו ואת הצדקתו העקרונית, יותר מעשרים שנה מאוחר יותר (בקונטרס על הציונות). די לנו לעת עתה בפגישה עם התגייסותו של הרב גלאזר להצדקת ההפרדה האורתודוקסית, גם בהיבט הארגוני השולל את הסטטוס-קוו (כפי שראינו הן בקלויזנבורג, בפסילת השחיטה מ-1881, והן במכתבו לסיגעט), ועם העובדה שהחזיק במשנה סדורה, היסטורית ואידיאולוגית, אודותיה. עם זאת, משנה סדורה זו כללה גם כמה אי-דיוקים, האופייניים לנראטיב האורתודוקסי.<sup>211</sup>

נסיים פרק זה בעיון בשתי תשובות אחרות: התשובה על הכתיבה בבתי הספר בשבת והתשובה על בית הכנסת בביסטריץ; בשתיהן יש כדי לדייק את הבנתנו את תפיסותיו הציבוריות של גלאזר.

התשובה על הכתיבה היא משנת 1888; עובדה זו היא חשובה, שכן בתקופה זו גלאזר עדיין לא היה מעורב בעבודת הלשכה האורתודוקסית ועדיין לא סטה בשום דבר מהקו הקנאי של סביבתו הטרנסילבנית. את התשובה<sup>212</sup> כותב גלאזר לרב שלום קוטנא, והיא נוגעת לכמה עניינים שעמדו על סדר יומה של האורתודוקסיה. קוטנא ישב על כסא הרבנות באייזנשטדט, הקהילה העתיקה ב'בורגנלנד' שבגבול אוסטריה, בה שימש לפניו עזריאל הילדסהיימר. הוא היה בן גילו של ר' אברהם גלאזר, וכמוהו רכש את תלמודו הן אצל הכתב סופר והן אצל הרב קוועטש, ועולמו נבנה בלב האוברלנד – בבורגנלנד, במורביה

<sup>211</sup> כך, למשל, הן הטענה שכל בוגרי בית המדרש בפעסט אינם יראי שמיים, והן הטענה כי כל מנהיגי הקהילות הניאולוגיות הם בוגרי בית המדרש הזה, רחוקות מלהיות מדויקות. חלק מהרבנים של הקהילות הניאולוגיות היו אף בוגרי הישיבה בפרשבורג.

<sup>212</sup> שו"ת א: ע

ובאזור פרשבורג.<sup>213</sup> באסיפת הרבנים האורתודוקסים ב-1868 שימש כמזכיר במקביל לרב הילדסהיימר, שעוד כיהן באייזנשטדט. לדעת כץ, המינוי הזה נבע מרצון לייצג את האגף המתון באורתודוקסיה.<sup>214</sup>

המכתב נפתח בדברי חיזוק של גלאזנר לקוטנא על התעוררותו לתקן פגמים מסוימים בהתנהלות הלשכה – פגמים שמהכתוב לא ברור מה טיבם. גלאזנר מותח ביקורת על ראש הלשכה האורתודוקסית, איגנץ רייך, ואגב כך על בן-דודו הרב שמחה בונם סופר, שישב אז על כס הרבנות וראשות הישיבה בפרשבורג, שמתרשל מלתקן את קלקולי הלשכה.<sup>215</sup> הוא מעודד את מכותבו, שכנראה נטל על עצמו להתווכח עם הלשכה, לא לסגת: "אל ירך לבבו הטהור... הבא לטהר שמץ מהר מהקאנצלייע שלנו מסייעין לו מן השמים". אגב כך מסתבר שאת ההגנה הנלהבת על עקרונות ההתארגנות האורתודוקסית שהשמיע גלאזנר בפני המערער מפולין בסוגיית סיגט, עשה בעודו מלא ביקורת על הלשכה. ראוי לציין שהתנהלות הלשכה בעידן רייך היתה לצנינים בעיני חלק מרבני האונטרלנד, ובראשם הרב חיים סופר.<sup>216</sup> אך כמובן, בהעדר ידיעה במה בעצם מדובר קשה לדעת האם הביקורת שמתח קוטנא מן המערב היתה דומה לזו שנמתחה על הלשכה מן המזרח.

עיקרו של המכתב הוא הסברו של גלאזנר מדוע אינו מצטרף ליוזמה של פנייה לשלטונות כדי לפטור את היהודים הלומדים בבתי ספר ממשלתיים מחובת הכתיבה בשבת. לדברי גלאזנר, כל עוד נדרשים התלמידים היהודים להשתתף בלימודים בשבת, השגת האישור שלא לכתוב היא מהלך שנוקו רב מתועלתו. "הלא ידוע שהרבה מבני עמנו בעוה"ר [בעוונותינו הרבים] אינם חוששין לחילול שבת ואפי' אם יהי' הרשות בידם למנוע את בניהם מכתובה לא יעשהו, ויימצאו הרבה מבניי [מבני ישראל] אשר יעשו מלאכה בבית הספר כמו בחול; ואיך נדמה בנפשינו כי השאר, דהיינו הכשירים והיראים אשר ישבו בצד של המחללים, לא יעשו כמוהם מפני הבושה? וכי היראת שמיים בוער בלבם?". התלמידים הפוקדים את בית הספר בשבתות וימים טובים, הוא מסביר, אינם כאלה החרדים מחילול שבת – הם נושאים ספרים ומשחקים בכדור וכן הלאה – ולא בשל ההבדל ההלכתי שבין איסורים אלה לבין איסור כתיבה החמור. לכן, התועלת מהמהלך תהיה מעטה – ואילו הנזק רב: הוא יתן לגיטימציה להורים שכעת נמנעים מ"להעביר בנו למולך למסרו ביד הסטרא אחרא" רק כדי "שלא יחלל בנו את השבת השקול כנגד כל התורה כולה" לשלוח את ילדיהם לבית הספר – ושם יורגלו, בסופו של דבר, בחילול שבת.

<sup>213</sup> ראה עמרם בנימין וידר, "אגרות מרבי שלום קוטנא אב"ד אייזנשטאט בבחרותו להוריו", בתוך **עלי זכרון** 47 (תשע"ח), עמ' ב-ג.

<sup>214</sup> כץ, **הקרע שלא התאחה**, עמ' 139.

<sup>215</sup> "ואני בעניי עוררתי זה לפני שתי שנים את ש"ב [שאר בשרי] הרב הגאון מפ"ב [מפרשבורג] נ"י וגליתי לו את קול המון נגד הראש הדורכ"פ הרונגסקאמאיסאיא [הלשכה האורתודוקסית] וגם מה שנתברר לי בעצמי דברים מכוערים מאד, ובפרט כאשר התחיל העברה לחלק את קהל סיגעט במארמארש וגדולי פולין החזיקו ביד רודפנו הרעשתי על הרב הנ"ל בממ"נ [בממה נפשך]-אם באמת הקאנצלייא ללא יועיל ואולי עוד להזיק, וכי ברית כרותה עמה? ואם צריכין לה, רק היא צריכה תיקון, למה אינו מתקן? ואם לפי דעתו הכל הולך על סדר נכון וראוי למה עומד מרחוק ביום קרב ורואה מנגד ביום שבות זרים את כרמנו כרם ד' צבאות? הלא עליו מוטל החיוב ללחום מלחמתה שעה! ועל כל זאת השיב לי בשפה רפה שהוא חלש המזג ואין לאל ידו". במהדורה המודפסת הושמט הזיהוי של הרב סופר (כלומר נמחקה המילה 'מפרשבורג' והושארו שלוש נקודות), והשלמתי על פי כתב היד (באדיבות משפ' גלאזנר בנתניה).

<sup>216</sup> ראה קצבורג, ההנהגה המרכזית, עמ' 390.

אפשר לראות תשובה זו של גלאזנר כעדות לריאליזם מפוכח; לחילופין, אפשר לראות בה עמדה של מי שכבר 'ויתר' על היהודים שאינם אורתודוקסים, ומעדיף את האינטרס של הגבחה החומות מפני החינוך הכללי על פני צמצום חילול השבת של פוקדיו.<sup>217</sup> כך או אחרת, התמונה של המגן הנלהב של הארגון האורתודוקסי מקבלת בתשובה זו פנים חדשות.

התשובה על בית הכנסת בביסטריץ עוסקת בשאלת תוספת בנייה מפוארת לבית כנסת, שנדמתה לרבים כחיקוי לכנסייה.<sup>218</sup> בוויכוח ההלכתי והפוליטי הזה נקט גלאזנר בעמדה המחמירה, אך זאת מנימוקים הלכתיים גרידא: למרבה ההפתעה, אין בדבריו אזכור של שיקול חינוכי או פוליטי, של הניאולוגים או של בעיית רוח הזמן. כפי שהוא מדגיש כמה פעמים, ההיתר של הרב המקומי נראה לו שגוי, הלכתית, אך מן התכתובת נראה שאמונו בטוהר כוונותיו של הרב המתיר מלאה.

עניין ראוי לציון בגילוי הדעת של גלאזנר הוא העובדה שהוא כולל ציטוטים מפרופסור לא יהודי מהאוניברסיטה בקלויזנבורג – וגם מספרות אקדמית עדכנית בגרמנית, אליה הפנה אותו הפרופסור.<sup>219</sup> ציטוט כזה<sup>220</sup> הוא מחזה נדיר למדי בספרות השו"ת, וככל הנראה חסר כל מקבילה בתוך התשובות ההונגריות בנות הזמן.<sup>221</sup> גם מחוץ להונגריה, ואפילו במאה העשרים, כמעט ואין שימוש במקורות מדעיים

---

<sup>217</sup> מידת העניין של פוסקים בהכלת התנהלותם של מי שאינם נמנים על הגרעין הנאמן של שומרי ההלכה הוא אחת הסוגיות המרכזיות המבחינות בין אורתודוקסיה בדלנית, כפי שרווחה בהונגריה, לבין מנהיגות רבנית מסורתית יותר. ראה אריה אדרעי, "שורשי הפסיקה הציונית-הדתית: הרב קוק ופולמוס השמיטה", בתוך א' רוזנק ואחרים (עורכים), **על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי**, כרך שני, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומרכז זלמן שזר, 2012, עמ' 833 – 896, בעמ' 882 – 890. אדרעי מדגיש את המינוח "אין אחריותם עלינו" בלשונו של החת"ם סופר. וראה מה שהערנו לעיל, הערה 24, בעניין יהודה אסאד, שפסק בצורה דומה בעניין בתי קפה בשבת. כיוון שהתשובה הנוכחית של גלאזנר ניתנת לפרשנות שונה, קשה לקבוע בהחלטות שגלאזנר מצטרף כאן לדרך החת"ם סופר.

<sup>218</sup> למעשה צמד תשובות שנכתבו ב-1895, הכוללות גם 'מכתב גלוי' שהופץ בפורום מצומצם: שו"ת ב: מו, ב: קיב.

<sup>219</sup> שמו של הפרופסור הוא הנריק פינאי (Finály Henrik, 1825 – 1898). פינאי היה ממוצא יהודי, אם כי הוא או אבותיו המירו את דתם. פינאי, שנתפרסם במילון הלטיני-הונגרי שערך, היה מהפרופסורים החשובים ביותר באוניברסיטת קלויזנבורג; הוא היה חבר האקדמיה הלאומית למדעים ומזכיר המוזיאון הטורנסילבני. על פינאי ראה גאאל, **רחוב פרקש**, עמ' 78. הספר ממנו מצטט גלאזנר הוא *Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters*, מאת Heinrich Otte, לייפציג 1883.

<sup>220</sup> להבדיל מציטוט מטקסטים קלאסיים כמו אריסטו, או אזכור עמדה מדעית שלא בציטוט ישיר; גם אלה אינם רווחים אבל ניתן למצוא להם דוגמאות גם אצל פוסקים כנודע ביהודה או החכם צבי. הנה כמה שורות מהציטוט:

וכדי לברר זאת פניתי אל הפראפעססאר דער היסטארישען קונסטטוויסענשאפטען המפורסם האדון היינריך פינאלי מפה וזה לשוני אליו [...] וז"ל התשובה [...] והנה כדי לקיים מה שאמרו חז"ל "לא תלמוד לעשות אבל אתה לומד להבין ולהורות" עיינתי בחיבור הנרשם לי ונפלאות ראיתי שם, וע"ד הזימפאליק מצאתי שם כתוב סוף זייטע 473 וז"ל "ביים ריקבליקע אויף דעם וועג [...] עכ"ל. - - - הרי מפורש אומר כי אותו גאטהישער שטיל מרמז הרמת עינים למעלה [...]

<sup>221</sup> המקבילה הקרובה ביותר לתשובה זו של גלאזנר – הן מבחינת הזמן והמקום והן מבחינת הציטוט הישיר מטקסט מדעי בן זמננו – היא תשובתו של הרב עזריאל הילדסהיימר העוסקת בהגדרת מעמדו של החרש בזמננו (עזריאל הילדסהיימר, **שו"ת רבי עזריאל**, תל אביב, תשל"ו, סימן נח). אך ההבדל בולט: הילדסהיימר משמש אז כרב בברלין; הטקסט שבו משובץ הציטוט אינו תשובה רבנית קלאסית, אלא מאמר שנכתב בגרמנית בכתב עת; והנושא הוא רפואי-מדעי, תחום שבו ההסתמכות על גויים מקובלת בעולם הרבני, ולא היסטוריה.



בספרות השו"ת; ולא רק במדעי הרוח, הנתפסים כנגועים בהטיה אנטי-מסורתית, אלא גם בעניינים של מדעי הטבע, כרפואה או טכנולוגיה, שנדרשים לעתים קרובות כתשתית של הכרעה הלכתית.<sup>222</sup>

עניין אחרון זה מציף, באופן מפתיע, את ייחודו של גלאזנר בסביבה הרבנית בה פעל – ומעורר בעיני המתבונן את הדמיון בינו ובין בן-דורו, חיים הירשנזון (1857 – 1935), רב יליד ארץ ישראל שפעל בעיקר בארה"ב מתוך תפיסה האוהדת את הקידמה המדעית ומאמינה בסמכות רחבה של חכמי הדור לפסיקה פורצת דרך – ושעמד במפורש על ההכרח בידע מדעי רלוונטי לשם פסיקה הלכתית.<sup>223</sup> ציטוט מדעי זה של גלאזנר, שנעשה בלי כל התנצלות או מבוכה, משקף את תפיסת עולמו הרואה ביושר האינטלקטואלי ערך מוביל, ואינה רואה בהשכלה הכללית אויב – כמו גם את הביטחון שחש ביישום תפיסה זו גם בפרסומים הפונים לעמיתיו הרבנים.

---

<sup>222</sup> ראה דוד גולינקין, "השימוש במדעים בספרות השאלות והתשובות", בתוך "רוט, מ' שמלצר, י' פרנצוס, תפארת לישראל – ספר היובל לכבוד ישראל פרנצוס, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ' 207 – 218.

<sup>223</sup> ראה דוד זוהר, מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2003. (להלן: זוהר, הרב הירשנזון) הספר כולו עוסק בבירור סוגיה זו של יחס אל המודרנה. על השימוש בידע מדעי לפסיקה הלכתית ראה שם, עמ' 258. הציטוט הוא מספרו של הירשנזון מלכני בקדש, חלק ג', עמ' 8 מעמודי השאלות, העוסק בצורך בניתוחי מתים לשם לימודי רפואה. אריה מורגנשטרן שופך אור על הרקע שממנו צמח הירשנזון, והשקפותיו הקרובות להשכלה מתונה: אריה מורגנשטרן, "משפחת הירשנזון ובשורת ההשכלה והמודרנה בירושלים", קתדרה 108, תשס"ג, עמ' 105 - 130. דומני שיש בדברים על הירשנזון כדי להאיר, בהקבלות מסוימות, גם על התשתית ההיסטורית-ביוגרפית של גלאזנר.

## 2.6 סיכום ביניים: יובל ה-25

ב-30 בינואר 1903 מדווח ה"חבצלת" על אירוע מפואר שנערך לכבוד הרב גלאזנר במלואת 25 שנה לרבנותו בקהילה. בדיווח – שנראה שהועתק מ'מחזיקי הדת' של 15 בינואר, אליו הגיע כנראה מדיווח בעיתון הונגרי מראשית החודש<sup>224</sup> – נמסר כי נעשה לו כבוד "באופן היותר נפלא" והוענקה לו במתנה 12,000 כתרם<sup>225</sup> וקערת פסח מכסף "מלבד עוד מתנות יקרות מיד החברא קדישא ועוד חברות טובות", זאת לצד מתנת תלמידיו – הלא הוא הספר "שביבי אש" שערכו והדפיסו מתוך תורותיו.<sup>226</sup>

האם חגיגה כזו מעידה על מעמד איתן? ועד כמה איתן יכול היה להיות מעמדו של רב בקהילה עירונית גדולה, שבה חלק נכבד מהציבור מאמץ תהליכי השתלבות מואצים בחברה ההונגרית, הכרוכים בחילון ובהתרחקות מהסמכות הרבנית, בעוד חלק אחר בו מאמץ את דרכי החסידים או את האורתודוקסיה המתבדלת של העירות שמצפון?

קשה לדעת, שכן כאמור לעיל עיקר פעולותיו המתועדות של גלאזנר בעשור האחרון של המאה הי"ט הן הפעולות במרחב האורתודוקסי-הונגרי; על פעולותיו בקהילה ועל מעמדו בה איננו יודעים כמעט דבר.

כך או אחרת, מתוך החומרים שנסקרו בפרק זה עולה תמונה בהירה של רב שהחל את דרכו בגיל צעיר מאוד, וצבר במהירות מעמד של למדן, פוסק ואיש ציבור. הוא ניהל ישיבה חשובה, נטל חלק בשיח הארצי של האורתודוקסיה, ובא בקשרי לימוד ובקשרי משפחה עם רבנים חשובים אחרים. אף שנתחנך אצל רב שהשתייך לאגף המתון, ה'אוברלנדי' המובהק של האורתודוקסיה, הרי חש כבן בית במחנה הקנאי יותר שהיה דומיננטי בסביבת הייחוס הטרנסילבנית. התמונה מספרת גם על אישיות בעלת תפיסת עולם מגובשת, שבה דגש מובהק על שכלתנות רציונלית והעדפה של היושר האינטלקטואלי על פני היצמדות בלעדית לסמכות הדתית – למעט בשאלת ההתבדלות האורתודוקסית עצמה, שלגביה הוא מאמץ את קידוש המוסדות החדשים ומשמש להם מסביר מובהק.

נקודה העולה מתוך קריאת תשובות רבות של גלאזנר היא הישירות שבה חווה גלאזנר את העולם שמעבר לשיח האורתודוקסי. גלאזנר אינו רק רב אורתודוקסי, שעולמו מתמקד בגבולות המסדר הדתי בו הוא חבר; הוא גם אדם מודרני ויהודי הונגרי בן זמנו. עמדתו היא אורתודוקסית מובהקת; אבל היא עמדה שהוא בוחר לנקוט בה, ולא שיקוף של גבולות אופקיו התרבותיים. מבחינה זו, הרב מקלויזנבורג שבמזרח האימפריה מוצא שפה משותפת דווקא עם קרוב משפחתו שפיצר היושב בווינה שבמערבה, ומנהיג שם קהילה שרמת האקולטורציה שלה גבוהה הרבה יותר.

<sup>224</sup> ידיעה מפורטת מופיעה ב-6 p. *Magyar Polgár* (Kolozsvár), 2 Jan 1903.

<sup>225</sup> השוואה בין סכומים בעבר ובהווה היא קשה, לאור ההבדלים הגדולים באופי הכלכלה. למרות זאת ניתן לומר בוודאות שמדובר בסכום גדול מאד. לשם השוואה, מחירו של ק"ג בשר בקר באותה שנה היה 'כתר' אחד, ושכר יומי ממוצע של פועל חקלאי היה אף פחות מכך. לנתונים על מחירי סחורות ומשכורות בטרנסילבניה בשנים אלה, ראה Iosif Marin Balog, "Prices, Wages and Consumption in Transylvania between 1850-1914. Tendencies and Developments in Rural and Urban Areas", in *Romanian Journal of Population Studies. Supplement*, V, 2011, p. 49-85. כארבעים שנה קודם לכן, כאשר מונה אברהם גלאזנר לתפקיד, הובטח לו שכר בסיס של 60 פלורין לחודש – כלומר 1440 כתרם לשנה.

<sup>226</sup> לפי העיתון ההונגרי, הנואם הראשי לכבוד הרב – מלבד נציגי הקהילה והשלטונות – היה הרב משה רייך מהעיר מדיאש (Mediaş) הסמוכה. רב זה היה בן משפחה: אחיו, חיים-צבי (הרמן), נישא שנים ספורות לפני כן לבתו של גלאזנר, אידל.

זהו ניתוח של עמדה נפשית שקשה לעגן אותה בהוכחות ברורות, אך דומני שהיא מובנת מאליה לכל מי שקורא את כתביו וקונטרסיו, שכן היא עולה מן הלשונות בהן הוא נוקט ומן הפיכחון החף מגינוני-סגירות בו הוא מתייחס לתופעות תרבותיות ופוליטיות. מכאן גם חוסר יכולתו להתנגד ל'רצפציה', כי החתירה היהודית לשוויון נראית לו צודקת ומתבקשת; מכאן הפשטות שבה הוא פונה לפרופסור מומר כדי לקבל את המידע המדעי העדכני ביותר הנוגע להלכה שהוא מתחבט בה; ומכאן, כפי שנראה בפרק הבא, העניין שמוצא גלאזנר בציונות מרגע שכוכבה של זו דורך בשמי אירופה.

## פרק שלישי: מכינוס המזרחי עד מלחמת העולם הראשונה

ב-1896 מפרסם תיאודור הרצל, יהודי שגדל בבודפשט וחי כעת בווינה, את *Der Judenstaat*, הלא הוא "מדינת היהודים", ספרון בגרמנית שהצית את דמיונם של יהודים רבים – ובהם גם את של גלאזר, לפי עדותו המאוחרת. מכאן החלה לצמוח, בעיקר באירופה, התנועה הציונית: הקונגרס הראשון בבאזל ב-1897, והכינוסים השנתיים שבאו בעקבותיו; האגודות הציוניות שצמחו לרוב בקרב יהודים בערים ובעיירות לרוחבה של אירופה, ואף מעבר לה; כתבי העת, הפרסומים והפולמוסים. אמנם, כפי שנראה בפרק זה, הונגריה לא נמנתה על הארצות בהן עוררה הציונות עניין רב בקרב היהודים – וכזו נשארה עד מלחמת העולם הראשונה – אך גם בה נפל דבר בראשית המאה העשרים, כאשר בחרה תנועת 'המזרחי' הצעירה לקיים את הכינוס העולמי הראשון שלה בפרשבורג, בקיץ 1904. גלאזר נמנה על אוהדיה המעטים של התנועה בקרב הרבנים ההונגרים, ועמדתו זו – שעתידה לחולל מאבקים גדולים אחרי מלחמת העולם הראשונה – הפכה את ייחודו ודעתנותו של הרב מקלויזנבורג למאפיין מהותי של כהונתו בשנים הראשונות של המאה העשרים.

בפרק זה אתייחס לעמדתו של גלאזר ביחס ל'מזרחי' וביחס לחרם הרבני שהוטל על הכינוס, ואעקוב אחרי רבנותו עד לסיומה של מלחמת העולם הראשונה; אך רובו של הפרק יוקדש לסקירת יחסה של האורתודוקסיה ההונגרית לציונות.

סקירה זו מתבקשת על מנת להעניק את ההקשר הנדרש להבנת עמדתו של גלאזר, אך היא בעלת ערך גם בפני עצמה. הן בשיח הכללי והן בשיח המחקרי, הזיקה המוכרת ביותר בין ציונות לאורתודוקסיה ההונגרית היא הזיקה של השלילה הגורפת, שמנהיגיה הבולטים היו האדמו"רים ממונקאטש ומסאטמר, ובמיוחד זו שנוסחה – בשלב מאוחר יותר – כאידיאולוגיה מגובשת על ידי הרב יואל טייטלבוים מסאטמר (1887 – 1979).<sup>227</sup> אלא שתמונה זו רחוקה מלייצג כראוי את יחסה של האורתודוקסיה ההונגרית לציונות: היא מאפיינת קבוצה קטנה יחסית בתוך התמונה ההונגרית, שהרדיקליזם החסידי שלה ינק גם ממקורות של החסידות הגליציאנית ובייחוד חצר צאנז.<sup>228</sup> כפי שנראה מיד, יחסיה של יהדות הונגריה בכלל ושל האורתודוקסיה שבה בפרט עם החזון הציוני ועם הארגון הציוני הם פרשה רבת צדדים ומורכבת.

---

<sup>227</sup> על הזיקה בין הגותו של הרב טייטלבוים להגותו של הרב חיים אלעזר שפירא (1871 – 1937), האדמו"ר ממונקאטש המבוגר ממנו, עמד אביעזר רביצקי בספרו **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג, בעמ' 65 – 67. על הגותו של טייטלבוים נכתבו כמה וכמה מחקרים; האחרונים שבהם הם עבודת הדוקטור של מנחם קרן קרץ, ר' **יואל מסאטמר**, משנת 2013 (לעיל, מבוא, הערה 17), ומאמרו של דוד סורוצקין, "גאולה של חושך ואפלה: ר' יואל טייטלבוים, הרבי מסאטמר", בתוך **בי בראון וני' ליאון (עורכים), הגדולים**, ירושלים: מאגנס ומכון ון-ליר, 2017, עמ' 317 – 401. ראה גם קראוס, יצחק. "יהדות ציונות - שניים שלא ילכו יחדיו." **הציונות** כב (2000), עמ' 37 – 60.

<sup>228</sup> על הצד ה'הונגרי' במשנתו של הרבי מסאטמר עמד קפלן: Zvi Jonathan Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy", *Modern Judaism* 24 (2), 2004, pp. 165-178. עמ' זאת, כפי שהרחיבו סורוצקין וקראוס, טייטלבוים המשיך ופיתח כאן אידיאולוגיה ששורשיה נתונים במידה רבה בחסידות הגליציאנית, הרחק מהעמדות שרווחו בפרשבורג ובנותיה. ראה גם מאמרו המוקדם של דוד סורוצקין, "בניין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי מסטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית", בתוך א' רביצקי (עורך), **ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ה, עמ' 133 – 167. על היותה של חסידות צאנז ראש חץ אנטי ציוני בגליציה ובהונגריה ראה י' שלמון, "ציונות ואנטי ציונות ביהדות המסורתית במזרח אירופה", בתוך א' שפירא, ש' אלמוג וי' ריינהרץ (עורכים), **ציונות ודת**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ד, עמ' 33 – 53, בעמ' 48 – 50.

### 3.1 הציונות והאורתודוקסיה ההונגרית עד וועידת המזרחי

#### 3.1.1 מקורות

"חיפשי היסטוריה של הציונות בהונגריה, ולא מצאתי דבר מה משמעותי: למעט כמה הערות, הציונות ההונגרית במפנה המאה פשוט אינה קיימת במחקר". כך כתב פיטר האבר בהקדמה לחיבורו הקצר העוסק בראשית הציונות בהונגריה, בשנים 1897 – 1904.<sup>1</sup> ואכן, ההיסטוריוגרפיה הציונית העשירה דילגה על הונגריה, בוודאי על זו שלפני מלחמת העולם הראשונה, במידה רבה כיוון שלא היה הרבה על מה לכתוב.<sup>2</sup> ביחס לראשית הציונות בהונגריה, אתבסס בעיקר על חיבורו זה של האבר, שראה אור בגרמנית ב-2001; על מחקרה של ליוויה ביטון, שנכתב ב-1968 ומתייחס לשנים שלאחר המלחמה – אך כולל גם פרקי רקע רלוונטיים;<sup>3</sup> ועל מחקרה של בורבלה קלצמן, על התקבלות הציונות בבודפשט עד מלחמת העולם הראשונה, שהוגש ב-2012.<sup>4</sup> לצד, איעזר כמוכן במידע המופיע במפוזר בחיבורים כלליים על תולדות הציונות ובחיבורים כלליים על תולדות יהדות הונגריה – ביחוד בזה של רפאל פתאי, המקדיש לנושא פרק שלם.

אשר ליחסה של האורתודוקסיה ההונגרית לציונות – כאן ישנה קרקע מעט חרושה יותר, אם כי גם בה לא נעשתה עד כה עבודה מקיפה. על התפתחות 'המזרחי' בפרשבורג, ועל עניינים נוספים הקשורים בציונות הדתית בהונגריה, כתב ש' הכהן ויינגרטן בכמה מחקרים;<sup>5</sup> על הפולמוסים סביב הציונות בקרב הרבנים כתב נפתלי בן מנחם מאמרים,<sup>6</sup> וכן כותבים נוספים.<sup>7</sup> על כינוס המזרחי בפרשבורג ב-1904 מצוי

<sup>1</sup> Peter Haber, *Die Anfänge des Zionismus in Ungarn (1897-1904)*, Köln: Böhlau, 2001, p. 14. להלן – האבר,

#### ראשית הציונות.

<sup>2</sup> כפי שהזכרנו במבוא, מקומה של יהדות הונגריה בהיסטוריוגרפיה היהודית הכללית מוגבל, בין השאר בגלל השפה שידועה רק למעטים. אך לא זה המכשול העיקרי כאשר מדובר בהיסטוריה של הציונות סביב מפנה המאה: הרבה מהמעט שנכתב אז נכתב בגרמנית, שהיתה עדיין שפה מרכזית עבור היהודים, בוודאי מחוץ למרכז הונגריה.

<sup>3</sup> Livia Elvira Bitton, *A Decade of Zionism in Hungary: The Formative Years - The Post World War I Period, 1918-1928*, New York University, 1968. להלן – ביטון, **עשור של ציונות**.

<sup>4</sup> Borbála Klacsmann, *The Reception of Early Zionist Movement in Budapest (1897-1914)*, MA Thesis, Central European University, Budapest, 2012. להלן – קלצמן, **התקבלות הציונות**.

<sup>5</sup> בעיקר: ויינגרטן, **ברטיסלבה (פרשבורג)**, לעיל פרק ראשון הערה 81; ש' הכהן ויינגרטן, "המזרחי בטשכוסלובקיה", בתוך י' ברנשטיין (עורך), מצפה – שנתון "הצופה" לשנת תשי"ג, ירושלים: הוצאת המרכז העולמי של המזרחי, תשי"ג, עמ' תנג-תפד. וכן בחיבוריו **החתם סופר ותלמידיו; הישיבות בהונגריה**.

<sup>6</sup> רובם רוכזו בספר: נפתלי בן מנחם, **מספרות ישראל באונגאריה**, ירושלים: תשבי, תשי"ח. נעזרתי גם במאמרו "לפני שלושים וחמש שנה", **הצופה**, י"ז אלול תרצ"ט, 1.9.1939, עמ' 7.

<sup>7</sup> ביניהם: יהודה שפיגל, 'לתולדות חבת ציון בהונגריה', בתוך י"ל הכהן מימון (ע'), **יובל המזרחי: קובץ תורני, מדעי, ספרותי ליובל החמשים של המזרחי**, ירושלים: ארגון עזרא ונחמיה בתוך הסתדרות המזרחי, תשי"ב, עמ' יח – מ (להלן: שפיגל, חבת ציון בהונגריה); חיים ברודי, 'האיר המזרחי: שתי תעודות לקורות המזרחי באונגריה ובסלובקיה בראשית צמיחתו', בתוך *Festschrift herausgegeben anlässlich des 25 jährigen Jubiläums der Misrachi-Weltorganisation vom Zentralbüro des Misrachi Deutschland*, Berlin 1937, pp. 31-46.

מידע חשוב גם בכתביהם וזכרונותיהם של הרב ריינס והרב פישמן-מימון.<sup>8</sup> גם חיבורו של י"צ זהבי, שהוזכר במבוא, מכיל מידע רב ערך. בשנים האחרונות נוספה קומה חדשה של מחקרים, שעליהם אתבסס במידה רבה: מאמרו של מיכאל סילבר על עקיבא יוסף שלזינגר אינו עוסק ישירות בהתקבלות הציונות בקרב האורתודוקסים, אך הוא מלבן בהרחבה את הזיקה בין הקנאות האורתודוקסית לבין רעיונות לאומיים; לעומת זאת מאמרו של יעקב צור על הרב אברהם אלטמן מרכז ידע רב על העמדה האורתודוקסית ביחס לציונות סביב הכינוס בפרשבורג ואחריו. ספרו של הרב משה אריה רוט, שתורגם לראשונה ב-2012 מהווה גם הוא מקור חשוב, וכמה היבטים של הסוגיה נזכרים במאמרו של אדם פרזיגר על הרב שלמה שיק ומיקומו ביחס לציונות.<sup>9</sup> מחקרו של יהודה הרטמן על יחסה של האורתודוקסיה ההונגרית ללאומיות ההונגרית מכיל פרק חשוב על היחס לציונות.<sup>10</sup>

### 3.1.2 עמדות מוצא ביחס לרעיון הציוני בקרב האורתודוקסיה ההונגרית במאה הי"ט

העיסוק ביחסים בין האורתודוקסיה ההונגרית לציונות מתמקדים לא פעם ביחסים בין הארגון האורתודוקסי ההונגרי או דמויות מובילות בתוכו, ובין התנועה הציונית – הארגון שהוקם ב-1897, מוסדותיו הרשמיים ומנהיגיו המוכרים.

אך לצורך הבנת הרקע, אני מבקש להניח ליחסי האורתודוקסיה עם 'הציונות' בה"א הידיעה, וללבן את יחסם של האורתודוקסים בהונגריה למערך של רעיונות שהתקיימו גם לפני הקמתה של התנועה הציונית, ולא היו ייחודיים למנהיגיה. כוונתי לשלושה יסודות:<sup>11</sup> (א) תפיסת היהדות כקולקטיב לאומי, (ב) חתירה לקיבוץ היהודים מחדש בארץ ישראל, ו-(ג) חתירה להגדרה עצמית או ריבונות של היהודים שם.<sup>12</sup>

**לאומיות יהודית:** במהלך המאה הי"ט התרחבה הנוכחות היהודית בהונגריה, דמוגרפית וגיאוגרפית, ורוחות הליברליזם הלאומי ששלטו בקרב האינטליגנציה ההונגרית במחצית השנייה של המאה היטיבו עם

---

<sup>8</sup> יצחק יעקב ריינס, **שני המאורות**, פיעטרקוב: דפוס ש' בעלכאטאווסקי, תרע"ד, עמ' 32-37; גאולה בתייהודה, **איש המאורות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' 241-248; י"ל הכהן פישמן (מימון) (עורך), **ספר המזרחי**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ו, עמ' קלד – קלח.

<sup>9</sup> מיכאל סילבר, **פעמי לב העברי**, לעיל פרק ראשון הערה 100; יעקב צור, "הרב ד"ר אברהם (אדולף) אלטמן והתנועה הציונית בהונגריה ובמרכז אירופה", בתוך: י' ארנון, י' פרידלנדר וד' שוורץ (עורכים), **סוגיות בחקר הציונות הדתית**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב, עמ' 377 – 410; רוט, משה אריה. **הציונות מנקודת מבטה של היהדות החרדית**, מתורגם מגרמנית בידי חיה בתיה מרקוביץ עם מבוא מאת יהודה פרידלנדר, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ו; Adam S. Ferziger, "The Hungarian Orthodox Rabbinate and Zionism: The Case of Rabbi Salomon Zvi Schück", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, 1993, B (III), pp, 273 – 280.

<sup>10</sup> הרטמן, **פטריוטים**.

<sup>11</sup> אינני מתיימר לפתוח דיון על מהותה הרעיונית של הציונות, במיוחד כאשר רוב הדיון להלן ייערך ביחס לתקופה שבה זו עוד לא נולדה.

<sup>12</sup> שמואל אלמוג בחר בניסוח כללי יותר, שאפשר שאינו מדויק אך הוא נוח: הרעיון הלאומי היהודי; יישוב ארץ ישראל; וחזון שיבת ציון. אלמוג, שמואל. "מבוא", בתוך אלמוג ש' (עורך), **לפני היות הציונות**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשמ"א, עמ' 7 – 18, בעמ' 10.

היהודים.<sup>13</sup> המשמעות של צירוף שני אלה הוא שהמאה הי"ט התאפיינה בהעמקת האחיזה היהודית במרחב ההונגרי: היהודים הרגישו יותר ויותר 'בבית' – ממש באותו עידן בו יהודי מזרח אירופה נדחקים בהמוניהם להגירה אל מחוץ לתחום המושב שהיווה להם בית. האווירה בהונגריה היתה נוחה גם בהשוואה למערב אירופה, שבה חשו היהודים 'בבית' כבר זמן רב: בבודפשט לא העיבו עדיין עננים של אכזבה על מגמת ההשתלבות.<sup>14</sup>

העיכוב בשילוב היהודים והתפרצויות אנטי יהודיות באזורים שונים של אירופה הובילו לצמיחתה האיטית של תודעה לאומית יהודית, ולרעיונות שעתידים להיקרא ציונות. אך לא כך בהונגריה. הכוח הדומיננטי בקרב יהדות הונגריה במאה הי"ט היה החתירה להשתלבות ולשוויון – כ'הונגרים בני דת משה' – חתירה אותה הובילו באופן מובהק מי שכונו בסופה של התקופה "ניאולוגים". אך גם הזרם המרכזי והמתון של האורתודוקסיה ה'אוברלנדית' לא היה רחוק מכך.

לזרם זה היה הרבה מן המשותף עם הניאו-אורתודוקסיה בגרמניה, והתקיימה ביניהן זיקה של מנהיגים בדמות הירש והילדסהיימר – הראשון, ששימש ברבנות במורביה ובגרמניה, היה מעורב מאוד במתרחש באורתודוקסיה ההונגרית, והאחרון, שרבנותו החשובה הראשונה היתה בהונגריה עצמה, לא כל שכן. ממילא, כיוון שבניאו אורתודוקסיה הגרמנית התפיסה הקונפסיונאלית היתה דגל מפורש,<sup>15</sup> מובן שהתפיסה רווחה גם בחלקים מן האורתודוקסיה ההונגרית. אמנם, הביטויים לכך הופיעו בעיקר בתגובה לציונות המאורגנת, כאשר זו הפכה לנושא לדיון; אך התשתית הרעיונית לתפיסה כזו הנחתה את האגף המתון באורתודוקסיה ההונגרית עוד משנות ה-50 של המאה הי"ט.

ניתן להזכיר שני גורמים נוספים שהרחיקו את יהדות הונגריה מרעיון הלאומיות היהודית: האחד, היעדרם של מהגרים ממזרח אירופה, שם תסס רעיון הלאומיות היהודית במאה הי"ט, והשני, השמרנות הכללית של החברה היהודית בהונגריה – שהיתה עסוקה בדורות אלה בביסוס מקומה במעמד הבינוני, בתוך מסגרת פוליטית וחברתית שהיתה רחוקה מרדיקליזם.

<sup>13</sup> על אלה ראה בהרחבה אצל מירון, בין 'מרכז' ל'מזרח', בעמ' עו – צד.

<sup>14</sup> ראה גיא מירון, **בסתיו ימי האמנציפציה**, בעמ' 18 – 25. במבוא זה מירון מבקש להסביר מדוע הוא בוחן את תהליכי השקיעה של האמנציפציה מתוך השוואה בין צרפת, גרמניה והונגריה. אגב ההשוואה בולט ההבדל בתיארוך: בשעה שבצרפת ובגרמניה מתחילים להנץ תהליכים שיבשרו במבט לאחור את שקיעתה של האמנציפציה, בהונגריה האמנציפציה עוד נבנית. ובעוד שבמדינות המערב הלאומיות האתניות מסמלת את ראשית השקיעה, בהונגריה היא באה (בשלב ראשוני זה) שלובה עם הליברליזם.

<sup>15</sup> על שמשון רפאל הירש כאחד מן הדוגלים בתפיסת היהדות כ'קונפסיה', שעיברה במרחב הפרטי והמצפוני ושיש לה דוגמה נכונה, ראה בתניצקי, **מיהדות לדת** (לעיל פרק ראשון הערה 99) בעמ' 40 – 43. וראה הירש באגרות צפון אגרת 9: Hirsch, העולמות: האורתודוקסיה המודרנית ביהדות גרמניה כדפוס חדש של זהות יהודית", *ישראל* 16 (2009), עמ' 39 – 61, בעמ' 46 – 48, וכן 54 – 59. אמנם על ראיית הירש והניאו-אורתודוקסיה הגרמנית כמי שאימצו במלואה את התפיסה הקונפסיונאלית, ערער מרדכי ברויאר. "היהדות אינה כנסייה אלא אומה", מצטט ברויאר את הירש, ומסביר שהגישה הקונפסיונאלית היתה מובחנת לשאלת היחסים עם המדינה. ראה **עדה ודיקונה**, עמ' 254 – 260. בסיום הדיון שואל ברויאר "כלום יש צורך להוסיף ולהעיר, כי השפלת היהדות למעמד של קונפסיה היתה [...] תפיסה שנכפתה על היהודים בעידן האמנציפציה ושבושם אופן לא תאמה את הבנתם העצמית של רבים מבין בני הזרם האורתודוקסי ואף הליבראלי?".

אלא שבמקביל לריחוק הכללי של יהדות הונגריה מרעיונות של לאומיות יהודית, התפתח בה רעיון כזה בקרב חוגים מוגדרים. בפרק הראשון עמדנו בקצרה על היבטים במשנתו של החת"ם סופר שהתפרשו על ידי אחדים כמגלים גישה לאומית או קרובה ללאומית. היבטים אלה הפכו למובהקים הרבה יותר בקרב כמה מתלמידיו, שנחשבים מאז לאבות האגף הקנאי: הרבנים חיים סופר והלל ליכטנשטיין, וחתנו של האחרון – שלא הספיק להיות תלמיד של החת"ם סופר עצמו – עקיבא יוסף שלזינגר.

מיכאל סילבר הראה, באמצעות ניתוח של שורה של ביטויים ורעיונות המופיעים אצל עקיבא יוסף שלזינגר, וגם כאלה המופיעים אצל ליכטנשטיין ואצל חיים סופר – שאצל חבורה זו התקיימה תודעה לאומית מובהקת; הן כצורת קריאה של מקורות מסורתיים, והן כשאלה מן השיח הלאומי המודרני אליו היו חשופים.<sup>16</sup> דומני שראוי להקשיב לניתוחו של סילבר, ולא לדחותו רק בשל ההנחה המקדימה ש'לאומיות' היא תופעה חילונית-מודרנית, ולפיכך אי אפשר לייחס אותה לאורתודוקסים בעלי תפיסה דתית מובהקת כשלזינגר ורבותיו.<sup>17</sup> לאומיות עדיין איננה בהכרח 'ציונות', ואף לאו דווקא 'לאומיות מודרנית'; עיקרה לענייננו היא עמידה על כך שלאחר פירוק החברה הקורפורטיבית, אין זה נכון לדחוק את היהדות לעמדה של קונפסיה בלבד, אלא יש לשמר בתוכה את היסוד של קיום כעם.<sup>18</sup> אפשר להשתמש כאן במילותיו של יוסף שלמון, שהעדיף לכנות את המכנה המשותף של "מבשרי הציונות" הללו – ובכללם שלזינגר ונטונק (שנזכיר מיד) – כהתנגדות ל"מאמצים לדה-נציונליזציה של העם היהודי", מאמצים שמלווים את תהליך האמנציפציה מראשיתו.<sup>19</sup>

למעשה, אצל שלזינגר נתמזגו יסודות רבים של הרעיונות שבשמש עתידה לדגול התנועה הציונית: תפיסה מובהקת של לאומיות יהודית (המציגה את ההזדהות כיהודי כבסיסית וחשובה אף יותר מקיום מצוות, והמתבטאת גם בענייני שפה, במושג המולדת ועוד), וחזון מפורט ומגובש של שיבת ציון: אמונה כי אין עתיד לעם בגולה וכי ניתן וצריך לחתור למדינה יהודית בארץ ישראל, בפעולה אקטיבית, ארצית ומתוכננת. את כל אלה מחזקת עליותו שלו, בגופו, מהונגריה לירושלים.

ניתן לסכם כי במהלך המאה הי"ט התפתחו מתוך המורשת של החת"ם סופר שתי תפיסות: אחת, הרואה את ההתנגדות לאמנציפציה כעניין עקרוני של זהות, ובעיניה שמירת המסורת כוללת מרכיב בסיסי של

<sup>16</sup> ראה סילבר, **פעמי לב העברי**, במיוחד בעמ' 92 – 103; אך זהו נושאו של כל המאמר.

<sup>17</sup> לדיון רחב ומורכב בסוגיה זו ראה מלאך, אסף. **מהתנ"ך עד מדינת היהודים**, ראשון לציון: ידיעות ספרים, 2019, עמ' 321 – 326.

<sup>18</sup> אני מעדיף להמנע כאן מלהכנס לפולמוס הגדול על הגדרתו של שלזינגר כ'ציוני' ועל הגדרתם של כמה רבנים כ'מבשרי הציונות'. הנושא נידון בהרחבה במאמרים הבאים: סילבר, **פעמי לב העברי**; שלמון, יוסף. "מבשרי הציונות ומבשרי החרדיות", **קתדרה** 73 (1994), עמ' 106 – 111. ברטל, ישראל. "מי הוא ה'עברי'?", **קתדרה** 73 (1994), עמ' 112 – 114; שלמון, יוסף. "ראשית הלאומיות היהודית בראי המחקר". **עיונים בתקומת ישראל** (1998), עמ' 565 – 579. וראה כץ, יעקב. **לאומיות יהודית**, ירושלים: הספריה הציונית, תשל"ט, עמ' 263 – 356. גם מהדיון הכללי על מהותה של לאומיות יהודית – כפי שניהלו שמואל אטינגר, גדעון שמעוני, בן ציון דינור ואחרים – אמנע כאן. על הרדוקציה של מושג הלאומיות כך שלא יוכל לחול על מה שאיננו מודרני וחילוני ראה דיונו הרחב של מלאך: אסף מלאך, **מהתנ"ך ועד מדינת היהודים**, ראשון לציון: ידיעות אחרונות – ספרי חמד, 2019, עמ' 105 – 115 ועוד.

<sup>19</sup> ראה יוסף שלמון, "דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה", בתוך יי ריינהרץ, יי שלמון וגי שמעוני (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ז, עמ' 115 – 140, בעמ' 117. על המאמצים הללו כציר מרכזי של ההיסטוריה של יהדות אירופה בעת החדשה ראה ספרה של בתניצקי, **מיהדות לדת**.



התבדלות לאומית (לא במובן הפוליטי, אלא במובן החברתי והתרבותי), שבתוכה גלומה ראיית הנוכחות היהודית בארצות הגויים כמציאות זמנית של 'גלות', של אירוח; עמדה זו, המדגישה את יסוד הזהות של העם, מכילה בתוכה את הפוטנציאל למתינות ביחס לצורות אחרות, חילוניות יותר, של זהות יהודית – הן כיוון ששמירת שלמות העם חשובה לה והן כיוון שהיא רואה ערך בעצם ההזדהות היהודית הנבדלת.

התפיסה השנייה, רואה את ההתנגדות לאמנציפציה ככזו הנובעת מהאיום על שמירת המצוות ומסורת לימוד התורה. ממילא, היא נושאת בתוכה את הפוטנציאל להכלה של 'אמנציפציה אורתודוקסית', כזו שבה האקולטורציה וההזדהות עם הלאום המארח באה שלובה עם שמירה קפדנית על ההלכה. הדגש על הפרקסיס והריטואל, הגלום בתפיסה זו, מקרב אותה במובן מפתיע אל תפיסה קונפסיונלית של היהדות: אמנם, לא קונפסיה במובן של דת שהיא במחשבה בלבד, אבל קונפסיה במובן של דת המתקיימת לצד או בחסות המוסדות המדיניים ואינה מתערבת בהם.

גלאזנר, בהתבטאויות שונות בשנות התשעים של המאה הי"ט, מבטא היבטים של שתי המגמות. מצד אחד, כפי שפעל ביחס לרצפציה וכפי שניכר מיחסו להשכלה, גלאזנר היה שותף למי שראו בהעמקת האמנציפציה אינטרס יהודי שיש לקדם. כפי שנראה להלן, ביחס למלחמת העולם הראשונה, גלאזנר גם האמין שחובתו של היהודי לגלות פטריוטיות ולהשתתף במאמץ המלחמתי ההונגרי כאזרח למופת. מכל הבחינות הללו, נראה שגלאזנר מייצג היטב את המחנה של הילדסהיימר, שאביו נמנה עליו. עם זאת, נראה שבתשתית תפיסתו של גלאזנר את היהדות עמדה המגמה האחרת. גלאזנר אהד את הציונות, שנשענה על תפיסה לאומית של היהדות: כפי שהוא עתיד להעיד על עצמו, הוא קרא את 'מדינת היהודים' כאשר ראה אור בגרמנית, וחש אהדה גדולה לרעיון הציוני מראשיתו. אינני רואה סיבה לפקפק בעדות מאוחרת זו (מ-1920) – שכן היא מסבירה היטב את הרקע לתמיכתו של גלאזנר ב'מזרחי' ובקונגרס שלו ב-1904, כפי שנראה להלן, בניגוד לדעת עמיתיו. תפיסה של לאומיות יהודית ניכרת גם ממכתבו לרב אלישר ב-1897. תיאור הניאולוגים שם נפתח במילים "ונתרבו פורקי עול שמים מעליהם, וביניהם עשירים, נוטשים לאומם, לאום הישראלית, וישחקו כל קודש"<sup>20</sup>. אין זה ביטוי רווח בשפה הרבנית, ויש להניח שהדברים יונקים, במפורש או בעקיפין, מהפרשנות של אותו אגף בין תלמידי החת"ם סופר, שגלאזנר היה קרוב גם אליו.<sup>21</sup>

**יישוב ארץ ישראל:** התמיכה ברעיון יישוב ארץ ישראל – שנעשה רווח במאה הי"ט<sup>22</sup> – היתה בבחינת קונצנזוס בקרב האורתודוקסים בהונגריה, גם כיוון שלא נתפסה כעניין הקשור בלאומיות. אמנם, כפי שמראה יוסף שלמון, החת"ם סופר לא עודד את תלמידיו לעלות לארץ ישראל, וצייד במפורש בהעדפתם

<sup>20</sup> שו"ת דור רביעי חלק ב, תשובה פו.

<sup>21</sup> הדברים נכתבים בתחילת 1897, כשנה לאחר פרסום 'מדינת היהודים' של הרצל; אך המונח 'לאום ישראלי' מזכיר יותר כתיבה רבנית מאשר את כתיבתו של הרצל, שהשתמש במינוח יהודים.

<sup>22</sup> ראה, למשל, אריה מורגנשטרן, **השיבה לירושלים: חידוש הישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה התשע-עשרה**, ירושלים: שלם, תש"ז, במבוא. להתפשטות רעיון יישוב ארץ ישראל בקרב היהודים באירופה, וגיבוש ארגוני תמיכה בהם, היו מספר סיבות – חלקן קשורות בתקוות משיחיות, אחרות בהתפתחויות בינלאומיות וטכנולוגיות שאפשרו תנועה והתיישבות.

של ערכים אחרים – כלימוד תורה או עצמאות כלכלית – על פני העלייה לארץ הקודש.<sup>23</sup> עם זאת, כמה וכמה מתלמידי החת"ם סופר עלו לארץ במהלך המאה הי"ט, והיו מעמודי התווך של 'היישוב הישן' בירושלים – ממקימי כולל אונגארן וכולל הו"ד;<sup>24</sup> הם הצטרפו לשורה של תלמידי חכמים הונגרים שהתרכזו בירושלים, ביניהם גם כאלה שלא היו תלמידיו של חת"ם סופר.<sup>25</sup> גדולי רבני הונגריה – ובהם מתנגדים עזים לציונות – עמדו בראש הקרנות האוספות כספים עבור אנשי ארץ ישראל<sup>26</sup>, ובין חלוצי 'היישוב הישן' שהקימו את פתח תקווה היה יסוד הונגרי מובהק.<sup>27</sup>

אפשר – וזו הצעה שאני מעלה כאן בהיסוס – שלזיקה בין הונגריה וארץ ישראל גם היבט גיאוגרפי ותודעתי: למעט יהודי רומניה ואיטליה, לא היו יהודים אשכנזים שהיו קרובים יותר לארץ ישראל. הונגריה נחשבה כקצה הדרומי והמזרחי של מרכז אירופה; המגע עם העות'מאנים – ששלטו אז בפלשתינה – היה עדיין צרוב בתרבותה (וניכר עד היום בה בשקיעי שפה, בתרבות החיים, ובמבנים פסיים), ולצד הרצון להשתייך לקידמה האירופית נוכחה בתרבות ההונגרית גם תחושה של זהות אוריינטלית ייחודית, לאור הרקע האסיאתי של המאדיארים.<sup>28</sup> גם במובן הפרקטי ארץ ישראל לא היתה 'מעבר להררי החושך' – כדי להגיע אליה היה צורך לעשות מסע ימי קצר יחסית, לרוב מטריאסט, עיר הנמל ההבסבורגית לחופי הים האדריאטי, שנחשבה גם בעיני שאר יהודי מרכז ומזרח אירופה כשער עלייה לפלשתינה.<sup>29</sup>

---

<sup>23</sup> יוסף שלמון, "ארץ ישראל במחשבה האורתודוקסית של המאה ה-19", בתוך א' רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ח, עמ' 424 – 446, ביחוד בעמ' 424 – 435. אמנם, גם שלמון מעיר לקראת סוף סקירתו כי בעשור האחרון לחייו הדגיש החת"ם סופר את היסוד הארצי של ארץ ישראל ואת חשיבותו.

<sup>24</sup> שלמון טוען כי רק ארבעה מתלמידיו של החת"ם סופר עלו לירושלים, אך אינו מפרט. רשימות אחרות מונות יותר מעשרה. לפחות עבור השמות הבאים ניתן למצוא תיעוד הן של זיקתם לחת"ם סופר והן של עלייתם לארץ ישראל במאה הי"ט, כמעט כולם לירושלים: הרבנים אברהם שאג (צוובנר), שמעון דייטש, אהרן משה בוימגארטן, יצחק אופלטקה (פראג), ישראל זאב הלוי הורביץ (שעלה לטבריה, ושם מנו"כ), יוחנן צבי הירש שלאנק, משה נובומסטא (המבורגר), משה זאקס, ומשה יצחק רוזנטל (דנציגר). ראה גם ניימן, דוד צבי, **הגאון שנשכח**, ירושלים: אורייתא, תשמ"ב, עמ' 153 – 170.

<sup>25</sup> רבנים הונגרים עלו לארץ גם כחלק מעליית החסידים וגם באופן עצמאי. כך, למשל, הרב עמרם רוזנוביץ, בן דורו של החת"ם סופר וידידו, התיישב בצפת כבר ב-1826; הרב משה דוד אשכנזי מטולטשבה עלה ארצה ב-1843 וחונן זונדל מווישווא ב-1847. הרב אשר אנשל ניימאן עלה מואץ שבהונגריה לירושלים ב-1863, והרב דוד זילברשטיין עלה ב-1859 (ואחר כך חזר להונגריה). על כלל העלייה מהונגריה כתב ניימן בספרו הנ"ל.

<sup>26</sup> ובראשם החת"ם סופר עצמו, עבור ה'אשכנזים', ור' משה טייטלבוים מאוהיעל עבור החסידים. ראה המכתבים המובאים בסוף הספר של ר' יהושע כ"ץ, **חידושי מהר"י כ"ץ**, ירושלים: מכון חת"ם סופר, תשי"ט, עמ' קלד – קלז. בהמשך היה זה ר' ישעיה זילברשטיין מוואץ, שניהל את גביית הכספים ליישוב הישן במקביל לניהול המאבק בכינוס 'המזרחי'.

<sup>27</sup> אלעזר ראב, דוד גוטמן ויהושע שטמפפר היו ילידי הונגריה; יואל משה סלומון היה תלמידו ורעו של עקיבא יוסף שלזינגר.

<sup>28</sup> כך למשל, המניפסט החשוב של אישטבן סציני, אולי המנהיג הבולט ביותר של הלאומיות הליברלית בהונגריה בראשית המאה הי"ט, בו יצא ב-1841 כנגד הרדיקליות של קושוט, נקרא Kelet Népe, כלומר "אנשי המזרח", ככינוי לאומה ההונגרית.

<sup>29</sup> לא מצאתי נתונים בהירים לגבי הדומיננטיות הכמותית של טריאסט כנמל-יציאה מאירופה לארץ ישראל. מכל מקום, בתודעת בני הדור היא נחשבה כנמל היציאה הקלאסי – כפי שניכר למשל ב'תמול שלשום' של ש"י עגנון וביאבני בהו' של שלונסקי. עזרא זוסמן בשירו "מנמל טריאסט לנמל יפו" מנה את המסלול הידוע היטב כ"ימים ארבעה ולילות שלושה". ראה Hannan Hever, "The Zionist sea: symbolism and nationalism in modernist Hebrew poetry", *Jewish Culture and History*, 13 (1), 2012, pp. 25-41; Maura Hametz. "Zionism, Emigration, and Antisemitism in Trieste: Central

**מדינה יהודית.** נקודה מעניינת, שדומה שלא נבחנה מעולם ברצינות במחקר, היא האם הסיטואציה ההיסטורית או המדינית אותה הכירה יהדות הונגריה עודד את צמיחתו של רעיון המדינה היהודית.<sup>30</sup> שלזינגר לא היה לבד: שורה של אישים בולטים, שצמחו או פעלו בהונגריה, העלו את רעיון המדינה היהודית בכתביהם ובפעלים.<sup>31</sup>

בשורה של פרסומים, החל משנת 1840 ועד לסוף שנות הששים של המאה, מפרסם הרב יהודה אלקלעי בספרים ובקונטרסים, חזון של שיבת ציון באמצעות התארגנות של יהודים לעלייה והתיישבות לצד פעילות מדינית אצל המעצמות. אלקלעי לא היה אשכנזי ולא גדל בהונגריה, ומקור חשוב של רעיונותיו היה רבו יהודה ביבאס, שפעל באימפריה העות'מאנית – אך אולי יש ליחס משמעות לכך שאת גיבוש החזון המדיני שלו עשה אחרי שנים של כהונה בעיר הונגרית (שהיתה אז בגבול סרביה).

דמות מוכרת פחות, והונגרית בכל מובן,<sup>32</sup> היא זו של הרב יוסף נטונק (1813 – 1892), שפרסם ב-1861 מסה בהונגרית הקוראת לחידוש העצמאות הלאומית של היהודים בפלשתינה – אחרי שנים בהם הטיף בבמות שונות לתודעה לאומית יהודית ולשימוש בשפה העברית. נטונק אף רקם קשרים עם משה הס, עם הרבנים קלישר ואלקלעי ועם חלוצי פתח-תקווה, ביקש לחתור ל'שחרור' ארץ ישראל מידי הישמעאלים – ואף ניסה את כוחו בפעילות דיפלומטית מול 'השער העליון' בקושטא, היא איסטנבול.<sup>33</sup> כאמור לעיל, עקיבא יוסף שלזינגר פרסם גם הוא תכנית שעניינה הקמת מדינה יהודית, בשנת 1870. פרסום אחר החוזה אוטופיה של מדינה יהודית, פרי עטו של יהודי מן החוגים המשכילים, ראה אור בעילום שם ב-1885 אך לא זכה לעניין ציבורי וכמעט ונשכח: זהו *Ein Zukunftsbild*, פרי עטו של אדמונד מנחם אייזלר.<sup>34</sup> אייזלר היה מתושבי טירנבה (טירנאו), מעוז מובהק של ה'אוברלנד' ההונגרי.

---

ההונגרי עצמו החזיק בעיר נמל מתחרה על חוף האדריאטי – הלא היא פיומה (כיום Rijeka) – אך זו לא הפכה לגורם משמעותי בתעבורת הנוסעים.

<sup>30</sup> באמרי 'מדינה יהודית' אינני מתכוון דווקא ל'מדינת לאום' אלא לקיומה של ישות מדינית ריבונית כלשהי, בה היהודים הם מרכיב דומיננטי, בארץ ישראל (תהיה הגדרתה של הטריטוריה הזו אשר תהא). ראה עוד: שומסקי, דימיטרי, "ציונות ומדינת הלאום: הערכה מחדש", ציון עז (ב), 2012, עמ' 223 – 254.

<sup>31</sup> הראשון בעת החדשה שהטיף להקמת מדינה יהודית ופעל לשם כך היה ככל הנראה מרדכי מנואל נח, שייסד 'מדינה' כזו כבר ב-1825 – אלא שבהיותה מדינת מקלט על אדמת אמריקה אין היא רלוונטית לדיוננו על מדינה יהודית בארץ ישראל.

<sup>32</sup> הוא היה יליד הונגריה, נסמך בה לרבנות ושימש בכהונה בכמה קהילות בה.

<sup>33</sup> סיכום נאה של מפעלו מופיע בערך שכתב מיכאל סילבר עבור אנציקלופדיית יו"א, Michael K. Silber, "Natonek, "YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe, 7 September 2010. Yosef." להרחבה ראה דב פרנקל, **ראשית**

**הציונות המדינית המודרנית: הרב יוסף נאטאנעק 1813-1892**, חיפה: אמנות, 1956 (לא מצוי); צבי לוקר, 'פרוטו-ציונות ומשיחיות: בעקבות מכתבו של משה הס אל הרב יוסף נאטונק משנת 1862', **הציונות** כ"ב, 2000, עמ' 313 – 320; שי וינגרטן, **הרב יוסף נטונק**, ירושלים: הסתדרות הציונית ומוסד הרב קוק, תש"ג.

<sup>34</sup> ראה Shlomo Avineri, "Edmund Eisler's Zionist utopia", *Midstream* 31 (2), 1985, pp. 50-53. תרגום לעברית של האוטופיה נמצא במאסף האוטופיות של רחל אלבוים-דרור: **המחר של האתמול**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ג 1993, כרך ב: מבחר האוטופיה הציונית, בעמ' 9 – 35.

כעשר שנים אחרי אייזלר, עשרים וחמש שנה אחרי שלזינגר, כשלושים שנה אחרי נטונק וכחמישים שנה אחרי אלקלעי, מפרסם תיאודור הרצל את 'מדינת היהודים' – הקורא לשיבת ציון ולכינונה של ישות מדינית יהודית בארץ ישראל שתושג באמצעים מדיניים וכלכליים. הדמיון בין החזונות השונים גדול מאד, למרות הסגנון והמניעים השונים לעתים. עמדה זו, המכונה מאז 'ציונות מדינית', היא דגלו המרכזי של הרצל. כידוע – וכפי שנרחיב מיד – הונגריה לא היתה המקום בו התקבלה התוכנית בהתלהבות או אפילו בעניין; אבל העובדה שהוגה הרעיון היה מי שנולד בהונגריה וגדל בה, ושכזה היה אף מקס נורדאו, שהצטרף אליו בהמשך והיה ליד ימינו, ראוייה לתשומת לב מיוחדת, במיוחד לאור התקדימים הללו שבאו מן המרחב ההונגרי. כמה מחקרים ביקשו להצביע על הרבנים אלקלעי ונטונק כמקור השראה, מודע או בלתי מודע, לתיאודור הרצל, ולגבי אלקלעי נראה שהראיות לזיקה כזו משכנעות.<sup>35</sup>

ניתן להביא התנגדויות רבות, ומוצדקות, לניסיון לייצר זיקה בין הוגי החזונות המדיניים הללו על בסיס שייכותם למרחב ההונגרי. ההבדלים נובעים הן ביחס למניעים, הנעים ממשיחיות דתית, חשש מהתבוללות ועד לתודעה לאומית-מודרנית, והן ביחס למידת ה'הונגרות' של הדמויות (בהוסף למה שהערנו לגבי אלקלעי, הרצל ונורדאו היו הונגרים שהפנו עורף למולדתם ואימצו דווקא את הצד הגרמני של המורשת ההבסבורגית). למרות כל אלה אני מבקש להפנות את תשומת הלב לעצם העובדה שיש דומיננטיות הונגרית<sup>36</sup> בין הוגי הרעיון של מדינה יהודית: דומני שיש מקום כאן למחקר עתידי.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> סבו של הרצל, שמעון לייב, תושב זמלין, היה חבר הקהילה (הספרדית!) בה כיהן הרב אלקלעי (פתאי שם, עמ' 331). על הזיקה התוכנית בין אלקלעי להרצל כתבה לאחרונה רות וינקלר, "מהרב יהודה אלקלעי ועד דר' תיאודור (בנימין זאב) הרצל – המקשר והמבדיל בחשיבתם", הרצאה בכנס השנתי הרביעי לתלמידי מחקר במדע המדינה, יחסים בינלאומיים ומדיניות ציבורית ע"ש יצחק רבין ז"ל.

פתאי (בעמ' 335) גם מפנה את תשומת הלב לדמיון מרחיק הלכת בין תוכניותיו ופעולותיו של נטונק לבין אלה של הרצל, ותוהה האם ייתכן שמדובר בצירוף מקרים בלבד. בעניין זה התרחק פתאי מדבריו הנחרצים של אביו, ההיסטוריון ההונגרי-ציוני יוסף פתאי, שקבע על פי דברים ששמע מבתו של נטונק שיעקב הרצל היה מתומכיו של נטונק ומקוראי כתב העת קצר הימים שלו (ראה פתאי, יוסף. **חזיון הרצל**, תל-אביב: יבנה, 1943, עמ' 28 – 30). דבריו של פתאי צוטטו על ידי זהבי, ובוקרו בחריפות על ידי ש' ויינגרטן, שהחשיבם כאגדה שאין לה על מה לסמוך. זהבי עצמו השיב בהרחבה על ביקורת זו של ויינגרטן על פתאי ועליו (לפולמוס ראה: ויינגרטן, ש' הכהן. "האם מונחלים ערכים רוחניים רק ע"י השפעה?", **סיני** ס (תשכ"ז), עמ' עז – פה; זהבי, י"צ. "על החת"ם סופר כאחד מראשוני התנועה של 'חיבת ציון'", **סיני** סז (תש"ל), עמ' שח – שכ). הנדלר, שכתב על ילדותו של הרצל, אימץ את דברי פתאי, וכך גם ויסטריך – אם כי שניהם גם מציגים את נטונק כתלמידו של חת"ם סופר, טעות מוכחת שיסודה גם היא בפתאי ובוזהבי. ראה: Andrew Handler, *Dori: The Life and Times of Theodor Herzl in Budapest*, Alabama: U. of Alabama P., 1983, pp. 32 – 34; Robert Wistrich, "Theodor Herzl: Zionist icon, myth-maker, and social utopian", *Israel Affairs* 1 (3), 1995, pp. 1 – 37.

<sup>36</sup> תפיסה מגובשת של צורך במדינה יהודית נמצאת כמובן גם אצל משה הס, שלא היה קשור למרחב ההונגרי, וחתירה לכינונה נמצאת גם בכתבי דוד גורדון הליטאי. שתי דמויות רבניות הנחשבות לעתים כ'מבשרי ציונות' – הרב צ"ה קלישר והרב אליהו גוטמאכר – פעלו למען יישוב הארץ, אך לא הגיעו לכלל חזון של מדינה יהודית של ממש.

<sup>37</sup> רק היסטוריון אחד של יהדות הונגריה העלה את האפשרות שיש זיקה בין מבנה המדינה ההונגרית לצמיחתה של ציונות מדינית. ראה רפאל פתאי, **יהודי הונגריה**, עמ' 335. מאוחר יותר מצאתי שחוקר שסקר את יהדות מזרח אירופה, ונגע רק בדרך אגב ביהדות הונגריה, ציין את האורתודוקסיה ההונגרית – הוא הזכיר את שלזינגר ונטונק – כמקורה הדתי של ציונות מדינית השואפת לריבונות, בניגוד לרבנים כקלישר ואלקלעי שחזונום דיבר על התיישבות בלבד. ראה האומן, **יהדות מזרח אירופה**, עמ' 166 – 167. הזיקה בין המציאות המדינית והזהות הלאומית של הסביבה הלא-יהודית, ובין מודל הריבונות אליו חותרים היהודים הנמנים על המחנה הציוני באותו אזור, היא סוגיה שמועילית יותר ויותר במחקר בשנים האחרונות. בולט בהקשר זה

אך במידה שאכן התקיימו ביהדות הונגריה יסודות אלה של זיקה ללאומיות יהודית, לארץ ישראל ואפילו לאוטופיות של מדינה יהודית, התהליכים שהתרחשו מאז ייסוד הממלכה הדואלית החלישו זיקה זו עד מאד. האמנציפציה לה זכו יהודי הונגריה, הרצון של מובילי הלאומיות הליברלית ההונגרית להכיל את היהודים, הסובלנות כלפי האורתודוקסיה וההכרה הממשלתית בה בהתאם לעקרון חופש הדת, וההשוואה המלאה של הדת היהודית באמצעות הרצפציה – כל אלה חיזקו את המגמות של ההשתלבות, הן בקרב הניאולוגים והן בקרב האורתודוקסים. כפי שניסח עזרא מנדלסון, הנכונות של הלאומיות ההונגרית להכיל את היהודים הקשתה מאד על צמיחתה של תפיסה לאומית יהודית בעת הזו.<sup>38</sup> לכך יש לצרף את העובדה רבת החשיבות, שתהליכי ההשתלבות הרחבים של היהודים נתקלו רק במעט גילויי אנטישמיות בתקופה זו<sup>39</sup> – דבר שהעצים את התחושה כי הונגריה מהווה "גן עדן" ליהודים;<sup>40</sup> סיבה נוספת להתרחק משיח לאומי ובוודאי מציונות.

מנקודת המבט של האורתודוקסיה, יש חשיבות רבה למה שהתרחש בעת הפרדת הקהילות. הזכרנו לעיל את שתי המסורות שצמחו מבית המדרש של החת"ם סופר: זו המתנגדת לאקולטורציה בשל טיעונים של נבדלות יהודית, שלה גם ממד לאומי, וזו שאינה מתנגדת לה כל עוד נשמר אורח החיים ההלכתי. הפרדת הקהילות, ובעיקר ההכרה הממלכתית בארגון האורתודוקסי, החלישה מאוד את העמדה הראשונה וחיזקה את השנייה: היא עיגנה במציאות הפוליטית היסטורית את האפשרות, הייחודית להונגריה, של מה שנכנה להלן "אמנציפציה אורתודוקסית": הענקת זכויות מלאות ליהודים תוך הגנה על אורח חייהם האורתודוקסי. זאת, בניגוד חריף לעיסקת האמנציפציה הרגילה, שבה השתלבות היהודים כרוכה בציפייה – מפורשת או סמויה – ליתיקונם, כלומר לשינוי אורחות חייהם, כך שישתלבו במודל האזרחי

---

מחקרו של דימיטרי שומסקי על הזיקה בין רעיון הדו-לאומיות בארץ ישראל, שהובל על ידי אינטלקטואלים מקרב ציוני פראג, ובין הנסיבות ההיסטוריות של המרחב הציפי, ושל השייכות של היהודים לתרבות הגרמנית והציפית גם יחד: דימיטרי שומסקי, **בין פראג לירושלים: ציונות פראג ורעיון המדינה הדו-לאומית בארץ-ישראל**, ירושלים: מכון ליאו בק, תש"ע.

ראוי לציין כאן גם את התיזה מרחיקת הלכת של יקותיאל צ' זהבי, בספרו **מהתבוללות לציונות**. לשיטתו, המציאות הייחודית להונגריה של הממלכה הדואלית, בה היהודים נקראו להפוך ל"בשר מבשרה" של האומה המאדיארית וליטול חלק מתהליך מאדיאריזציה נרחב, עוררה התנגדות בקרב בעלי תודעה לאומית יהודית, ולו עמומה, ודחקה אותם אל התנגדות לרעיון ההתבוללות ואימוץ חשיבה פוליטית שהולידה את הציונות. כאמור, מדובר בתיזה מרחיקת לכת, וספרו של זהבי זכה לביקורת חריפה על הצגת נראטיב היסטורי אקלקטי ומגמתי; עם זאת, דומני שהיא נדחתה בצורה גורפת מדי ובלא התייחסות לחלק מהמקורות והעובדות שהוא מביא.

<sup>38</sup> Ezra Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics*, New York: Oxford U. P., 1993, at p. 38

<sup>39</sup> ידועה עלילת הדם של טיסא-אסלר ב-1882, הפעילות האנטישמית של חבר הפרלמנט איסטוויי בשנות ה-70 והתגבשותה לכלל מפלגה אנטישמית בשנות השמונים (ראה פתאי, **יהודי הונגריה**, עמ' 347 – 357). עם זאת, אנטישמיות פוליטית מוצהרת זו היתה נחלת מיעוט והיא לא בלמה את מגמות ההשתלבות ונתפסה ככל הנראה כשירת הברבור של אי-השוויון.

<sup>40</sup> רבת ערך בהקשר זה היא התמונה שמשרטטת מארי גליק בספרה על בודפשט במפנה המאה ה-20, המפיחה לחיים את הדומיננטיות של היהודים בעיצובה של הבירה החדשה ואת הנינוחות היחסית שחשו בה. Gluck, Mary. *The Invisible Jewish Budapest: Metropolitan Culture at the Fin de Siècle*, Madison, Wisconsin: U. of Wisconsin P., 2016

הכללי.<sup>41</sup> העיסקה ה'רגילה' – זו המניחה שעל היהודים לשנות את המסורת כדי להשתלב בחברה הכללית – היא זו שעמדה, כציפייה אם לא כתביעה, בתשתית האמנציפציה עד לפרישת האורתודוקסים, הן במערב אירופה והן בהונגריה עצמה.<sup>42</sup>

אכן, אין זה פלא שבנסיבות ייחודיות אלה האורתודוקסיה ההונגרית הרשמית אימצה מפורשות את התפיסה הקונפסיונלית, זו המעדיפה לראות את היהדות כאמונה דתית ולפרש בצורה כזו – לפחות כלפי חוץ - גם את ההיבטים הלאומיים הגלומים במסורת. על רקע ייחודה של האמנציפציה האורתודוקסית, אפשר להבין כיצד אפילו בתקנות חברת 'שומרי הדת', הארגון שהקדים את הלשכה האורתודוקסית ודחף להפרדת הקהילות, הוגדרה הונגריה כ'מולדת' (Vaterland), והועלתה על נס השפה ההונגרית.<sup>43</sup> מחבר יהודי אחד, מחוגי האורתודוקסיה, שפרסם ב-1868 כתב פולמוס (בגרמנית צחה) בעניין הקונגרס, אף טען במפורש כי האיסור של הרבנים האורתודוקסים על "לשון לאומים" מתייחס דווקא לגרמנית, בעוד ההונגרית היא השפה הקדושה ביותר אחרי העברית.<sup>44</sup>

במילים אחרות, הפרדת הקהילות בהונגריה יצרה, באופן פרדוקסלי, מציאות בה שני המחנות אימצו את הרעיון של 'הונגרים בני דת משה', גם אם בהבדלי דגשים; התפיסה הקונפסיונלית נחלה ניצחון גדול –

---

<sup>41</sup> על עניין זה הרחבתי במאמר שזכר לעיל - שורק, מעם לכנסייה. העניין יידון בהרחבה להלן, כאשר נבחן את טיעוני גלאזנר ב"ציונות לאור האמונה".

<sup>42</sup> הביטוי המפורסם ביותר של ציפייה זו היא דבריו של הרוזן קלרמון-טונר בדיוני האסיפה הלאומית הצרפתית ב-1789, "מן היהודים בתור אומה יש לשלול הכל, אולם ליהודים כפרטים יש לתת הכל. אין להעניק הכרה לשופטים שלהם" (המהפכה הצרפתית והיהודים: דיוני האסיפה הלאומית 1789-1791, בעריכת מיכאל גרץ, ירושלים תשמ"ט, עמ' 60). וראה בהרחבה בתניצקי, **מיהדות לדת**, בפרק הראשון. המקבילה ההונגרית הם דבריו של לאיוש קושות, מאבות הלאומיות ההונגרית במאה הי"ט, שכתב ב-1844 שאזרוח היהודים צריך להיעשות בתנאי שהללו "יפעלו כדי שייחפכו לעדה דתית נפרדת ויחדלו מלהיות עם נפרד" על ידי הקמת מוסד דתי שיבחין בין מנהגים שהם "מוסד פוליטי בלבד מצווה דתית" ובין "דוגמה אמיתית". ראה לעיל פרק 1, הערה 101. זו היא בדיוק אותה המשימה שהוטלה על ה'סנהדרין' של נפוליאון – ושהיענות לה עמדה בסתירה חריפה לתפיסת העולם האורתודוקסית.

<sup>43</sup> ראה סילבר, **פעמי לב העברי**, עמ' 95 – 96. העובדה שהטקסטים נועדו לעיניים נכריות יכולה בהחלט להוביל למסקנה שהפטריוטיות ההונגרית לא בערה בלבם של האורתודוקסים; אבל אין היא יכולה להכחיש שהם לא ראו פגם חמור בהצהרה על הונגריה כמולדת ובהתחייבות להפיץ את ההונגרית. להרחבה על האימוץ הנלהב של האורתודוקסיה המערבית את השפה ההונגרית ואת הפטריוטיות ההונגרית ראה הרטמן, **יחסה של האורתודוקסיה**, עמ' 94 – 98.

<sup>44</sup> הקונטרס חתום בשם עט. Veritas, *Entgegnung auf den Mahnruf an die Israeliten Ungarns über den israelitischen Landescongreß und dessen geheime Feinde*, Pest: Légrády, 1868, p. 22 – 23. מעניין שקומורוצ'י, שכתבה על האידיאולוגיה של ההתנגדות לשפת הגויים אצל ליכטנשטיין, מנהלת את כל הדיון ביחס לגרמנית – ומתעלמת מן הלגיטימציה שזכתה לה ההונגרית בהמשך. היא אף מתארת את הריכוזים החרדיים ככאלה המתנהלים בידיש מתובלת בשמות מקומות בהונגרית – בשעה שבפועל יש דוברי הונגרית רבים במקומות אלה. ראה Szonja Ráhel Komoróczy, "Language Assimilation and Dissimilation in the Works of R. Hillel Lichtenstein", in Viktória Bányai and Szonja Ráhel Komoróczy (eds.), *Teshuvot u-sheelot. Studies in Responsa Literature*, Budapest: MTA Judaisztikai Kutatóközpont, 2011, pp. 107–121.

וניצחון זה עתיד להרחיק מגבולה של הונגריה את הרעיונות של לאומיות יהודית ואפילו להחליש את התודעה של עמיות יהודית.<sup>45</sup>

### 3.1.3 התקבלות הציונות בהונגריה

#### כתף קרה

עם עלייתה של התנועה הציונית על במת ההיסטוריה, הפנתה לה יהדות הונגריה – כמעט באופן גורף – כתף קרה. הביטוי המובהק לכך הוא תגובתה של העיתונות היהודית בהונגריה, שמיהרה להתנער מהתנועה החדשה, בהסכמה נדירה בין הממסד הניאולוגי לזה האורתודוקסי. "ישנם הונגרים בני הדת היהודית, אך אין לאומיות יהודית", הכריז שמואל קוהן, רב הקהילה הניאולוגית של בודפשט, וקבע כי הרבנים מכל הזרמים "דחו באופן חד משמעי את הרעיון האובססיבי להקים מדינה יהודית". "ההונגרים בני הדת היהודית רוצים לבסס את אושרם בבית", קבע ראש הלשכה האורתודוקסית, הרב ליפוט ליפשיץ, "אין להם ולא הכוונה הקלושה ביותר לייסד מדינה יהודית בפלשתינה".<sup>46</sup>

בעקבות הקונגרס הציוני הראשון פורסם בעיתון היהודי המזוהה עם הניאולוגים, *Egyenlőség*, מאמר ארוך של העורך, מיקשה סאבולצ'י, כנגד הציונות, בו תקף את הניסיון "לעורר או להמציא לאומיות יהודית", הציג אותו כפנטזיה מגוחכת – ואף כ"בגידה חמורה" בהונגריה.<sup>47</sup> עוד קודם פרסם שם העיתונאי היהודי הנודע דאז, אדן גרו, מאמר בו הבהיר ש"היהדות היתה אומה [...] משימתה ההיסטורית של הפוליטיות היהודית הושלמה והיסוד הלאומי נעשה מיותר [...] היהדות נותרה דת בלבד".<sup>48</sup> העיתון האורתודוקסי בהונגריה, *Zsidó Híradó*, קבע כי הציונות היא רעיון טיפשי, מגוחך וחסר ערך,<sup>49</sup> ובמאמר מערכת שסיקר את הקונגרס הראשון טען כי מדובר בתנועה ש"אינה יהודית ואינה פטריוטית".<sup>50</sup> חלק

<sup>45</sup> מי שעמד על רעיון זה בהרחבה הוא יקותיאל צבי זהבי, בספרו **מהתבוללות לציונות**, בייחוד בעמ' 220 – 236. בעיני זהבי, המתנגדים להפרדת הקהילות – ובהם הרבנים עזריאל הילדסהיימר ואברהם שאג – ביקשו לשמר את הזהות היהודית המסורתית והמשיכו בכך את המסורת האנטי-קונפסינאלית של החת"ם סופר. זהבי אף סבור שהשילוב בין הפרדת הקהילות ובין תהליכי המאדיאריזציה האינטנסיביים הרחיקו מהונגריה יהודים שראו בלאומיות ההונגרית איום – ובכלל זה משפחת הרצל ומקס נורדאו, שהעדיפו כמו הילדסהיימר את המרחב הגרמני הלא-לאומני, ורבנים כאברהם שאג, עקיבא יוסף שלזינגר ויהושע שטמפפר, שראו בארץ ישראל את המוצא היחיד. ספרו של הרטמן, **פטריוטים**, בייחוד בפרקים הראשון עד הרביעי, מציג בהרחבה את התמונה ההיסטורית של האורתודוקסיה, שגם לדבריו אימצה ברוב המקרים, הן להלכה והן למעשה, את הרעיון של 'הונגרים בני דת משה'.

<sup>46</sup> הציוטים של מנהיגי היהודים לקוחים מן העיתונות ההונגרית של ה-8 בספטמבר 1897, ומובאים אצל פתאי, **יהודי הונגריה**, עמ' 340 – 341; מקצתם מובאים על פי התרגום לעברית של יהודה הרטמן, שהביאם בעבודה שלו בעמ' 106. דברי יו"ר הלשכה האורתודוקסית מובאים גם אצל יקותיאל יהודה גרינוולד, **טויזנט יאר אידיש לעבן אין אונגארן**, קולומבוס, אוהיו, 1945, עמ' 45 – 46.

<sup>47</sup> Miksa Szabolcsi, "Álláspontunk a sionizmussal szemben", *Egyenlőség*, 5.9.1897. **התקבלות הציונות**, עמ' 48.

<sup>48</sup> קלצמן, שם, עמ' 47.

<sup>49</sup> מובאים אצל הרטמן, **יחסה של האורתודוקסיה**, עמ' 107.

<sup>50</sup> *Zsidó Híradó*, 9.9.1897.

מהביטויים החריפים נועדו לאוזן ההונגרית – אבל כך או אחרת, היהדות המאורגנת לא האירה פנים לציונות. כפי שסיכמה ליוויה ביטון, בהכללה גסה המבוססת על מקורות רבים, "הלהט הפטריטי [ההונגרי] שאחזו בו הן הניאולוגים והן האורתודוקסים יצר חזית אחידה להתעוררות הלאומיות היהודית. הוא גם עורר את השיח על השאלה האם היהדות היא דת או לאום. הן היהודים המתבוללים והן האורתודוקסים, היו שותפים לטענה שהיהדות אינה לאום אלא דת."<sup>51</sup>

גם תיאודור הרצל עצמו הבין שאין לציונות סיכוי לאחיזה של ממש בארץ המאדיארים.<sup>52</sup> התנועה הציונית נוסדה בעיתוי שבמבט היסטורי הוא בדיוק רגע השיא של ההשתלבות היהודית בהונגריה; רגע היסטורי שבו ניכרה הצלחתו של אותו חוזה בלתי-כתוב בין הכוחות הלאומיים-ליברליים של האצולה ההונגרית ובין היהודים החותרים להשתלבות.<sup>53</sup>

בנוסף ראוי להזכיר, שהרעיון הציוני עורר דווקא הד אנטישמי עבור מי שהיה מעורה בשיח הפוליטי ההונגרי. זאת, כיוון שהרעיון הועלה ברמה המדינית לראשונה דווקא בהקשר זה: בקיץ 1878 הציע ג'וזף אישטוּצִי, חבר פרלמנט שבהמשך ייסד את המפלגה האנטישמית, שהאימפריה ההבסבורגית תפעל כדי להעניק את פלשתינה ליהודים, על מנת שאלה יעזבו את הונגריה ויכוננו שם מדינה משלהם. לדעת אישטוּצִי זהו הפתרון המתבקש לבעיית האוכלוסיה היהודית המתרבה – לאחר שהפתרון הישן, בו הנוצרים מחסלים את היהודים מפעם לפעם, הפך לבלתי ישים. הצעה זו – שנראה שיוזמה התכוון אליה ברצינות רבה – עומדת גם מאחורי הסיסמה האנטישמית "יהודי, לך לפלשתינה" שנעשתה מוכרת בהונגריה. הזיקה בין מדינה יהודית בארץ ישראל ובין גירוש היהודים ממנה לא הועילה, בוודאי, להתקבלות הציונות.<sup>54</sup> גורם נוסף שפגע בציונות הוא הזיקה בין הציונות ובין סימפטיה למיעוטים לאומיים שחתרו תחת תהליך המאדיאריזציה – עניין שבעיני יהודים רבים נחשב כמעט כבגידה.<sup>55</sup>

בספר שנכתב בין המלחמות, ב-1922, סיכם ההיסטוריון והרב הניאולוגי לאיוש וונציאנר את היחס אל הציונות בראשיתה במילים אלה: "אף שיהודים נאספו בכל מקום תחת דגל הציונות המדינית, לא יכלה התנועה להתבסס בהונגריה. עד לסיום העגום של המלחמה [...] לא חרג הרעיון מהמעגל הצר של בני נוער נלהבים."<sup>56</sup> ואכן, פחות ממניין יהודים הונגרים השתתפו בקונגרס הציוני<sup>57</sup>. הסניף ההונגרי הרשמי של

---

<sup>51</sup> ביטון, **עשור של ציונות**, עמ' 29 – 30.

<sup>52</sup> ראה שוויצר, מדוע לא נזקקו יהודי הונגריה להרצל; וראה אביגדור לוונהיים, "תאודור הרצל ויהודי הונגריה: שיחה עם הרצל משנת 1903", **ציון** נד, ד (תשמט), עמ' 461 - 467.

<sup>53</sup> ראה András Kovács, "Jews and Jewishness in post-war Hungary", in *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*, 1, 2010, pp. 34-57, at p. 35 – 36.

<sup>54</sup> על הצעתו של אישטוּצִי ראה פתאי, **יהודי הונגריה**, עמ' 347 – 249.

<sup>55</sup> כך במאמרו של אדולף סולטס, שפורסם ב-*Egyenlőség* ב-10.10.1897. מובא אצל קלצמן, **התקבלות הציונות**, עמ' 52.

<sup>56</sup> Lajos Venetianer, *A magyar zsidóság története*, Budapest: Fővárosi, 1922, p. 318.

<sup>57</sup> ראה ר"ל בראהאם וני' קצבורג, **תולדות השואה – הונגריה**, ירושלים: יד ושם, תשנ"ב, עמ' 80. ההונגרים שהשתתפו בקונגרס הציוני הראשון היו אנשים פרטיים ולא נציגי ארגונים. ראה פתאי, **יהודי הונגריה**, עמ' 337.



ההסתדרות הציונית נוסד רק ב-1902 – וגם זאת דווקא בפרשבורג. בירת הונגריה, שהיתה בראשית המאה העיר בעלת האוכלוסיה היהודית השנייה בגודלה באירופה, נעדרה כל התארגנות ציונית.<sup>58</sup> הציונות היתה כה חלשה בהונגריה, שהמבקש ללמוד על תולדות התנועה לפני מלחמת העולם הראשונה, נאלץ לקבץ חומרים ראשוניים – שכן התופעה נתפסה על ידי המחקר, ובצדק, כשולית.<sup>59</sup>

#### ציונות פריפריאלית - ואורתודוקסית

אבל אין פירוש הדבר שלא היתה ציונות בתקופה זו כלל. לאורך העשורים הראשונים של הציונות צו בממלכה רחבת הידיים אגודות ציוניות ועיתונות ציונית – אך רק מתי מעט, וכמעט כולן בחלקים הפריפריאליים של הונגריה, רובם בטרנסילבניה ובמחוזות הסלובקיים.<sup>60</sup>

שתי דמויות עיקריות פעלו בשדה הציונות סביב מפנה המאה. הראשון הוא יאנוש רונאי (1849 – 1919), עורך דין איש טרנסילבניה מן החוגים הרחוקים מן המסורת. הוא הוטרד מסוגיות של לאומיות, פרסם כמה מאמרים ונקשר לרעיון הציוני עוד לפני הקונגרס הראשון – בו השתתף בראש משלחת קטנה שהוא עצמו ארגן.<sup>61</sup> למרות מאמציו הרבים, וקשריו עם הרצל, נראה שלא היה לפעילותו של רונאי נתיב סביר להצלחה: במעגלים המחולנים של יהדות הונגריה קשה מאוד היה לדבר על לאומיות יהודית.

הדמות השנייה, שהצליחה לחולל יותר, היתה זו של שמואל בטלהיים הצעיר (1872 – 1942). בטלהיים, יליד פרשבורג, היה קשור לחוגי הישיבה, ועבור תלמידיה הקים – מיד "אחרי החגים" שבאו אחרי הקונגרס הציוני הראשון – את האגודה הציונית הראשונה בהונגריה. במקביל עמד בטלהיים מאחורי הקמת אגודה ציונית דומה בסיביו שבטרנסילבניה; ארגון ציוני הוקם בחודשים אלה גם בקלויזנבורג, שהפכה במהירות למרכז ציוני (במונחים יחסיים, כמובן) עבור טרנסילבניה.

האגודה בפרשבורג – שבתחילה כונתה 'גדיל תורה', ובהמשך 'אהבת ציון' – זכתה לתמיכה שקטה של ראש הישיבה, ולחברות של כמה מחשובי התלמידים; היא המשיכה להתקיים עוד שנים רבות, והיתה במידה רבה הכוח המוביל של הציונות האורתודוקסית בהונגריה. לצדה קמו באותה עת אגודות ציוניות קטנות יתר בקהילות חשובות אחרות של המרחב האוברלנדי: כך בטופולצ'ני, בטרנבה ובנייטרא. עד לקונגרס הציוני השני נוקדה מפת הונגריה ב-32 התארגנויות ציוניות, כמעט כולן בפריפריה ההונגרית: בסלובקיה (המערבית והמזרחית): ארגונים הוקמו גם בערים קושיצה (קאשוי) ופרשוב (אפרייש),

<sup>58</sup> האבר, **ראשית הציונות**, עמ' 14 – 17. ההתארגנות הציונית הראשונה שמרכזה בבדפשט היתה ארגון הסטודנטים 'מכביאה' שהוקם ב-1903; הקונגרס הציוני ההונגרי הראשון שנערך בבדפשט ולא בפרשבורג היה זה של 1905. ראה בהרחבה אצל קלצמן.

<sup>59</sup> ראה בהרחבה אצל האבר, שם.

<sup>60</sup> ראה ביטון, **עשור של ציונות**, עמ' 24 – 30. וראה מרשה ל' רוזנבליט, 'הציונות באוסטריה ההבסבורגית', בתוך א' גל (עו'), **הציונות לאזוריה**, כרך ראשון: אירופה המזרחית והמרכזית, מרכז זלמן שזר ומכון בן גוריון, תש"ע, עמ' 341 – 373, בעמ' 341 – 342. לסקירות נוספות על התקבלות הציונות בשנים אלה בהונגריה ראה אלכסנדר רון, **דמותה של יהדות הונגריה והשפעתה על יחס יהודי הונגריה לציונות לאחר מלחמת העולם הראשונה ובראשית שנות העשרים**, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, [1992], עמ' 30 – 40; גיא מירון, בין 'מרכז' ל'מזרח'.

<sup>61</sup> פתאי, עמ' 338; קלצמן, עמ' 33 – 34.

בטרנסילבניה ובבאנאט – וגם בכמה עיירות בטרנסדנוביה, כלומר בחלק הסמוך לגבול האוסטרי – ובהם פאפא, דיור ושופרון. בשפלה ההונגרית, מלבד בבודפשט הבירה, לא היה זכר לציונות.<sup>62</sup>

ביטון הסבירה זאת בכך שהיהודים בשפלה ההונגרית היו בעלי זהות הונגרית עמוקה יותר – בעוד במחוזות האחרים רבו בני המהגרים. ניתן להוסיף על דבריה היבט נוסף, הקשור בחלוקה בין אורתודוקסיה לניאולוגיה, או בין החותרים להשתלבות למאמינים בהתבדלות יהודית. ואכן, מפת התקבלותה (הזעומה) של הציונות במרחב ההונגרי משקפת במידה רבה שתי מפות אחרות, שהיו במידה רבה מקבילות זו לזו: מפת הדומיננטיות האורתודוקסית במחוזות הונגריה, ומפת המחוזות בהם המאדיארים לא היו רוב.<sup>63</sup> הדומיננטיות של מגמת ההשתלבות והפטריוטיות ההונגרית עמדה בהתאמה לשני גורמים אלה – ככל שהצטמצמה הדבקות במסורת הדתית היהודית וככל שגדלה האחיזה של הלאומיות ההונגרית, כך סיכוייה של הציונות לקבלת פנים חיובית היו קטנים יותר.

בהתאם, על מפת הציונות ההונגרית בלט מקומה של פרשבורג. פרשבורג כבירה המסורתית של האורתודוקסיה, שיחסה אל תהליכי ההשתלבות בהונגריה היה מסויג; פרשבורג כעירו של החת"ם סופר, שהכיר ביסוד ה'לאומי' של הזהות היהודית; וגם פרשבורג כמרכז העירוני של אותו אזור בהונגריה שבו לשפה הגרמנית היה מעמד מרכזי, הן בזכות גרמנים-אתניים שישבו במערב הונגריה והן בזכות היהודים. מגמות המדיאריזציה הגורפת – כלומר השתלטות השפה ההונגרית ועליות מעמדם של המאדיארים – לא פסחו על פרשבורג, אבל בהם עמדו בפני התנגדות לא מבוטלת. בהמשך, כידוע, היתה העיר רבת-הלאומים גם למרכז התנועה הלאומית הסלובקית.<sup>64</sup>

בקונגרס הציוני החמישי, שהתכנס ב-1901, ביקשה המשלחת ההונגרית הקטנה את עזרת התנועה העולמית בגיבוש מוסדר של התנועה בהונגריה. לאחר תהליך ארוך התכנס במרץ 1903 "הקונגרס הציוני ההונגרי הראשון" – גם הוא לא בבודפשט אלא בפרשבורג. בעקבותיו הוקם עיתון ציוני ומספר שוקלי השקל הציוני במדינה יותר מהוכפל. עם זאת, לאחר הקונגרס התגלעו מתחים בין רונאי – שהיה יו"ר הוועדה שהכינה את הקונגרס, ובין בטלהיים, שנתמנה במהלכו ליו"ר התנועה.<sup>65</sup> בין כך ובין כך, מרצו של בטלהיים, שנמנה על האגף הדתי, הופנה כבר אל אירוע חשוב יותר מבחינתו, שכעת התרגש ובה – הכינוס העולמי של 'המזרחי', גם הוא בפרשבורג.

---

<sup>62</sup> ביטון, **עשור של ציונות**, עמ' 31; 36 – 37; וינגרטון, המזרחי בטשכוסלובקיה, עמ' תנג – תנד; קלצמן, עמ' 34 – 35; האבר, עמ' 23 – 43.

<sup>63</sup> ההקבלה בין המפות, כמובן, אינה מקרית: היהודים שחיו כמיעוט יחיד בתוך חברה מאדיארית נטו יותר להשתלבות מאשר חבריהם שחיו בחברה רב אתנית, בה שמירת הזהות הקולקטיבית היהודית היתה טבעית יותר. הדבר מאפשר, בין השאר, להציע הסבר לאנומליה מסוימת במפת הזרמים בהונגריה. ישנה התאמה שגורה בין אזורים מפותחים כלכלית ותרבותית לאזורים בהם אחיזתה של המסורת חלשה יותר; אך במפה ההונגרית יש חריגות גדולות מכך: אנו מוצאים 'איים' של אורתודוקסיה חזקה גם באזורים מפותחים כלכלית, במרכז ומערב הונגריה; אלו אזורים בהם חיו גרמנים רבים.

<sup>64</sup> על אלה ראה בהרחבה בספרו של ון-דוין, **פרשבורג-ברטיסלבה**, עמ' 84 – 87, וראה לעיל פרק 1, הערה 77.

<sup>65</sup> קלצמן, עמ' 35 – 36; האבר, עמ' 56.

## 3.2 הפולמוס לקראת וועידת המזרחי בפרשבורג, 1904

### 3.2.1 רקע: התארגנות המזרחי והבחירה בפרשבורג

הפרשה שאעסוק בה להלן, המתרחשת ב-1904, כרוכה בתולדותיה המוקדמות של התנועה הציונית ובראשיתה של תנועת 'המזרחי'. עם זאת, לא אניח כאן פרקי רקע על הציונות של העשורים הראשונים, ואף לא על מקומם של יהודים מסורתיים וחרדים בתוכה;<sup>66</sup> אף לא ארחיב בשלב זה אודות תנועת 'המזרחי', שכן עיקר מעורבותו של גלאזנר בה יהיה בשנות העשרים.<sup>67</sup> הדיון כאן יתמקד בכינוס העולמי הראשון של התנועה, שהתקיים בפרשבורג, ובמאבק שהתחולל בתוך האורתודוקסיה ההונגרית לקראתו.

בראשית 1902 הונח היסוד להתארגנות 'המזרחי' כסיעה בתוך התנועה הציונית – ויצרו בכך לראשונה מסגרת ארגונית ואידיאולוגית לצירים שהיו רבנים או ייצגו ציבור מסורתי.<sup>68</sup> שלמון עמד על כך שההתארגנות הזו העמידה לראשונה את החברה המסורתית כמיעוט מוגדר בתוך תנועה רחבה. מחד, היתה בכך השלמה עם מיצובה של הציונות כתנועה חילונית בעיקרה; מאידך, מנקודת מבט הונגרית, הרגילה בהפרדה, היה כאן לראשונה מודל מוכר שניתן להתייחס אליו. אם עד כה הצטרפות לציונות משמעה היה ויתור על ההיבדלות האורתודוקסית, כעת הוצעה האפשרות לשמור על הזהות האורתודוקסית תוך שייכות מלאה לרעיון הציוני ולתנועה הציונית.

על מפת הציונות העולמית הופיעה סיעת 'המזרחי', בהנהגת הרב יצחק יעקב ריינס, לראשונה בקונגרס הציוני השישי, באוגוסט 1903, במפגן מרשים של כח; כמעט חמישית מבאי הקונגרס היו חברים בסיעה.<sup>69</sup> ריינס היה לבן בריתו העיקרי של הרצל בפולמוס על 'תוכנית אוגנדה' שהועלתה בקונגרס זה, שהתקיים בצל המאורעות הקשים שאירעו בקישינב חודשים מעטים קודם לכן, פרעות שהזינו תחושה גוברת של חוסר ביטחון אצל היהודים ברוסיה. אלא שפולמוס אוגנדה קרע את התנועה הציונית; כדי להרגיע את הרוחות הסוערות ולגבש מחדש את המחנה הציוני, כינס הרצל ישיבה של 'הוועד הפועל הגדול' של התנועה הציונית, בווינה, באפריל 1904. משימתו הוכתרה בהצלחה: התנועה הציונית שרדה את המחלוקת העזה,

---

<sup>66</sup> סוגיה זו נידונה בהרחבה בספרו הקלאסי של אהוד לוז, בספרו **מקבילים נפגשים**, תל אביב: עם עובד, תשמ"ה, שתוכנו מובהר היטב בכותרת המשנה שלו "דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה בראשיתה (1882-1904)". התהליכים המתוארים בהרחבה בספר מתרחשים כולם במזרח אירופה, ואף שכמובן יש להם השלכות רבות חשיבות על השיח הרבני גם בהונגריה, כניסה לפרטיהם חורגת מתחומו של מחקר זה ואף עלולה להסיט את הדיון למקומות רלוונטיים פחות. אציין רק שהרבנים בהונגריה לא היו מעורבים ישירות בשיח הזה, ואף גלאזנר לא נטל חלק בשיח הרבני על הציונות במרחב הכלל-אירופי אלא לאחר מלחמת העולם הראשונה; ובשלב זה רבים מהפרמטרים של הדיון השתנו מאוד.

<sup>67</sup> 'המזרחי' הפך לארגון רב השפעה בעיקר בין מלחמות העולם, תקופה שלה מוקדש גם רוב המחקר אודותיו (כחיבוריהם של אסף קניאל ויוסף אליחי). ביחס לשנים המוקדמות יותר, סביב מפנה המאה, יש בידינו בעיקר מקורות ראשוניים של אנשי 'המזרחי' עצמם, ובמידה שיש מחקר הוא מתרכז בדמותו של הרב יצחק יעקב ריינס, שהארגון הצעיר שיקף במידה רבה את דמותו בשנים אלה. ריינס נפטר במהלך מלחמת העולם הראשונה, בעוד רוב פעילותו של גלאזנר ב'מזרחי' היתה אחר כך; אפשר שזו הסיבה שאין לנו כל תיעוד לקשר ביניהם ואיש מהם לא מזכיר את רעהו בכתביו הגלויים לנו. לנסיבות היווצרותו של המזרחי ולתיאור שלבי התגבשותו הראשונים ראה יוסף שלמון, "הרב יצחק יעקב ריינס – פרופיל של מנהיג ציוני דתי", בתוך ד' שוורץ (עורך), **ציונות דתית: היסטוריה, רעיון, חברה**, כרך א, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2017, עמ' 9 – 32.

<sup>68</sup> שלמון שם.

<sup>69</sup> ראה צור, "הרב אלטמן", עמ' 388.

ועתידה להתקיים גם אחרי שהמאמצים יכריעו את לבו החולה של המנהיג, חודשים ספורים מאוחר יותר.<sup>70</sup>

פולמוס אוגנדה, ותמיכתו של ריינס בעמדת הרצל, יצרו קרע גם בקרב 'המזרחי'. כדי לאחות את הקרע נדרש גיבוש מחדש באמצעות קונגרס גדול, דבר שנדרש ממילא לנוכח הפיכת התנועה מארגון שכולו ברוסיה לארגון בינלאומי. הוחלט לקיים את הקונגרס העולמי הראשון של 'המזרחי' בקיץ 1904, באחת מערי מרכז או מערב אירופה, על מנת לחזק את האופי העל-לאומי של התנועה ולהביא אליה כוחות מן האורתודוקסיה של מרכז ומערב אירופה. בין הערים שהוצעו היו בודפשט ופרנקפורט, אך בסופו של דבר נפלה הבחירה על פרשבורג. פרנקפורט היתה מעוז משפחת ברויאר, מובילי האורתודוקסיה הפורשת בעלי האידיאולוגיה האנטי ציונית, ובודפשט מרכז ההתנגדות לציונות מטעמים פטריטיים; פרשבורג היתה נוחה לאין ערוך, מבחינת היחס אל הציונות, ובנוסף – ואולי בעיקר – היא היתה מרכז פעילותו של שמואל בטלהיים, דבר שהעניק בסיס פעולה לארגון הקונגרס ולהבטחת קבלת פנים חיובית לבאיו.<sup>71</sup> למעשה, כפי שהעיד חיים ישראל אייז, עסקן מרכזי של 'המזרחי' שישב בציריך, המעבר מבודפשט לפרשבורג היה תולדה של פנייה של בטלהיים, "אשר כתב בשם הציונים בפרשבורג כי לוקחים המה עליהם את הטורח לעסוק במלאכת ההכנות", והצעתו נתקבלה על ידי ריינס.<sup>72</sup>

### 3.2.2 רקע: פולמוס רוט-ברויאר, מפאפא ועד מיינץ

אך עוד בטרם הגיע 'המזרחי' להונגריה, התארגנה לקראת הקונגרס הציוני השישי (שהתכנס בבאזל במרץ 1903) משלחת הונגרית בת תשעה חברים. שבעה (!) מהם היו אורתודוקסים,<sup>73</sup> ובתוכם בלט הרב הוותיק משה אריה רוט (1845 - 1905) – איש האורתודוקסיה המתונה, שהיה תלמידו של הילדסהיימר ושל היכתב סופרי'. הוא כיהן שנים מעטות כרב בקהילת המיעוט האורתודוקסית בפרשוב (Eperjes) – ושם נטל חלק בארגון ציוני מקומי – וב-1893 התמנה לכהן ברבנות פאפא. עם זאת, בהתקרב הקונגרס הציוני, ביקשו אנשי האגודה הציונית בפרשוב שהרב רוט ישמש כנציגם לקונגרס.<sup>74</sup> בעיני הרב אברהם אלטמן, פעיל ציוני בולט שהשלים אז את לימודיו לקראת הסמכה בישיבת פרשבורג, היתה זו קפיצת מדרגה מבחינת מעמדה של הציונות, שכן רוט נחשב כ"אחד מנכבדי הרבנים של הונגריה",<sup>75</sup> ופאפא היתה מן הגדולות והחשובות בקהילות הונגריה בעת ההיא.

<sup>70</sup> ראה צור, שם, עמ' 391 – 392; שלמה אבינרי, הרצל, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, 2007, עמ' 173-207.

<sup>71</sup> ראה צור, שם; מימון, ספר המזרחי, לעיל הערה 10.

<sup>72</sup> אגרותיו של אייז פורסמו על ידי נפתלי בן-מנחם, במאמר "לפני שלושים וחמש שנה", לעיל הערה 8. וראה גם גאולה בת-יהודה, איש המאורות, עמ' 242.

<sup>73</sup> כך על פי ויינגרטן (המזרחי בטשכוסלובקיה, עמ' תנז), המונה בשמותם את חברי המשלחת ואת קהילות המוצא שלהם.

<sup>74</sup> צור, "הרב אלטמן", עמ' 380.

<sup>75</sup> שם.

ההשתתפות של רוט היתה רק ההתחלה: ב-1904 פרסם הרב רוט קונטרס רחב בגרמנית (באותיות לטיניות), תחת הכותרת "הציונות מנקודת מבטה של האורתודוקסיה היהודית"<sup>76</sup> - שהיה מניפסט עקרוני, תיאולוגי ופוליטי, בעד הציונות. ככל הנראה גיבש הרב רוט את הקונטרס עוד לפני הקונגרס, שכן את רשמיו ממנו הוסיף ב'אחרית דבר'.

על פי הרב רוט, לא רק שהלאומיות אינה עניין זר לעם היהודי - אלא שהיא בגדר מושכל יסוד לכל יהודי שלא התרחק מן המסורת.<sup>77</sup> לדבריו, הטענה שהיהדות היא דת (Religionsgenossenschaft) ולא עם (Volk), שבאה לידי ביטוי לראשונה ב'סנהדרין' של נפוליאון, היא מקור כל ההידרדרות של העם היהודי בדורות אלה; "היא אִם ההתבוללות, והיא עשתה שמות ביהודים שבמדינות התרבות יותר מכל אויב חיצוני אי-פעם", הוא כותב, וקובע כי ההתקבצות אל תוך מחנה ה'אורתודוקסיה', תוך היבדלות משאר הציבור, היתה בגדר "אמצעי המיגון היחיד שנותר לשומרי האמונים" מפני אותה "עריקה פחדנית" או "בגידה גדולה" בזהות היהודית.<sup>78</sup>

בפתיחת החוברת מסביר רוט מה גרם לו לשינוי יחסו לציונות:

לעולם לא אשכח את הרגע, שבו תפסתי לראשונה את המהפך ההשקפתי הזה במלוא עוצמתו. זה קרה בימיה הראשונים של התנועה הציונית. עד אז הקדשתי לה תשומת לב מועטה בלבד. [...] בא לידי במקרה כתב-העת Die Welt, שעליו לא שמעתי לפני-כן. התחלתי לקרוא בו מתוך סקרנות גרידא. לא האמנתי למראה עיני, מה שקראתי שם! האין זה חלום? זאת מציאות? השקפות כאלה מכיוון זה! הוקעת ההתבוללות, חזונה של כל המשכילים; חריצת-הדין על הרפורמה וכוהניה, הרבנים הרפורמיים; ההכרה בסכנה שבהגותו של מנדלסון; האהדה כלפי אחינו המזרחיים הסובלים, למרות הקפֶטן והפיאות הארוכות; הוקעת אדישותם של יהודי הממון העשירים שאינם דואגים לגורל אחיהם; הוקעת ההתרפסות של אלה המתחננים להתקבל לחברה הנוצרית מתוך תיעוב הראוי להשפלה העצמית הזאת; אפילו האהבה והכבוד כלפי הניב היהודי, שמלפנים הדביקו לו את כינוי הגנאי "ז'רגון" והזכרת שמו בלבד העבירה בכל "משכיל" צמרמורת - וכל זאת מתוך אהבת ישראל, אהבה לדברי ימי ישראל ולציון!...

<sup>76</sup> M. A. Roth, *Der Zionismus vom Standpunkte der jüdischen Orthodoxie beleuchtet*, Nagytapolcsány, 1904

נדפס בשתי מהדורות, עם הבדלים קלים בכותר ובמספר העמודים. ראה קטלוג הספרייה הלאומית. הציטוטים להלן מתוך התרגום העברי של חיה בתיה מרקוביץ: משה אריה רוט, **הציונות מנקודת מבטה של היהדות החרדית**, עם מבוא מאת יהודה פרידלנדר, רמת גן: בר אילן, תשס"ו.

<sup>77</sup> בחוברת הוא עושה שימוש רב במילה volk, ובמקביל במילה nation וכן nationalismus. אין מצד המתרגם תרגום אחיד למונחים.

<sup>78</sup> פרשנות זהה של ההתבדלות האורתודוקסית עוד נפגוש בהמשך אצל גלאזנר, בקונטרס שפרסם ב-1920, אף שהוא אינו מזכיר בשום מקום את קונטרסו של הרב רוט.

דמעות זלגו מעיניי. [...] הדיבור נעתק מפי מרוב תדהמה והתלהבות [...] מיד גם תפסתי את ההשלכות העצומות שיבואו כתוצאה מתמורה זו. הקץ להתבוללות – זוהי מילת הקסם המסוגלת לעצור בעד הניוון והגסיסה של היהדות במערב-אירופה.

בעיני של רוט, תהליך ההידרדרות של העם היהודי להתכחשות לעצמו, לזהותו ולתורתו, שהיה נראה כבלתי הפיך – התהפך עם עלייתה של הציונות על במת ההיסטוריה. יהודים שברחו מיהדותם שבים אליה, תוך ביקורת על ההתבוללות, אמפתיה ליהודי מזרח אירופה, וחתירה לשינוי מגמת ההשתלבות. מבחינה זו, העובדה ששיבה זו אינה כוללת שמירת מצוות אינה מטרידה את רוט יתר על המידה. רוט מהדהד – אולי בבלי דעת – את מילותיו של הרצל בפתחת הקונגרס הראשון, שהציונות היא 'שיבה אל היהדות לפני שהיא שיבה אל ארץ היהודים'.<sup>79</sup>

רוט כותב מתוך ידיעה והנחה שהציבור האורתודוקסי מתנגד לציונות. לאחר שהוא מרחיב להסביר עד כמה הרעיון המונח ביסוד הציונות, כלומר קיומה של זהות לאומית יהודית שהמחויבות אליה וההזדהות עמה היא עיקר, הוא מבאר כי סיבות אחרות עומדות בבסיס ההתנגדות הדתית – ובראשן החשדנות. "עד כמה שידוע לי, לא קיימות סיבות אובייקטיביות, כלומר אין מניעים המונחים ביסוד הרעיון הציוני עצמו, המונעים את חדירת הציונות לציבור החרדי, אלא בעיקר סיבות סובייקטיביות ואישיות. אין לבוא בטענות על החרדים, אם הם חשדנים כלפי כל דבר 'חדש' ש'המשכילים' מציעים להם."

בקונטרס מזכיר רוט את התארגנותם של "החרדים מרוסיה", שהיו חלק מהתנועה הציונית, לכלל סיעה בשם 'המזרחי', שנועדה "להדגיש את עמדתם החרדית". באחרית הדבר, המלאה רשמים נלהבים ומעניינים מהקונגרס השישי – בו לראשונה נפגש הרב רוט עם יהודים מכל רחבי העולם, ובעלי השקפות דתיות שונות – הוא מדבר על הצורך "להקים גם בארצות אירופה ארגון דומה לזה של 'המזרחי' ברוסיה, לשם קידום מטרותיה של הציונות ברוח תורתנו הקדושה". חתירתה של 'המזרחי' להפוך לתנועה עולמית היו ככל הנראה סמויות עדיין מעיניו של רוט – אף שהלה היווה, חודשים ספורים אחר כך, חלק מהוועדה המארגנת של הקונגרס בפרשבורג.

פרסומו של הקונטרס הזה, בגרמנית, היה רב משמעות עבור קהל היעד של האינטליגנציה היהודית-אורתודוקסית של האוברלנד, שהיתה מחוברת בקשרים רבים אל האורתודוקסיה המתבדלת הגרמנית. כמה פעילים בחוגים אלה התגייסו מכבר למלחמה ב'מזרחי', שהקמתו נחשבה בו להתפתחות חמורה. כפי שמסביר יעקב צור, בעיני מי שהניפו את דגל ההתבדלות המלאה של האורתודוקסים מקהילות האם, עיצוב ארגון-מיעוט אורתודוקסי בתוך גוף חילוני היתה בגדר ערעור של הרעיון האורתודוקסי כולו.<sup>80</sup> מי שניהל את המערכה הפובליציסטית נגד המזרחי – בספר שפרסם ב-1903, תחת הכותרת

*Nationaljudenthum ein Wahnjudenthum!* ("יהדות לאומית היא יהדות של טירוף"), ובסדרת מאמרים שפרסם ב-1904 בכתב העת האורתודוקסי-גרמני 'איזראליט' – היה הרב רפאל ברויאר (1881 – 1932). ברויאר הצעיר היה בנו של הרב שלמה זלמן ברויאר ונכדו של רש"ר הירש; הוא נולד בפאפא, בעת שאביו,

<sup>79</sup> פרוטוקול של הקונגרס הציוני הראשון, תרגם חיים אורלן (ירושלים: ראובן מס, 1947), עמ' 12.

<sup>80</sup> יעקב צור, *בין אורתודוקסיה לציונות, הציונות הדתית ומתנגדיה (גרמניה 1896 – 1914)*, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן,

2001, עמ' 213 – 216.

שהיה בוגר ישיבת פרשבורג, כיהן בה כרב.<sup>81</sup> חלק נכבד מחיצי הביקורת שלו על אימוץ הציונות הופנו, כמובן, כלפי מי שהיה כעת הרב של פאפא - הרב משה אריה רוט, וכלפי הקונטרס שלו בשבח הציונות. בעניין זה התקיים על דפי ה'איזראליט' פולמוס לאורך ארבעה גיליונות, במשך חודש מאי, שכלל מאמר ביקורת ארוך של ברויאר, תגובה של רוט ותגובה של ברויאר.<sup>82</sup>

במכתב פרטי שכתב רוט לרב ד"צ קצבורג נשפך אור נוסף על התגובה לקונטרסו. לדבריו, הוא קיבל ביקורת חריפה עליו מהרב של אייזנשטדט, הרב שלום קוטנא, שאף הפיץ את ביקורתו בין הרבנים. עם זאת, הרבנים לא הצטרפו למחאתו של קוטנא, שנותר בעניין זה "גלמוד ויחיד, ואין שום בר דעת מודה לו, חוץ מהרב ברויער ובנו הנער" (במילים אחרונות אלה, מכוון רוט לרפאל ברויאר, שהיה אז בן 23).<sup>83</sup>

### 3.2.3 הפולמוס השני ב'תל תלפיות' והחרם על ועידת המזרחי

הבחירה של 'המזרחי' לקיים את הוועידה בפרשבורג הניעה תהליכים, שבסופם נתקבעה העמדה השלילית של האורתודוקסיה ההונגרית כלפי הציונות. הדרמה מתרחשת, ברובה הגדול, על דפי ה'תל תלפיות' – בעוד הרבה ממניעיה מצויים מאחורי הקלעים. חלקם נחשפו מאוחר יותר: הכוונה היא למכתבים של הרבנים ריינס, ברודי, רוט ואייז אל עורך ה'תל תלפיות', ד"צ קצבורג, ולמכתבו של יעקב ליפשיץ מקובנה אל נותן-החסות הרבני לעיתון, הרב זילברשטיין; כולם נמסרו לנפתלי בן-מנחם ואחר כך לארכיון הציוני.<sup>84</sup>

ראשיתו של הפולמוס בסדרת מאמרים בשבח הציונות, תחת הכותרת "דרישת ציון", שפרסם העורך בשלושה גיליונות עוקבים בקיץ 1904;<sup>85</sup> שניים היו שלו והשלישי של הרב שלמה זלמן ברודא. קצבורג, שכזכור גילה עניין בציונות עוד חמש שנים לפני כן, חדל מלכתוב על הנושא בשל איום של הרב מסיגט. את חידוש הדיון הוא מסביר בכך שלמרות ההשתקה, התסיסה סביב הציונות מתגברת: "הרעש לא שקט, עוד נוע תנוע ביתר שאת ועז, וגם במדינתנו גם אצל היראים נתרבו המחזיקים בה". בשל כך, סבר קצבורג, הגיעה השעה לקיים דיון רבני – ולבחון מחדש האם התנועה, שהאורתודוקסיה רגילה לפסול, אינה ראויה ליחס אחר.

<sup>81</sup> שלמה זלמן ברויאר כיהן בפאפא מ-1876 ועד 1890, אז נכנס לתפקידו החדש כרב הקהילה האורתודוקסית בפרנקפורט.

<sup>82</sup> עמוד השער של ה'איזראליט' ב-2 במאי, 1904 ("י"ז באייר תרס"ד), נפתח במאמר שכותרתו "הציונות של הרב הראשי של פאפא – הערת ביקורת", שנפרש לאורך ארבעה עמודים ומסתיים ב"המשך יבוא". ההמשך בא בשני מאמרים נוספים – שאחריהם תגובה של רוט, תגובה של המערכת לתגובה, ועוד מאמר של ברויאר – והסאגה נמשכה עד גיליון 41-42, מה-25 במאי, בה הופיע מאמרו החותם של ר' ברויאר. מראה המקום לכלל הפולמוס הוא *der Israelit, Ein Centralorgan für das orthodoxe Judentum*, 45 (1904), pp. 733 – 871.

<sup>83</sup> בן-מנחם, *מספרות ישראל באונגאריה*, עמ' 72. על שלום קוטנא ראה לעיל, פרק 2.5.1.

<sup>84</sup> ראה המקורות בהערה 8 לעיל. האגרות הופיעו גם תחת הכותרת "צרור אגרות לתולדות המזרחי", בתוך "י"ל הכהן פישמן (מימון) (עורך), *ספר המזרחי*, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ו, עמ' 169 – 181. בגירסה זו נכתב שהאגרות נמסרו לבן-מנחם על ידי מנחם קצבורג, בנו של עורך ה'תל תלפיות', ובן-מנחם מסרם לארכיון הציוני המרכזי.

<sup>85</sup> כך יב גיליון יח, "חצי [=אמצע] סיוון תרס"ד"; גיליון יט, "ריש [=תחילת] תמוז תרס"ד"; גיליון כ, "חצי תמוז תרס"ד". מדובר בסוף מאי עד סוף יוני 1904.

במאמר הראשון, שלימד זכות על הציונות לפחות כנתיב רצוי למי שאינם שומרי מצוות, אין קצבורג מזכיר את 'המזרחי' כלל; זאת, בשעה שבאותם ימים עצמם התגבשה בהנהלת 'המזרחי' התוכנית הסופית לקונגרס העולמי הראשון שלה. במאמר השני קצבורג מזכיר את 'המזרחי' – שלדבריו לא היה בקי בעניינה קודם לכן - ומאריך לדבר בשבחה. כפי שנחשף במכתבים שפורסמו מארכיונו של קצבורג, כמה מהרבנים שהיו מעורים יותר בציונות הם שעוררו את קצבורג על דבר 'המזרחי', בעוד מזכיר לשכת 'המזרחי' בציריך, חיים ישראל אייז, סיפק לרב העורך את המידע אודות טיבה של התנועה ואף השיב לשאלותיו.<sup>86</sup> בגיליון השלישי מופיע מאמר ובו תמיכה נלהבת בציונות וקטגוריה חריפה על המתנגדים לה, פרי עטו של הרב שלמה זלמן ברודי (1839-1917), דיין באונגוואר.

מעניין לציין שבשלושת המאמרים של 'דרישת ציון' לא הוזכר ולו ברמז הרב משה אריה רוט, חיבורו או הפולמוס של הרבנים קוטנא וברויאר איתו. ההתעלמות היתה כנראה אפשרית, כיוון שקהל היעד הרבני של ה'תל-תלפיות' היה ברובו רחוק מהמעגל התרבותי דובר-הגרמנית; אך היא גם היתה טקטית: כפי שהסביר רוט עצמו, במכתב ששלח לקצבורג, הלה נמנע לפי שעה מלהצטרף לשיח ה'תל-תלפיות', כי לא רצה לחשוף את קצבורג כתומך בעמדה הציונית המובהקת שלו עצמו.<sup>87</sup>

התגייסותו של ה'תל-תלפיות' ללגיטימציה של הציונות עוררה תקוות גדולות בקרב הרבנים שנטו לציונות – אך כגודל התקווה כך היתה האכזבה. בגיליון האחרון מבין הנזכרים לעיל, בו פורסם מאמרו הנלהב של ברודי, התפרסמו גם דברים משל הרב ישעיה זילברשטיין, שכאמור היה הדמות הרבנית שבחסותו ראה העיתון אור. דבריו נועדו להבהיר שהלגיטימציה של הציונות בגיליונות האחרונים אינה על דעתו. עם זאת, ההסתייגות היתה מתונה ולא היה בה רמז למה שהתחולל בגיליונות הבאים: גיליון כא, של תחילת אב, היווה במה ל'קול קורא' להחרמת האספה בפרשבורג, פרי עטו של הרב זילברשטיין, תוך כדי הצגת התנועה הציונית ככלי שלא נועד אלא לעקור את התורה, ואת 'המזרחי' כתחבולה והונאה שמטרתה "לצודד נפשות היראים". מרגע זה נהפך "תל תלפיות" לבמה להפצת תעמולה חריפה נגד כינוס "המזרחי" בפרשבורג: זילברשטיין חבר לשני רבנים נודעים אחרים – הרב משה גרינוואלד (1853 – 1910), אז רבה של חוסט שבצפון מזרח הונגריה, אחת הקהילות ה'חשובות' ביותר מבחינה תורנית בהונגריה, בה פעלה גם ישיבה גדולה,<sup>88</sup> והרב שמואל רוזנברג (1842 – 1919), רבה של אונסדורף שבהרי הטטרה – כדי להוביל חרם רבני כולל על הצטרפות למזרחי או השתתפות בקונגרס המתקרב. הללו ניהלו מערכה אינטנסיבית, כפי שניכר מהכרוזים שפורסמו ב'תל תלפיות', והצליחו להביא לחתימתם של רוב ככל רבני הונגריה על החרם. שלושה רבנים אלה – זילברשטיין, גרינוואלד ורוזנברג – נמנו על אותם רבנים 'אשכנזים', תלמידי ישיבת פרשבורג, שהעדיפו להתרחק מן הפתיחות אל התרבות המודרנית ולהתקרב אל הסתגרנות של האונטרלנד. איש מהם לא היה מעורה באמת בעניין הציוני.<sup>89</sup> כמה גיליונות של 'תל תלפיות' היו לבמה להפצת האיסור, והאחרון שבהם התפרסם כאשר ועידת "המזרחי" כבר התכנסה (הוועידה החלה ביום א, י' באלול תרס"ד,

<sup>86</sup> בן-מנחם, "לפני שלושים וחמש שנה", לעיל הערה 8.

<sup>87</sup> בן-מנחם, **מספרות ישראל באונגאריה**, עמ' 74.

<sup>88</sup> ראה שלמה יעקב גרוס, **ספר מארמארוש**, תל אביב, תשמ"ג, עמ' 242.

<sup>89</sup> עוד על כך ראה בדבריו של חיים ברודי, בנו של הרב שלמה ברודי הנזכר לעיל, שהיה רב ראשי בפראג, פעיל ציוני וחוקר חכמת ישראל. חיים בראדי, האיר המזרח (לעיל הערה 7), בעמ' 34 – 35.



1904.8.21, וציריה כבר עשו את השבת שלפני כן בעיר בכבוד גדול). כפי שניכר מרצף הגיליונות, יוזמי המהלך עמלו לשכנע את הרב שמחה בונם סופר להצטרף למחרימים ואף למנוע את קיום הקונגרס בעירו.<sup>90</sup> מרגע ש'גוייס' ה'תל-תלפיות' למלאכת ההחרמה, לא נשמע קולו של קצבורג.<sup>91</sup> גם מאמרי ההגנה וההבהרה על אודות 'המזרחי' והציונות, ששלח הרב ריינס לקצבורג, לא פורסמו, והמחשבות של הרב רוט על פרסום מאמר בעד הציונות חדלו כמובן.

הקורא ב'תל תלפיות' אינו יכול שלא להבחין בתפנית החדה בעמדתו של זילברשטיין, שלא רק שינה את טעמו אלא גם יצא לפעולה אקטיבית להשתקת השיח בעד הציונות ולהניע חרם כנגד אסיפת 'המזרחי'. ההסבר לתפנית מצוי ככל הנראה במכתב ששלחו אנשי 'הלשכה השחורה' בקובנה, בהנהגת יעקב ליפשיץ, לזילברשטיין לאחר פרסום מאמרי התמיכה בציונות ב'תל תלפיות'. הם הציגו את עצמם כמי שפועלים בשם "הרבנים ראשי גאוני צדיקי הדור" שבמזרח אירופה וכמי שמכירים את הציונות ואת סכנותיה מקרוב, ושלחו לו שורה נכבדה של פרסומים, בעברית וביידיש, שכולם מציגים את הציונות כמזימה של מחלני היהדות ואת 'המזרחי' כאחיזת עיניים מרושעת שנועדה להביא אל הציונות את היראים התמימים. הם הניעו אותו לפעולה באמרו שהעובדה, שדברים בשבח הציונים ראו אור בכתב עת שעליו מתנוסס שמו של זילברשטיין, מן החשובים שברבנים הקנאים בהונגריה, מעניקים 'תעודת הכשר' לתנועה מסוכנת – ועליו להתנער מהם באופן ברור ומהיר.<sup>92</sup>

זילברשטיין השתכנע, והתוצאה היתה רבת משמעות. במבט היסטורי ניתן לומר שהיא הכתיבה לאורתודוקסיה ההונגרית את היחס לציונות לעוד שנים לא מעטות. כפי שראינו בפרק הקודם, גריוואלד, רוזנברג וזילברשטיין – שהובילו את החרם – היו (ב-1896) חלק מאותו "ועד רבני" שפעל מטעם הלשכה האורתודוקסית, בה היה שותף גם גלאזנר. עם זאת, החרם שהניעו לא היה מטעם הלשכה עצמה; זו השאירה עצמה מחוץ למחלוקת הסוערת על דבר הציונות.<sup>93</sup> בנוסף, מובילי החרם התקשו לגייס אליו את הרב שמחה בונם סופר מפרשבורג: הלה, שלמעשה קיום הכינוס תואם איתו מראש, הצטרף לחרם רק לאחר לחצים רבים ובחצי-פה. הצטרפותו זו הניעה רבנים נוספים, שראו עצמם כתלמידיו, להצטרף למחנה הגדול של המחרימים.<sup>94</sup> עם זאת, הוא לא ביקש מרבני המזרחי לבטל את הקונגרס, ובחר להתעלם מקיומו; במקביל, רחשה הישיבה שעמד בראשה פעילות לקראת הקונגרס, וכמה מהבולטים שבתלמידיה נטלו בו חלק.<sup>95</sup>

<sup>90</sup> להרחבה על פולמוס זה ראה מאמרי "בין אידיאולוגיה לפוליטיקה", שהוכן כבר לפרסום בספר **תמיד הונגרים** בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן.

<sup>91</sup> במכתב ששלח לו שלמה זלמן ברודי ב-15 ליולי, הוא כותב "צר לי עליך אחי בראותי ידיך אסורות בכבלי ברזל". בן-מנחם שם, עמ' 70.

<sup>92</sup> המכתב של העסקנים מקובנה מופיע אצל בן-מנחם, "לפני שלושים וחמש שנה", לעיל הערה 8. על הבהלה בקובנה מכינוס המזרחי בפרשבורג ראה לוי, **מקבילים נפגשים**, עמ' 334 – 335.

<sup>93</sup> קרן-קרץ מכנה את השאלה הציונית "תפוח אדמה לוחט" עבור הממסד האורתודוקסי. ראה קרן-קרץ, הפוליטיקה של האורתודוקסיה (לעיל פרק ב הערה 42), עמ' 231 – 233.

<sup>94</sup> וינגרטן, המזרחי בטשכוסלובקיה, עמ' תס.

<sup>95</sup> ש' הכהן וינגרטן, **הישיבות בהונגריה: דברי ימיהן ובעיותיהן**, ירושלים: קרית-ספר, תשל"ז, עמ' 69.

קונגרס 'המזרחי' התקיים בעיר כמתוכנן, וציריו התקבלו בה בחיבה ובכבוד על ידי הקהילה האורתודוקסית.<sup>96</sup> דומה שהיה בכך כדי ללמד על הפער שבין הרטוריקה הרבנית של ה'יתל תלפיות' ושל כתבי החרמות, ובין המציאות הקהילתית והתרבותית, לפחות של הקהילה הפרשבורגאית.<sup>97</sup>

אך אין להמעיט בכוחו של החרם, לפחות כלפי הרבנות ההונגרית עצמה: הוא הרחיק מן הכינוס את הרבנים ההונגרים – כולל אלה שנשאו בגאון את שם הציונות, כמשה אריה רוט ומשה שמואל גלאזנר, וחשוב מכך, הוא יצר השפעה ארוכת-טווח: בקרב האורתודוקסיה ההונגרית התקבעה העמדה, לפיה הצטרפות לציונות ולימזרחי היא דבר אסור; עמדה שהיו לה מהלכים עוד שנים ארוכות.<sup>98</sup>

### 3.3 עמדתו של גלאזנר

גלאזנר לא נטל חלק בשני הפולמוסים שהתקיימו על דפי 'התל-תלפיות' ביחס לציונות; איננו יודעים גם על תגובה שלו לקונטרס של הרב רוט. גם רוט אינו מזכיר את שמו במכתבים בהם הוא מציין שמות של תומכים בציונות בקרב רבני הסביבה; אפשר, שהדבר נובע מהיותו של גלאזנר רב בקלויזנבורג הרחוקה. אך כאשר החל הרב זילברשטיין במסע ההחרמה של קונגרס 'המזרחי', שלח לו גלאזנר מכתב בו מחה על המהירות וההחלטיות שבה פסל את 'המזרחי', בלא לערוך דיון תורני ראוי. גלאזנר גם גינה את הלחץ הכבד שהפעילו זילברשטיין וחבריו על רבנים להצטרף למתנגדי הציונות. לפי דברי גלאזנר, הרבנים – ובכלל זה הרב סופר מפרשבורג – יראים "מפני הרה"ג מחוסט וכת דיליה", כלומר מפני חסידיו של הרב

---

<sup>96</sup> כך עולה מתיאורי הוועידה בידי מארגניה ובידי סופר 'הצפירה'. ראה נפתלי בן מנחם, "לפני שלושים וחמש שנה"; וראה הצפירה, 25 באוגוסט 1904, עמ' 2. אמנם, ב'יתלגרמה' ששלח סופר 'הצפירה' הורשאי אל המערכת, הוא ציין כי "יושבי המקום מתיחסים אל האספה אם כי לא בידידות, אבל – במנוחה". (הצפה, ורשה, 22 אוגוסט 1904, עמ' 4).

<sup>97</sup> נחום סוקולוב (תחת שם העט 'אורח לשבת'), בטורו 'משבת לשבת' ב'הצפירה' (שנה לא, מס' 187, עמ' 1; ו אלול תרסד, 26 באוגוסט 1904), כתב על כך בשפה משועשעת:

"והנה, כל הדבר הזה [=ההתנגדות הרבנית לכינוס, י"ש] - חרפה להגיד - עורבא פרח! תפירה חייטית, כשיני הכלב. מלאכה, קבוץ חתימות. אין להעזי פני המבקשים. כיון שפלוגי חתם אחתום גם אני, וכיון שכותב כותב בלשון הפטורה, ואין מדייק בלישנא.

הרי סמן מובהק: פרשבורג קבלה את האורחים בכבוד גדול. "מלוה-מלכה" בפרשבורג, ודגלים, והכפים כמעט צבו ממחיאות.

מכאן אנו למדים מה ערך כל אותם דרקוני הנייר, החרמות והשמתות והנדוים וחויא ולטותא-דרבנן. מלאכת כתיבה והכתיבה היא, בכלל, במדרגה גרועה, בין ה"לומדים". [...] עסק גדול! כתיבת כרוז: ול"השומע ינעם ותבוא עליו ברכת טוב" או להפך: ו"פורץ גדר ישכנו נחש". גם הנעימות הני"ל גם הנחש הני"ל הם sui generis - פשוט, הדברים נכתבים. נעימות כזאת עוד לא טעם שום אדם, ונחש כזה עוד לא נשך."

<sup>98</sup> ראו, למשל, וינגרטן, **הישיבות**, שם; שי' הכהן ויינגרטן, "הסתדרויות מקבילות להמזרחי", י"ל הכהן פישמן (מימון) (עורך), **ספר המזרחי**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ו, עמ' 122 - 123. במקורות אלה מוצג החרם כתקדים מחייב גם לנוכח הצהרת בלפור, שניתנה שלוש-עשרה שנים מאוחר יותר.

משה גרינוולד, שמא אם יגלו עמדה קנאית פחות "צא טמא יקראו להם".<sup>99</sup> טענתו של גלאזר, כי רבנים שפגש בעיר המרחץ בארטפעלד אמרו לו שהם אנוסים לחתום על האיסור, תואמת את עדותו של רוט במכתב שכתב לקצבורג, לפיה רבנים אינם יכולים להביע עמדתם בגלוי שמא יטילו ספק בנאמנותם לאורתודוקסיה.<sup>100</sup>

גלאזר מציין במכתבו כי בעיניו יש בהופעתה של ההתעוררות הציונית – ששינתה את יחסם של יהודים שהתרחקו מהמסורת – בגדר נס מן השמיים, "אצבע אלוהים חיים ומלך עולם", הגדול מן ה"נסים ונפלאות שנעשו לאבותינו בימי קדם". הוא מבקש מהרב זילברשטיין להימנע מחרם על המזרחי - ולהעלות את ההשגות שלו על הציונות בפני הרבנים שעומדים מאחוריו, בוועידה עצמה.

המכתב, שלידינו הגיע בשלמות דווקא בתרגום הגרמני שהובא ב"די וועלט", פורסם בגיליון 35 של העיתון הציוני, מיום 26 באוגוסט 1904, ימים ספורים אחרי פתיחת הוועידה בפרשבורג, תוך הערת מערכת שמדובר במכתב שכתב "רבה של הקהילה השנייה בגודלה בהונגריה, שהיה עד כה מרוחק מן הציונות ומן המזרחי". יש להניח, שהמכתב הועבר למערכת בידי הרב עצמו. חלקים מן המכתב בעברית המקורית פורסמו ב"המצפה", כתב העת המקורב ל'מזרחי' שראה אור בקרקוב, ב-19 באוגוסט, עם הקדמה המסבירה את נסיבות כתיבתו ומעירה כי "רק רב אחד גדול מצא עוז בנפשו לקום נגד הדבר הרע", כלומר החרם הרבני על הוועידה.<sup>101</sup> במכתב מאוחר יותר של גלאזר, שנמענו אינו יודע אך העתק שלו פורסם בחורף 1905 ב"המצפה", גלאזר מערער על טיעונו התורניים של זילברשטיין כנגד הציונות, ומתבטא בחריפות ארסית ביחס לרמתם העיונית. הוא אף מתאר את פנייתו לזילברשטיין "שלא יעשה דבר טרם נקרא לאסיפה לשאת ולתת בדבר", אך "הוא היה אף לדרכו דרך לא-חכמים ומדפיס 'קול קורא' הידוע".<sup>102</sup>

מכתב מעניין אחר מאותה תקופה, משולחנו של גלאזר, הגיע לידינו באמצעות שלמה זמרוני. המכתב נשלח ב"עש"ק ראה תרס"ד", כלומר בכ"ד אלול או ב-5 לאוגוסט 1904, שבועיים לפני הוועידה הצפויה של המזרחי העולמי, ובשעה שנאספים מרבני הונגריה עוד ועוד חתימות להחרמת הארגון. גלאזר מען את המכתב למנהלי 'חברת הציונים' בוינא – כלומר, ככל הנראה למשרדי הוועד הפועל של ההסתדרות הציונית – ובו ביקש "להעמידני בקרן אורה" ולהסביר "איך ובמה" הציונים הנלהבים "ירגיעו לב האורטודוקס הנאמן" ומה יענה "להשקיט את נפש החסיד", החוששים שהציונות "תשחית כרם ה' צבאות".

<sup>99</sup> מתוך הנוסח שפורסם ב'המצפה'. עיקר טענת הטלת המורא היא ביחס לרבנים שקיבלו את המכתבים ו"הודו בפני כי מוכרחים הם לחתום" מפני החשש להפר את הוראת הרב מחוסט. אבל גלאזר ממשיך וקובע כי "גם על רבינו הגאון מפרשבורג בא מעכ"ת בחזקת היד [...] והלא ידענו כי גם האי גברא רבא בהאי פחדא יתיב, שלא יהיה לשיחה בפי החסידים". על הערכתו של גלאזר את הרב סופר כאיש חלש, ראה גם לעיל בתכתובת על הכתיבה בבתי הספר בשבת. : שניהם מדברים על רבנים שהודו לדבריהם אך ציינו שהם.

<sup>100</sup> בן-מנחם, **מספרות ישראל באונגאריה**, עמ' 73. גם ברודי, במאמרו 'ביתל תלפיות' יב, עמ' 175, מזכיר את עיירת המרחץ בארטפעלד כמקום בו פגש רבנים שהודו לדבריו בשבח הציונות. עיר המרחץ בארטפעלד היא Bardejov שבסלובקיה, מצפון לפרשוב, יעד נופש פופולרי בין רבני הונגריה באותה העת.

<sup>101</sup> **המצפה**, שנה א גיליון יט, עמ' 3, תחת הכותרת 'מליץ אחד'.

<sup>102</sup> **המצפה**, שנה ב גיליון א, עמ' 3 – 4, תחת הכותרת 'פעולת רבני המחאה נגד הציונות'.

גלאזנר מציין – בדיוק כמו שהוא עתיד לכתוב בקונטרס שלו על הציונות ב-1920 – שהזדהותו עם הציונות היתה מיידית: "מעט אשר החלה תנועת הציונות לפעם במחננו, מחנה העברים, שמחתי לראות כי הנה היא בוקעת לה מסילה כמעט בכל ארצות תבל". הוא מציין כי התנועה זוכה ליחס חיובי גם מאנשים בעלי עמדה שמרנית קיצונית: "גם רבים מהמרחקים בחזקת יד כל חדשות אשר נהיו מבלי משים, גם אלה מצאו את התנועה הזו די נכונה להגות בה". הוא מתייחס כמושבן לאסיפת המזרחי, ומסביר שבקשתו לקבל תשובות למה שמטריד את האורתודוקסים נועדה כדי לסייע לו להשתתף בוועידה:

ימי אסיפת ה"מזרחים" בפרעסבורג קרבים ובאים, גם אנכי יש את נפשי לקחת חלק בה. [...] נא יואילו בטובכם לחוות לי דעתכם בזה וברצות ה' אקווה גם אנכי להשתתף באסיפה הזאת, אשר לדעתי תכיל בה צמיחת טוב לבני אומנתנו. ואולי אוכל לפעול גם על לבות מכירי וחבירי אלופים ואנשי שם לבוא עמי יחיד לדרוש לציון. הזמן קצר מאד אשר על כן אחכה יום יום לתשובה.<sup>103</sup>

קשה להניח שמישהו בוועד הפועל ידע כיצד להשיב לרב מקלויזנבורג, והספיק לעשות זאת לפני הוועידה של המזרחי.

מי שאינו מכיר את גלאזנר היה עשוי לקרוא את מכתבו כפשוטו: רב הנוטה אחר הציונות תוהה האם יש דרך "להרגיע את לב האורתודוקס" ו"להשקיט את נפש החסיד" בדבר הציונות. אך אנו יודעים שגלאזנר כבר היה מעורב בוועידת המזרחי ואחד את הציונות, ולא איש באופיו ובמעמדו יחפש – רגע לפני הקונגרס – את התשובות אצל "חברת ציונים בוינא". נראה שמטרת המכתב היתה אחרת: לקבל מידי הוועד הפועל הציוני הצהרה כלשהי על הנייטרליות של הציונות בשאלות של תרבות ודת, הצהרה שיוכלו הוא וחבריו ב'מזרחי' לעשות בה שימוש כלפי מתנגדיהם.

\*

"אקווה גם אנכי להשתתף באסיפה הזאת", כתב גלאזנר לוועד הפועל הציוני, בהתייחס לוועידה העולמית של המזרחי, אך בסופו של דבר נראה שנמנע מלפקוד אותה בגופו, לפחות באופן רשמי – כנראה בשל החרם הרבני הגורף.<sup>104</sup> גם הרב רוט, שהיה ממארגני הוועידה, נעדר ממנה; אך מכתב ממנו לבאי הוועידה הוקרא בה.<sup>105</sup> ברשימת משתתפי הוועידה ובסדר יומה, שפורסמו בעיתונות, גלאזנר ורוט אינם נזכרים; הרב ההונגרי היחיד שנכח בה היה רב של קהילה קטנה מצפון לפרשבורג.<sup>106</sup> בכך למעשה פסחו גלאזנר ורוט על שני הסעיפים: מחד, האהדה שלהם ל'מזרחי' לא הוסתרה, ובוועידה עצמה אף נבחרו שניהם כנציגי

<sup>103</sup> שלמה זמרוני, **רבני קלאוזנבורג**, עמ' 10 – 11. לא ניתן לדעת מהקונטרס האם זו שפתו המקורית של המכתב או שהמכתב נכתב בגרמנית ותורגם כאן על ידי זמרוני. זמרוני היה פעיל מחוגי ה'מזרחי' בקלויזנבורג שעלה ארצה אחרי השואה ועסק גם בהנצחת הקהילה. הוא ריכז חומר רב אודות משפחת גלאזנר, כנראה גם מהמשפחה.

<sup>104</sup> ויינגרטן, המזרחי בטשכוסלובקיה, עמ' תס-תסא; יעקב צור, הרב אלטמן, עמ' 394.

<sup>105</sup> כך על פי היומן שניהל אברהם אלטמן, שהשתתף בוועידה. יעקב צור, שם.

<sup>106</sup> הכוונה לרב ישראל פרנקל משאטמנסדורף (היא Častá, כיום בסלובקיה). "אסיפת המזרחי בפרשבורג", **המצפה**, 26/8/1904, עמ' 2. בעיתונות (ביניהם 'המצפה' של קרקוב, 'הצפירה' הוורשאי [ברצף של כתבות יום אחר יום], ו-Egyenlőség-הבודפשטאי [28/8/1904]) מופיעים תיאורים מפורטים של הוועידה ושל דובריה, ובכולם בולט העדרם של גלאזנר ורוט.

הונגריה בלשכה העולמית של המזרחי;<sup>107</sup> מאידך, הם לא הפרו את החרמת הוועידה עצמה, החרמה שהתייצבה בסופו של דבר כמין קונצנזוס של הרבנים האורתודוקסים.

אמנם, בדברים שכתב הרב פישמן-מימון, האריך לתאר את גלאזנר כמי שקם על רגליו באחד הדיונים בוועידה זו והטיף לעבודה התרבותית,<sup>108</sup> אך נראה שפישמן – שכתב את הדברים שנים רבות מאוחר יותר – טעה בייחוס הנאום הזה לוועידה הזאת, ולחילופין, ייתכן שדברי גלאזנר נאמרו בפורום לא-רשמי שהתקיים לצד הוועידה או כהכנה לה.

---

<sup>107</sup> ולצדס יהודי בשם ש"ב רוזנר. פישמן (מימון), **ספר המזרחי**, עמ' קנא. הצפירה, 28 באוגוסט 1904, עמ' 3.

<sup>108</sup> פישמן (מימון), **ספר המזרחי**, עמ' קלג. חיזוק נוסף לכך שפישמן טעה בייחוס הנאום לוועידה זו מצוי בספרה של בתו, גאולה בת יהודה, על הרב ריינס - **איש המאורות**. בספר מתוארת הוועידה בהתבסס על רשמי אביה, והתיאור אינו כולל נאום כזה.

### 3.4 מ-1904 עד סוף מלחמת העולם

בשולי הוועידה המוחרמת נתמנה גלאזנר ללשכה העולמית של 'המזרחי' – אך איננו יודעים דבר על פעילות שלו בתנועה עד לאחר מלחמת העולם הראשונה. לא מצוי בידינו תיעוד לקשרים בינו ובין בטלהיים או רוט, ריינס או רבנים אחרים.<sup>109</sup> כפי שמוכיח המכתב שפורסם ב"המצפה", עמדתו הציונית של גלאזנר בעת הזו היתה מובהקת: "הרעיון הציוני נשגב ונפלא [...] המחלישים ידי עושי מצוה ומחרפים אותם גדול עונם מנשוא. וכל הטענות, ששמעתי וראיתי נגד הציונות מצד היעודים המקובלים בידנו, המסורות לנו על הגאולה העתידה, את כולם ישא הרוח [...]". אך באותו מכתב עצמו נרמזת גם השתיקה שהוא עתיד להתעטף בה בעניין זה בשנים הבאות. "והנה היה הרבה לדבר עוד בענין הערעורים, ששמעתי וראיתי נדפסים; אבל דברים אלה אין להעלותם בכתב ומכש"כ בדפוס (להראות לעין כל חסרון דעת תורה ודעת נוטה של זולתו בכל מכל כל) ורק מפה לאוזן חכמים ונבונים לחש ישמעו".<sup>110</sup>

לעומת זאת, קולו של גלאזנר נשמע בשנים אלה היטב בשני עניינים אחרים, הקשורים בכהונתו הרבנית ובגישה ההלכתית והציבורית שנקט בה. עניינים אלה – שנתאר מיד – חשפו את קו-השבר המתרחב שבין גלאזנר לבין האגף החסידי המתבדל של האורתודוקסיה. שני צדדי קו-השבר עתידים להימצא משני צידי המתרס גם בעניין הציוני; אולם מדובר בשתי סוגיות נפרדות, שגם אם יש זיקה ביניהן קשה לדעת מה מהן היא העיקר ומה הטפל, מה המקור ומה התוצאה.

בשני המקרים עמד גלאזנר מול הרב הרב אברהם יהושע פריינד, רבו של הכפר נאסוד שמצפון מזרח לקלויזנבורג. הוא היה תלמיד אדוק של הרב חיים מצאנז, ובאורחותיו היה סגפן וקנאי.<sup>111</sup> לא מדובר ב'סתם' רב חסידי, אלא באישיות שהיוותה דמות מפתח עבור קבוצה של חסידים בתוך הקהילה האורתודוקסית בקלויזנבורג; וחסידיו היו קרובים ככל הנראה לקבוצה חסידית אחרת, שהזדהתה עם שושלת סיגט (של הרבנים חנניה יו"ט ליפא טייטלבוים – שנפטר בראשית 1904, ובנו חיים צבי). שתי קבוצות אלו היו קשורות בקשרים הדוקים אל מורשת הרב חיים הלברשטאם מצאנז (1797 – 1876), רבו המובהק של פריינד. אף שפעל בגליציה, ר' חיים מצאנז היה בעל השפעה גדולה בהונגריה, ואת מורשתו ניתן לראות כגרעין הקשה של ההונגריות החרדית ה'אונטרלנדית': חסידות למדנית ולא עממית, המטפחת

<sup>109</sup> בעיתונות היהודית-אורתודוקסית בהונגרית – בעיקר ב-Zsidó Hirado, ואחר כך Magyar Zsidó, שהיו העיתון הכמעט רשמי של האורתודוקסיה, התקיימו וויכוחים על הציונות; גלאזנר לא השתתף בהם. ראה הרטמן, **יחסה של האורתודוקסיה**, עמ' 27 – 28; קלצמן, **התקבלות הציונות**, עמ' 64 – 68. בזה לא היה יוצא דופן מבין הרבנים, שכן אלה כמעט ולא נטלו חלק בעיתונות הזו. קשה גם לדעת אם גלאזנר, שכתב היטב עברית וגרמנית, שלט בהונגרית עד כדי כתיבת מאמרים.

<sup>110</sup> ראה לעיל (הערה 102).

<sup>111</sup> ביטויים אלה מתארים את אורחותיו בהם התגאה, ומשמשים את כותבי תולדותיו ומעריציו. הללו מתארים אותו כ"לוחם מלחמת מצווה" שבשעה שהיה נוזף בחוטאים "מה איום ונורא היי" (אפרים [פרידמן], **הדרת קודש**, ירושלים תש"ד [מהדורת צבי מאשקאוויטש]), עמ' יד-יז). בכמה מקומות בחיבור מתוארת הקפדתו להתנות סיוע ליהודים בכך שנשותיהם יגלחו ראשן, ואף כשהיה הדבר כרוך בדיני נפשות. ראה שם עמ' ס'. על סיגופיו ראה שם עמ' כא ועוד. העיד על עצמו כי "על מנהג קל של ישראל מוכן ומזומן אנכי בכל רגע ורגע לפשוט צוארי לשחיטה" (שם עמ' נה). מילר, בספרו **עולמו של אבא** (ראה אודותיו בעמוד הבא), מקדיש פרק למי שהוא מכנה "הרב הצדיק מנאסוד", ומתאר אותו כ"קיצוני וקנאי [...] לא נשא פנים לשום נברא [...] דברי תוכחה ומוסר שהיה לו להגיד – היה אומר פנים אל פנים, ללא אימה ופחד" (עמ' שמח – שמש). הוא מדגיש את מלחמתו בגילוי ראש הנשים ובשימוש במצות מכוונה. מילר מתאר גם את מסירותו הרבה ללימוד תורה ולתפילה, את התרחקותו מענייני העולם ואת הערצתו לרבו הרב חיים מצאנז.

מודל של 'אולטרה-אורתודוקסיה' לא מתפשרת ומגיבה בחשדנות רבה לכל גילוי מודרני – מתהליכים חברתיים עד חידושים טכנולוגיים.<sup>112</sup>

המתחים בין מורשת צאנו האונטרלנדית של הסביבה האורתודוקסית מצפון וממזרח לקלויזנבורג, ובין הנהגתו של גלאזנר, שביטא בדרכיו יותר ויותר את המורשת האוברלנדית של האגף המתון של בית החת"ם סופר, עלו על פני השטח בראשית המאה העשרים, אולי גם בהשפעת הוויכוח על הציונות.<sup>113</sup>

#### 3.4.1 מחלוקת המקווה

העניין הראשון שהציב את גלאזנר מול חסידי עירו היה הערעור על כשרות המקווה שאותו חנך שנים ספורות קודם לכן בעירו. על פרשה זו, החושפת היבטים חשובים בתפיסתו של גלאזנר, אנו לומדים בעיקר מהקונטרס "אור בהיר" שראה אור בתרס"ח (1908) ומתייחס לפולמוס שראשיתו הגלויה כשנה קודם לכן, עת נתגלו בעיות במקווה העירוני.

במהלך המאה הי"ט שימש את הקהילה מקווה שנבנה סמוך לנהר וניזון ממימיו. מקווה זה חייב ירידה במדרגות רבות, אל מאגר מים קר ומלוכלך, וכלשונו של גלאזנר "הרבה פעמים סרוח עד כדי הקאה". כרב היה גלאזנר מעוניין בבניית מקווה חדש, שכן "רוב נשי העיר לא טבלו בו והלכו למרחצאות שבעיר"; בנוסף, היו לגלאזנר פקפוקים הלכתיים ביחס למקווה זה, הן ביחס לבריחת מים ממנו, והן ביחס לדרכי הניקוי שלו, שחייבו שאיבה בכלים מנוקבים.

עוגמת הנפש של גלאזנר מן המקווה באה לסימומו כאשר דוד שמיל, תעשיין עשיר ששימש כמה פעמים בתפקיד נשיא הקהילה,<sup>114</sup> התנדב לבנות על חשבונו מקווה חדש ומודרני – בהדרכתו ההלכתית של הרב. המקווה היה משולב במערכת חימום בקיטור (dampfbad), כלומר בעלת היתרונות של בתי המרחץ העירוניים, וכלל מקווה נשים ומקווה גברים הבנויים מעל אוצר הניזון ממי הנהר.<sup>115</sup> נראה שהדבר היה בשנים הראשונות של המאה. לדברי גלאזנר, "מייד כשנפתח המקווה החדש נהרו אליו כל נשי העיר", אולם "חסידי העיר התאוננו בחשאי" והתרפקו על המקווה הישן, שחסרונותיו – העומק, הקור, והלכלוך – נתפסו בעיניהם כמעלות, כיוון ש"על ידי זה תדע האשה שיש בטבילתה סוד כמוס להטהר מטומאה נעלמה". בקיץ 1906, בעת שגלאזנר נפש בקארלסבד, אף שכנעו החסידים את הקהילה להסכים לבנות מקווה חדש במתכונת הישנה ("קוואל-מקווה"), כלומר מקווה שבו טובלים במים הבאים מן הנהר עצמו); כשהרב חזר הוא ביטל את ההחלטה, והציע שמקווה המקובל על החסידים תוקם בנוסף למקווה הקיים.

<sup>112</sup> על משנתו והנהגתו ראה: איריס בראון, ר' חיים מצאנו, להלן הערה 119. וראה הנ"ל, "ביטולה של תורה זה קיומה": פסיקה אולטרה-אורתודוקסית בניגוד להלכה למען תקנת החוטאים – דרכו ההלכתית של ר' חיים מצאנו כמקרה מבחן", **תרביץ** עח (ד), תשס"ט, עמ' 555 – 591, בעמ' 557.

<sup>113</sup> בפרק שני הזכרנו את היחס החם, המעריץ, של גלאזנר לרב יחזקאל הברשטאם משינווה – בכורו של הרב חיים מצאנו. האם יחס זה היה מתמיד גם באווירה ההולכת ונעשית קוטבית? קשה לדעת, שכן הרב משינווה נפטר ב-1898.

<sup>114</sup> שמיל זה כונה גם, מעת שקיבל תואר אצולה, 'פון שבשטיאן'. הוא מילא כמה תפקידים בקהילה ובסיפורו של גלאזנר. ראה עליו בהרחבה להלן בפרק רביעי, הערה 274.

<sup>115</sup> משה שמואל גלאזנר, קונטרס [!] **אור בהיר**, סיגעט תרס"ח.

ההצעה לא באה לידי מימוש. ערעור חדש על המקווה העירוני החל בקיץ 1907, אחרי שנתגלתה דליפה ממימיו וסדקים בקירותיו.

כל הנאמר כאן הוא תיאור הרקע לקונטרס על פי גלאזנר. לפי תיאור זה, עניינו של הקונטרס הוא להבהיר את היסודות ההלכתיים של כשרות המקווה בעירו, לאור הערעורים השונים.

זהו תיאור עדין ומאופק למהומה גדולה. הערעור על המקווה העירוני לא החל, ככל הנראה, בשל סדקים, אלא בשל מחלוקת עקרונית של החסידים עם גלאזנר – מחלוקת שהוא רומז לה בתיאור הדברים. כפי שמעיד הרב אשר אנשיל מילר (אמנם בעדות מאוחרת, שנעשתה בשנות החמישים של המאה העשרים),<sup>116</sup> דמות המפתח בפרשה היא הרב פריינד. לדברי מילר, פריינד "שנא תכלית שנאה את הרה"ג ר' משה שמואל גלאזנער מקלונבורג, בשל אהדתו לציונות", ולאחר שבדק את המקווה בעיר – כפי שנהג לעשות במקומות רבים – הכריע שהוא פסול (גם זה, ככל הנראה, לא היה יוצא דופן: הוא נודע כמחמיר גדול במקוואות).<sup>117</sup> לדברי מילר, פריינד בא אל גלאזנר והזהיר אותו – בלי לעבור את סף דלתו – שעליו לסגור את המקווה כי הוא מכשיל את הרבים.

גלאזנר, בתגובה, פרסם את הקונטרס "אור בהיר" – אבל לדברי מילר, המאבק של גלאזנר היה אבוד: כיוון שפריינד נסמך על שיטתו ההלכתית של הרב חיים מצאנז, עמדתו קיבלה גיבוי מרוב הרבנים באזור. אשר על כן, וכפי שנראה מייד, ההסכמות שקיבץ גלאזנר לקונטרס שלו באו דווקא מרבנים בגליציה. מילר טוען עוד, שמאז ערעורו של הרב מנאסוד "כל היהודים יראי ד' בקלונבורג התחילו להשתמש במקווה הקטן שנמצא... מתחת לבית הכנסת הספרדי ברחוב קאדאר".<sup>118</sup> יש להניח שהביטוי "כל היהודים יראי ד'" מכוון, כנראה, לחסידים: הם אכן קבעו את מרכזם באותו בית כנסת ברחוב קאדאר, שבו היתה לרב פריינד השפעה רבה.

מטרתו של הקונטרס היתה להשיב למערערים שקמו מתוך האגף החסידי בקהילה על המקווה – בשל טענה על 'זחילה' של מים, הפוסלת את המקווה לפי שיטת ר' חיים מצאנז, הפוסק והמנהיג החסידי החשוב – ולהסביר את הנימוקים ההלכתיים לכשרותו. הקונטרס מלבן את הלכות המקווה, מנתח את עמדות הפוסקים ואת סוגיות הש"ס ומגן על כשרות המקווה החדש.

<sup>116</sup> העדויות הללו מקובצות בספר 'עולמו של אבא', שראה אור על ידי בנו, פנחס מילר, בתשמ"ד בירושלים. ראה הקדמה שם על אופן כתיבת הספר.

<sup>117</sup> לדברי זמרוני, **רבני קלאוזנבורג**, פריינד פסל גם את המקווה בסאטמר, שנבנה לפי הוראותיו של רב העיר דאז הרב יהודה גרינוולד. גרינוולד בתגובה הורה לפריינד להסתלק מעירו. גרינוולד היה חתנו של בנו של החת"ם סופר, וכמו גלאזנר נקט בדרכו ההלכתית של סופר ולא בשיטתו של ר' חיים מצאנז. דוגמה לרב שקיבל את הביקורת של פריינד ומיהר לתקן את המקווה במאמץ רב ניתן למצוא בתיאור תולדותיו של הרב מנחם סופר ממארוש-וואשארהיי: מנחם בן ישראל מרדכי אפרים סופר, **מנחם משיב**, ירושלים, תשל"ג, בהקדמה עמ' ו – ז.

<sup>118</sup> פנחס מילר, **עולמו של אבא**, ירושלים: הוד, תשמ"ד, עמ' שמח. רחוב קאדאר (Kádár) זה הוא אחד הרחובות במרכז העיר, שנקרא כיום Strada Ion Popescu Voitești. בית הכנסת שפעל ברחוב זה – ולצדו מקווה טהרה – הפך, אחרי הפילוג בקהילה, למרכז של הקהילה החסידיית הפורשת. לפי אברהם, **לקורות היהדות בטרנסילבניה**, עמ' 99, בית הכנסת הזה הוקם בתרע"ט (1919); שעהר (**העיר קלויזנבורג וקהילותיה**, עמ' 35) הוסיף שרוב הציבור שהתפלל בבית כנסת גדול זה היה מחסידי סיגט ומחסידי הרב פריינד, והנוסח היה כמובן חסידי.



את הקונטרס פותח מכתב ששלח גלאזנר בכ"ט בחשוון תרס"ח (ראשית נובמבר 1907) אל "רב אחד", בו הוא פורש בהרחבה את גישתו לאופן שבו מנהלים ויכוח הלכתי. בעיני גלאזנר, האמת העולה מן המקורות ההלכתיים והסברות עומדת מעל לכל – גם מעל לכבוד אל סמכויות רבניות ואל גדולי הדורות הקודמים, וגם מעל לעמדות היונקות מאינטואיציות קבליות או רוחניות. על הדיון צריך להתנהל בחופשיות מלאה, כיוון שהתורה "ניתנה לנו במתנה וכאדם העושה בתוך שלו חכמי ישראל נושאים ונותנים בתורה [...]. ואפילו טעו", ומי שיאמר דבר שנגלה לו מן השמיים אין שומעין לו.

עמדה זו הוא מציג כמורשת 'אשכנזית', בעוד שאצל החסידים מערבבים בין נגלה לנסתר:

ומעתה אם כנים הדברים כי הגה"ק בעל דה"ח [=כי הגאון הקדוש בעל דברי חיים, כלומר ר' חיים מצאנז] זצ"ל היה כותב תשובותיו ברוה"ק [=ברוח הקודש] ופסקיו מתאימים עם הסוד וחכמת הקבלה אם לדיכוכו מעליותא הוא [=אם לשיטתכם זו מעלה] לדידך תלמידי ותלמידי תלמידי הנו"ב והח"ס ומהר"ם שי"ק זצ"ל גרועותא רבה היא [=לשיטתנו, תלמידי ותלמידי תלמידי הנודע ביהודה והחת"ם סופר ומהר"ם שיק זצ"ל חיסרון גדול הוא].

ואנן לא נוקים ונסמוך [=ואנחנו לא נעמיד ונסמוך] על פסקי רוה"ק יסוד הקבלה כי כך מקובלנו מרבתינו ז"ל שאין לנו עסק בנסתרות ומי שמכוון פסק לחכמת הקבלה מי יודע איזה רעיון קדמה בזמן ואם הוא מופשט מן החומר וקרוב לשמים ואדוק בעולמות העליונים קרוב לודאי שרואה תחלה בסוד אלהי וממילא משוחד הוא לכוון ולהתאים הנגלה להאי [=לאותו] סוד שראה לכן לאו דסמיכנא הוא [=לא ראוי לסמוך עליו] מה"ט [=מהאי טעמא; מזה הטעם] גופא.<sup>119</sup>

התזה המונחת במכתב זה מטרימה את הדברים המוכרים מן ההקדמה לספר "דור רביעי", שעתיד לראות אור כחמש עשרה שנה מאוחר יותר, ומעידים שלא מדובר רק בתפיסת עולם תיאורטית על מהותה של תורה שבעל-פה אלא בעמדה המעצבת את הפסיקה ואת ההתנהלות של גלאזנר בפולמוסים עם מתנגדיו.

נקודה מעניינת נוספת מצוייה בהקדמה עצמה. גלאזנר מזכיר, במידה של ציניות, שבעיני החסידים מקווה נקי ונוח איננו נתפס ככזה שמקיימים בו מצווה כראוי; בהמשך הוא מבקר את הגישה ההלכתית המעדיפה החמרה על פני קיום המצווה על ידי רבים. ניתן לראות בשתי נקודות אלה קווי הפרדה בין פסיקה המכוונת לקהילה, ומניחה שלא צריכה להיות סתירה בין ערכי נוחות ואסתטיקה ובין ערכי הלכה, ובין

<sup>119</sup> **אור בהיר**, מתוך מכתב המצורף להקדמה. קביעתו זו של גלאזנר, הכורכת את החת"ם סופר עם הנודע ביהודה ומניחה שלשיטת שניהם אסור לערב נגלה בנסתר, רחוקה מלהיות פשוטה. החת"ם סופר אמנם לא פסק על פי הקבלה, אבל הוא לא נמנע מלערב בפסיקתו יסודות של אינטואיציה וסיוע ממרום. נרחיב בכך להלן, בפרק רביעי, אגב דיון בהקדמת 'דור רביעי'. יש להעיר כאן גם שהרב חיים מצאנז אינו מודל של העמדה ההפוכה: הוא סבר דווקא שאין לערבב הלכה וקבלה, או שיקול דעת ורוח הקודש. ראה על כך איריס בראון, ר' חיים מצאנז: פסיקתו ההלכתית על רקע השקפת עולמו ואתגרי זמנו, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, בעמ' 199; הנ"ל, "בין רבנות לחסידות: הלכה וקבלה בכתביהם של שני אדמו"רים פוסקים מבית צאנז", בתוך: ידידיה צ' שטרן ושוקי פרידמן (עורכים), **רבנות – האתגר**, ירושלים תשע"א, ב, עמ' 871 – 934. וראה תמיר גרנות, "חסידות ישנה-חדשה בארץ ישראל", בתוך ב' בראון וני' ליאון (עורכים), **הגדולים**, ירושלים: מאגנס וון-ליר, תשע"ז, עמ' 675 – 707, בעמ' 697 – 698. אמנם, המדייק בדברי גלאזנר יראה שהוא אינו מייחס את רעיון הפסיקה ברוח הקודש לרב חיים מצאנז עצמו, ואף מביא באותו מכתב את דרכי הפסיקה של הרב מצאנז כמופת לפסיקה עניינית ודעתנית, אלא לממשיכי דרכו ותלמידיו – ובהם הנמען העלום של המכתב הזה.

פסיקה שחותרת לנבדלות גדולה ככל האפשר, ובתוכה גלומה ההנחה ששמירת מצוות היא עניין לקבוצה נבדלת הבוחרת להעדיף אותן על אינטרסים של העולם הזה – שעומדים בסתירה מובנית להן.

למעשה, הקונטרס מציג לא רק ניתוח הלכתי משוכלל, אלא גם עמדה עקרונית בשאלת דרכי הפסיקה הראויים לציבור, תוך התייצבות לצד שיטת הפסיקה ההלכתית של זקנו החת"ם סופר. לספר נלווים מכתבי תמיכה מכמה רבנים, כאמור דווקא מגליציה ופולין: רבי מרדכי שלום הכהן שבדרון, פוסק מפורסם ומקורי שניהן אז כרבה של ברעזן;<sup>120</sup> הרב אריה ליבוש הורוויץ, רבה של סטניסלב;<sup>121</sup> ור' מאיר רפפורט, ראב"ד קרקוב.<sup>122</sup> גלאזנר גם פרסם הערה קצרה ב"תל תלפיות" (טז, תרס"ח) בעניין כשרות המקווה.

### 3.4.2 מחלוקת השוחט מסענזארץ

מחלוקת נוספת, שהתרחשה אחרי פרשת המקווה, החריפה עוד את המתח בין הרב גלאזנר ובין אותם מחסידי העיר שנמנו על 'חצר' של פריינד או על אהדיו.

מעשה שהיה כך היה: הרב פריינד קבע בשנת 1910 ששוחט מבוגר בשם אברהם חיים, מהכפר סענזארץ,<sup>123</sup> פסול מלשחוט בשל אבדן "ההרגשה", כלומר היכולת לחוש את חדות הסכין כראוי. השוחט ערער על שלילת פרנסתו ופנה לרבני הסביבה בתביעה לבטל את הפסילה. גלאזנר היה בין המתערבים לטובת השוחט, ואף גייס לשם כך את המהרש"ם מברעזאן, הפוסק הנודע שכבר תמך בגלאזנר בפרשת המקווה.<sup>124</sup> לדברי גרינוולד, אחד המניעים של גלאזנר היה תביעת עלבון על פסילת המקווה בידי פריינד. הפרשה העסיקה רבות את הרבנים בשנה ההיא, והתפרסמו במסגרתה קונטרסים פולמוסיים.<sup>125</sup> בקונטרס שבא להגן על השוחט התפרסם מכתב ארוך של גלאזנר, המערער הן על עצם הפסיקה של פריינד, השערורייתית בעיניו, והן על מעמדו המוסרי של הרב הפוסל, הפועל לדבריו בדרכים אכזריות ושרירותיות, מחמיר בעניינים צדדיים ומזלזל באיסורים חמורים של לשון הרע, אונאת דברים ואונאת ממון.<sup>126</sup>

ראוי לציין כי התומך הגדול של השוחט היה הדיין של סענזארץ, הרב דוד מושקוביץ (1869 – 1959) – חסיד רוז'ין שנמנה על מעריציו של גלאזנר והיה בעצמו ציוני נלהב. מושקוביץ, שעמד מאחורי פרסום הקונטרס להגנת השוחט, פרסם ב-1922 ספר הגותי בשם "רגלי מבשר", המבסס את ההלימה בין הציונות

<sup>120</sup> תקצ"ה – תרע"ה (1835 – 1911), מחבר "שו"ת מהרש"ם". ברעזן היא Brzeżany בפולנית; כיום באוקראינה, ממערב ללביב.

<sup>121</sup> תר"ז - תרס"ט (1847-1909), מחבר ספר "הרי בשמים".

<sup>122</sup> נקרא גם הרב מלוקאווע, בשל מקום רבנותו הקודם. ייסד את ישיבת 'בית מאיר' בעיר. נפטר תר"פ (1920).

<sup>123</sup> הכוונה היא לעיירת המרחץ Ólahszentgyörgy, הסמוכה לנאסוד. בכפר זה עתיד גלאזנר לנפוש ולכתוב את הקונטרס שלו על הציונות ב-1920.

<sup>124</sup> יקותיאל יהודה גרינוולד, **השוחט והשחיטה בספרות הרבנית**, עמ' 157 – 158.

<sup>125</sup> הקונטרסים הם: **מלחמת חובה עם כתב יושר דברי אמת**, סאמאש איוואר: חיים שאהנפעלד, תר"ע – הבא להגן על פסיקתו של הרב פריינד מנאסויד; **משפט לעשוקים**, סאמאש איוואר: חיים שאהנפעלד, תר"ע – המגן על השוחט.

<sup>126</sup> נקודות אלה כלולות במכתבו הארוך, המובא תחת הכותרת "עקד הרועים" בתוך **משפט לעשוקים הנ"ל**.

ובין המסורת על הגאולה.<sup>127</sup> אפשר, כמובן, שגלאזנר היה רק שחקן משנה בדרמה אחרת: פריינד היה נאמן בית צאנו, ואילו השוחט אותו פסל היה חסיד ויז'ניץ, חסידות שעמדה במחלוקת מרה עם בית צאנו באותה העת ובאותו איזור. כאמור, הדיין שעמד לימין השוחט הויז'ניצאי היה חסיד רוז'ין – שושלת חסידית שהיתה בעצמה, כמה עשורים לפני כן, מטרה לחיצי צאנו.<sup>128</sup> אך עם כל הכבוד למחלוקות החסידיות, נראה שצדק קצבורג כאשר ראה בפסילת המקווה על ידי פריינד, וגם בפסילת השוחט, דוגמה מובהקת ואופיינית למחלוקות שהתחוללו סביב קיומה של קבוצת חסידים בעיר שהנהגתה אינה חסידית. "מחלוקות אלה וכיוצא בהן היו אפייניות למריבות שהיו נטושות בקהילות בין חסידים למתנגדיהם," כתב קצבורג, "תוך כדי התערבות אנשים מבחוץ פוגיעה בסמכותו של המרא דאתרא".<sup>129</sup>

חשוב לזכור, שכפוסק גלאזנר התמחה במיוחד בהלכות שחיטה,<sup>130</sup> ואפשר שגם בשל כך חרה לו במיוחד על הפסילה הנמהרת של הרב מנאסויד. גלאזנר לא הסתפק במכתב שפורסם בקונטרס הנ"ל, ופרסם בעצמו מסכת למדנית ארוכה בהלכות שחיטה: **הלכה למשה** (קלויזנבורג, תרע"ב). שם החיבור רומז לא רק למחבר אלא גם לתוכן: לפי שיטתו של הרב פריינד, "פגימה דקה" בסכין אוסרת את השחיטה כ'הלכה למשה מסיני', בעוד שגלאזנר מאריך להראות ש"אין בפגימה דקה אלא איסור דרבנן". וזאת, מלבד היותו משוכנע שאין פגם ב'הרגשתו' של השוחט נשוא המחלוקת. הקונטרס מנתח באריכות מקורות רבים, על מנת "להראות להרב הידוע ולכל המסכימים אתו את טעותם בזה" (כלשון הפתיחה). בין השאר, הקונטרס מוחה על הנטייה לכפוף את השוחטים המקומיים לפיקוחם של גורמים מבחוץ – בדיוק כפי שנעשה לגבי המקווה.

עניין זה מתואר בהרחבה באמצע הקונטרס, כאשר גלאזנר מספר על חניכה בהלכות שחיטה שקיבל מהרב מנחם פאנעט, האדמו"ר מדעש שהיה קרוב אליו בצעירותו. לדבריו, פאנעט היה נקרא "רבי של השוחטים ובכל מדינת ז"ב (=זיבענבערגען, טרנסילבניה) לא קיבלו שו"ב [= שוחט ובודק, י"ש] שלא הי' לו קבלה ממנו והי' מבין נפלא בכל ענייני שו"ב". לדברי גלאזנר, הוא עצמו העז לשלוח לרב פאנעט שאלה ובה תמה מכוח מה הרב מאשר שוחטים גם לעניין ה'הרגשה' שלהם; הרי כוחו של הרב גדול בידיעת הלכות שחיטה, ולא במיומנות הטכנית של בחינת החושים של השוחט. על שאלה זו, שגלאזנר עצמו מציג כחצופה למדיי, "והשיב לי דברים כמדקרות חרב וכתב לי על [!] תצדק הרבה [...] וכן הי' לפניו בישראל שכל רב מוסמך להוראה מסמיך שוחטים, וכל המוסיף בזה גורע".

תשובה זו נראתה לגלאזנר תמוהה מעט, אך לדבריו עם השנים הבין את החכמה הטמונה בה (הביאורים בסוגריים מרובעים – משלי):

<sup>127</sup> על מושקוביץ ראה להלן, פרק רביעי, הערה 261.

<sup>128</sup> על השייך החסידי במחלוקת השחיטה כאן ראה גם כהן, **חכמי טראנסילוניה**, עמ' קסז – קסח. על מחלוקת צאנו עם בית רוז'ין, שכבר שככה בעת האמורה, כתב בהרחבה דוד אסף, **הציץ ונפגע: אנטומיה של מחלוקת חסידית**, תל אביב: ידיעות אחרונות ואוניברסיטת חיפה, תשע"ב, מעמ' 148 ואילך.

<sup>129</sup> קצבורג, "לשיטתו התורנית", עמ' נ. כפי שכבר הזכרנו לעיל, שחיטה ואיסור על השחיטה היוו בקהילות יהודיות בעת החדשה מקור מתמיד לויכוחי סמכות. ראה גם שמרוק, משמעותה החברתית של השחיטה.

<sup>130</sup> בחורף תרס"ו אף הביא בנו עקיבא לדפוס קונטרס של אביו בהלכות שחיטה, תחת הכותרת **ישנה לשחיטה**. ראה אור בוויצען (ואץ), בדפוס ה'תל תלפיות'.

כי אם נחמיר בזה יותר ויותר לא הנחת שו"ב לבני אברהם אבינו כי יבוא עליו איזה מרגיש אחר שלם בכח המישוש ויהי חיי השו"ב תלואים מנגד, ובבוקר לא ידע מה יהי בערב []. ויפה עשו הרבה זקננו שבדורות הקודמים שלא הניחו את השו"בים להראות סכיניהם לשום עובר ושב []. ובדורנו היתום כאשר יבוא איזה רב להעיר או ליישוב תחילת עסקו שנופל על השו"ב להראות לו סכינו. ורבים חללים הפילו בזה, כי פעמים באמת חכם העיר אינו מן המרגישים הנפלאים וכן השו"ב שלו והוא יושב בטח תחתיו ופתאום יעבור דרך שם איזה רב שחוש הרגשתו טובה ושלמה ומרעיש על השו"ב שהוא מנבל [=כלומר, שוחט בצורה לא כשרה, והופך את הבהמה ל'נבלה' מבחינה הלכתית] ומאכיל נו"ט [=נבלות וטרפות], ואשאלה נא לפי אשר ביארנו השיטות למעלה, הכי באמת אתא הלמ"ס [=הלכה למשה מסיני] שרק מרגיש נפלא ראוי להיות שוחט? ישתקע הדבר ולא יאמר כי כן הי' לפניו בישראל שכל רב בעירו הי' בוחר בשו"ב שמצא חן בעיניו [], הכי נאמר ח"ו שמפני שאותו הרב לא הי' מן המרגישים הנפלאים האכיל נו"ט [=נבלות וטרפות], ולכן מאוד מאוד הי' נחוץ לתקן בענין זה תקנות קבועות למען לא יוכל לבוא איש זר וישחית ויחבל כרצונו באין מפריע וירבה מחלוקות בישראל [...]<sup>131</sup>

השנים הבאות לא שיככו את גלי המחלוקת. גלאזנר היה מן המתירים 'מצות מכונה', ופרסם קונטרס רחב בעניין ב-1910,<sup>132</sup> גם הפעם בהסכמת המהרש"ם מברעזאן. גלאזנר מצטרף כאן להיתר רחב שכבר נתפשט, אך הוא מגיב לניסיונות לערער עליו, שהחלו בעיקר בירושלים;<sup>133</sup> לדבריו, במציאות האורבנית החדשה, שבה "כל בני העיר בעיירות הגדולות לוקחים מצות אפיוט", כלומר קונים ולא אופים בעצמם, יש יתרון גדול למצות המכונה – שלהן "עשר מעלות להנצל מחשש חימוץ נגד מצות העשויות בידי אדם". גם עמדה זו של גלאזנר, הגם שלא היתה יוצאת דופן כלל, סתרה את העמדה של הרב חיים מצאנז, ואחריו ר' יחזקאל משינווה, ששללה מכל וכל את מצות המכונה.<sup>134</sup>

החסידים – שלאחר מלחמת העולם הראשונה עתידים לפצל את הקהילה, בעקבות הפעילות הציונית של גלאזנר – טענו אחר כך שמכלול הנהגתו של גלאזנר בשנים אלה ביטאו "הידרדרות" באדיקותו הדתית. בכמה מקורות מאוחרים מוזכר היתר מצות המכונה יחד עם שני היתרים "שערורייתיים" אחרים – האחד ביחס לשימוש בקמח רגיל ("מן השוק") לשם אפיית מצות (בשנת 1910), והשני ביחס להיתר אכילת קטניות בפסח בשנות מלחמת העולם הראשונה.<sup>135</sup> על התרת קטניות בפסח בעת מחסור שהיה בשנות

<sup>131</sup> משה שמואל גלאזנר, הלכה למשה, קלויזנבורג תרע"ב, עמ' 30.

<sup>132</sup> משה שמואל גלאזנר, קונטרס מצה שמורה, פרעסבורג, תר"ע.

<sup>133</sup> על התעוררות פולמוס מצות המכונה בירושלים, בשנת 1908, ראה אוסף הכרוזים של הספרייה הלאומית, בכתובת [https://web.nli.org.il/sites/nli/hebrew/digitallibrary/gallery/yearly\\_cycle/pesach/kosher\\_passover/pages/2.aspx](https://web.nli.org.il/sites/nli/hebrew/digitallibrary/gallery/yearly_cycle/pesach/kosher_passover/pages/2.aspx)

<sup>134</sup> לסקירה של פולמוס מצות המכונה, ועמדתן של דמויות מפתח רבניות בעניינה, ובכלל זה שושלת צאנז והמהרש"ם מברעזאן, ראה אלפסי, יצחק. "מצות מכונה ומצות של יד", מחניים פ (תשכ"ג), עמ' 124 – 127. וראה פרידמן, הדרת קודש, עמ' יז, לפיו הרב פריינד "מסר נפשו למנוע מאכילת מאשין מצות".

<sup>135</sup> הדברים מופיעים אצל אברהם, לקורות היהדות בטרנסילבאניה, עמ' 95; וממנו אצל שעהר, העיר קלויזנבורג וקהילותיה, עמ' 80 – 81. לדברי אברהם, ההיתר לאפות מצות מקמח שלא נשמר במיוחד למטרה זו, עורר רעש גדול.

המלחמה מעיד גם ש' זמרוני; למעשה, היתר אכילת קטניות בשנות מצוקה הוא פרקטיקה רווחת אצל פוסקים אשכנזים.<sup>136</sup>

נראה שהטיעונים השונים אינם העיקר: קהילה אורתודוקסית עירונית ופתוחה כמו זו שהתקיימה בקלויזנבורג, לא יכולה היתה לענות לאורך זמן על הציפיות של קבוצה השואפת לחיות בחברה אורתודוקסית חסידיית מתבדלת. אפשר אפוא שהפילוג היה רק שאלה של זמן ושל היתכנות, שתלויה הן בדמוגרפיה והן באפשרות המשפטית – ושהוא היה מתרחש גם בלי הפריצה של גלאזנר את חומות האורתודוקסיה והאימוץ הפומבי שלו את הציונות.

מלחמת העולם הראשונה הביאה אל הקהילה את כל אלה: את המהפכה של גלאזנר, כמו גם את הצמיחה הדמוגרפית של הקהילה החסידיית ואת האפשרות לקבל הכרה שלטונית בקהילה פורשת. אבל גם בזאת אנו מקדימים כבר את המאוחר.

### 3.4.3 לא לארגון אורתודוקסי עולמי

לאחר המלחמה הביע גלאזנר עמדות ברורות בעד ביטול האורתודוקסיה המתבדלת. מעניין לגלות, שגלאזנר גיבש עמדה כזו, או את ניצניה, עוד לפני המלחמה – ולפני הצהרת בלפור. הנושא הוא 'יצוא' עיקרון ההתבדלות האורתודוקסי, שהיה קיים בצורה מסודרת ורחבת היקף רק בהונגריה, אל מזרח אירופה. מכתב בכתב ידו, מקיץ 1912, מלמד כי כבר בשנים אלה סבר גלאזנר כי עקרון ההיבדלות האורתודוקסי – אותו עיקרון שהגן עליו חמש עשרה שנה קודם לכן, במכתבו לרב אלישר – אמנם נכון להונגריה, אך אינו רלוונטי בהקשר של עם ישראל כולו.

הרקע הוא הקמתה של 'אגודת ישראל': ארגון בינלאומי, מודרני ופוליטי, שנועד לאגד את כל הנאמנים לתורה ולטפל בנעשה באירופה כמו גם ביישוב המתחדש בארץ ישראל – ולהוות אלטרנטיבה לתנועה הציונית. הקמת הארגון נדחפה, בין השאר, דווקא על ידי קבוצה של פעילי "המזרחי" שהתאכזבו מאימוץ סדר היום ה'תרבותי' על ידי הקונגרס הציוני, דבר שנתפס כמגמת חילון מסוכנת.<sup>137</sup> חיים ישראל אייז, רב מציריך שהיה מפעילי 'המזרחי' וממארגני הוועידה העולמית בפרשבורג, נמנה על המאוכזבים והצטרף למאמץ להקים את 'אגודת ישראל', ולארגן את כינוס היסוד שלה בקטוביץ' במאי 1912. אייז פנה, ככל הנראה, לגלאזנר כדי שיצטרף לארגון החדש. גלאזנר סירב, ואת תקציר נימוקיו שלח לאייז במכתב מאוגוסט אותה שנה.

"אגודת ישראל א"א [אי אפשר] לעשות אקסקלאסיוו, דהיינו להכניס בתוכה רק שומרי התורה באמת - כי הוא דבר שאין לו מציאות מכמה טעמים", מסביר גלאזנר, ומתעקש שכל התארגנות לאומית אינה יכולה לאמץ את עקרון ההיבדלות האורתודוקסי. "החויב הקדוש עלינו היראים [הוא] להכנס בחוג הכללי של האומה בלי שום תנאי ולעשות אגודת היראים בתוך אגודה הכללי למען נציל מה שיש בכוחנו להציל על ידי האגיטאציה [תעמולה] בתוך הכלל".<sup>138</sup> להבדל בין התבדלות ברמה העירונית או הארצית לבין התבדלות

<sup>136</sup> לכמה מקורות בעניין זה ראה ש"י זיין, **המועדים בהלכה**, תל אביב תשס"ז, עמ' רס-רסא. לגבי היתרו של גלאזנר: זמרוני, 'מבשר ציון', **הצפה**, 14/10/1949, עמ' 6.

<sup>137</sup> על הקמת 'אגודת ישראל' והזיקה שלה ל'מזרחי' ראה בהרחבה בסעיף 4.2.1 להלן.

<sup>138</sup> מכתב לחיים ישראל אייז, כתב יד, נכתב בקלויזנבורג, י"ד אלול תרע"ב, 27/8/1912.

עולמית יהודית נותן גלאזנר נימוק תיאולוגי: לעם ישראל בכללו אין בחירה חופשית אם להיות מחובר לתורה או לא; הדבר כפוי עליו. ממילא, "אין לדאוג לפריקת עול התורה בכלל עד ש [במידה כזו שתגרום לכך] לא ליכנס בתוכה כלל וכלל".

מעניין לציין כי כמעט עשור מאוחר יותר, בקיץ 1921, כאשר הוא בדרכו לקונגרס הציוני הי"ב בקרלסבד, כותב גלאזנר לראי"ה קוק בארץ ישראל בעניין זה עצמו: הוא מבקש ממנו שהרבנות הראשית לארץ ישראל, שהוקמה לא מכבר, תבהיר ליהודי הגולה היראים מה עליהם לעשות – האם להשתתף בקרן היסוד של ההסתדרות הציונית או שמא להבדל מהם ולהתחבר לבעלי אגודת ישראל'.

אפשר, שמכתבו לרב קוק דומה למכתב ששלח לוועד הפועל הציוני בווינה ב-1904: מכתב שנובע לא מן הצורך של הפונה בתשובה, אלא מן הרצון להוציא מן הנמען דברים שיסייעו להפצת העמדה הציונית ולהרחבת האפשרות לעשות לה נפשות בקרב הציבור האורתודוקסי.

#### 3.4.4 מלחמת העולם הראשונה

כמו כל מחוזותיה של הממלכה הדואלית, שנכנסה למלחמה ב-1914, גם טרנסילבניה הרגישה את מוראות המלחמה – גיוס הגברים, מחסור במזון ובחומרי גלם ועוד. עם זאת, באופן יחסי לפרובינציות האוסטריות, היה המצב בה נסבל, והמלחמה – למעט בשעת ניסיון החדירה של הרומנים בקיץ 1916 – היתה רחוקה למדי. האזור הפך דווקא ליעד של הגירה יהודית חיובית: כבר בקיץ הראשון של המלחמה הפכו גליציה ובוקובינה השכנות לזירת קרב גדולה, ואימת הכיבוש הרוסי, על מדיניותו האנטי-יהודית, ייצרה נחשול של מאות אלפי יהודים שהותירו את רכושם ונמלטו מערבה – אל שאר חלקי האימפריה. חלק הארי של פליטים אלה הגיע לוינה;<sup>139</sup> רבבות הגיעו גם להונגריה ומקצתם עשו את הדרך הקצרה אל טרנסילבניה – כמו הרב ישראל הגר מוויז'ניץ, שהתיישב בגרוסוורדיין, הקהילה היהודית הגדולה ביותר בטרנסילבניה. המתישבים בטרנסילבניה מצאו בה יותר רווחה משיכלו למצוא בבירה מוכת-הרעב.<sup>140</sup>

בין הפליטים שהגיעו לקלויזנבורג היו גם כמה רבנים חסידיים, שקבעו מאז את משכנם בעיר.<sup>141</sup> כרב העיר, וכאובהם של תלמידי חכמים, דאג גלאזנר לסידורם הראשוני בעיר של כל הרבנים הללו, והם אכן קבעו בה את משכנם, נשאר בה אחרי המלחמה והעמידו תלמידים.<sup>142</sup> המלחמה הביאה אפוא לחשיפתו

<sup>139</sup> ראה בהרחבה D. Rechter, "Galicia in Vienna: Jewish Refugees in the First World War". *Austrian History Yearbook*, 28 (1997), pp. 113-130. ראה גם דוד שערי, **יהודי בוקובינה בין שתי מלחמות העולם**, אוניברסיטת ת"א, תשס"ד, עמ' 29 – 30.

<sup>140</sup> ארצות הכתר ההונגרי נהנו מזמינות גבוהה יותר של תוצרת חקלאית, ובשעה שבווינה סבלו חרפת רעב בערי הונגריה הסתפקו בקיצוב. על הגירתו של הגר לגרוסוורדיין והרקע אליה ראה Daniel L. Unowsky, Robert Nemes. *Sites of European Antisemitism in the Age of Mass Politics, 1880-1918*, Brandeis UP, 2014, pp. 236 – 254.

<sup>141</sup> אנו יודעים על הרב יעקב שמשון קנר, האדמו"ר מטשעכוב; הרב לוי משה יהודה מיכלביץ', האדמו"ר מבראד; הרב אשר אנשיל ליכטנשטיין מקאלאמיי (אחיינו של הרב הלל ליכטנשטיין הנ"ל) והרב משה דוד אשכנזי, האדמו"ר מלמברג - ע"פ שעהר, **העיר קלויזנבורג וקהילותיה**, עמ' 43 – 50. על פי זמרוני, **רבני קלאוזנבורג**, יש למנות על הבאים מחמת המלחמה גם את הרב שמעון שיף מליזענסק והרב מנחם מנדל פרידלנדר מבורגו-פרונד.

<sup>142</sup> נכדו של גלאזנר, הרב יקותיאל קליין, מוסר בהקדמת שו"ת דור רביעי כרך ב עדות דומה מפי הרב יהושע בוימל. לדבריו, במהלך המלחמה נקלע לעיר כפליט, וגלאזנר דאג לו ולמשפחתו לכל צרכיהם במשך ארבע שנים, עד שעזבו את העיר.

של ממד נוסף ביחסים בין גלאזנר לבין החסידות – אם כי הפעם לא מדובר היה בחסידות ההונגרית אלא בזו שבאה מחלקיה האחרים של האימפריה. רובם של רבנים חסידים אלה, אגב, שמרו נאמנות לגלאזנר במחלוקת בינו ובין החסידים-הפורשים המתנגדים לציונות בראשית שנות העשרים – מאבק גדול שנעסוק בו להלן בפרק 4.3.2.

המלחמה מקבלת ביטוי ישיר רק בתשובה אחת של גלאזנר, הנוגעת לגיוס לצבא ההונגרי במלחמת העולם הראשונה. התשובה מתפרסמת ברבים בתמוז תרע"ו, יולי 1916, והיא כללית באופיה: היא קוראת ליהודים לא להתחמק מגיוס לצבא המולדת.<sup>143</sup> לדבריו, אין להירתע מכך שהגיוס מסכן את חיי החיילים ומחייב אותם לחלל שבת ולאכול מאכלות אסורות. הדברים נדחים מפני מצוות המלחמה, החלה לדבריו לא רק כאשר מדובר במלחמה שמלך ישראל יוזם – אלא גם במלחמה של ממלכה שהיהודים חוסים בצילה ונהנים משוויון בתוכה. יהודית בליך, שאספה תשובות שונות בעניין גיוס יהודים לצבאות אירופה, מציינת כי תשובתו של הרב גלאזנר יוצאת דופן ביחסה לגיוס – היא החיובית מכל התשובות שהיא מצאה בנושא.<sup>144</sup> גישתו גם שונה בתכלית מזו של זקנו הגדול, החת"ם סופר, המובאת גם היא במאמר (ומעמדותיהם של פוסקים במרחב הקרוב לו כמשה לייב צילטץ, רבה של ניקלשבורג, ומאיר אייזנשטאט, רבה של אונגוואר). עם זאת, מעמדם של היהודים בהונגריה של 1916 שונה בתכלית מזה שהיה במחצית הראשונה של המאה הי"ט.

נראה שציונותו של גלאזנר, כמו הציונות אצל יהודים רבים אחרים בהונגריה, לא מנעה ממנו מלחוש מחויבות פטריוטית למולדת הממשית.<sup>145</sup> כבר הזכרנו בסוף פרק שני שהרושם העולה מקריאת תשובותיו של גלאזנר הוא שהאיש אינו רק רב אורתודוקסי, אלא גם אדם מודרני ויהודי הונגרי בן זמנו. יותר מכך: גלאזנר האמין בכל לב שהתורה חייבת להיות מושתתת על דרך ארץ, ושהאתיקה היהודית צריכה להיות כזו המתיישבת על המוסר הטבעי ועל האינטואיציות של המתבוננים מבחוץ. עניין זה מופיע בכמה מכתביו בתקופה זו. כך למשל, בקונטרס שהוזכר לעיל על השחיטה, **משפט לעשוקים**, צירף גלאזנר את הטענה הבאה על הצורך להתייחס לשיקולי הגיונות בפסיקת הלכה (ההדגשות במקור):

וחלילה לנו לפסוק דינים כאלו להיות לשמצה בקמינו. **שיאמרו עלינו כי פראים אנחנו**, וע"י פרש"י ז"ל פ' ואתחנן על הפס' ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים וגו' רק השמר לך פן תשכח וגו'. ולפרש קישור הכתובים פירש"י ז"ל וז"ל: אז כשלא תשכחו אותם ותעשום על אמתתם תחשבו חכמים ונבונים. ואם תעוותו אותם מתוך שכחה תחשבו שוטים עכ"ל הזהב []. למדנו מזה כי הסימן שעוותנו את הדין ח"ו אם יאמרו עלינו החכמים המתוקנים בין האומות כי שוטים

<sup>143</sup> ראוי לציין, שבמלחמת העולם הראשונה היוו יהודים כ-4% מהכוחות הלוחמים של הצבא האוסטרו-הונגרי, שיעור גבוה יחסית למיעוטים; בנוסף, הם היוו כחמישית (!) מן הקצינים. ראה ראוכנשטיינר, **מלחמת העולם הראשונה**, עמ' 341 – 342.

<sup>144</sup> Judith Bleich, "Military Service: Ambivalence and Contradiction", in Lawrence Schiffman and Joel B. Wolowelsky (eds.), *War and Peace in the Jewish Tradition*, New York: YU Press/Ktav, 2007, pp. 415 – 476.

<sup>145</sup> ידועה אמירתו של הרצל כי הציונות בהונגריה אינה יכולה להיות אלא 'ציונות בצבעי אדום לבן ירוק', כלומר כזו המשולבת בפטריוטיות הונגרית. ראה המקורות לעיל בהערה 52. התיאורים על קבלת הפנים החיובית שזכו לה באי ועידת המזרחי בפרשבורג ב-1904, כפי שתואר בעיתונות הזמן, הדגישו את העובדה שיהודי העיר שמרו על האווירה החגיגית בכך שהשאירו בחלונותיהם את הדגל ההונגרי (שנתלה שם בשל ביקור ממלכתי שהתרחש שם ימים אחדים קודם לכן) – לצד דגלי תכלת לבן. וראה הרטמן, **פטריוטים**, עמ' 149 - 154.

אנחנו []. ואין זה עניין לחקי התורה שאוה"ע מונין את ישראל [=כלומר, התלות באינטואיציה המוסרית של הגויים אינה נוגעת לעצם המצוות, שעליהן אומות העולם מציקות לישראל] אבל קאי אל הדינים השכלים שלא נעמוד חלילה במעמד מוסרי פחותי נגד האומות. **ואיך נצטדק לעומת כל יודעי דת ודין. אם אנו דנין ח"ו על אדם כמונו הנברה (!) בצלם אלקים בלי ב"ד ובלי עדים ושלא בפניו ואין אחרי מעשה המרא דאתרא שום תקנה אע"פ שטעה או פשע. הכל שריר וקים** כי גדול כבוד הרב ואין לסתור דבריו המוטעים והמקולקלים אף אם נפש הוא חובל. הכי לא בצדק בשם שוטים נקרא. ולכן ישתקע הדבר ולא יאמר שיהי' השו"ב המוחזק ומקובל בעירו נמסר ליד הרב לעשות בו כרצונו. כי אין לך חילול התורה גדול מזה. ובמקום שיש חה"ש [=חילול השם] אין חולקין כבוד לרב.

כך כתב גלאזנר ב-1910. וב-1921, בספרו 'דור רביעי', כתב על קיומו של 'מוסר טבעי' העומד בתשתית וקודם למערכת המצוות – סוגיה שעוד נעסוק בה בהמשך.

נראה שאותו היגיון עצמו שהביא את גלאזנר לתמוך ב'רצפציה', למרות שהאינטרס האורתודוקסי היה אחר, מפני שעל היהודים לקבל את הזכויות המגיעות להם, הניע את גלאזנר להתנער מניסיונות התחמקות של היודים מפני גיוס ולהטיף בפומבי לכך שעליהם להיות אזרחים נאמנים – ולהתגייס גם במציאות בה לא ניתן לשמור על המצוות בצבא.

#### 3.4.5 סיכום

השנים המעטות של ראשית המאה העשרים, הנידונות בפרק זה, מחזקות תהליכים שעמדנו עליהם בסיכום 25 שנות הרבנות הראשונות – ומכינים את הקרקע לאירועים הדרמטיים של שנות העשרים. בשנים אלה עמדתו הציונית של גלאזנר מגובשת, כפי שהתבהר סביב כינוס המזרחי ב-1904, אך הוא אינו עושה לה נפשות וממעט להתבטא בעניינה; גם הביקורת שלו על עקרון ההתבדלות האורתודוקסי כבר מגובש, כפי שראינו בייחסו להתארגנות של 'אגודת ישראל' – אך גם בעניין זה עמדתו אינה מקבלת ביטוי פומבי ואינה גוררת שינוי בהנהגה הציבורית.

תהליך חשוב אחד שמקבל ביטוי על פני השטח הוא ההתרחקות של גלאזנר מן האורתודוקסיה של סביבתו, שנבנתה כברית בין חסידים לרבנים קנאים, אליה חבר בראשית שנות רבנותו. נראה שההתרחקות לא נבעה דווקא מהציונות של גלאזנר, שביטוייה היו מעטים, אלא מגישתו הרציונליסטית וההומניסטית, שמצאה עצמה בהתנגשות חזיתית עם אולטרה-אורתודוקסיה שקידשה את הנבדלות מהשיקולים הארציים ואת העדר הרצף בין דרך-ארץ לתורה, בין אנושיות לקדושה.

הדברים כרוכים אמנם זה בזה: קשה להפריד בין תפיסת העולם התורנית – מיסטית או רציונלית, פתוחה או מסתגרת – ובין היחס אל המודרנה ואל הציונות. מנהיגים רבניים שקידשו את הסמכות המסורתית או המיסטית, התייחסו בחשדנות לביקורת תבונית ולשיפוט מוסרי אנושי, וכן לתהליכים כלכליים וחברתיים של מודרניזציה, בשל הזיקה בינן ובין תהליכי החילון; ככלל, תפיסות אלה העדיפו קיום יהודי הרואה עצמו נבדל מתרבות החולין האנושית ומהווה לה מעין 'תרבות נגד'. לעומתם, מנהיגים רבניים שעבורם הביקורת התבונית והמוסר האנושי נתפסו כתשתית התורה, התייחסו באמפתיה אל המודרנה והעדיפו קיום יהודי המצטרף לרוח הנאורות, תוך התמודדות עם מגמות החילון בדרכים אחרות.



הבחנה זו, שמקבילה במידת מה להבחנה בין 'חרדיות' או אולטרה-אורתודוקסיה ובין אורתודוקסיה מודרנית (לא כמובנה כתנועה מוגדרת, אלא כמובנה הרחב), מובילה כמעט מיניה וביה גם להבדל ביחס אל הציונות: חסידי הקיום הנבדל מעדיפים לשמר גם במדינה המודרנית את המודל הקורפורטיבי; ואם מודל זה כבר אינו אפשרי, מאמצים תחתיו את מודל הכנסייה או המסדר הדתי. אפילו לפני שאלת השותפות עם יהודים חילוניים, הרעיון הציוני רחוק מן התפיסה של האולטרה-אורתודוקסיה: הנבדלות אינה רק מן הגויים אלא גם מן העולם הארצי, והעדפת הסמכות המסורתית או המיסטית על פני הביקורת התבונית מגלמת בתוכה את ההתרחקות מן ההיגיון המארגן של ישות ריבונית. כ'תרבות נגד' אידיאולוגית המעלה על נס את ההתבדלות, לא ראתה החרדיות פגם מהותי בכך שדרכה לא תוכל להישאר דרכו של רוב העם היהודי.

כתמונת מראה, עמדה אורתודוקסית מודרנית מובילה כמעט מאליה אל הציונות: בחברה פתוחה שאינה משמרת קורפורציות, ובהעדר הרצון לבצר את היהודים כתרבות-נגד, הדרך המתבקשת לשמר את היהדות היא על ידי ריבונות עצמאית בטריטוריה משלה. לא זו אף זו: עבור המאמצים את רוח הנאורות, השיבה אל הארציות ואל קנה המידה האנושי אינה קללה אלא ברכה, הבראה של היהדות מגלות מנוונת. בנוסף, הנחת המוצא של האורתודוקסים המודרניים היתה שהתורה איננה 'תרבות נגד' אלא תבנית חיים עממית, וממילא עמדתם היתה מאויימת על ידי תהליכי חילון נרחבים. גם עובדה זו הובילה אותם אל הציונות, שכמסה בתוכה את האפשרות של שיבה המונית אל המסורת – שתזוקק מן העיוותים שחוללה בה הגלות.<sup>146</sup>

הזיקות הללו, כמובן, אינן הכרחיות: דמויות בולטות עשויות לשלב בין נבדלות ובין חתירה לריבונות יהודית בארץ ישראל (עקיבא יוסף שלזינגר), או להאמין שניתן לקיים לאורך זמן יהדות האמפתית למודרנה תוך שמירת גבולותיה בתוך חברה לא יהודית (שמסון רפאל הירש); אך דרך הרבים ההיסטורית מעידה שהזיקות הללו טבעיות וכמעט הכרחיות. רוב ככל מנהיגי 'המזרחי'<sup>147</sup> בעשורים הראשונים נמנו על מחייבי המודרנה, והדבר ניכר גם בגישתם לשילוב השכלה כללית ובחתימתם להתחדשות של אורחות החיים היהודיים – ובכלל זה הרבנים יצחק יעקב ריינס, זאב יעבץ, יצחק ניסנבוים, חיים הירשנזון, גדליה שמלקיס, מאיר ברלין, יהודה פישמן-מימון וזאב גולד.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> אליעזר ברקוביץ' סיכם עניין אחרון זה באחד מפרקי ספרו *Towards Historic Judaism* שראה אור ב-1943, אך נכתב לפני חורבנה של יהדות אירופה. לפי דבריו, שתורגמו לספר **מאמרים על יסודות היהדות**, בעמ' 240, מדינה ריבונית "היא תנאי הכרחי להתחדשות הדת והתרבות היהודית. [...] בלעדיו יהיה קשה להציל את היהדות בנסיבות הקיימות". ברקוביץ' מציג בכך עמדה אורתודוקסית הרואה את הציונות כמפתח חיוני להמשכיות היהדות. תודעה כזו, לפיה הציונות עתידה להביא לתחייה של היהדות ולשיבת היהודים אליה, הובילה רבים מן הרבנים שהובילו את 'המזרחי'. הם נאמרו על ידי משה אריה רוט, בקונטרס שהוזכר לעיל; על ידי גלאזנר, להלן; על ידי ריינס (ראה שפירא, להלן, עמ' 131 – 132) ועוד.

<sup>147</sup> אכן, גם הרבה מהרבנים הבולטים ב'אגודת ישראל' באו מחוגי האורתודוקסיה המודרנית הרחבים; אך כפי שנראה להלן הקו המחלק בין אגודת-ישראל בראשית ימיה לבין המזרחי היה פוליטי וטקטי יותר מאשר עקרוני, וכמה ממיסדי ה'אגודה' היו במקורם אנשי המזרחי.

<sup>148</sup> על ריינס ראה למשל, יוסף שפירא, **הגות הלכה וציונות: על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס**, תל אביב: הקבוץ המאוחד, 2002. בעמ' 360 – 361 מציג שפירא היבטים המזכירים מאד את משנתו של גלאזנר. וראה דב שוורץ, "הציונות הדתית בימי הרב ריינס והראי"ה קוק: תולדות ורעיונות", בתוך א' כהן ו'י' הראל (עורכים), **הציונות הדתית עידן התמורות**, ירושלים: מוסד ביאליק, עמודים 24 – 64. שוורץ (בעמ' 25 – 26) עומד על כך שגם ריינס השמרני חלם על 'יהודי חדש', המבטא ערכים

בהעדר תיעוד של מסמכי הקהילה או הישיבה בשנים אלה, אין בידינו אלא את העדויות על הפולמוסים שניהל גלאזנר מול החסידים. האם גלאזנר הפך לדמות מרכזית בקרב אלה שהתנגדו לקנאות החסידית? האם ישיבתו משכה תלמידים בשנים אלה? מאילו מקומות? האם הסתייגותו מטיפוח הנבדלות האורתודוקסית הובילה להתקרבות בין גלאזנר לבין הקהילה הניאולוגית? האם היו לגלאזנר קשרים אישיים או קולגיאליים עם הרב שמונה לקהילה זו, מתיאש אייזלר, שהיה לא רק בוגר הסמינר לרבנים בבודפשט אלא גם בוגר בית המדרש לרבנים של הילדסהיימר בברלין,<sup>149</sup> ושבעצמו היה שומר מצוות בסטנדרט אורתודוקסי ואף תומך גלוי בציונות? על כל השאלות הללו איננו יודעים להשיב.

---

מודרניים. וראה גם יוסף שלמון, על היהודי החדש במחשבה הציונית דתית, בתוך ספרו **האורתודוקסיה** עמ' 351 – 370, ביחוד בעמ' 352. בטענתו (שם) שהציונות הדתית היא 'מהפכה טוטלית', מתעלם שלמון מכך שהיא צמחה באופן אורגני מתוך הזרם העיקרי של החברה המסורתית באירופה, זו שנותרה נאמנה למסורת בלי לדחות באופן אידיאולוגי את המודרנה. על הירשנזון ראה לעיל פרק 2 הערה 223. הרב הגליציאני גדליה שמלקיס, שהיה בן גילו של גלאזנר ושהשתתף עמו בכמה כינוסים של המזרחי, היה בעל השכלה כללית ודובר גרמנית רהוטה; הוא אף היה מועמד לפרלמנט האוסטרי. ראה עליו אצל מאיר וונדר, **אנציקלופדיה לחכמי גליציה**, כרך חמישי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 328 – 332. אליעזר שביד, במאמרו "תיאולוגיה לאומית-ציונית בראשיתה: על משנתו של הרב יצחק יעקב ריינס" (בתוך: "דן ו"י הקר (עורכים), **מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ו, עמ' 689 – 720; להלן: שביד, תיאולוגיה לאומית-ציונית), מרחיב בתיאור תפיסתו ההגותית פורצת הדרך של ריינס, שבתשתיתה אימוץ תפיסה היסטורית דיאלקטית של קידמה, ותפיסה של התורה כדיסציפלינה תבונית; תפיסות אלה – שנשכחו מעט בצילו של הרב קוק ואחרים – מתחייבים כמעט מאימוץ הציונות או משתקפים בה. שביד גם מראה במאמר זה כי אף חובב ציון הקדום, שמואל מוהליבר, נמנה עם מחייבי ההשכלה כללית.

<sup>149</sup> כך על פי ערכו בלקסיקון היהודי-הונגרי, Magyar Zsido Lexicon, Budapest, 1929, p. 217.

## פרק רביעי: העידן הפוסט-אורתודוקסי

השנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה מציינים את המפנה בהנהגתו של גלאזנר, ואת מה שבכותרת עבודה זו כיניתי "מרד" שלו באורתודוקסיה ההונגרית, שהוא היה אחד ממנהיגיה. כפי שיתבאר בהרחבה במהלך פרק זה, גלאזנר מגדיר מחדש את התקופה ככזו שבה המודל האורתודוקסי חדל מלהיות רלוונטי לעתידה של היהדות, והוא אף הופך לה למכשול. הגותו של גלאזנר, המתגבשת בתקופה זו, היא אפוא 'פוסט אורתודוקסית'.

\*

הממלכה ההונגרית הפסידה במלחמת העולם הראשונה, יחד עם תאומתה האימפריה האוסטרית ולצד בנות בריתן, מעצמות המרכז. כאשר הצבא האוסטרו-הונגרי נכנע ונחתמה הפסקת האש מול מעצמות ההסכמה בפאדובה, בראשית נובמבר 1918, הממלכה הדואלית כבר לא היתה קיימת: ימים בודדים לפני כן, ב-31 באוקטובר, פורקה השותפות האוסטרו-הונגרית על ידי ראש ממשלת הונגריה החדש, מיהאי קארוי, שנתמנה לתפקיד בעקבות מהפכה קצרה.<sup>1</sup> עוד לפני הכניעה הרשמית להתכרסם נחלתיו הנרחבות של "הכתר של אישטוואן הקדוש", כאשר מרכיביה של הממלכה כבר הפנימו שהסדר הישן, רב-הלאומים, לא יישאר על כנו בסדר האירופאי החדש. באזורים הצפוניים הוכרזה הרפובליקה של צ'כוסלובקיה, ובאזורים המזרחיים כבר נודע על ההסכמה שהתגבשה בין מעצמות ההסכמה ובין רומניה, על העברה עתידית של נחלות אלה לידיה. במהלך הקיץ והסתיו של 1918 התחוללו שורה של אירועים שקירבו את קצה של טרנסילבניה כחבל ארץ הונגרי, אירועים שהושלמו בדצמבר: החודש נפתח באסיפה לאומית כללית של הרומנים בטרנסילבניה, והסתיים כאשר קלויזנבורג וערים נוספות מצויות בפועל תחת שלטון צבאי רומני. הרפובליקה הקומוניסטית קצרת הימים שקמה בהונגריה ב-1919 עוד ניסתה, בתמרון צבאי חסר סיכוי, למנוע את ההפסד הטריטוריאלי, אך ניסיונה זה נכשל. כוחות רומניים המגובים במעצמות ההסכמה נכנסו לבודפשט כדי להפיל את השלטון הקומוניסטי, וזכו לגיבוי מן "הצבא הלבן" ההונגרי, הימני-לאומני, של מיקלוש הורטי. הממלכה ההונגרית קמה מחדש במרץ, תחת מנהיגותו של הורטי, אך כמדינה מובסת: נציגיה חותמים, ביוני 1920, בארמון הטריאנון שבגני וורסאי בפאריס, על ההסכם שקבע סופית את גבולותיה החדשים. או אז הועבר רשמית כל חלקה המזרחי של הממלכה ההונגרית של ערב המלחמה לידיה של רומניה.<sup>2</sup>

חתימה רשמית זו הביאה לקצה תקופה ארוכה של חוסר וודאות. עם זאת, כבר מסוף 1918 מצאו עצמם תושבי קלויזנבורג, יחד עם כל אוכלוסי חלקה המזרחי של ממלכת הונגריה (20 מחוזות ועוד ארבעה חלקי מחוזות, המכילים את כל טרנסילבניה ההיסטורית ובנוסף את אזורי ה'פטריוס' וחלק מקרישאנה ובאנאט), תחת שלטון רומני. מציאות חדשה זו חייבה גם את יהודי טרנסילבניה לדיון מחודש על הגדרתם

<sup>1</sup> ראה Manfred Rauchensteiner, *The First World War and the End of the Habsburg Monarchy, 1914–1918*, Wien-Köln-Weimar: Böhlau, 2014, pp.1002 – 1008.

<sup>2</sup> על תהליך האירידינטה עם רומניה ראה: C. A. Macartney, *Hungary and Her Successors, 1919-1937*, Oxford: Oxford U. P., 1937, pp. 275 – 278. שאר האירועים המתוארים כאן מוזכרים להלן בפירוט, עם מקורותיהם.

העצמית, על הזדהותם הלאומית והתרבותית ועל מקומם הפוליטי והדתי.<sup>3</sup> היא גם הביאה את הרב משה שמואל גלאזנר להחצנה אקטיבית, ציבורית, של עמדותיו ביחס לציונות וביחס לעתיד האורתודוקסיה, ולהנעת תהליכים פוליטיים ומוסדיים בזירה הכלל-יהודית באופן שלא עשה מעולם בעבר. פעילות זו, שהמשיכה גם בעשורים הבאים – העמיקה את השסע בקהילה והביאה בסופו של דבר לפרישתה של קבוצה חסידית מן הקהילה מחד גיסא, ולפרישתו של גלאזנר מן הרבנות מאידך גיסא.

פעילות זו לא גררה רק מחלוקת, כמובן; עבור רבים מן היהודים בטרנסילבניה, מנהיגותו הציונית של גלאזנר היוותה מקור השראה, והביאה להתפשטות של הציונות ולהתקבלותה בקרב האורתודוקסים. כל אלה התרחשו בראשית שנות העשרים. לאחר הפרישה עלה גלאזנר לארץ ישראל, בה עשה רק כשנה וחצי עד שנפטר.

בטבע הדברים נקדיש לשנים אלה, 1918 – 1924, יותר מאשר הקדשנו לשנים הקודמות בחייו של גלאזנר וקריירה הרבנית שלו. הדבר נובע מטבעו של מחקר זה: אלו השנים בהן ניסח את תפיסת עולמו המגובשת (בחיבורים "דור רביעי" ו"הציונות לאור האמונה") והציע אלטרנטיבה למסלול ההתבדלות האורתודוקסי שלתוכו גדל מילדות; אלו השנים בהן הוביל מערכה פוליטית, הטביע חותם על חברה יהודית בעת משבר, וניהל מערכה נמרצת מול מתנגדיו; אלו השנים שבגינם נעשה מרב וראש ישיבה אחד מני רבים לדמות המעוררת עניין היסטורי והנותנת ביטוי למגמות בעלות משמעות היסטורית.

בנוסף, מדובר בשנים עשירות באירועים – וגם בתיעוד. בעוד העשורים הקודמים, אחרי היפרדות הניאולוגים מן הקהילה הראשית, היו עידן של שיגרה קהילתית, השנים שלאחר המלחמה היו ימים של סערה, תסיסה פוליטית, חיפוש דרך ומחלוקת. אין כמו אלה כדי לייצר מאמרים וכתבי פלסטר, קונטרסים וקונטרסי-נגד, ואף לחולל את הוצאתם לאור של עיתונים חדשים.

היחידה הראשונה בפרק (4.1) תתמקד ברקע ההיסטורי: שרטוט מעט מפורט יותר של מצבה של טרנסילבניה במוצאי מלחמת העולם הראשונה בכלל (4.1.1), ומצבם של יהודיה בפרט (4.1.2). חלקו האחרון של הפרק יתאר את ההתארגנות הציונית בטרנסילבניה בשנים אלה (1918-1924). היחידה השנייה בפרק (4.2) תשוב אל מושא מחקרנו, הרב משה שמואל גלאזנר, ותבחן את מעשיו בתקופה האמורה: את שינוי עמדתו ביחס להתבדלות האורתודוקסית, את מעורבותו בפעילות הציונית ואת השלכות עמדות אלה על הקהילה. היחידה השלישית (4.3) תעסוק במאבק שהתחולל בקהילה בעקבות פעולותיו אלה, בהתפטרותו ובהכרעה על עתיד הקהילה. היא גם תלווה את גלאזנר בדרכו לארץ ישראל המנדטורית ובשהותו בה, עד לפטירתו בשמחת תורה תרפ"ה (1924). נחתום את הפרק ביחידה (4.4) שתעסוק במורשתו של גלאזנר: הן ברבנותו של בנו עקיבא בקלויזנבורג, והן בהתגלגלות רעיונותיו ומנהיגותו אצל תלמידים קרובים ורחוקים.

<sup>3</sup> ראה להלן בהרחבה, סעיף 4.1.2. וראה גיא מירון, מבוא, בתוך ג' מירון וא' סלאי, עורכים, **יהודים על פרשת דרכים:**

שיח הזהות היהודית בהונגריה בין משבר להתחדשות: 1908 – 1926, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2008, עמ' 32.

#### 4.1 טרנסילבניה במוצאי מלחמת העולם הראשונה: תמונת מצב כללית ויהודית

הדברים בפרק זה מבוססים על ספרות שעוסקת במלחמת העולם הראשונה ובטרנסילבניה. לתולדות מלחמת העולם הראשונה הסתמכתי בעיקר על ספרו של ההיסטוריון האוסטרי מנפריד ראוכנשטיין, "מלחמת העולם הראשונה וסופה של האימפריה ההבסבורגית".<sup>4</sup> אשר לטרנסילבניה – כאן נדרשת זהירות, כיוון שכדברי רוג'רס ברובייקר בספרו על הלאומיות בקלויזנבורג, המחקר אודותיה נגוע בהטיות לטובת הנראטיב הרומני או ההונגרי. ברובייקר מצביע על החיבור של צוות מלומדים הונגרים בראשות קפצ'י, כסיכום מרשים ומאוזן של ההיסטוריה של טרנסילבניה.<sup>5</sup> את הפרקים על תקופה זו כתב זולטן סאס (Szász).<sup>6</sup> השתמשתי בחיבור זה וכן בספריהם של אישטוואן מוצ'י ההונגרי, שטפאן פסקו ואירינה ליבזנו הרומניים, וקית' היצ'ינס האמריקני שהתמחה בהיסטוריה רומנית<sup>7</sup> – בנוסף למאמרים אקדמיים מן השנים האחרונות, בהם כמה של גאבור אגרי (Egry), היסטוריון הונגרי המתמחה בתולדות הזהויות האתניות והלאומיות בטרנסילבניה בין מלחמות העולם.

על יהדות טרנסילבניה ותגובתה למציאות החדשה של מוצאי מלחמת העולם כתבו כמה חוקרים, תחת שתי תימות מרכזיות; האחת מבקשת להתחקות באופן כללי אחר תולדות יהדות טרנסילבניה בין מלחמות העולם, והשנייה עסוקה בבירור התפתחות התנועה הציונית בטרנסילבניה. שתי התימות מתלכדות במקרים רבים, כיוון שהשנים שמיד אחרי המלחמה עיצבו במידה רבה את יהדות טרנסילבניה בכל העידן שבין המלחמות, והעניין היהודי הלאומי, כולל ביטוייו הציוניים, עמדו במרכז השיח הציבורי וההתפתחויות הפוליטיות והקהילתיות בשנים אלה. תחת הכותרת 'הציונית' עסקו בנושא ליוויה ביטון, בעבודת הדוקטור שלה בסוף שנות השישים, ויחיאל צבי זהבי; בנוסף, תולדות הציונות בטרנסילבניה מעוגנות בתיעוד עיתונאי רב ובשפע של מאמרי זכרון אישיים; זכרונותיהם של אישים כחיים וייסבורג וארנו מרטון מהווים עוגן מרכזי להבנת הנושא ומקור חשוב של כל החוקרים בתחום. תחת הכותרת של 'יהדות טרנסילבניה בין המלחמות' ניצבים בראש חיבוריו של אטילה גידו, מהמכון לחקר המיעוטים, שהקדיש לנושא מונוגרפיה (בהונגרית) וממשיך לחקור ולפרסם מאמרים בתחום, וכן צבי הרטמן, שעבודת הדוקטור שלו (מ-2010) מחברת בין הנושאים, בהיותה ממוקדת באופן שבו התמודדו היהודים עם קיומם כמיעוט לאומי-דתי בחברה רבת זהויות. גם מנחם קרן-קרץ, העוסק בעיקר באורתודוקסיה בטרנסילבניה, מנתח לאחרונה היבטים שונים של סוגיה זו. אלה מצטרפים אל הכתיבה הכללית על תולדות יהדות טרנסילבניה, כחיבוריהם של משה כרמלי-ויינברגר, יצחק פרי ורפאל ואגו.

<sup>4</sup> ראה לעיל, הערה 1. להלן: ראוכנשטיין, *מלחמת העולם הראשונה*.

<sup>5</sup> ראה: Roregs Brubaker et al., *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton: Princeton University Press, 2006, [להלן: ברובייקר, *פוליטיקה לאומנית*], עמ' 56.

<sup>6</sup> Béla Köpeczi, László Makkai, András Mócsy, and Zoltán Szász. *History of Transylvania: Vol. 3*. Boulder, CO: Social Science Monographs, 2002 – להלן: קפצ'י-סאס, *היסטוריה של טרנסילבניה*.

<sup>7</sup> István I. Mócsy. *The Effects of World War I: The Uprooted: Hungarian Refugees and Their Impact on Hungary's Domestic Politics, 1918-21*. Brooklyn: Brooklyn College Press, 1983 [להלן מוצ'י, *העקורים*]; Stefan Pascu, *A History of Transylvania*, Detroit: Wayne U. P., 1982 [להלן פסקו, *טרנסילבניה*]; ליבזנו, *פוליטיקת תרבות*; Keith Hitchins, *Rumania, 1866 – 1947*, Oxford: Oxford U. P., 1994. [להלן היצ'ינס, *רומניה*].

תשתית דמוגרפית ונטיות לאומיות

טרנסילבניה והאזורים הסמוכים לה אוכלסה סביב מפנה המאה העשרים על ידי כמה קבוצות אתניות-לשוניות, שהראשיות שבהן היו הרומנים, ההונגרים<sup>8</sup> והגרמנים<sup>9</sup>, לצד שתי קבוצות אתניות קטנות יותר – היהודים והצוענים. מבחינה דמוגרפית וגיאוגרפית, הדומיננטיות היתה רומנית (הם היוו יותר ממחצית האוכלוסייה, ורוב שטחה של טרנסילבניה היה מנוקד כפרים בעלי אוכלוסייה רומנית); אך מבחינה כלכלית, פוליטית ותרבותית, הדומיננטיות היתה של ההונגרים (שהיוו כרבע מהאוכלוסייה הכוללת)<sup>10</sup>, הגרמנים והיהודים: הללו היוו את עיקר אוכלוסיית הערים, ומילאו את שורות האינטליגנציה והעלית הפוליטית והכלכלית, בשעה שהרומנים איכלסו את הכפרים, ונמנו ברובם המכריע על מעמד האיכרים בעלי הנחלות הקטנות.<sup>11</sup> הדומיננטיות ההונגרית היתה מודגשת במיוחד בקלויזנבורג, בה פעלה כזכור אוניברסיטה ממלכתית הונגרית, וגם מוזיאון ותיאטרון, ששניהם היו בעלי מאפיינים מובהקים של לאומיות הונגרית.<sup>12</sup> בקלויזנבורג גם היה רוב דמוגרפי מוצק של דוברי הונגרית (כ-80%, ובכלל זה היהודים), ושיעור נמוך במיוחד של רומנים: רק 12.4% ב-1910.<sup>13</sup>

אך חולשתם של הרומנים – העדר מעמד בינוני רחב ומשכיל, הנדרש לרוב כדי לכוון תנועה לאומית של ממש – היה גם מקור כוחם. איחודה של טרנסילבניה עם הונגריה כתוצאה מכינון הממלכה הדואלית שינתה את האיזון ששרר עד אז בין מאדיארים לרומנים, כאשר שני העמים נשלטו מווינה; בודפשט הפעילה גם בטרנסילבניה, כמו בשאר נחלותיה, מדיניות של מאדיאריזציה, שנועדה להביא את הקבוצות האתניות השונות לאימוץ השפה והתרבות ההונגרית ולנאמנות לכתר. אלא שמדיניות זו השפיעה בעיקר על הערים, וכמעט ולא חדרה אל הכפרים הרומניים, בהם התנהלו החיים בדרך מסורתית, על ידי אוכלוסייה שחלק נכבד ממנה לא ידע קרוא וכתוב. הזהות הרומנית הנבדלת נשמרה במידה רבה בזכות

<sup>8</sup> בכלל זה הן ההונגרים והן הסקלרים – קבוצה אתנית דוברת הונגרית שחיה במזרח טרנסילבניה, במורדות המערביים של הקרפטים המזרחיים. ראה להלן.

<sup>9</sup> בכלל זה הן הסקסונים שבמרכז טרנסילבניה והן השוואבים בבאנאט.

<sup>10</sup> על פי המפקד ההונגרי של 1910, היוו ההונגרים 31.7% מהאוכלוסייה בשטחים שהועברו אחר כך לרומניה. אלא שהיהודים – למעט דוברי היידיש-בלבד באזורים מסוימים – נכללו במספר זה, שכן החלוקה האתנית הוגדרה על פי השפה. לנתונים ראה Illyés Elemér, *National Minorities in Romania Change in Transylvania*, Boulder, Colo.: East European Monographs, 1982, pp.19 – 23. על הדומיננטיות הגיאוגרפית ראה פסקו, **טרנסילבניה**, עמ' 160 – 162.

<sup>11</sup> ראה היצינס, **רומניה**, עמ' 218 - 221. ליבזאנו, **פוליטיקת תרבות**, עמ' 135 – 138.

<sup>12</sup> על המוזיאון ומשמעותו הלאומית ראה James P. Niessen, "Museums, Nationality, and Public Research Libraries in Nineteenth-Century Transylvania", in *Libraries & the Cultural Record* 41 (3), Summer 2006, pp.298 – 336, at p. 310 ff.; Borbála Zsuzsanna Török, *Exploring Transylvania: Geographies of Knowledge and Entangled Histories in a Multiethnic Province, 1790–1918*, Leiden: Brill, 2016, pp. 163 – 226. המרכז התרבותי בקלויזנבורג היה במידה רבה האלטרנטיבה ה'הונגרית' למרכז תרבותי בהרמנשטאט (סיביו), הבירה הישנה של טרנסילבניה שהיוותה מרכז לזהות הסקסונית.

<sup>13</sup> ראה היצינס, **רומניה**, עמ' 219. וראה ברובייקר, **פוליטיקה לאומנית**, עמ' 91 - 100.

הכנסיות הרומניות, האורתודוקסית והאוניטרית, שהכתר ההונגרי נמנע מלפגוע באוטונומיה שלהן ושל מערכת החינוך שניהלו, ששפת ההוראה בהם נותרה רומנית.<sup>14</sup>

במובן זה, המיעוט הרומני הפך לאתגר הגדול ביותר של המאדיאריזציה: מדובר היה בקבוצה האתנית הלא-מאדיאאית הגדולה ביותר,<sup>15</sup> ובה בשעה הרחוקה ביותר מאימוץ התרבות ההונגרית. בנוסף, הממלכה הרומנית היתה מעורבת בנעשה בטרנסילבניה והפעילה לחצים על מנת להבטיח את זכויותיהם הלאומיות של הרומנים בהונגריה.<sup>16</sup> בשנים שלפני מלחמת העולם נעשו שורה של ניסיונות של הממשלה ההונגרית, בראשות טיסה, להגיע להבנות עם נציגי המיעוט הרומני על שינויים מנהליים כאלה ואחרים, עד הסף של אוטונומיה מוגבלת, במטרה להביא להורדת המתוחות בין המיעוט הרומני למדינה ההונגרית ולהסכם בין בוקרשט ובודפשט. הניסיון כשל.<sup>17</sup> חשוב לציין שגם פעילי התנועה הלאומית הרומנית בטרנסילבניה לא חתרו בזמן הממלכה הדואלית לאיחוד של טרנסילבניה עם רומניה, אלא להפיכת טרנסילבניה לישות עצמאית בפדרציה הבסבורגית או למתן אוטונומיה תרבותית לרומנים בתוכה; ההסתפחות אל הממלכה הרומנית כמעט ולא עלתה על הדעת<sup>18</sup> – אפשר מחשש להאשמה בבוגדנות, ואפשר פשוט מחמת הפיגור הכלכלי והתרבותי של רומניה, ומשטרה האוטוקרטי, שלא הפך את האיחוד עימה לאופציה אטרקטיבית.

#### מלחמת העולם: הזירה הרומנית-הונגרית

מדרום וממזרח להונגריה הגדולה שכנה רומניה – ממלכה שהתקיימה עצמאית מאז המלחמה בין העות'מאנים והרוסים ב-1877, והורכבה משתי נסיכויות עתיקות, וולאכיה ומולדביה.<sup>19</sup> עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה היתה רומניה נייטרלית; עם זאת, שורה של ביטויים ממלכתיים ועממיים הבהירו שרומניה רואה במלחמה הגדולה הזדמנות לאיחוד "כל הרומנים" בממלכה אחת: העיניים בבוקרשט היו לטושות אל שני מחוזות הבסבורגיים, טרנסילבניה ובוקובינה.<sup>20</sup> מדינות ההסכמה הביעו תמיכה בתביעות הרומניות כבר ב-1915,<sup>21</sup> ואילו ווינה ובודפשט, בניסיון למנוע מרומניה הצטרפות אל אויביהן, הרחיבו את הסובלנות לגילויי לאומיות רומנית בתוך טרנסילבניה, והבטיחו מידה גדולה של אוטונומיה לטרנסילבניה אחרי המלחמה. בקיץ 1916 נפל הפור, כאשר חתמה בוקרשט על הסכם עם רוסיה, צרפת, אנגליה ואיטליה והצטרפה לצידם לכוחות הלוחמים, ובידה הבטחה לתמיכה בדרישותיה הטריטוריאליות מן האימפריה

<sup>14</sup> היציינס, רומניה, עמ' 222 – 223.

<sup>15</sup> על פי המפקד של 1910, מנו הרומנים בהונגריה הגדולה כמעט 3 מיליון נפש; המיעוט הבא בגודלו היה הסלובקי, עם קרוב לשני מיליון נפש. עם זאת, חשוב לזכור שסלובקיה לא התקיימה כמדינה עצמאית מעולם לפני 1918, בעוד שלמיעוט הרומני "חיקתה" מעבר לגבול ממלכה רומנית.

<sup>16</sup> ראה היציינס, רומניה, עמ' 212 – 214.

<sup>17</sup> שם, עמ' 224 – 230.

<sup>18</sup> ראה ברובייקר, פוליטיקה לאומנית, עמ' 67.

<sup>19</sup> רומניה בגבולותיה אלה מכונה על פי רוב "הרגאט" (ממלכה ברומנית), ביטוי המאפשר להבחין בינו ובין השטחים הנרחבים שסופחו אליה אחרי מלחמת העולם הראשונה.

<sup>20</sup> ראה פסקו, טרנסילבניה, עמ' 255 – 259.

<sup>21</sup> D. Stevenson, 1914-1918: The History of the First World War, 2004 (Penguin Press), p. clxxxix

ההבסבורגית.<sup>22</sup> התייצבות זו של רומניה לצד האויב – ואף המערכה הקצרה שניהל כנגד הכוחות האוסטרו-הונגריים בטרנסילבניה עצמה – דחפה את המשטר ההונגרי למדיניות הפוכה מכאן ועד לסיימה של המערכה, מדיניות של דיכוי השפה הרומנית והכנסייה הרומנית בטרנסילבניה.<sup>23</sup> – וזאת בשעה שרבים מחיילי הצבא האוסטרו-הונגרי, בעיקר מלוחמי החי"ר, היו רומנים מבחינה אתנית, לשונית ותרבותית.<sup>24</sup> התפתחות זו עתידה להרחיק, כמובן, את הרומנים הטרנסילבנים מהרצון להישאר חלק מהונגריה – והדבר יקבל ביטוי מובהק בשלהי המלחמה, כאשר שקעה שמשה של האימפריה האוסטרו-הונגרית.

בשלהי אוגוסט 1916, עשרה ימים אחרי שכרתה רומניה ברית עם מדינות ההסכמה, היא הכריזה מלחמה על אוסטרו-הונגריה והחלה בפלישה צבאית לטרנסילבניה. ההתקדמות הרומנית, שנגסה רק בפאתי טרנסילבניה, נעצרה כעבור שבועיים, ומתקפת הנגד של מעצמות ההסכמה – שבאה שלובה עם התקפה מן הגבול הבולגרי – הובילה לתבוסת הרומנים: היא לא רק הרחיקה אותם בחזרה לגבול הבינלאומי, אלא דחקה אותם הלאה, עד לכיבושה של בוקרשט בידי הגרמנים בראשית דצמבר.<sup>25</sup> הרומנים, שמחצית מארצם היתה מעתה כבושה תחת מעצמות המרכז, המשיכו להילחם לצד מדינות ההסכמה עד ליציאתה של רוסיה מן המלחמה בדצמבר 1917 – אז חתמה רומניה על הסכם כניעה עם מעצמות המרכז. המטוטלת הרומנית המשיכה לנוע: כאשר חתמה אוסטרו-הונגריה המתפוררת על הסכם הפסקת האש עם מדינות ההסכמה ב-3 בנובמבר 1918, מיהרה ממשלת רומניה לשוב למערכה לצד המדינות המנצחות; בכך הביטחה רומניה את ההישגים שהגיעו אחר כך. אוסטרו-הונגריה התפוררה ובנחלותיה שרר ואקום פוליטי; אל הוואקום הזה נכנסו תנועות לאומיות שונות, ובכלל זה התנועות הרומניות, שהובילו באמצעות תמיכה עממית מבפנים ואהדה של מדינות ההסכמה מבחוץ, לאיחודן של שלוש טריטוריות אל ממלכת רומניה: בסרביה, בוקובינה וטרנסילבניה. בדצמבר 1918, בעודה מלקקת את פצעי המלחמה, הוגשם חלום 'רומניה הגדולה'.<sup>26</sup>

היתה זו גם תוצאה של תהליכים פנימיים באימפריה ההבסבורגית. הרעיון של מדינה רבת-לאומים כבר התערער באירופה של המאה הי"ט, וגם המונח 'הגדרה עצמית' כבר החל להתפשט;<sup>27</sup> אבל המלחמה ערעה אותו עוד יותר. וודרו ווילסון, בנאום ארבע-עשרה הנקודות שלו בינואר 1918, דיבר על הצורך להבטיח "התפתחות אוטונומית לעמים של אוסטרו-הונגריה", לכאורה בלי לפגוע בשלמותה של המונרכיה. אך בקרב כוחות רבים אחרים – ובראשם האיטלקים - המחשבה על פירוק היתה דומיננטית –

<sup>22</sup> פסקו שם.

<sup>23</sup> ראה קפצי-סאס, *היסטוריה של טרנסילבניה*, עמ' 732 – 753; היציינס, *רומניה*, עמ' 280; מוצ'י, *העקורים*, עמ' 30.

<sup>24</sup> ראו כנשטיינר, *מלחמת העולם הראשונה*, עמ' 331 – 332.

<sup>25</sup> ראה היציינס, *רומניה*, עמ' 263 – 265.

<sup>26</sup> שם, עמ' 279 – 281.

<sup>27</sup> מקורו של הביטוי אינו אצל ווילסון, אף שהשימוש שהוא עשה בו מפורסם. למקור הביטוי בשנות הששים של המאה הי"ט ראה Jörg Fisch, *A History of the Self-Determination of Peoples: The Domestication of an Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 118 ff.



ואף תורגמה למעשה, באמצעות הקמת כוחות לוחמים מקרב החיילים הסלובקים והצ'כים.<sup>28</sup> המגמה להפריד את טרנסילבניה מהונגריה קיבלה ביטוי בוועידת עמי אוסטרו-הונגריה ברומא, באפריל 1918, וחיזוק נוסף בוועידה של העמים הלא-מאדיארים של האימפריה שהתקיימה בניו-יורק בספטמבר. המפלגות הרומניות בטרנסילבניה, שמאסו בשליטה ההונגרית, פעלו משלהי המלחמה להבטיח את ניתוקה של טרנסילבניה מהונגריה ואף את איחודה עם הממלכה הרומנית. באוגוסט הוקמה בפאריס 'מועצה לאומית לאיחוד רומניה', שהוכרה על ידי בנות הברית כגוף המייצג את האינטרסים הלאומיים של הרומנים באוסטרו הונגריה, ובאוקטובר הכריזה המפלגה הלאומית הרומנית של טרנסילבניה על 'זכות הגדרה עצמית' של טרנסילבניה.<sup>29</sup> בשעה זו עדיין היתה טרנסילבניה נתונה – צבאית ואזרחית – תחת שלטון הונגרי. היא נותרה כזו גם כמה שבועות מאוחר יותר, ב-31 באוקטובר 1918, כאשר התפרק האיחוד האוסטרו-הונגרי באופן רשמי.<sup>30</sup>

במהלך נובמבר ניסו נציגיה של בודפשט להגיע להבנות עם הארגון הלאומי הרומני, בתקווה שהללו יוותרו על הרצון להתנתק מהונגריה. הניסיון נכשל: בראשון לדצמבר, התקיימה באלבה-יוליה (קרלסבורג, או ד'יולה-פהרוואר)<sup>31</sup>, הבירה העתיקה של טרנסילבניה, 'אסיפה מכוננת' של הרומנים בטרנסילבניה, אותה יזמה המפלגה הלאומית הרומנית. היה זה כינוס אליו הגיעו נציגים מכל חלקי טרנסילבניה.<sup>32</sup> רושם הכינוס היה גדול, והוא נתפס כביטוי שלא ניתן להתעלם ממנו של רצון ציבורי. לכל היה ברור שהכוחות הרומניים יעברו במהרה את קו הפרדת הכוחות שהותיר עד כה את רובה של טרנסילבניה – וקלויזנבורג בתוכה – בצד ההונגרי. ההונגרים בטרנסילבניה חששו מהכיבוש המתקרב וזעקו לעזרה מבודפשט – אך היכולת של הונגריה להפעיל כוח צבאי באזור זה היתה קלושה עד בלתי קיימת. לאחר שפיקוד מדינות ההסכמה הודיע להונגריה כי קו הפרדת הכוחות יועתק מערבה, נסוגו הכוחות ההונגריים והכוחות הרומניים נעו אל תוך טרנסילבניה – ו"כבשו" את קלויזנבורג ללא קרב ב-24 בדצמבר.

צבאית ומדינית, ניטש עוד מאבק ארוך על הגבול בין הונגריה לרומניה: המעצמות המנצחות לא מיהרו לקבל את תביעותיה הגדלות והלכות של רומניה, שביקשה לקבוע את נהר הטיסה כגבולה המערבי; ומנגד ההונגרים – תחת שלטון קומוניסטי קצר-ימים – ניהלו מערכה צבאית כושלת, באביב 1919, בניסיון להדוף את הרומנים. וועידת פאריס, ובתוכה חוזה טריאנון, קבעו בסופו של דבר את הגבול מעט ממערב

---

<sup>28</sup> ראה למשל, Andera Carteny, "All against one: The congress of oppressed nationalities of Austria-Hungary", wp.comunite 0067, Department of Communication, University of Teramo, 2010. (1918).

<sup>29</sup> על ההבנה של הרומנים בטרנסילבניה כי עקרונות ההגדרה העצמית של וילסון תומכים בעמדתם הפוליטית ראה Vasile Vesa, "Wilsonian Principles in Transylvania, 1918", *Southeastern Europe* 6 (1), 1979, pp. 81-86.

<sup>30</sup> על ההתרחשויות בגליציה, שבה קריסת האימפריה ההבסבורגית והרעיון הווילסוניאני העלו את השאיפות הלאומיות של האוקראינים, במקביל לאלו של הפולנים, ראה Timothy Snyder, *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, New Haven, CT: Yale U. P., 2008, עמ' 133 – 149; על התגובה היהודית הלאומית למאבק האוקראיני פולני ראה עזרא מנדלסון, *התנועה הציונית בפולין*, ירושלים: הספרייה הציונית, תשמ"ו, עמ' 95 – 109.

<sup>31</sup> Gyulaférvár.

<sup>32</sup> מוציי, העקורים, עמ' 34.

למסילת הברזל שנמתחת בין אראד, גרוסורדיין וסאטמר – הערים המרכזיות במזרח השפלה ההונגרית, בחבלי הארץ של קרישאנה, באנאט ומרמוש שממערב לטרנסילבניה ההיסטורית.

#### טרנסילבניה: עת המועצות הלאומיות

התיאור של השטח כמועבר מריבונות אחת לאחרת, עקב מהלכים צבאיים או מדיניים, אינו משקף כראוי את המציאות של השלטון הממשי היומיומי בעת הדמדומים של שלהי מלחמת העולם. שקיעתה של האימפריה, וההפיכה הרפובליקנית-סוציאליסטית שאירעה בבודפשט באוקטובר-נובמבר 1918 ("מהפכת החרציות"), הובילו להתפתחותה של אנרכיה חלקית: זו היתה תוצאה של עריקות נרחבות של חיילים, שמילאו את ערי השדה בצעירים מתוסכלים נושאי נשק, ושל מרידה של האיכרים בפקידי השלטון השוקע, ובבעלי הקרקעות, ברוח המהפכנות העממית.<sup>33</sup>

התרופה עלתה בתנועה משולבת ממעל וממטה: בחסות המנגנון ההונגרי החדש צמחו כעת "מועצות לאומיות", שמימשו סוג של דמוקרטיה ישירה: הן הפכו לרשויות שניהלו בפועל את החיים בכפרים, ועל אף שבתשתיתן עמדה הזהות האתנית (ומבחינה זו התרגום 'לאומי' עלול להטעות), זהות זו היוותה מכנה משותף (לבני הקהילה המקומית, שלרוב היתה הומוגנית מבחינה אתנית) ולא קו מבדיל (בינה לבין 'לאומים' אחרים): כך, 'מועצות לאומיות' מקומיות שיתפו פעולה ביניהן בלא קושי.<sup>34</sup> ככלל, לרגע נראה היה שחריפותה של העוינות האתנית הועמה: הממשלה החדשה, המהפכנית, בבודפשט, היתה מחוייבת מלכתחילה להענקת הגדרה עצמית לכל הלאומים על פי עקרונות ווילסון; היא אף יזמה הצהרה משותפת לעמי טרנסילבניה על שיתוף פעולה להשבת הסדר, וביטלה את ההגבלות שהוחלו בשלהי המלחמה על המיעוט הרומני.<sup>35</sup>

בטרנסילבניה רוב הכפרים היו רומניים, אתנית, וממילא גם רוב המועצות. ברוב המקרים, הרשויות ההונגריות שיתפו פעולה ואף מימנו את פעילותן של מועצות אלה, וראו בהן את עמוד התווך של שמירה על הסדר הציבורי.<sup>36</sup> עם זאת, מועצות אלה, לצד ההתארגנויות הוותיקות של המפלגה הלאומית הרומנית, היוו את התשתית לקיומה של אותה 'אסיפה מכוננת' של הרומנים בטרנסילבניה שהתקיימה באלבה יוליה, והפכה למיתוס מכונן של הרומניזציה של טרנסילבניה. באסיפה הוכרז על רצון להתאחד עם רומניה, לאחר שימולאו תנאים מסוימים, ועל כינונה של אוטונומיה רומנית בטרנסילבניה עד להשלמת האיחוד. רבבות רומנים – הזיכרון הקולקטיבי מדבר על 100 אלף – שנאספו סביב אולם האסיפה,

<sup>33</sup> קפצי-סאס, *היסטוריה של טרנסילבניה*, עמ' 761.

<sup>34</sup> Gábor Egry, "An Obscure Object of Desire: The Myth of Alba Iulia and Its Social Functions, 1918-1940", in Claudia-Florentina Dobre & Cristian Emilian Ghiță (eds.), *Quest for a Suitable Past: Myths and Memory in Central and Eastern Europe*, Budapest: CEU, 2017, pp. 11-28, at p. 11. Gábor Egry, 'Közvetlen demokrácia, nemzeti forradalom. Hatalomváltás, átmenet és helyi nemzeti tanácsok, Erdélyben, 1918-1919' (Direct Democracy, National Revolution: Change of Sovereignty, Transition, and the Local national Councils in Transylvania, 1918-1919). *Múltunk* 55:3 (2010), pp. 92-108.

<sup>35</sup> קפצי-סאס, *היסטוריה של טרנסילבניה*, עמ' 761.

<sup>36</sup> קפצי-סאס, *היסטוריה של טרנסילבניה*, עמ' 764 – 765.

ושהוקראו בפניהם החלטותיה, הגיבו בגילויי שמחה רבים.<sup>37</sup> לאסיפה המכוננת לא היו גייסות או מנגנון מנהלי, אך היה בה גילוי חשוב של רצון קולקטיבי – שנהנה במקרה זה מתמיכה ברורה של רומניה, שאישרה מצדה את ההצהרה ב-11 בדצמבר, ומתמיכה שקטה יותר של מדינות ההסכמה. באותה אסיפה נוסדה מועצת-הממשל, ה-Consiliul Dirigent, שראתה עצמה מכאן ואילך כגוף הריבוני בטרנסילבניה.<sup>38</sup>

כמובן, גם ההונגרים בטרנסילבניה היו מאוגדים ב'מועצות לאומיות', בכפרים ובעיירות בהם נוכחותם היתה גדולה. המועצה הלאומית ההונגרית, שהיתה הגוף המושל ברפובליקה העממית החדשה בהונגריה, ייסדה ב-26 באוקטובר את 'הוועד הטרנסילבני' והעמידה בראשו את אישטבן אפאתי, הרקטור של האוניברסיטה בקלויזנבורג. גם מושבו של הוועד – שניהל בשם המדינה ההונגרית את טרנסילבניה והמחוזות הסמוכים לה – היה בעיר, שהיוותה, גם דמוגרפית, את המרכז הבלתי מעורער של האוכלוסייה ההונגרית בטרנסילבניה.<sup>39</sup> בנוסף לוועד, שהיה זרוע רשמית של המדינה, פעלו בקלויזנבורג שורה ארוכה של מוסדות שהיוו עוגן לקהילת הרוב ההונגרית בעיר ולזהות האתנית ההונגרית בטרנסילבניה כולה – האוניברסיטה, המוזיאון, התיאטרון, בתי ספר ומוסדות כנסייתיים. חשוב להזכיר, שבדברי על 'ההונגרים' כאן אינני כולל בתוכם את היהודים, לפחות לא בכל ההיבטים; וזאת למרות שבעיני עצמם – לפחות עד לעת הזאת – ראו עצמם היהודים כהונגרים. לעניין מורכב זה נקדיש להלן את מלוא תשומת הלב.

בנוסף להונגרים 'הרגילים', שמרכזם היה בקלויזנבורג, ההונגרית בטרנסילבניה היתה מזוהה גם עם העם הסקלרי (Szekler), דובר ההונגרית, שישב מאות בשנים כאוכלוסייה כפרית במזרחה של טרנסילבניה, סביב העיר מארוש-וואשארהיי (כיום, ברומנית, טרגו-מורש). הסקלרים נחשבו לאורך הדורות כאחת מ'שלוש האומות' של טרנסילבניה. בעיני ההונגרים הלאומנים, הסקלרים היו הגילוי העתיק והשורשי ביותר של אומתם, אך לא תמיד הסקלרים עצמם ראו כך את הדברים; כתושבי אזור ספר כפרי והררי, זיקתם לאליטה ההונגרית היתה קטנה והשפעתם הפוליטית זעומה. בתקופות מסוימות אף נהנו ממידה של אוטונומיה.<sup>40</sup> בהמשך הדרך, הזיהוי הלא מלא שלהם עם ההונגרים סייע להם לקבל יחס טוב יותר מן השלטונות הרומניים.<sup>41</sup> גם הסקלרים מיהרו להתארגן כקבוצה לאומית וייסדו בנובמבר 'מועצות לאומיות' במארוש-וואשארהיי ובקלויזנבורג. כמו ההונגרים 'הרגילים', הם ביקשו לשמור על הזכויות הלאומיות של ההונגרים בטרנסילבניה, יהיה אשר יהיה ההסדר הטריטוריאלי בין המדינות. הם גם דחפו להקמתה של חטיבה סקלרית, במסגרת היחידות של הצבא ההונגרי שעדיין פעלו בטרנסילבניה, וזו כוננה בראשון

<sup>37</sup> היציינס, רומניה, עמ' 281. קפצי-סאס, היסטוריה של טרנסילבניה, עמ' 776.

<sup>38</sup> מועצה זו פוזרה במפתיע במרץ 1920, בשל רצונה של בוקרשט בשליטה ישירה בנעשה בטרנסילבניה.

<sup>39</sup> על מרכזיותה של קלויזנבורג בעיניים הונגריות ראה גם Wesley J. Reisser, "Self-Determination and the Difficulty of Creating Nation-States: The Transylvania Case." *Geographical Review*, 99 (2), 2009, pp. 231–247, at p. 236.

<sup>40</sup> ראה Stefano Bottoni, "National Projects, Regional Identities, Everyday Compromises. Szeklerland in Greater Romania (1919–1940)". *The Hungarian Historical Review (new series)*, 3, 2013, pp. 477–511 at p. 479 – 482. בחלק זה של המאמר נסקרים בקצרה תולדות יחסם המורכב של הסקלרים לזהות ההונגרית. ברוביקר (פוליטיקה לאומנית, עמ' 57 – 59) מבהיר את המשמעות המוגבלת של מושג ה'אומות' בהגדרת 'שלוש האומות' של טרנסילבניה – הסקלרים, האצולה והסקסונים.

<sup>41</sup> ליבנזאו, פוליטיקת התרבות, עמ' 138.

לדצמבר. הגיבוי מבודפשט היה מגומגם: לאור ההצהרה באלבה-יוליה, העדיפה הונגריה להיזהר מלנקוט בהתנגדות צבאית לכניסת הצבא הרומני.<sup>42</sup>

וכך, יומיים לפני שנכנסו הכוחות הרומניים לעיר, ב-22 בדצמבר, התאספו בקלויזנבורג רבבות אנשים שה'אסיפה הלאומית' באלבה-יוליה לא ביטאה את רצונם: בראש ובראשונה ההונגרים, שהיו הקבוצה הדומיננטית בעיר, וביקשו להבטיח את זכותם להגדרה עצמית, ועמם הסקלרים; אל המוחים ההונגרים הצטרפו נציגים של רומנים סוציאליסטים, שהתנגדו לאיחוד עם רומניה, ונציגים של הגרמנים השוואבים, שהעדיפו להישאר תחת הכתר ההונגרי.<sup>43</sup> אמנם, למרות איומים, האסיפה לא פוזרה בכוח; אבל יומיים אחר כך כבר היה ברור שרכבת האיחוד עם רומניה כבר יצאה מן התחנה.

הקבוצה השלישית היא הקבוצה הגרמנית. מתוך הגרמנים, הסקסונים היוו את המעמד העירוני הוותיק של טרנסילבניה ההיסטורית, ושימרו מורשת ותודעה עצמית נבדלת. ב-9 בינואר 1919 התכנסה במדיאש "אסיפה לאומית של הסקסונים", והחליטה לתמוך באיחוד עם רומניה. צעד זה, שנעשה אחר כך לשנוי במחלוקת, ניזון כנראה מההתנגדות של הסקסונים למדיניות המאדיאריזציה של העשורים הקודמים, ולהעדפתם את השלטון המלוכני הרומני על פני העתיד המעורפל של הרפובליקה ההונגרית. לצעד זה לא היו שותפים בשלב זה השוואבים שחיו בבאנאט, שאף הוא הועבר מידי ההונגרים, אם כי הם לא התארגנו להתנגד לו. הסקסונים אף הקימו בהמשך השנה גוף מייצג.<sup>44</sup> בהמשך, התאכזבו הסקסונים לגלות שהמשטר הרומני אימץ מודל ריכוזי יותר מכפי שהם ציפו לו.<sup>45</sup> למעשה, אפילו הלאומנים הרומנים מטרנסילבניה עתידים להתאכזב מן האיחוד: הרגש הלאומי שחשק בו התנגש עם ההכרה שהממלכה הרומנית היא מדינה נחשלת, הן כלכלית והן מבחינת מבנה השלטון, ושהאיחוד אינו מביא לפיתוחה ושגשוגה של טרנסילבניה אלא לנסיגה.<sup>46</sup>

#### העברת השליטה בפועל

יחד עם הכוחות ההונגריים, שנסוגו כאשר הצבא הרומני נכנס לקלויזנבורג, עזבו את העיר גם כמה אלפים ואולי אף רבבות של פליטים – בהם עקורים ממחוזות אחרים של האימפריה שמצאו בה בית במהלך המלחמה.<sup>47</sup> בהמשך התעצם הזרם והתרחב, ובסך הכל הביאו תוצאות המלחמה לעזיבה של כמעט מאתיים אלף הונגרים את טרנסילבניה – כחמישית מכלל האוכלוסיה ההונגרית באזורים אלה.<sup>48</sup> למרות הנוכחות הצבאית הרומנית, הניהול האזרחי והמוניציפלי נותר בשלב ראשון בידי בעלי התפקידים שמונו

<sup>42</sup> קפצי-סאס, היסטוריה של טרנסילבניה, עמ' 779.

<sup>43</sup> קפצי-סאס, היסטוריה של טרנסילבניה, עמ' 780.

<sup>44</sup> שם, עמ' 55. הגוף הייצוגי נקרא Deutschsächsische Irolksrat für Siebenburgen.

<sup>45</sup> Harald Roth, *Kleine Geschichte Siebenburgens* Cologne: Bohlau, 2003, p, 125.

<sup>46</sup> ראה לורבר, אלכסנדר ה', *אנטישמיות בטרנסילבניה: 1919 – 1933*, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2013, עמ' 28.

<sup>47</sup> מוצ'י, *העקורים*, עמ' 35; 49.

<sup>48</sup> ליבנזאו, *פוליטיקת התרבות*, עמ' 137.

בעת השלטון ההונגרי – כפי שהוסכם בחוזה בלגרד מן ה-13 בנובמבר.<sup>49</sup> במשך ימים מספר, פעלו זה לצד זה השלטון הצבאי הרומני, המשטרה העירונית ההונגרית והמשמרות הלאומיים הרומניים וההונגריים; הניהול האזרחי נותר רשמית בידי של אפאתי, שמונה מטעם בודפשט בראשית דצמבר – בתיאום עם מדינות ההסכמה - לנהל את "מזרח הונגריה", כלומר את הטריטוריה שהיתה כעת שנויה במחלוקת, והרכבות המשיכו להיות מופעלות על ידי חברת הרכבות ההונגרית. באמצע ינואר, במקביל להשלמת השתלטותם על כל טרנסילבניה, הרומנים חדלו משיתוף הפעולה בקלויזנבורג: הם נטלו על עצמם את הניהול האזרחי, ואף עצרו את אפאתי והאשימו אותו בבושליזם.<sup>50</sup>

השלטון החדש בטרנסילבניה היה נתון, כאמור, בידיה של מועצת-הממשל, שישבה בסיביו (Nagyszeben), תחת מנהיגותו של יוליו מאניו. אמנם, האסיפה הלאומית הרומנית באלבה-יוליה, שתבעה אוטונומיה לטרנסילבניה, דיברה במפורש על מתן זכויות קולקטיביות מלאות לבני כל העמים, ובכלל זה זכויות לניהול עצמי, לשימוש בשפת עמם, לשיפוט בידי בני עמם ועוד. אף האיחוד המלא עם רומניה הותנה, להלכה לפחות, בכך שבוקרשט תאמץ שורה של רפורמות אזרחיות.<sup>51</sup> אלא שהבטחות לחוד ומציאות לחוד: הסקסונים, שתמכו במגמת האיחוד עם רומניה, אכן זכו למידה של אוטונומיה, אבל זו נשללה מן ההונגרים בשורה של צעדים מנהליים במהלך 1919. ההחלטה השנייה של מועצת-הממשל, בראשית השנה, הורתה על פירוק כל גופי השלטון המקומי הקודמים וביטול הזכויות לניהול עצמי של כל המחוזות האוטונומיים. מי שמונו מחדש לתפקידים מנהליים נדרשו להשבע אמונים למלך רומניה (אף שהאיחוד עוד לא הוכר בידי העולם), הרומנית נקבעה כשפה הרשמית, וכאשר הוחל לשלוח את החייבים בגיוס לצבא הרומני הודרו מגיוס זה ההונגרים. בראשית מרץ 1919 אף הודיעה המועצה על סיום היחסים הדיפלומטיים בינה ובין בודפשט.<sup>52</sup> שני המוסדות המרכזיים של התרבות ההונגרית בקלויזנבורג, האוניברסיטה והתיאטרון הלאומי, עברו תהליך יסודי של ארגון מחדש והעתקה לשפה ולתרבות הרומנית.<sup>53</sup> בתי הספר המקומיים, בקהילות בהן הרוב היה דובר הונגרית או גרמנית, הורשו להמשיך להורות בשפה הזו – אך באזורים בהם לא היה רוב כזה, ובכל הגימנסיות ובתי הספר התיכוניים, עברו המוסדות הממלכתיים תהליך מזוהז' של 'רומניזציה', גם אם פירוש הדבר היה מחסור בכוח הוראה מיומן ובספרי לימוד – ופיטורים של מורים הונגריים וותיקים. ההונגרים, מצידם, החלו לנטוש את בתי הספר

<sup>49</sup> Text of Military Convention Between the Allies and Hungary, Signed at Belgrade November 13, 1918.

<sup>50</sup> (1919). *The American Journal of International Law*, 13(4), 399-402.

<sup>51</sup> קפצי-סאס שם, עמ' 780-782.

<sup>52</sup> הלהט הלאומי להסתפח אל הממלכה הרומנית גבר על ההסתייגויות, ובפועל אותה אסיפה עצמה בחרה להסתפח לממלכה הרומנית, למרות שמחויבותה לזכויות הלאומיות של המיעוטים היתה חלקית בלבד. אמנם, גם היא לא יכולה היתה להתעלם: הנושא היה מרכזי בשיחות השלום בפאריס, ובהתארגנות מחדש של מרכז אירופה, והיווה תנאי לגיטימיות של השלטון הרומני בנחלות החדשות – בסרביה, בוקובינה וטרנסילבניה. רומניה חתמה, כחלק מדרישות מדינות ההסכמה, על האמנה להגנת המיעוטים בדצמבר 1919; העניין שולב בחוקה הרומנית רק ב-1923 (G. Castellan, "The Germans of Rumania". *Journal of Contemporary History*, 6(1), 1971, pp. 52-75, at p. 56.

<sup>53</sup> שם, עמ' 785.

<sup>53</sup> ליבנאנו, *פוליטיקת תרבות*, עמ' 157.

הממלכתיים ולעבור למוסדות כנסייתיים, בהן יכלו להמשיך ולשמר את השפה והתרבות שלהם.<sup>54</sup> עם זאת, תהליך הרומניזציה לא היה גורף ואחיד, ורבים מבעלי התפקידים במנגנוני השלטון המקומי לרמותיו השונות, כמו גם במוסדות תרבות וארגונים עסקיים, נותרו בתפקידם, בוודאי בשנתיים שבין 1918 להשלמת הליך האיחוד ב-1920; ממילא, בעיר כמו קלויזנבורג, בה האליטה הכלכלית והתרבותית היתה על טהרת הלא-רומנים, נותרה ההונגרית שפה עיקרית בעסקים ובתרבות.<sup>55</sup>

לא בכדי היתה הענקת הזכויות להונגרים עניין מורכב: ההונגרים היו לא רק "האויב" שהפסיד במלחמה, אלא גם מי שהיוו עד כה – במידה רבה יחד עם היהודים – את האליטה השלטת בטרנסילבניה, אליטה שהגבילה את זכויות הקבוצות האחרות – הגבלה שהתעצמה בשנות המלחמה האחרונות. מלבד ההגבלות, הונגריה נתפסה כמי שכפתה את התרבות ההונגרית על המרחב כולו, וכעת הגיע זמן ה'יתיקון' או שמא הנקמה.<sup>56</sup> מלבד הקשיים הללו, האפשרות של טרנסילבניה לקיים מדיניות עצמאית כלשהי נבלמה כאשר מועצת-הממשל הטרנסילבנית רוקנה מסמכויותיה במרץ 1920, והשליטה בטרנסילבניה עברה סופית לבוקרשט.<sup>57</sup>

ב-1918, היתה דומיננטיות מובהקת של השפה והתרבות ההונגרית בכל המרחבים העירוניים ובחלק מהמרחבים הכפריים בחלקיה המערביים של טרנסילבניה, כמו גם בחבל הסקלרים שבמזרח ובאזור שסביב קלויזנבורג. מציאות זו לא השתנתה בנקל, למרות מאמצים גדולים של השלטון הרומני: מסמכים מ-1935, יותר מעשור וחצי אחרי סיפוח טרנסילבניה, מעידים על התסכול של הרומנים מכך שההונגרית ממשיכה לשלוט ברחובות.<sup>58</sup> אם כך באזורים נרחבים, קל וחומר בערים,<sup>59</sup> ועוד יותר בבירת הזהות ההונגרית, קלויזנבורג: זו שמרה על אופיה ההונגרי עוד שנים ארוכות. כאשר שבה העיר, זמנית, לשלטון הונגרי ב-1940, השפה המאדיארית עדיין שלטה ברוב העיתונות העירונית ובחיי התרבות שלה. מאמצים ה'רומניזציה' של העיר מצד השלטון המרכזי בבוקרשט היו ארוכים ועקביים, וחלקם נמשכים עד עצם היום הזה.<sup>60</sup>

---

<sup>54</sup> שם, עמ' 158 – 159.

<sup>55</sup> ראה Máté Rigó, "The Long First World War and the survival of business elites in East-Central Europe: Transylvania's industrial boom and the enrichment of economic elites", *European Review of History: Revue européenne d'histoire*, 24(2), 2017, pp. 250-272, at p. 260-261.

<sup>56</sup> לעניין אחרון זה מוקדש חלק נכבד מספרה של ליבזאנו, בייחוד פרק 1 ופרק 4.

<sup>57</sup> על הניסיון הטרנסילבני לאוטונומיה וקריסתו ראה ליבזאנו, **פוליטיקת תרבות**, עמ' 132 – 134. וראה שם גם עמ' 161 – 167.

<sup>58</sup> ליבזאנו, **פוליטיקת תרבות**, עמ' 143 – 144.

<sup>59</sup> ליבזאנו שם, עמ' 151.

<sup>60</sup> ספרו של ברובייקר מוקדש במידה רבה לבחינת תהליכים אלה ותוצאותיהם. ראה במיוחד עמ' 91 – 100.

#### 4.1.2 אובדן המולדת ועליית האנטישמיות: צומת הדרכים של יהדות טרנסילבניה

ההתפתחויות של שלהי המלחמה העמידו את היהודים בטרנסילבניה בפני אתגרים רבים. אל אתגר השיקום הטבעי שלאחר המלחמה, נוספו שני אתגרים חדשים: אתגר ההתמודדות עם האנטישמיות ואתגר הזהות הלאומית. אתגרים אלה חוללו תמורה רבת משמעות בתודעה והפכו את היהודים לראשונה למי שנתפסים גם בעיני עצמם כ'מיעוט לאומי', ולא עוד כהונגרים בני הדת היהודית. בנסיבות של טרנסילבניה, תמורה זו היוותה גם פתח רחב להתפשטות הציונות בקרב יהדות זו, באופן שקשה היה להעלות אותו על הדעת לפני מלחמת העולם.<sup>61</sup>

#### האנטישמיות הרומנית וההתנכרות ההונגרית

ברומניה, בניגוד להונגריה, היתה האנטישמיות כמעט מושכל-יסוד: בראשית המאה העשרים העוינות ליהודים רווחה לא רק בממסד הדתי (היווני-אורתודוקסי) ובאמונות העממיות, אלא גם בקרב האינטליגנציה הרומנית, שכמה מדובריה המובהקים הפיצו ספרות אנטישמית וקידמו סדר יום פוליטי אנטישמי במוצהר.<sup>62</sup> אפילו המעמד המשפטי הרשמי של היהודים לא הוסדר עד לאמצע שנות העשרים, ולרוב יהודי רומניה לא היה מעמד אזרחי; למרות הבטחות שונות הם המשיכו להיחשב כ'זרים', על פי החוקה הרומנית, אף שחיו בה דורות רבים ולא היו נתינים של כל מדינה אחרת.<sup>63</sup>

רק חלקים מגישה זו, שרווחה ב'רגאט' – כלומר בממלכה הרומנית בגבולותיה הקודמים – התקיימו גם בקרב הרומנים בטרנסילבניה; אך אל התשתית האנטישמית העממית והדתית הצטרפה בטרנסילבניה גם העוינות כלפי היהודים כמייצגי המדכאים מקדם: הן בהיותם נושאי דגל המאדיאריזציה, הפצת השפה והתרבות ההונגרית והשלטתם על המרחב הטרנסילבני ועל המיעוטים הלאומיים בתוכו, והן בהיותם בני המעמד הבינוני – הסוחרים והפקידים – שהאיכרים הרומנים חשו כנתונים לחסדיהם. על אלה נוסף הזיהוי של היהודים עם הקומוניסטים, זיהוי שהתעצם לנוכח המהפכה של בלה קון בהונגריה.

כל אלה הביאו לשורת התפרצויות אנטי יהודיות חריפות בטרנסילבניה, כולם מצד רומנים, במהלך העשור שלאחר מלחמת העולם הראשונה. על פי דיווחים שהופיעו בעיתונות הרומנית, ושלורבר אסף, יהודים שברחו ב-1919 בשל רדיפות אנטישמיות מכפרים שונים אל הערים – וביניהן לקלויזנבורג – גורשו משם בידי השלטונות באכיפה מהירה ובלי שניתן להם יעד חלופי. אדמות של יהודים במאמארוש הולאמו, צעד שבוטל מאוחר יותר, ועל יהודים שביקשו לבקר את בני משפחתם בצד ההונגרי של הגבול נאסר לחזור לביתם.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> וראה רפאל ואגו, "יהודי טרנסילבניה – בין אינטגרציה לייחוד", בתוך **תולדות היהודים ברומניה**. [כרך] ג: בין שתי מלחמות העולם. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, עמ' 183 – 200, בעמ' 185 (להלן: ואגו, יהודי טרנסילבניה).

<sup>62</sup> האנטישמיות רווחה גם בהמשך: ראה הקדמתו של משה אידל לספרו של החוקר היהודי רומני אוישטנאו: Andrei Oișteanu, *Inventing the Jew: antisemitic stereotypes in Romanian and other Central-East European cultures*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2019, pp. ix-x.

<sup>63</sup> תיאור תמציתי אך רחב של האנטישמיות ברומניה בעידן זה וגורמיה נמצא אצל לורבר, **אנטישמיות בטרנסילבניה**, עמ' 25 – 50. על העדר האזרחות ראה אוישטנאו, עמ' 10.

<sup>64</sup> לורבר שם, עמ' 52 – 58

לכלל רדיפה פיסית של ממש, באופן רחב ומאורגן, עתידה להגיע העוינות הרומנית באביב ובקיץ של 1922, אז התחוללו התקפות על אסיפות של ארגונים יהודיים, על נוסעי רכבת יהודים, על בתי כנסת ועל חנויות, בראש ובראשונה בקלויזנבורג, אך גם בסיביו ובטרגו-מורש. קלויזנבורג, שנקראה כעת כבר קלוז', היתה גם זירה של גל התקפות נוסף בסתיו 1922: כאלף סטודנטים התפרעו וזרעו הרס במוסדות תרבות יהודיים – תיאטרון ומערכת עיתון, בתי קפה ובתי מסחר; המטרה של האלימות היתה ככל הנראה יצירת מכסות על רישום יהודים לאוניברסיטה (חשוב לציין, שבאותו זמן הוטלו מכסות כאלה – 'נומרוס קלאוזוס' – בהונגריה,<sup>65</sup> ויהודים שלא התקבלו למוסדות בבודפשט ניסו את מזלם בקלויזנבורג<sup>66</sup>). גל אלים נוסף, במהלכו הוכו יהודים ונבזזו מוסדות תרבות יהודיים, אירע בעיר במרץ 1923. אירועים דומים התרחשו במקומות נוספים בטרנסילבניה, ותסיסה אנטי יהודית עם גילויים של אלימות המשיכו לאפיין את טרנסילבניה גם בהמשך העשור.<sup>67</sup>

תיאורים אלה מתייחסים אמנם לשנים שאחרי התארגנות היהודים כ'ברית הלאומית היהודית', עליה נדבר בסעיף הבא; אך ביטויים אלימים אלה מהווים עדות ברורה לאווירה שהובילה את היהודים כבר ב-1918 לחפש דרכים להתארגן ולעמוד על נפשם.

התקריות הרבות שמקורן רומני אינן מעידות, בהכרח, על תמיכה ביהודים מצד ההונגרים. בתקופת המלחמה עלו נימות אנטישמיות בתוך השיח ההונגרי,<sup>68</sup> שנבעו מן התסכול של ההפסד הצורב במלחמה והתבטאו בעיקר בהסתה ובפגיעה ברכוש.<sup>69</sup> עוינות זו עתידה היתה להתגבר ב-1920-1919, עם 'הטרור הלבן' שבא בעקבות הרפובליקה הסובייטית ההונגרית הכושלת בהנהגת בלה קון היהודי, ובכך לערער עוד יותר את רעיון ההשתלבות היהודי-הונגרי;<sup>70</sup> אך עוד לפני כל זה האווירה הקשה לא חיזקה את הביטחון של היהודים בהגנתם של שותפיהם לשפה ולתרבות.

---

<sup>65</sup> על חוק זה, שנחשב כראשית האנטישמיות הממוסדת בהונגריה הטריאנונית, נכתב הרבה, והעיסוק בו חורג מתחומה של עבודה זו. ב-2012 הוקדש כרך של מאמרים מה-CEU למחקרים שונים אודות חוק זה, נסיבותיו והשלכותיו: Victor Karady & Peter Tibor Nagy (Eds.), *The numerus clausus in Hungary: Studies on the First Anti-Jewish Law and Academic Anti-Semitism in Modern Central Europe*, Budapest: CEU, 2012. (להלן: קראדי ונאג', **נומרוס קלאוזוס**)

<sup>66</sup> ראה "Lucian Nastasă, "Anti-semitism at universities in Romania 1919-1939", בתוך קראדי ונאג', **נומרוס קלאוזוס**, עמ' 219 – 243, בעמ' 23 - 232.

<sup>67</sup> שם.

<sup>68</sup> אם כי אין להפריז בממדיה. ראה קצבורג, נתנאל, **אנטישמיות בהונגריה 1867 – 1944**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ג, עמ' 90 – 93.

<sup>69</sup> גידו (**בדרך**, עמ' 47), מזכיר התנכלות של שוטרים הונגרים לתפילות ראש השנה במחוז מרמרוש; מעשי ביזה בכפרים; ונסיונות לדחוק את היהודים החוצה בכמה יישובים במחוז נאסויד-ביסטריץ ובמחוז ביהור.

<sup>70</sup> גידו (שם) מציין כי ב-1920 כבר הודו בארגונים היהודיים בטרנסילבניה כי המדיניות האנטישמית של הונגריה יוצרת לראשונה מצב בו יהודים והונגרים יכולים להיות אויבים.



עוד יותר מאשר במקרה הרומני, יש להיזהר מן השימוש במונח 'אנטישמיות' ביחס להונגרים,<sup>71</sup> ונכון יותר לכנות זאת התנכרות או היפרדות: במציאות הכאוטית של שלהי המלחמה, הפסיפס הרב-תרבותי של טרנסילבניה התנפץ לחלקיו, והתברר שהיהודים אינם נתפסים על ידי ההונגרים כבשר מבושר. כפי שהרחיבה ליוויה ביטון, הרשויות ההונגריות השוקעות כשלו בשמירה על היהודים בעת מהומות שהופנו נגדם בחודשים האחרונים של המלחמה, וההתארגנויות האתניות-הונגריות לא גילו עניין בהגנתם.<sup>72</sup> דבר זה – שגם עורר צורך קיומי בהתארגנות יהודית להגנה – היה אחד הגורמים המכריעים בתנועה של היהודים מזהות הונגרית לזהות לאומית יהודית בסוף המלחמה.

אחד המקורות שעשויים לשפוך אור על שעבר על יהדות טרנסילבניה בשנים אלה הוא יומניו של חיים וייסבורג, דמות מרכזית בביסוס הציונות בטרנסילבניה שנפגוש בה בהרחבה בסעיף הבא. לעניינו חשובה עדותו על הנעשה בעיר הולדתו, דיציוסנטמרטון<sup>73</sup>, אותה נכנה מכאן ואילך סנמרטון, שהיוותה את בירת מחוז קיש-קקלו (kis küküllő) שמדרום מזרח לקלויזנבורג.

קהילת סנמרטון היתה קהילה אורתודוקסית, אבל כזו שעברה אקולטורציה הונגרית נמרצת וגילתה סובלנות לאורחות חיים חילוניים. היהודים בה למדו בבית ספר הונגרי כללי, הדרשות בבית הכנסת ניתנו בהונגרית, וזו היתה שפתם העיקרית של רוב ככל יהודיה. עם זאת, היתה זו גם קהילה עם תודעה ציונית: הרב המקומי, ד"ר יחיאל יוסף קראוס, היה ציוני מובהק, שהושפע מיאנוש רונאי בנעוריו, ובקרב הקהילה כבר קמו כמה אגודות ציוניות עוד לפני המלחמה.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> השימוש הגורף במונח 'אנטישמיות' כדי לתאר כל פעולה אנטי-יהודית, בהתעלם מסיבותיה הקונקרטריות, היתה מושא לביקורת חשובה – גם אם שנויה במחלוקת – של דוד אנגל (David Engel, "Away from a Definition of Antisemitism: An Essay in the Semantics of Historical Description." In Jeremy Cohen and Moshe Rosman, *Rethinking European Jewish History*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, (2009), pp. 30-53). בהתאם לכך, גם בתיאור היחס הרומני השתמשתי במונח רק במשורה – ביחס לתשתית הדתית והעממית של שנאת יהודים ברומניה (אמנם לשיטתו של אנגל גם זה שימוש אנאכרוניסטי, ויש להעדיף אולי את המונח 'שנאת ישראל'; אך הזיקה בין שנאת ישראל זו לאנטישמיות כבר התבססה בשיח).

<sup>72</sup> ביטון, *The Zionist Movement in Transylvania* בתוך ספר הזכרון, עמ' 277 – 285. בעמ' 278. בין השאר ביטון מזכירה פוגרום בכפר Farkasasszo, (כיום Fărcașa, לא רחוק מסאטמאר), בו נרצחו 26 יהודים.

<sup>73</sup> Dicsőszentmárton, מוכרת כיום בשם הרומני Tárnăveni. בספרות היהודית משמש לרוב השם הגרמני סנקט מרטין בגירסתו היידיית – סנמארטין או סענ-מארטען.

<sup>74</sup> Olosz Levente, "Ortodoxból cionista. Szempontok a dicsőszentmártoni zsidóság 1850 és 1919 közötti történetéhez". in Romsics, Ignác (ed.): *Közéletés. Tanulmányok Erdély 19–20. századi történetéhez*. Kolozsvár: Komp-press, 2018, pp. 37-68 (להלן: לוונטה, "דיציוסנטמרטון"), בעמ' 46 עד 57. הרב ד"ר קראוס היה בן לרב של קהילת היסטטוס קווי הגדולה בדברצן; הוא היה ממשיכה של שושלת רבנית מפוארת גם מצד אמו. נראה שלמרות שמדובר ברב משכיל וציוני, שלפי גילו היה עשוי להיות תלמידו של גלאזנר, סביבתו התרבותית היתה אחרת: הוא פקד את ספסלי האוניברסיטאות בבודפשט ובמינכן ואת לימודיו התורניים עשה אצל הרב שלמה פיישר, רבה של הקהילה באלבה-יוליה – אף היא קהילה מסורתית שהוגדרה כהיסטטוס קווי. קראוס עלה לארץ אחרי המלחמה, אך לאחר שלא מצא תפקיד רבני בחר לחיות לצד בנו וילי קדם בקיבוץ מעגן. חומר רב עליו ועל משפחתו מרוכז באתר המשפחת <https://sites.google.com/site/rossmannkrausz>. כתבה ביוגרפית פורסמה אחרי מותו ב-Uj Kelet, 20/1/1970; רשימה של בנו עליו מופיעה בספר וילי קדם, *הקול נשמע במשפחה*, כפר תבור, תשנ"ה.

בסוף 1918, חשו יהודי הכפרים של המחוז חוסר ביטחון בשל פעולות אנטישמיות: הם חיפשו מקלט בעיר, כך שלדברי וייסבורג, מספר תושביה היהודים של סנמרטן הוכפל בתקופה זו. אך הרוחות הרעות הגיעו גם אל העיר עצמה: התארגנות מקומית של כוחות שיטור הונגריים, שהכספים הנדרשים לאחזקתם בוששו מלהגיע מבודפשט, איזנו את תקציבם על ידי כספים שלקחו מהיהודים העשירים. היהודים חשו חוסר ביטחון, ובחרו להתארגן עצמאית להגנה, בלי תלות בהונגרים; למיטב ידיעותינו, היתה זו התארגנות ראשונה מסוגה בטרנסילבניה, של יהודים המבדילים עצמם מן ההונגרים על רקע אתני-לאומי ולא דתי. הם הקימו ארגון יהודי חמוש שנועד לשמור על בני הקהילה, והתארגנו נוכח שלטונות הכיבוש כבני מיעוט לאומי מובחן – הלאום היהודי. היה זה חידוש מרעיש בהיסטוריה של יהדות הונגריה, אך חידוש זה, ציין וייסבורג, נתפס כטבעי בעיני הרב ובעיני נשיא הקהילה, ששניהם היו חברי ארגונים ציוניים.<sup>75</sup>

קשה לגזור מסיפורה של ההתארגנות הלאומית בסנמרטן על שאר טרנסילבניה; נראה שרוב הקהילות האורתודוקסיות היו שמרניות יותר מבחינה דתית וגם רחוקות יותר מציונות. אך התופעה של התקבצות מן הכפרים אל העיר, וחוסר הביטחון שהגיע גם לערים עצמן, מוכרים גם מערים אחרות בטרנסילבניה. אך גם אם מדובר במקרה יוצא דופן, ההזדהות הלאומית היהודית בסנמרטן העידה במשהו על 'רוח הזמן', ובוודאי שהיא חשובה להבנת מה שעתיד להתרחש בקלויזנבורג. ראשית, בשל הדמיון באופי הקהילות: כפי שהרחבנו בכמה מקומות, קלויזנבורג היתה קהילה שבה חלק נכבד מהיהודים עברו אקולטורציה הונגרית עמוקה וניהלו אורח חיים מערבי שבו מידה של חילון,<sup>76</sup> אף שהיו חברים בקהילה האורתודוקסית.<sup>77</sup> בשתי הקהילות גם זכתה הציונות לתמיכה לא מבוטלת הן של הרב והן של חלקים בתוך הציבור. שנית, בשל הזיקה הממשית בין האירועים בשתי הקהילות: כפי שנראה להלן, שניים מהדוחפים המרכזיים של הציונות בקלויזנבורג – חיים וייסבורג וארנו מרטון – היו 'בוא' מסנמרטן. וייסבורג בחר להמשיך את אשר החל בסנמרטן דווקא בקלויזנבורג, במטרה לעלות מן המישור המקומי למישור הארצי, ולייסד ארגון כללי ליהדות טרנסילבניה; מרטון (גיסו של הרב קראוס ובנו של הרב הקודם, מרדכי מרטון), נעשה לעסקן ציוני מרכזי בקלויזנבורג ולעורך של ה'אוי קלט', שעוד נדבר בו להלן.

#### שאלת הזהות: (1) מהות

ההתנכרות שחשו היהודים מצד ההונגרים לא היתה הגורם היחיד, ואולי אף לא העיקרי, במעבר של היהודים מתודעה של הונגרים הנמנים על הדת היהודית אל תודעה של מיעוט לאומי. מה שחולל את התמורה היו שילוב של נסיבות היסטוריות, שליליות (כלומר כאלה הדוחקות את היהודים מזהותם הישנה) וחיוביות (כאלה המאפשרים ללאומיות היהודית להוות אופציה ריאלית של זהות): ראשית, יחד עם קריסתו המהירה והכואבת של הכתר ההונגרי קרסה גם האידיליה של יהודיות הונגרית, הנוטלת חלק מוביל בתהליך המאדיאריזציה; שנית, האנטישמיות הרימה ראש באזורים נרחבים;

<sup>75</sup> לוונטה שם, עמ' 57 – 59.

<sup>76</sup> ראה פרק 2.1.2, המתאר את מעורבות היהודים בתרבות ההונגרית המקומית ואת היות רובם חברים בקהילה האורתודוקסית; וכן פרק 3.4, בו מתמודד גלאזר עם המתח בין האוכלוסייה הכללית לציבור החסידי האדוק.

<sup>77</sup> אמנם, קלויזנבורג היתה גדולה דיה כדי שגם אם רק מיעוט מקרב הקהילה היה אדוק ושמר את המסורת בקפדנות, מיעוט זה יכול היה לעצב את הקהילה במתכונת שמרנית למדי; ובעיר פעל גם ציבור חסידי לא מבוטל. כל זה לא היה קיים בסנמרטן, בה כאמור הדרשות ניתנו בהונגרית וכל הילדים פקדו את בית הספר הלא-יהודי.

שלישית, אירועי המלחמה – ובהם הצהרת בלפור, והמעמד הלאומי שניתן בשיח הבינלאומי ליהודים - הפכו את הרעיון הלאומי היהודי, שנתפס בעיני רבים בעולם שלפני המלחמה כפנטסטי, לרלוונטי; ורביעית, הדינמיקה שהתפתחה במדינות היורשות, בהן כל קבוצה אתנית התארגנה ב'מועצות עממיות' ודרשה את זכויותיה כמיעוט לאומי, העלתה אל השיח היהודי את האופציה או ההכרח להזדהות כמיעוט לאומי.<sup>78</sup> אמנם, היהודים יכלו להמשיך ולראות עצמם כהונגרים גם בשלב זה, וחלקם אכן עשו זאת; אך רוח הזמן וגילויי האנטישמיות יחד כבר החלו לערער על הזיהוי הזה.<sup>79</sup> על אלה יש להוסיף את העובדה הפשוטה, שבמציאות החדשה הזהות ההונגרית הפכה מנכס לנטל: מזהות של אומת הרוב השלטת לזהות של מיעוט שאינו אהוד על השלטונות.<sup>80</sup>

על כל אלה ראוי להוסיף גורם רקע כללי, והוא עצם היותה של טרנסילבניה איזור רב-לאומי. עובדה זו, שכפי שראינו לעיל (בפרק 3.1.3) אפשרה ללאומיות היהודית דריסת רגל רחבה יותר עוד לפני התפוררותה הטריטוריאלית של הממלכה ההונגרית הגדולה, הפכה כמובן לבולטת הרבה יותר אחרי קריסת המטרייה ההונגרית. אמנם, בניגוד לפראג, בה היהודים חשו שייכות הן ללאומיות ולתרבות הצ'כית והן לאלו הגרמניות,<sup>81</sup> ואף בניגוד לפרשבורג של המאה הי"ט, בה חשו היהודים שייכות הן ללאומיות ולתרבות הגרמנית והן לזו ההונגרית,<sup>82</sup> בטרנסילבניה שלאחר המלחמה הזיקה היחידה של היהודים היתה אל ההונגרים וההונגריות;<sup>83</sup> ובכל זאת, היעדרה של זהות טריטוריאלית מובהקת וקיומם של נראטיבים לאומיים סותרים היוותה גורם נוסף שהסליל את היהודים אל אימוצה של זהות יהודית בעלת מאפיינים לאומיים-אתניים.

עבור הציבור היהודי הרחב שהיה מעורב בתרבות ההונגרית (להבדיל מהקבוצות החסידיות היותר סגורות),<sup>84</sup> מדובר היה בראש ובראשונה במשבר קיומי, זהותי ותרבותי, חריף ומטלטל. "איבדנו את כל הזיקה האידיאולוגית שלנו, את קשרינו הלשוניים והתרבותיים עם העבר", כתב הרב ד"ר מאתיאס אייזלר, רב הקהילה הניאולוגית בקלויזנבורג, על ימים אלה, "העתיד בהה בנו כסימן שאלה ריק, משום

<sup>78</sup> Livia Bitton, "The Zionist Movement in Transylvania", בתוך **ספר הזכרון**, (החלק האנגלי) עמ' 277 – 285; בעמ' 278.

<sup>79</sup> גידו, **בדרך**, עמ' 26 – 27, אף מציין את האופציה של 'זהות כפולה', הונגרית ויהודית, כזהות שאימצו חלק מהאליטה היהודית בטרנסילבניה (הוא מציין את איש העסקים משה פרקש).

<sup>80</sup> Attila Gidó, "From Hungarian to Jew: Debates Concerning the Future of the Jewry of Transylvania in the 1920s". in: Pál Hatós – Attila Novák (ed.), *Between Minority and Majority. Hungarian and Jewish/Israeli ethnical and cultural experiences in recent centuries*. Budapest: Balassi Institute, 2013, pp. 180-194. בעמ' 181 – 183.

<sup>81</sup> כפי שהרחיב שומסקי, **בין פראג לירושלים**.

<sup>82</sup> ראה לעיל, פרק 3, הערה 64.

<sup>83</sup> העובדה שרוב היהודים דיברו גם גרמנית או יידיש, וחלקו את המעמד העירוני גם עם גרמנים, לא היה בה כדי ליצור ליהודים הזדהות עם הגרמנים כמיעוט לאומי. הדבר נובע ממספר סיבות, ביניהן מספרם המועט של האחרונים, שהפך אותם לקבוצה מסתגרת, בשעה שהיהודים היו מזוהים עם המנגמה האנטי-פרטיקולרית של הכתר ההונגרי.

<sup>84</sup> אלה דיברו במידה רבה עדיין ביידיש, והתחנכו על התרחקות מהגויים. לפחות ברמה המודעת, לא היתה להם זיקה חיובית משמעותית לתרבות הלא יהודית ובכלל זה לתרבות ההונגרית. ממילא, השלכות למעבר מהונגריה לרומניה עליהם היו מצומצמות יותר.

שלא היה לנו שום תוכן רעיוני למלא בו אותו. לאן כעת? השאלה הזו הייתה בנפשנו.<sup>85</sup> גם העיתונאי והסופר יליד קלויזנבורג, ארנו ליגטי, תיאר את הימים הללו כימים של פאניקה, חוסר ביטחון ואי שקט עמוק.<sup>86</sup> אמנם, הרושם מביטויים אלה צריך להתקבל בזירות מסויימת, שכן שני כותבים אלה נמנו על המיעוט הלא-אורתודוקסי, שהיווה פחות מרבע מכלל היהודים בטרנסילבניה; מיעוט זה היה כרוך אחרי התרבות ההונגרית יותר מאשר הרוב האורתודוקסי. עם זאת, הרושם הכללי רלוונטי גם לחלק הארי של הציבור האורתודוקסי, שעבר בעצמו אקולטורציה הונגרית ולא הסתייג ממנה.<sup>87</sup>

כותבים ציונים חוו את המשבר הזה כתשתית העיקרית לצמיחתה של הזהות החדשה – היהודית-לאומית – זהות שנתפסה כציונית או כקרובה לציונית.<sup>88</sup> השילוב בין זהות לאומית הונגרית וזהות דתית יהודית, שהיה הרווח בקרב יהודי טרנסילבניה ערב המלחמה, החל לפנות את מקומו לטובת תודעה לאומית יהודית, שהפכה לדומיננטית בקרב יהודי האזור בעשורים הבאים. באמרי 'תודעה לאומית' אינני מתכוון דווקא לתודעה החותרת לביטוי פוליטי ריבוני, כמו הציונות, אלא לתודעה המכירה בשייכותו של היהודי לעם ולא רק לקונפסיה, וממילא לכך שאם הוא חי בקרב עמים אחרים הוא 'מיעוט לאומי' – ולא הונגרי או רומני בן דת משה. ארנו מרטון, עורכו של 'אוי קלט', כתב בספר השנה של העיתון לשנת 1921-1922, כי "האמנציפציה קידמה את הרעיון כי אין עם יהודי [...]. בהתאם לתפיסה זו, יובל שנים של מאדיאריזציה עבר על היהודים. אבל אחרי פרוץ המלחמה, תהליך הטמיעה החל להאט, ולפנות את מקומו לצורה חדשה של תודעה עצמית יהודית. היהודים החלו לשוב לשורשים. האסימילציה הפכה לאנאכרוניסטית."<sup>89</sup> וכלשונו של יהודה אידלשטיין, שהיה אז אינטלקטואל צעיר מהחוגים

---

Dr. Mátyás Eisler, "Jelentés az Erdély-Bánáti Országos Izraelita Iroda működéséről. A Szövetségnek 1924. november 17-én, Aradon tartott nagygyűlése számára". *Az Erdély-Bánáti Izraelita Hitközségek Szövetségének Közleménye*, 1., Cluj-Kolozsvár, 1925, p. 4. עמ' 86.

<sup>86</sup> ליגטי – שנולד בשם ליכטנשטיין – נמנה על היהודים שבחרו לא רק לשנות את שמם אלא גם לבנות את כל חייהם המקצועיים והציבוריים במרחב הלא-יהודי, שם היה מתופסי-העט הבולטים של התקופה. ראה עליו György Gaal, "Az Unitárius Kollégium szerepe Ligeti Ernő pályakezdésében", *Keresztény magvető* 2012 (1), pp. 58-69. התיאור של אי השקט מופיע בספרו מ-1941, *Súly alatt a pálma*, (Kolozsvár: Fraternitas RT), בעמ' 10.

<sup>87</sup> חלוקת הציבור היהודי לרוב אורתודוקסי ומיעוט אחר, וחלוקת הציבור האורתודוקסי למיעוט חסידי-קנאי של מתנגדי אקולטורציה ולרוב רחב של תומכיה, נסמכת על קרן-קרץ, הפוליטיקה של מובלעת דתית, עמ' 369 ו-373.

<sup>88</sup> ההבחנה בין ציונות במשמעה הפשוט, כפעילות למען קיבוץ היהודים בארץ ישראל וחתירה להקמת מדינה בה, ובין תודעה לאומית יהודית, כלומר כזו הרואה את היהודים כעם הזכאי לזכויות של מיעוט לאומי גם בעודו חי בגולה, היתה חשובה בהמשך הדרך; היא היתה זניחה בשלב זה, בו המוקד היה עצם המעבר מזהות של הונגרים בני דת משה ליהודים לאומיים. וראה גידו, **בדרך**, עמ' 16, המסביר כי הוא משתמש לסירוגין במונחים 'לאומי' ו'ציוני' במחקרו אודות שנים אלה בשל הקושי ליצור הבחנות ביניהם.

<sup>89</sup> Ernő Marton, "A zsidó nemzeti mozgalom három éves", *Új Kelet évkönyve 1921-1922* Lya Benjamin, "The Determinants of Jewish Identity in Inter-War Transylvania", *Studia Judaica* 5 (1996), pp. 68 - 77, at 69-70.

האורתודוקסיים, "ההתכנסויות והתהלכות בהמונים העמידו את היהודי במצב מביך. זה עשרות שנים מחנכים אותו לתודעה דתית, לדעת שאין הוא שייך לעם מיוחד, אלא לעדה דתית – וכעת עם מי יפגין?".<sup>90</sup>

"היהדות הטרנסילוונית היתה ענף יבש על עץ היהדות", כתב העיתונאי מרדכי אבי-שאל ב-1924, כאשר בעיניו 'עץ היהדות' היא הזהות הלאומית, "והסיבה העיקרית היתה במרכז הבודאפשי. ככלות המלחמה אבדה השפעה המרכזי הזה והתחילה להתפתח תנועה עברית לאומית נפלאה, הלוך והתפתח הלוך ופרוח, עד שכעת נחשבת ההסתדרות הציונית הטרנסילוונית לאחד המבצרים הלאומיים החזקים ביותר". את הסיבה הוא נועץ בימים שלאחר המלחמה העולמית הראשונה: "היהדות הטרנסילוונית הועמדה לפני הבחירה: או התבוללות חדשה – רומנית, או – יהדות לאומית מחלטת. [...] אמנם, הממשלה הרומנית היתה מביטה בעין טובה על התבוללות רומנית, אולם לזה אין עדין אפשרות טכנית-לשונית בתוך יהדות שנתחנכה בשפה ובתרבות המדיארית. ואת המשכת ההתבוללות ההונגרית לא תסבול הממשלה בשעה שהיא מתאמצת בכל כוחותיה להפצת הרוח הרומנית [...]".<sup>91</sup>

ואכן, מי ש"נהנו", אפילו פוליטית, מן האימוץ של זהות לאומית יהודית, היו הציונים. הסיבה פשוטה: אף אחד משלושת הארגונים שאיגדו את היהודים בעידן ההונגרי – הארגון האורתודוקסי, הניאולוגי והסטטוס-קוו – לא יכול היה לייצג פוליטית את היהודים; ארגונים אלה גם לא יכלו ליטול על עצמם את משימת ההגנה הממשית שהתבקשה בשל ערעור הביטחון. מי שיכול היה לארגן את ההגנה ולייצג פוליטית את היהודים היו אלה שראו עוד קודם לכן את היהודים כקבוצה לאומית: הציונים.<sup>92</sup> חיזוק מעמדם של הציונים, כגורם פוליטי, בקרב יהדות טרנסילבניה עתיד לסייע, כמובן, גם להתפשטותה של הציונות – כהשקפת עולם וכפרוגרמה – בקרב ציבור זה.

חשוב לציין, עם זאת, שגם התפשטותה של תודעה לאומית יהודית, ואף של ציונות, לא ניתקו את היהודים בטרנסילבניה מן השפה ההונגרית, שהיתה עבורם בשלב זה שפת אם בכל מובן. ממילא, גם הציונות שצמחה בין מלחמות העולם בטרנסילבניה התנהלה, למרות המאמצים הרבים להפצת העברית, כל כולה בהונגרית. לא היתה זו אותה 'ציונות בצבעי אדום ירוק לבן', השלובה בפטריוטיות הונגרית, שרווחה לפני המלחמה, אבל השפה נותרה שפתו של שאנדור פטפי (Petőfi), שעל שיריו גדלו.<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> יהודה אידלשטיין, "מטאמורפוזת אקטיבית שסירבה ליהפך לפאסיבית", בתוך כרמלי, **ספר הזכרון**, עמ' ק – קז (להלן: אידלשטיין, מטאמורפוזת), בעמ' קג.

<sup>91</sup> מרדכי אבי-שאל, "בדרך", **דאר היום**, 5/12/1924, עמ' 4.

<sup>92</sup> ביטון שם, עמ' 278 – 279; אברהם, **לקורות היהדות בטרנסילבניה**, עמ' 97 – 100; וראה בהרחבה אצל דוד תדהר, **אנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובונים**, כרך ז' עמ' 2904 [בערך מרטון יחזקאל (ארנסט)]. צבי הרטמן, במחקרו 'האתנוס היהודי בחברה רב-אתנית בעת חילופי שלטון – יהדות טרנסילבניה בין שתי מלחמות העולם' (אוניברסיטת חיפה, 2010), הדגיש כי הציונות שהתבססה בטרנסילבניה היתה כזו המתמקדת לעת עתה בשמירת האינטרסים של היהודים כמיעוט לאומי ולא בעלייה (עמ' 96).

<sup>93</sup> החיבה היתרה להונגרית בכלל ולפטפי בפרט שרדה אפילו את השבר הגדול של השואה; יהודים יוצאי הונגריה ממשיכים להשתמש בשורותיו גם כדי להתמודד עם מה שהתחולל כאשר ההונגרים הפנו להם עורף או קנה רובה. אביגדור המאירי, המשורר יליד הונגריה שעלה לא"י אחרי מלחמת העולם הראשונה, תרגם (לדבריו, לבקשתו של ביאליק) מבחר משיריו לעברית כבר ב-1961: **משירי שאנדור פטפי**, תל אביב: סיני, 1961. בהקדמה מתאר המאירי את היחס המיוחד של פטפי – גיבור הלאומיות ההונגרית - ליהודים ושל היהודים לפטפי.

אחת המשמעויות של קריעתה של טרנסילבניה מהונגריה, הוא הותרת היהודים בלא הגדרת שייכות ברמה הארגונית-פוליטית. כזכור, בהונגריה היו היהודים אזרחים מלאים, ודתם היתה – מאז ה'רצפציה' – דת רשמית ומקובלת. כלומר, מעמדם המשפטי-אזרחי היה של אזרחים הונגרים - שדתם יהודית. שייכותם לדת היהודית קיבלה ביטוי משפטי באמצעות שייכותם לקהילה - שנמנתה על אחד משלושת הארגונים העל-קהילתיים: ארגון הקהילות האורתודוקסי, ארגון הקהילות הקונגרסאי (ניאולוגי), וארגון הקהילות של הסטטוס-קוו אנטה. מרכזם של הארגונים הללו היה בבודפשט, ומעמדם מעוגן במערכת המשטר ההונגרית. במצב זה, לאמירה 'אני יהודי' כשלעצמה לא היתה משמעות מבחינה משפטית ומנהלית: רק שייכות לאחד משלושת הארגונים הללו הגדיר את ההונגרי בן דת משה כיהודי.

כעת, משניתקה טרנסילבניה מהונגריה, נותקו גם הקהילות מארגוני-הגג שלהם. ממילא, המעמד המנהלי-משפטי של היהודים היה תלוי על בלימה. היותך שייך לקהילה האורתודוקסית של קלויזנבורג, למשל, הפכה מעוגן של שייכות מנהלית ארצית להצהרה על זיקה לארגון מקומי ותו לא. זיקה זו היתה כמעט חסרת משמעות בעיני הממשל החדש – כאשר הסתדרות אורתודוקסית טרנסילבנית איננה בנמצא. ממילא, צפה מאליה אופציית הזהות הכוללת ביותר, שבהונגריה שאחרי הפילוג כלל לא היתה קיימת – הזהות היהודית שאינה תלויה-זרם. אופצייה זו עלתה, כמובן, גם מן היחס של השלטונות והציבור הלא יהודי, שלא הבחינו בין יהודי כזה לאחר.

בפני היהודים עמדו אפוא שתי דרכים: האחת, למהר ולכונן את הארגונים העל-קהילתיים כארגונים טרנסילבניים, במקום המרכז הבודפשטאי, ולחתור להכרה של השלטונות במעמדם של הארגונים הללו כמגדירי זהות עבור היהודים – במקביל לחתירה לאזרחות ולשוויון זכויות לפי המודל ההונגרי הישן; השנייה, לנצל את המציאות החדשה כדי לארגן את היהודים על בסיס אתני-לאומי ולא על בסיס זרם דתי. התארגנות כזו עשויה היתה להתאים הן למציאות של 'יהדות טרנסילבנית' עצמאית והן להצטרפות של היהודים מטרנסילבניה ליהודי רומניה, שמעולם לא נחלקו לזרמים דתיים.<sup>94</sup>

אפשרות שנייה זו היתה פשוטה יותר, ובעלת סיכוי רב להתקבל במציאות של הכרה במיעוטים לאומיים; היא גם אפשרה שחרור מחלוקה אנאכרוניסטית לטובת הכלה טבעית של יהודים רבים שכבר לא ראו עצמם כשייכים לזרם דתי כלשהו, וכמובן העניקה את יתרון הכח שבפעולה מאוחדת. מנגד, אפשרות זו איימה על הממסדים הדתיים של הזרמים השונים, ערערה את חומות ההפרדה שנבנו מהצד האורתודוקסי, פתחה פתח נרחב לחילון והצריכה שינוי דפוסי חשיבה.

מנקודת המבט של השלטון הרומני, השאלה לא עמדה על הפרק: על מנת שלא לראות ביהודים כבני הלאום ההונגרי, העדיף השלטון הרומני להתייחס אליהם כמיעוט לאומי – וזאת בלי להיות מוטרדים מהסתירה בין יחס זה לבין יחס המסורתי ליהודי הרגאט, בהם לא הכירו כמיעוט לאומי.<sup>95</sup> מנקודת המבט של היהודים עצמם, הפיכתם למיעוט לאומי בעיני השלטון לא מנעה את המשך החלוקה הזרמית, ובמבחן הזמן ניתן לומר כי יהדות טרנסילבניה צעדה בשתי הדרכים גם יחד. מצד אחד, הוקם במהירות

<sup>94</sup> ואכן, כפי שיוזכר להלן בפרק 4.2.1, כאשר עלה רעיון כזה תמך בו הרב גלאזנר – אך הוא כבר לא היה אז בתפקיד. בפועל, בוודאי בעשור הראשון אחרי המלחמה, יהדות טרנסילבניה התנהלה כמעט ללא קשר עם יהדות הרגאט.

<sup>95</sup> Attila Gidó, *On Transylvanian Jews: An Outline of a Common History*, Working Paper No. 17, Institutul Pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, Cluj-Napoca, 2009, p. 19

ארגון יהודי לאומי של טרנסילבניה – שנרחיב עליו להלן; הלה הפך לגורם מרכזי בפוליטיקה של יהדות טרנסילבניה בין מלחמות העולם; מצד שני, בתוך כשנתיים קמו ארגונים על קהילתיים טרנסילבניים במתכונת המוכרת מהונגריה, והללו המשיכו לפעול עד מלחמת העולם השנייה. באופן כללי, אף שבתחילה היו קהילות שבחרו להגדיר עצמן כשייכות לאותו ארגון היהודי הלאומי, כלומר לראות בו את ארגון הגג העל-קהילתי כפי שביקשו מייסדיו, מגמה זו נשחקה כשהוקמו הארגונים העל-קהילתיים הישנים-חדשים במתכונת ההונגרית.<sup>96</sup> הארגון היהודי לאומי נותר חזק, אך הוא התפתח בעיקר לארגון המייצג את האינטרסים של כלל הציבור היהודי הטרנסילבני; בתי הכנסת והרבנים נותרו קשורים למסגרות הזרמיות. יותר מכך: להלן נראה כי גלאזנר ביקש להמנע מיצירת גירסה טרנסילבנית של ארגוני הזרמים הדתיים, וביקש תחת זאת לצרף את כל הקהילות לארגון כללי לאומי; הוא ראה בכך פועל יוצא מתבקש של השיבה מזהות 'כנסייתית', מפוצלת על בסיס דתי, שהיתה בעיניו אילוץ שנוצר כתגובה לאיום ההתבוללות, לזהות יהודית כללית, המושתתת על ההיבט האתני-לאומי, והשואפת לחיים ריבוניים בארץ ישראל. והנה, אף שסחף רבים מבני קהילתו אל הציונות, אף קהילתו שלו הצטרפה לארגון האורתודוקסי אחרי שהוקם. היתה זו המציאות של יהדות טרנסילבניה בכלל: מצד אחד, הצלחה מובהקת של הציונות במאבק על דעת הקהל, ומצד שני, שמירת החיים הדתיים בנוסחאות המוכרות, הישנות, של הפילוג ההונגרי.

#### 4.1.3 התנועה היהודית הלאומית בטרנסילבניה בין השנים 1918 – 1924

לפני שאצלול אל מעקב מפורט אחר פעילותו של גלאזנר בשנים הראשונות שאחרי מלחמת העולם הראשונה, אבקש לסקור בקצרה באופן כללי את התפתחות הציונות בטרנסילבניה בשנים אלה. גם כאן יוזכר שמו של גלאזנר, שכן אי אפשר להתעלם מתפקידו בתהליך; אבל כל הכרוך בו עוד יובא בהרחבה בהמשך.

כפי שראינו, השינויים הדרמטיים שהביאה המלחמה, חוללו שינוי עמוק בתודעה העצמית של יהודי טרנסילבניה; שינוי שהביא להתפשטות מהירה של הרעיון הציוני בטרנסילבניה בכלל ובקלויזנבורג בפרט, תוך כדי הקמה של עשרות ארגונים ומוסדות והפיכת הרעיון היהודי הלאומי למכנה משותף של רבים מיהודי העיר.<sup>97</sup>

כזכור, הציונות היתה זעומה בטרנסילבניה שלפני המלחמה, אבל בכל זאת בעלת נוכחות: הנציג ההונגרי היחיד בקונגרס הציוני הראשון, ד"ר יאנוש רונאי, היה איש טרנסילבניה<sup>98</sup>, וקלויזנבורג – גם בזכות הרב גלאזנר – נחשבה, במונחים הונגריים, למרכז של פעילות ציונית, עם כ-100 משלמי שקל ב-1918. העיתון ההונגרי הציוני "זידו סמלה" (Zsidó Szemle) ציין כי באוקטובר 1918 התקיימה בבית הכנסת "פועלי צדק" בעיר הרצאה של מנהיג ציוני, שבעקבותיה הצטרפו 'רבים' מאנשי העיר לתנועה.<sup>99</sup> חברי "פועלי צדק" -

<sup>96</sup> גידו, שני עשורים, בעמ' 192, מציין כי ב-1925 נמנו 24 קהילות (מתוך 115 קהילות בטרנסילבניה 'הגדולה'), רובן אורתודוקסיות, בארגון היהודי הלאומי. מדובר רק בכחמישית מכלל הקהילות; בנוסף, נראה שקהילות אלה השתייכו במקביל גם לזרמים הדתיים.

<sup>97</sup> ביטון שם, עמ' 277-278.

<sup>98</sup> מן העיר Balázsfalva (ברומנית Blaj), כ-100 ק"מ מדרום לקלויזנבורג.

<sup>99</sup> גידו, ket evtized, עמ' 43 – 44.

בית הכנסת היה לא רק מקום תפילה אלא מעין ארגון של בעלי מלאכה – בהנהגתו של יצחק (איגנאץ) שווארץ, עתידים להפוך לחוליה מרכזית בהנעת הסחף הציוני של העיר.<sup>100</sup> לדברי מתבונן אחד, ציוני מתלמידיו של גלאזנר, היו בעלי המלאכה שביצועלי צדק, כאלה שהתחנכו מילדותם על כך שהיהדות היא בראש ובראשונה זהות אתנית ומסורתית; ממילא נרתמו במהירות לרעיון היהודי-לאומי.<sup>101</sup>

ההתפתחות החשובה והמכריעה ביותר היתה הקמתה של 'הברית הלאומית היהודית' של טרנסילבניה (Erdély Zsidó Nemzeti Szövetség, או EZMS), בנובמבר 1918.<sup>102</sup> הקמתו של ארגון זה היתה, כמובן, ביטוי להבשלה של התהליכים התודעתיים שהוזכרו לעיל, ושל הנסיבות ההיסטוריות שתיארת – אך היא הפכה גם לכח המניע של התפשטות הציונות בטרנסילבניה ולגורם מרכזי בחיי היהודים בה עד למלחמת העולם השנייה.

מרכזיותה של "הברית" היא מושכל יסוד במחקר הסוקר את יהדות טרנסילבניה בין מלחמות העולם, אך יש רק מחקר מועט על תולדותיה ועל הקמתה.<sup>103</sup> נראה שאין חולק כי המחולל המובהק של התנועה ולמעשה של כלל המוסדות הציוניים שנוצרו בקלויזנבורג בשנים אלה היה חיים וייסבורג (1892 – 1959), אותו הזכרנו לעיל בדברינו על סנמרטן.<sup>104</sup> חלק נכבד מהתיאורים מבוססים על זכרונותיו, שישמשו אותנו אף שמטבע הדברים התמונה העולה מהן היא חלקית ודיוקה נתון בספק.<sup>105</sup>

וייסבורג היה בן למשפחה עשירה בעלת אחוזה בכפר סמוך לסנמרטן, ששירת כקצין בצבא הקיסרי ונפל בשבי הרוסים. אף שהיה ציוני פעיל עוד לפני המלחמה<sup>106</sup>, העמיק את התודעה הציונית שלו במחנה השבויים הרוסי, לצד חיילים יהודים אחרים – שהפכו לשגרירי הרעיון הציוני ולפעילים מרכזיים שלו כששחררו מהשבי, בעיקר במרחב 'המדינות היורשות'. וייסבורג אף העיד על עצמו שבמחנה בסיביר למד לראשונה עברית.<sup>107</sup> הוא ברח מהשבי הרוסי ושב להונגריה כדי לגלות שהאימפריה מתמוטטת ושהיהודים זקוקים להגנה.<sup>108</sup>

---

<sup>100</sup> כך לפי זכרונותיו של חיים וייסבורג: חוה אייכלר, ראשיתה של התנועה הלאומית היהודית בטרנסילבניה – קטעים מהזכרונות של ד"ר חיים וייסבורג, כתב יד השמור בארכיון שטרוכליץ בחיפה. להלן, אייכלר, **זכרונות וייסבורג**; בעמ' 10. על 'פועלי צדק' ראה גם **ספר הזכרון**, עמ' סב. שם נזכר שבית הכנסת הוקם עבור חברי האגודה ב-1914.

<sup>101</sup> כך על פי אדלשטיין, בספר הזכרון, עמ' קג.

<sup>102</sup> על המינוח הנכון, במקור ובתרגום, לשמה של "הברית" נדון להלן.

<sup>103</sup> המחקר העיקרי הוא של אטילה גידו.

<sup>104</sup> וראה למשל הניסוח הגורף של זמרוני, **זכרון נצח**, עמ' 41.

<sup>105</sup> אייכלר, **זכרונות וייסבורג**.

<sup>106</sup> לפי אייכלר, **זכרונות וייסבורג**, עמ' 1, הוא נמנה על מועדון הסטודנטים הציוני "מכביאה". לפי זמרוני (כנ"ל), הוא אף ביקר בארץ ישראל לפני המלחמה. אדלשטיין (עמ' קד) מפרט, כי וייסבורג ביקר בארץ בקיץ 1913 בחברת סטודנטים מאוסטריה ומגרמניה.

<sup>107</sup> אייכלר, **זכרונות וייסבורג**, עמ' 3.

<sup>108</sup> על וייסבורג והנעתו הציונית ראה: שלמה זמרוני, "דר חיים וייסבורג", בתוך **ספר הזכרון**, עמ' פט-צא; אייכלר, **זכרונות**

**וייסבורג**, עמ' 1.



לאחר פעולות בסנמרטן פנה וייסבורג לקלויזנבורג, העיר הגדולה, והחל לעשות נפשות לקרא ייסודו של ארגון לאומי כללי ליהודי טרנסילבניה. הוא ערך מספר פגישות עם הפעילים של התנועה הציונית בעיר, צעירים ומבוגרים, וכן עם אנשי מפתח בקהילה ובכלל זה עם הרבנים של הקהילה הניאולוגית והאורתודוקסית, במטרה לנצל את הסיטואציה ההיסטורית כדי לפעול במהירות לייסוד ארגון יהודי לאומי. לדבריו, למרות התנגדות ראשונית של כמה פעילים הושגה הסכמה בעקבות תמיכתו הנלהבת של הרב גלאזנר; כך הוחלט לקיים אירוע ייסוד חגיגי בהזדמנות הקרובה.<sup>109</sup> ישיבה מיוחדת בנושא התקיימה ב-28 באוקטובר 1918 בהנהלת הקהילה האורתודוקסית, שכזכור היתה הקהילה הגדולה – ישיבה בה נטלו חלק, דומני שבאופן תקדימי, גם הרב אייזלר, רב הקהילה הניאולוגית, וגם נציגי ארגון הנוער הציוני 'עזרא'.<sup>110</sup>

אירוע הייסוד התקיים ב-20 בנובמבר, באולם 'אורניה' שבמרכז העיר, והוכתר בהצלחה סוחפת.<sup>111</sup> וייסבורג ארגן פעילים צעירים שיבטיחו שהמעמד יהיה רב רושם, נלהב וחוצה מחנות, הן על ידי תעמולה בקהילות השונות והן על ידי נוכחות מוגברת.<sup>112</sup> בנשיאות הכנס ישב הרב משה שמואל גלאזנר, לצד ד"ר מתיאס אייזלר, רב הקהילה הניאולוגית, ולצד עורך הדין ד"ר תיאודור פיישר, שהוגדר כנשיא הארגון הציוני בעיר. המשתתפים נפעמו במיוחד מנאומו של הרב גלאזנר, שהיה נרגש וסוחף. גלאזנר בנאומו – שנישא בגרמנית – קבע כי הגיעו ימות-המשיח (!), דבר שעורר סערה באולם.<sup>113</sup>

לאחר שנאם גם הרב אייזלר, סוכם המעמד בהצעת החלטה הקובעת כי "היהדות דורשת להכיר באופיה הלאומי המיוחד ובזכות להגדרה עצמית הנובעת ממנה", ובכינונה של הברית הלאומית של יהודי טרנסילבניה.<sup>114</sup>

<sup>109</sup> אייכלר, *זכרונות וייסבורג*, עמ' 2-3.

<sup>110</sup> גידו, *שני עשורים*, עמ' 191. 'עזרא' ו'קדימה' היו שני ארגוני נוער ציוניים שפעלו בקלויזנבורג עוד לפני סיום המלחמה. ראה ביטון, *הציונות בטרנסילבניה*, עמ' 283.

<sup>111</sup> ביטון, עמ' 278; גידו, בדרך, עמ' 55, 479; Hartman, Zvi. "Zionism in Transylvania between the World Wars: From Ideology to Practice", *Studia Judaica* 5 (1996), pp. 200-210 at p. 200.

<sup>112</sup> ראה אייכלר, *זכרונות וייסבורג*, עמ' 9.

<sup>113</sup> כך מתאר העיתונאי אימרה מיקש, בסדרת מאמרים על האירידינטה של טרנסילבניה שפרסם בברשוב ב-1924. המאמרים קובצו לספר: Mikes Imre, *Erdély útja, Nagymagyarországtól Nagyromániáig*, Sepsiszentgyörgy: H-Press, 1996 (להלן: מיקש, *הדרך לטרנסילבניה*); תיאור הכינוס הוא בעמ' 165. מיקש הוא מקור הקביעה שהרב דרש בגרמנית. לפי תיאורו, ביטויו של הרב גלאזנר עורר סערה באולם, "כיצד רב יכול לדבר כך? איפה המשיח כאן". קראמר – שמכתבו המתאר את הכינוס מופיע בזכרונות של וייסבורג – אינו מתאר סערה כללית, אלא נקודתית. לדבריו, הרב של באלאז'פאלבה, ציוני בעצמו, מחה על קביעתו של גלאזנר ש'הגיעו ימות המשיח' – והוצא מן האולם בידי הפעילים הנלהבים. ככל הנראה מדובר ברב חיים גרינבוים, ובלועזית Grünbaum József, שהיה גם ממשותפי מסע הרבנים לארץ ישראל לפני המלחמה, ואף חיבר על כך קונטרס בהונגרית תחת הכותרת *A föld, mely mindenki előtt szent: egy szentföldi társasutazás naplója* (הארץ הקדושה לכל: יומן מסע בארץ הקודש), (Dicsőszentmárton, 1910). וראה נפתלי בן-מנחם, "מסע לארץ ישראל בשנת תרע"ג, בתוך הרב י"ל הכהן מימון (עורך), *יובל המזרחי*, ירושלים: המזרחי ומוסד הרב קוק, תשי"ב, עמ' צז – קכד, בהתחלה.<sup>114</sup> מיקש, שם.

לפי עדותו של ארמין קראמר, שהשתתף בכינוס ודיווח עליו מיד במכתב המצוטט בזכרונותיו של וויסבורג, המתכנסים מילאו לא רק את האולם אלא גם את הרחוב שבחוץ, וההתלהבות היתה גדולה. בסיומו של הכינוס תוכננה צעדה ברחובות העיר מאחורי נושאי דגל כחול-לבן, אותו הכינו חברי "פועלי צדק"; הצעדה התקיימה, ועוררה התרגשות רבה, כפי שמתאר קראמר:

קהל של יותר מאלף יהודים, צעירים ומבוגרים, בעלי זקן ופאות ומגולחים, לבושים בקפטנים ובתלבושת מודרנית, ואפילו לובשי מדים – יהודים מכל שכבות העם צעדו יחד בתהלוכה משותפת. בראש התהלוכה נשאו את הדגל הכחול-לבן עם סמל המגן-דוד. דבר כזה עוד לא ראו בקולוז'וואר!

התהלוכה המוזרה הזאת עברה את רחוב ושלני, עקפה את ככר המלך מתיאש, עברה ברחוב דאק פרנץ, נכנסה לככר בוצ'קאי וחזרה לככר המלך מתיאש דרך רחוב קושוט לאיוש. אפילו בחלום לא יכלו לתאר דבר כזה בקולוז'וואר. והנה העוברים ושבים ברחוב, הגויים, תיכף הבינו במה מדובר. "היהודים!" צעקו, "שם נושאים את הדגל היהודי הלאומי!". בעיני כל הגויים היה מובן מאילו שגם היהודים הם עם. הם לא ידעו בכלל שיש חידוש בדבר.

כך נכנסה לחיים הציבוריים של טרנסילבניה, לצד האומה ההונגרית, הסקלרית, הסקסונית והרומנית האומה הפוליטית החמישית: היהודים. [...] בטרנסילבניה, ב-20 בנובמבר 1918, נולד העם היהודי מחדש.<sup>115</sup>

תיאורים מאוחרים יותר מעידים שיהודי העיר לא שכחו את המראה החגיגי בסיומה של האסיפה, ובמיוחד מראה אחד: את דמותו של הרב גלאזנר, גאון תלמודי מבוגר ונשוא פנים, עטור זקן שיבה, הצועד בראש התהלוכה כשלפניו נושאי הדגל הכחול-לבן.<sup>116</sup>

ייסודה של 'הברית היהודית הלאומית' היה רק אירוע פתיחה למפעל ארוך של מעשים, שעיצבו את פני יהדות טרנסילבניה בכלל וקלויזנבורג בפרט בשנים הבאות; אולם נראה שהשפעתו התודעתית של האירוע צרבה משהו בלבבות. כלשונו של כותב חרדי אנטי-ציוני, "[את] הדחיפה היותר גדולה להתפשטות הרעיון

---

<sup>115</sup> אייכל, **זכרונות וויסבורג**, עמ' 11. ניסוח ספרותי אחר של אותו אירוע עצמו מופיע אצל אדלשטיין: "קרית התפארת קולוז'וואר [...] שבאותם ימים טרופים שבין הסרת עטרת המלכות [ההונגרית] ובין הכיבוש הזר, אחרי שכבר ראתה תהלוכות מפגן של וואלאכים ושל זאכסים בין טורי בתיה נושמי זוקן היסטורי, הוכרחה לשפסף עיניה הרדומות בישישותן ולהיות מופתעים ממראה תהלוכת האיזראליטים, שלפתע פתאום נעשו אומה גם הם ואפילו דגל יש להם, ותוך המהומה שכחו להיעלב מהכינוי 'ז'ידו' שטפלו על עצמם". (עמ' קג).

<sup>116</sup> זמרוני, **זכרון נצח**, עמ' 41; הנ"ל, **רבני קלאוזנבורג**, עמ' 11; שעה, **העיר קלויזנבורג וקהילתה**, עמ' 83 – 84; יוסף ימבור, 'ההצהרה אשר לא קיימו אותה', **על המשמר**, 2 בנובמבר 1945; ובאגרת הרב מרדכי מבריסק מתרפ"ב, **קונטרס משפט צדק, בדברי הריבות שבין קהל ארטה. ובין קהל ארטה. ספרד פה קלוזש**, קלוזש [קלוז']: ויינשטיין & פריעדמאן, תרפ"ב (להלן "משפט צדק"). גם העיתונאי יליד טרנסילבניה, דוד גלעדי, שהיה אחיו של הרב שמואל מנחם קליין, חתנו של גלאזנר, מציין בכתבה על קלויזנבורג ("קצותיו של מעגל היסטורי", **מעריב**, 19/12/1969, עמ' 10) את התמונה הזו של הרב גלאזנר בראש תהלוכה עם דגל כחול-לבן.

הציוני בין חרדי טרנסילבניה נתנה התמכרות הרב משה שמואל גלאזנר, רבה של קלויזנבורג, בפומבי כציוניי".<sup>117</sup>

חיים וייסבורג היה הרוח החיה של הציונות בקלויזנבורג – אבל כחו הציבורי נשען גם על שיתוף הפעולה העמוק **בינו** ובין הרב האורתודוקסי. כבר בזכרונותיו מציין וייסבורג כי גלאזנר שמח לשוחח עמו בעברית – עניין נדיר בנוף המקומי באותה העת, ואף שנוי במחלוקת גם בקרב החוגים ה'לאומיים' – וכי התרגש לגלות כיצד צעיר חילוני מבין את חשיבותה של שיבת ציון.<sup>118</sup> במבט לאחור אמר וייסבורג כך: "עשיתי שותפות עם הרב גלאזנר. אני נותן את העמל והעבודה והוא את גדלותו בתורה ואת הנאומים החוצבים למען ציון".<sup>119</sup>

הכינוס בנובמבר היה, כמובן, סמלי בעיקרו. כעדות יוזמיו, הוא נועד ליצור סחף בדעת הקהל ולחזק את הציבור הנוטה להתארגנות לאומית.<sup>120</sup> בדצמבר התכנס הארגון לשיבה מעשית ראשונה, בהשתתפות נציגים מכל רחבי טרנסילבניה, והוחלט כי יחל לפעול כמייצג הפוליטי של יהודי טרנסילבניה כולה. מעבר לפעילות הפוליטית, ההתארגנות הלאומית היהודית בקלויזנבורג חוללה פעילות רבה במגוון תחומים – ספורט (ארגון 'הגיבור', שהוקם ב-1920), תנועות נוער (שפעולתן החלה במסגרת הארגונים 'בריסיה' ו'אביבה' מטעם הארגון הלאומי היהודי), ותרבות.<sup>121</sup> בעוד שכהתארגנות פוליטית התאפיינה הברית בייצוג של האינטרס של הקולקטיב היהודי בטרנסילבניה, הרי שכארגון גג לפעילות תרבותית וחינוכית היה לברית אופי ציוני מובהק, כחומר כזה המחובר למאמצי כינונה של ישות מדינית יהודית בארץ ישראל, דרך עלייה, הכשרה, לימוד עברית ותמיכה פוליטית ביחודה של פלשתינה. כפי שתיאר בהרחבה א' גידו, בשנות העשרים רחשה טרנסילבניה בכלל וקלויזנבורג בפרט פעילות ציונית ענפה, שעוגניה היו אירועים ועצרות, בתאריכים בעלי משמעות ציונית (כיום הרצל ויום ביאליק); הפצת עלוני תעמולה (למען השקל הציוני ולמפעלים נוספים), ביקורים של מנהיגים ציוניים (מארץ ישראל ומאירופה), נסיעות מאורגנות לארץ ישראל וטיפוחה של תרבות טיולים בקרב תנועות הנוער.<sup>122</sup>

חותמת של הברית הלאומית, משנת 1920, מצאתי על עותק של "הציונות באור האמונה" במקורו הגרמני שהוענק כשי מטעמה. שתי הערות על החותמת, שצילומה מופיע כאן. ראשית, השפות: ההונגרית, השפה בה הוקמה ופעלה הברית, מופיעה כאן אחרונה, ולפניה מופיעות העברית – השפה שמייצגת את הלאומיות

<sup>117</sup> אבראהם, **לקורות היהדות בטרנסילבניה**, עמ' 100.

<sup>118</sup> עמ' 8, עמ' 10.

<sup>119</sup> נפתלי בן מנחם, "קלויזנבורג וחכמיה", **הצפה**, 13 בספטמבר 1968, עמ' 4. זמרוני הביא את הציטוט כלשונו במאמרו על וייסבורג בספר הזכרון. ראיית וייסבורג וגלאזנר כשותפים מופיעה גם בכתבתו של גלעדי לעיל.

<sup>120</sup> אייכלר, **זכרונות וייסבורג**, עמ' 9.

<sup>121</sup> ביטון, הציונות בטרנסילבניה; הרטמן, הציונות בטרנסילבניה; גידו, המוסדות של הקהילה; גידו, מהונגרי ליהודי. על התפתחות הארגונים התרבותיים והספרותיים של הקהילה בין שתי מלחמות העולם ראה בהרחבה גידו, **שני עשורים**, עמ' 224 – 245. כפי שעולה מסקירתו, רבים מהארגונים ראשיתם – רעיונית וארגונית – בתנופה הציונית והלאומית של מוצאי מלחמת העולם הראשונה, שבמרכזה ה-EZSN. גם יצחקי, להלן בדיון על 'תרבות', עמ' 41, רואה את שלל הארגונים כזרוע הארוכה של ה-EZSN.

<sup>122</sup> על אלה הרחיב גידו, **בדרך**, עמ' 71 – 76.

היהודית – והרומנית, שפת המשטר הנוכחי. הניסוח של שם הארגון העברית מסורבל ומעיד על שליטה חלשה בשפה: "ברית לאומית יהודית שבטרנסילוניה". על חוסר הבטחון שבניסוח העברית מעידה גם הקדשה בכתב יד המצויה בסמוך לחותמת, בה נכתב "מתנת ההתאחדות הלאומית היהודית שבטרנסילוניה" – ניסוח שונה (ונכון יותר). ההערה השנייה נוגעת לאופיה הציוני של הברית: בלב החותמת נמצא מגן דוד ובתוכו המילה 'ציון' – ביטוי מובהק למדי לזיקה בין הארגון ובין התנועה הציונית או למצער הרעיון הציוני.



### 'אוי קלט' ו'תרבות'

בין הפעולות הבולטות ורבות ההשפעה של הברית היהודית הלאומית בקלויזנבורג יש למנות את ייסוד העיתון 'אוי קלט' ואת הקמתו של התיכון היהודי העברי 'תרבות'.

אוי קלט (Új Kelet – 'מזרח חדש'), עיתון יהודי בהונגרית, בעל נטייה ציונית מובהקת, החל לראות אור בקלויזנבורג בדצמבר 1918 כשבועון, ביוזמת חיים וייסבורג. ארנו מרטון, אף הוא במקור מסנמרטין, שימש כעורכו הראשי שנים רבות, אף לאחר השואה (כשהעיתון 'עלה' לארץ ישראל). העיתון הפך ליומון ב-1920<sup>123</sup> והופיע במתכונת זו עד שנסגר זמנית בהוראת השלטונות ההונגריים ב-1940. הוא היה עיתון פופולרי מאוד, שנמכר באלפי עותקים, והשפעתו על החברה היהודית בעיר ובטרנסילבניה כולה היתה גדולה.<sup>124</sup> רוב הידע שלנו על הנעשה בעיר ובטרנסילבניה היהודית בין מלחמות העולם, ובייחוד בכל הנוגע לעשייה הציונית והלאומית, נשען על הכרוניקה העשירה של ה'אוי קלט', שלווה את האירועים; לצד הכרוניקה שימש העיתון במה לדיונים על יהדות וציונות, כאמור מתוך עמדה פרו-ציונית מובהקת.

לבנטה אולוס, שהחל לחקור את ה'אוי קלט', מייחס את הצלחתו הרבה לרמה המקצועית העיתונאית שטופחה בו, יותר מאשר לבשורתו הציונית.<sup>125</sup> לקראת המעבר ליומון, דאג וייסבורג לביסוס כלכלי של העיתון והביא לשורות כותבים כמה אינטלקטואלים יהודים קומוניסטים, הונגרים שנמלטו לווינה בשל משטר הורטי. אלה אימצו את הרטוריקה הציונית-מהפכנית של העיתון שהפך להם לבית חדש, והעלו את

<sup>123</sup> המעבר משבועון ליומון נעשה תוך יצירת בית ההוצאה "קדימה", שנועד להיות למו"ל של אוי קלט ובמקביל להוציא לאור ספרים ולהחזיק חנות ספרים וספרייה. גיוס הכספים לפרוייקט הזה נעשה תחת דגל הציונות, ובין הדוחפים לתרומה היו אייזר וגלאזנר. *Zsidó Néplap*, 10/6/1920, p. 5.

<sup>124</sup> על תולדות העיתון ראה גידו, **שני עשורים**, עמ' 236 – 237. על חשיבותו של ה'אוי קלט' ראה למשל גידו, **בדרך**, עמ' 70 – 74. אחד הפעילים הציונים בעיר תיאר את העניין כך: 'אין ציונות טרנסילבנית ללא אוי קלט, ואין אוי קלט ללא ציונות טרנסילבנית'.

<sup>125</sup> Levente Olosz, "Az Új Kelet megalapítása és első évei (1918-1920)", In: Bodó Barna; Szoták Szilvia (szerk): *Diszciplínák találkozása – nyelvek és kultúrák érintkezése*. Budapest, Külgazdasági és Külügyminisztérium, 2018, pp. 94-115, at p. 95. אולוס הוא סטודנט לתואר שלישי באוניברסיטת באבש-בולאי בקלוז' החוקר את העיתון והשפעתו.

רמתו, תוך הפיכתו למעין 'אוהל גדול' למגוון עמדות יהודיות.<sup>126</sup> כיוון שהגיע לעיירות וכפרים רבים, 'אוי קלט' הפך לאחד הגורמים המרכזיים בבניין הציבוריות של יהדות טרנסילבניה.<sup>127</sup> אחד העסקנים היהודים אף טבע את המשפט הבא: "אוי קלט יצר בטרנסילבניה את הציונות, והציונות יצרה את אוי קלט".<sup>128</sup>

אמנם, כותביו של 'אוי קלט' לא נמנו על שומרי המצוות, אבל רוב קוראיו, כמעט בהכרח, היו כאלה: בשיאו הופץ העיתון ביותר מ-10000 עותקים, ורוב יהודי טרנסילבניה באותה עת נמנו על המחנה האורתודוקסי; גם מקומו של הרב גלאזנר בדיווחי העיתון מעיד כי כותביו ראו ערך בטיפוחה של דמות רבנית לא מסתגרת המצויה בדיאלוג עם השיח הכללי ונאמנה לאידיאולוגיה הציונית. יש לשער אפוא, שהשפעתו על 'אוי קלט' על הדור הצעיר האורתודוקסי היתה גדולה. כלשונה של גונדוש, שביקשה לעמוד על השפעת 'אוי קלט' על שנדור שוורץ, המוכר לנו כישעיה תשבי (1908 – 1992), שגדל במשפחה אורתודוקסית (לא חסידית) בכפר טרנסילבני והחל מנעוריו לפרסם ב'אוי קלט': "המסר של 'אוי קלט' הצליח במיוחד בעיצוב הדור הצעיר, שקיבל בברכה את האתוס החדש של כח במקום למדנות, ציונות במקום קיום גלותי, ומסורתיות מרוסנת בידי השכלה כללית במקום בדלנות דתית".<sup>129</sup> אף שהקהילה היהודית הגדולה בטרנסילבניה היתה ונותרה גרוסוורדיין, פעולתו של 'אוי קלט' מקלויזנבורג סייעה למיצוב העיר כבירת היהדות הלאומית בטרנסילבניה וכמרכז לעסקני הציונות.<sup>130</sup>

הפעולה השנייה היתה הקמת בית הספר התיכון היהודי מרשת 'תרבות', בספטמבר 1920.

כזכור, עד מלחמת העולם לא התקיים בקלויזנבורג בית ספר תיכון יהודי, ושוחרי ההשכלה התיכונית שבין היהודים פקדו את בתי הספר הכנסייתיים – בעיקר את התיכון האוניטרי.<sup>131</sup> הצורך בבית ספר תיכון יהודי נעשה מובהק אחרי המלחמה, שכן כחלק מתהליך הרומניזציה אסרו השלטונות על בתי הספר הכנסייתיים, שנהנו מאוטונומיה חינוכית ולשונית מסויימת, לקבל לשורותיהם אלא את בני דתם.<sup>132</sup> לעומת זאת, בתי הספר האזרחיים של המדינה עברו תהליך של רומניזציה, שהפך אותם לאטרקטיביים פחות עבור היהודים, ששפתם ותרבותם היתה הונגרית.

---

126 Andrea Gondos, "Isaiah Tishby, Új Kelet (New East), and the Cultural Mediation of Zionism in Transylvania (1920–1930)." *Contemporary Review of the Middle East* 6 (3–4), 2019, pp. 293–308, at p. 296 – 297. להלן: גונדוש, תשבי ואוי קלט.

127 M. Újvári, "Új Kelet: A source for the study of Transylvanian Jewry". *Studia Judaica* 5, 1996, pp. 211 – 218

128 המשפט, המיוחס לברוך טומשוב, מובא אצל ואגו, יהודי טרנסילבניה, בעמ' 190.

129 גונדוש, תשבי ואוי קלט, עמ' 299.

130 מעניין לציין כי העיתון – שהוקם מחדש בתל אביב ב-1948 ע"י עורכו מרטון – התבסס כעיתון המוביל – ולרוב היחיד – של דוברי ההונגרית בישראל, וזאת אף שטרנסילבניה היתה לכאורה הפריפריה של הזהות ההונגרית, בשעה שבדפוס היתה בירה תוססת של עיתונות שהיתה נתונה באופן מסורתי בידיים יהודיות.

131 לדברי י' אידלשטיין, מטאמורפוזה אקטיבית, בעמ' קב, היהודים למדו בשלושה תיכונים – הקתולי, הפרוטסטנטי והאוניטארי, ובשלושתם הרוח הלאומית היתה הונגרית והיהודים היו משוחררים מחובת כתיבה בשבת.

132 ש' יצחקי, "בתי ספר יהודיים בטרנסילבניה", **עיונים בחינוך** 13 (1976), עמ' 39 – 66 (להלן: יצחקי, בתי ספר), בעמ' 41.

הקמתו של בית הספר 'תרבות' ענתה לצורך בבית ספר תיכון יהודי – אך עשתה זאת בדרך מהפכנית שגילמה היטב את הרוחות החדשות.

רשת 'תרבות' לא היתה רשת אורתודוקסית, רפורמית או ניאולוגית; היא היתה רשת יהודית לחינוך עברי וציוני, שיחסו הרגיל למסורת היה חילוני-לאומי ומרכזת היה בשנים אלה בפולין. המודל החינוכי החל את דרכו ברוסיה, ובמהלך שנות מלחמת העולם הראשונה החל להתפשט בפולין. המוסדות הרבים החלו התארגנו לכלל רשת מסודרת בפולין בשנים 1921 – 1922, שבסיומם היו קשורים לרשת יותר מ-250 מוסדות.<sup>133</sup> אופיו של החינוך ב"תרבות" היה יהודי-לאומי, כזה המדגיש את השפה העברית והתנ"ך, שולל את המאפיינים ה"גלותיים" של פסיביות והסתגרות, ומבקש להצמיח דור של יהודים חדשים, בריאים בגופם, מאוזנים בנפשם ואיתנים ברוחם. למרות ההתארגנות הרשתית, בתי הספר לא התנהלו תמיד לפי פרוגרמה אחידה וזיהוי מלא עם רעיונות מייסדיה.<sup>134</sup>

"תרבות" הציעה חינוך יהודי מובהק, שאין בו חתירה להשתלבות במרחב הפולני. בשל כך, ככל הרשתות היהודיות, גם "תרבות" נכחה בעיקר באזורים רב-אתניים, בהן היהודים היו חלק משורה של מיעוטים לא-פולניים. ייחודה של תרבות היה בהצעתה חינוך יהודי לאומי שאין בו הטפה לחילוניות, ואף לא לדתיות; ממילא היא קנתה לה שביתה בעיקר במחוזות בהן האוכלוסייה לא התחלקה באופן חריף בין חרדים לחילוניים, ושימרה מאפיינים של יהדות מסורתית שנטו לתפיסה יהודית-לאומית. הדבר ניכר במפה של פולין, בה כאמור היה עיקר פרישתה של "תרבות" אחרי מלחמת העולם הראשונה. עיקר הדומיננטיות של "תרבות" היה באזורים המזרחיים, ה"קרסיים"; בגליציה, שצעדה כבר בשנות השלטון האוסטרי אל פילוג חד בין חרדים לחילוניים, ובפולין הקונגרסאית, בה הזיקה לפולניות היתה חזקה יותר, הרשת קנתה אחיזה מעטה יחסית.<sup>135</sup> כמו בחבליה המזרחיים של פולין, גם בבסרביה – חבל ארץ שהפך ב-1918 לחלק מרומניה – פרחתה רשת "תרבות" אחרי המלחמה, והציעה חינוך עברי יהודי-לאומי תוך שיתוף פעולה עם גורמים מסורתיים – ובהם הרב הראשי של החבל, יהודה ליב צירלסון (1859 – 1941), שהיה מפעיליה המרכזיים של "אגודת ישראל" (ולפני כן של "המזרחיים").<sup>136</sup> חשוב לציין שבבסרביה, כמו ברוסיה השכנה וכמו ברומניה של הרגאט, לא היתה חלוקה של הקהילות היהודיות לפי זרם דתי.

<sup>133</sup> אלחנן אינדלמאן, "תרבות' בפולין, מקורה וגידולה, חזונה וכליונה", בתוך צבי שארפשטיין (ע'), **החינוך והתרבות העברית באירופה (בין שתי מלחמות העולם)**, ניו יורק: עגן, תשי"ז, עמ' 107 – 133, בעמ' 111 – 116.

<sup>134</sup> עזרא מנדלסון, **התנועה הציונית בפולין**, עמ' 174 – 182; עידו בסוק ואברהם נוברשטרן, "מערכות החינוך היהודי פולין בין שתי מלחמות העולם", בתוך ע' בסוק (עורך), **עלילות נעורים: אוטוביוגרפיות של בני נוער יהודים מפולין בין שתי מלחמות העולם**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשע"ב, עמ' 731 – 764, (להלן: בסוק ונוברשטרן, חינוך יהודי בפולין) בעמ' 758 – 760.

<sup>135</sup> בסוק ונוברשטרן, חינוך יהודי בפולין, עמ' 740 – 741.

<sup>136</sup> מנחם מ' ברייאר, "החינוך העברי בבסרביה", בתוך שארפשטיין, **החינוך והתרבות העברית באירופה**, עמ' 255 – 267, בעמ' 259 – 264. דמותו של צירלסון ראויה לעיון נרחב, הן כמבטא מובהק של הציונים שבי'אגודת ישראל, והן כדמות רבנית בעלת הקבלות רבות לפעולתו ולגישתו של גלאזר, שהיה בן דורו. ראה למשל מבואו הקצר של אהוביה גורן, והגירסה המבוארת למאמרו של צירלסון ב'המליץ', "קוץ שבקץ", **השילוח** 1, 2016, עמ' 149 – 162.

הקמתו של בית ספר עברי בכלל, וכזה הנמנה על רשת "תרבות" בפרט, היתה אפוא הצטרפות לגל גואה שהתפרש על פני מזרח אירופה עם סיום המלחמה; אלא שהקמה כזו בטרנסילבניה – מקום שהיה רחוק מיהדות רוסיה, ושכבר דורות לא התקיימה בו קהילה מסורתית לא-מחולקת – היוותה יצירתו של מעין "איי" יהודי לאומי במרחב שלא היה מורגל בו. חולשתה של 'תרבות' בגליציה, המחוז ששימר קשרים ארוכים ואינטנסיביים עם הונגריה וטרנסילבניה, מלמדת שהרעיון לא הגיע לטרנסילבניה מעברו הקרוב של הגבול.

כרשת 'חילונית', היתה תרבות נטולת מחויבות לסמכות רבנית, לשמירת מצוות או לקריאה דתית-מסורתית של המקורות. עם זאת, הקאנון המסורתי היהודי היה חלק ניכר מתוכנית הלימודים, לצד היסטוריה יהודית וידיעת ארץ ישראל; ובמקומות בהם הציבור דרש זאת, יש שלימודי התורה היו נעשים על ידי מורים דתיים.<sup>137</sup> הקמתו של מוסד כזה בטרנסילבניה, כלומר במחוז בו החיים היהודיים עוצבו עד עתה על פי קווים של חלוקה חריפה בין זרמים דתיים, ובו כמעט לא ניתנה דריסת רגל לארגונים יהודיים מהמרחב החוץ-הונגרי – היתה חידוש גדול. הקמתו של מוסד הרואה את היהדות כלאום, והחותר להעניק לתלמידיו ידע מעמיק בעברית – היתה חידוש גדול. הקמתו של מוסד כזה מתוך שיתוף פעולה ודחיפה של רב אורתודוקסי, הלא הוא מיודענו גלאזנר, היתה חידוש גדול עוד יותר.

במאמר שפרסם ש' יצחקי בתשל"ז, נפרשת היריעה הרחבה של הקמת רשת 'תרבות' בטרנסילבניה בכלל והתיכון בקלויזנבורג בפרט – החל מהמניעים של הגורמים השונים המעורבים, דרך ההיסטוריה הממשית של בית הספר, דרכי החינוך בו והדמויות הדומיננטיות בו, ועד ליחסים עם השלטונות שהביאו גם להסרת ההכרה הממשלתית בו ב-1923 (בשל השימוש בהונגרית בהוראה) עד לסגירתו ב-1927.<sup>138</sup> התיכון נפתח מחדש לשנים מעטות כאשר שבה קלויזנבורג אל שלטון הונגרי, ב-1940. בשיאו – בשנים 1924-1922 - מנה בית הספר כמעט 700 תלמידות ותלמידים, והפך לברירת המחדל של האוכלוסייה היהודית. גם בשנים אלה היו נערים ונערות שלמדו בתיכונים הנוצריים, אך אלה היו מיעוט.<sup>139</sup>

הקמתו של בית הספר העברי המשותף היה גם מענה על צורך מנהלי: הרשויות הרומניות אישרו כבר ב-1919 לקהילה האורתודוקסית להקים תיכון לבנים ולניאולוגית להקים תיכון לבנות. שתי הקהילות העבירו את הסמכות לגורם חדש ועצמאי, הלא הוא 'תרבות' – התאחדות ארצית של בתי ספר יהודיים, וכך יכלו להקים בית ספר לבנים ולבנות כאחד, עברי בשפת הוראתו, שלא יהיה משוייך לאחד הזרמים.<sup>140</sup> אך העניין המנהלי משני לעניין המהותי: כדברי יצחקי, הקמת מערכת החינוך החדשה היתה תוצאה של

<sup>137</sup> ראה מחקריה של עדינה בר אל; הם מסוכמים בערך שכתבה לייב"א: Adina Bar-El, "Tarbut." *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 2010. חשוב לציין כי המחקרים על רשת 'תרבות' מתמקדים כמעט אך ורק בפולין; וההנחה שבית הספר בקלויזנבורג היה שיקוף של הרשת בפולין אינה מובנת מאליה.

<sup>138</sup> יצחקי, בתי ספר. הפסקאות הבאות מבוססות בעיקרן על מאמר זה. פרטים משלימים ונוספים מופיעים אצל גידו, שני עשורים, עמ' 261 – 266, הנשען גם על חומרים ארכיוניים רבים.

<sup>139</sup> הנתונים מופיעים אצל גידו, שני עשורים, עמ' 262 – 264. כ-180 תלמידים יהודים פקדו אז את בתי הספר האחרים, והיו בהם מיעוט מובהק (בין 2 ל-8 אחוזים, למעט בתיכון האוניטרי בו מספרם הגיע לכ-20% מהתלמידים).

<sup>140</sup> יצחקי גם מציין (בעמ' 44) שהרשיון ניתן על ידי הרומנים לקהילות דווקא, כי הזכות להקמת חינוך עצמאי היה נתון ל'בתי ספר קונפסיונאליים' ולא למיעוטים לאומיים. למעשה, איחוד הקהילות בהקמת בית הספר יצר בדיוק את מה שהרומנים נמנעו מלהתיר.

"מעין ברית בין חוגים אורתודוקסיים מתקדמים, שהצטופפו סביב הרב משה גלזר, שרצו להבטיח חינוך יהודי-לאומי לבניהם; בין התנועה הציונית בעלת הגוון העממי; ובין חלק מעשירי היהודים, שרצו להבטיח דרך נייטרלית לעצמם בין השלטון הרומני לאירינדטה המאדיארית". לדבריו, הברית בין הניאולוגים לאורתודוקסים היתה טבועה בתשתיתו של בית הספר.

ההשפעה של הנסיבות הפוליטיות החדשות – שבהן השלטונות ביקשו להרחיק את היהודים מבתי הספר ההונגריים – על התחזקות החינוך העברי וממילא על הפיכת הציונות לתנועה בצמיחה, התרחשה גם בקרפטורוס – מחוז הונגרי לשעבר הגובל בטרנסילבניה, שאחרי המלחמה סופח לציכוסלובקיה. כפי שמעיד ש' ויינגרטן, אגודה ציונית הקימה במונקאטש בית ספר עברי אחרי מלחמת העולם הראשונה. אף שהרב המקומי החרים את בית הספר, הוא שגשג והפך לברירת המחדל – לאחר שהרשויות בציכוסלובקיה אסרו על היהודים ללמוד בבית הספר ההונגרי, ותחת זאת אפשרו להם לימודים רק בבית הספר הרוטני, שהיה רחוק מעולמם. בית הספר העברי הפך לכתובת החינוכית הראשית של יהודי העיר, וב-1924 נוסדה בעקבותיו בעיר גם גימנסיה עברית. כפי שמתאר ויינגרטן, בית הספר העברי במונקאטש הפך במהירות למודל עבור שורה של בתי ספר עבריים בקרפטורוס.<sup>141</sup> בית הספר הני"ל לא היה משותף עם ניאולוגים ולא היה שייך לרשת 'תרבות'; אך גם כאן וגם שם העברית הפכה להיות האלטרנטיבה המתבקשת להונגריה, שנאסרה כשפת הוראה ליהודים על ידי השלטונות.

רשת 'תרבות' לא הצליחה להתבסס בשאר חלקי טרנסילבניה, למעט בתחום גני הילדים. היו לה, כצפוי, מתנגדים רבים – הן בקרב האורתודוקסיה והן בקרב חסידי ההשתלבות בתרבות ההונגרית, שני כוחות שחרדו מפני חינוך יהודי לאומי ומפני העברית. את ההצלחה בקלויזנבורג זוקף יצחקי לשילוב הנסיבות של מסירותם והנהגתם של וייסבורג וגלאזר; מנהיגותו החינוכית של מי שנבחר להקים ולנהל את בית הספר התיכון – אנטאל מארק;<sup>142</sup> והתשתית הרחבה של תנועות נוער ציוניות שהתבססה בעיר.

בית הספר נחשב מתקדם מאד בשיטות ההוראה ובגישה החינוכית; יש שראו בו את "בית הספר הפרוגרסיבי ביותר בטרנסילבניה", והדבר נזקף לזכותו של מארק, שהיה איש חינוך בעל אופי דמוקראטי ופתוח.

מטרותיו הרשמיות של בית הספר היו להעניק לילדים חינוך יהודי-לאומי, ובכלל זה הנחלת עברית ואזרחות טובה; מבחינת התכנים הדתיים הושתת התיכון בקלויזנבורג על הסכמה כי הקהילה האורתודוקסית תפקח על לימודי הדת – הן על השעות הבודדות שנכללו בתוכנית הלימודים הכללית, והן על שעות שלא היו חלק מתוכנית הלימודים הרשמית וכונו 'תלמוד תורה' – בהם לימדו גם הלכה, תלמוד, פרשת שבוע ועוד. ב'תלמוד תורה' השתתפו כמחצית מן התלמידים. בית הספר הצטיין גם ברמתו, במקצועות הכלליים, והניסיון ללמד הכל בעברית הביא גם לחיבורם של ספרי לימוד חדשים וייחודיים,

<sup>141</sup> ש' הכהן ויינגרטן, "מונקאטש", בתוך י"ל הכהן מימון, **ערים ואמהות בישראל**, חלק א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ו, עמ' 345 – 371, בעמ' 363 – 364.

<sup>142</sup> מארק אנטאל (1880 – 1942; שמו היהודי מרדכי בן שמואל כהן) היה מתמטיקאי בהכשרתו ומחנך בכישוריו. הוא ניהל את ביה"ס תרבות מהקמתו עד סגירתו ב-1927, ואחר כך שוב עם פתיחתו מחדש מ-1940 ועד מותו ב-1942 (קבור לצד רעייתו בבית העלמין היהודי הישן של קלויזנבורג). לאחר סגירת בית הספר הרצה על מתמטיקה (לפרנסתו) וביתו הפך בית ועד למרקסיזם (בו האמין ולו הטיפ). ראה Miko Imre, "Antal Márk és köre", *Korunk* 16 (12), 1972, pp. 1875 – 1877. נראה שאנטאל, כאדם פרטי, נמנה על היהודים שלא חינוכו ליהדות: בנו, יאנוש, היה עיתונאי ומשורר קומוניסט שלמד בווינה ובפריס (נספה בחזית הרוסית, 1943) ובנו אישטבן היה מוסיקאי שפיתח קריירה ארוכה בבודפשט עד פטירתו ב-1978.



שחלקם נערכו בזריזות.<sup>143</sup> ספר שחובר במסגרת מאמץ זה, על ידי יהודה אידלשטיין, תלמידו של גלאזנר, ששימש מורה בבית הספר, שמור בספרייה הלאומית: זהו ספר "למוד השפה העברית בצורת ספור מעשה", כהגדרתו, וכותרתו "בארץ האבות והבנים - ספר מסעו של שמואל בארץ-ישראל בירחי החופש".<sup>144</sup> במקרה אחד, לפחות, כתיבתם של תכנים חדשים הושלמה אחרי שבית הספר כבר חדל להתקיים: ב-1927, כמה שנים אחרי פטירתו של גלאזנר, חיבר הרב הניאולוגי, אייזלר, תוכנית לימודים חדשנית מקיפה ביהדות שכללה מלבד הכרת המקורות גם היסטוריה יהודית, ידיעת ארץ ישראל ותודעה לאומית.<sup>145</sup>

מדיניותה הרשמית היתה ללמד את מקצועות היהדות כתרבות לאומית, מנקודת מוצא שאיננה דתית. אמנם בפועל, כפי שאמרנו לעיל, גם בפולין התקיימה ההוראה בחלק מבתי הספר של 'תרבות' ברוח מסורתית יותר, שהמשיכה את מסורת "החדר המתוקן".<sup>146</sup> עם זאת, הפקדה רשמית של האחריות על לימודי היהדות שנכללו בתוכנית בית הספר בידי רב, היתה ללא ספק חריגה.<sup>147</sup>

#### מיעוט לאומי או חתירה לפלשתינה

גלאזנר עוזב את טרנסילבניה ב-1923, כאשר התנועה היהודית הלאומית בה מצויה עדיין בראשית דרכה. בשל כך, אין מחקר זה מטפל בתולדותיה של התנועה, בביטוייה הפוליטיים, בתמורות שעברו עליה וביחסיה עם התנועה הציונית בכלל. לא אמנע כאן, בכל אופן, מהערה כללית באשר לאופיה של התנועה הלאומית היהודית בטרנסילבניה בשנים הסמוכות למלחמת העולם הראשונה, לפני שאשוב לדון בפעילו של גלאזנר.

המעבר של היהודים להזדהות עם ארגון בעל מגמה ציונית שיקף במידה רבה את חלחולו של רעיון המיעוטים הלאומיים אל החיים הציבוריים, לא פחות וככל הנראה יותר מאשר את התפשטותן של אהבת ארץ ישראל בקרבם או של החלום המשיחי בגרסתו הרסטורטיבית-פוליטית. בהתאם לכך, הדומיננטיות של התנועה הלאומית היהודית בטרנסילבניה התבטאה גם בהמשך הדרך לא רק, ואולי אף לא בעיקר, בחתירה לעלייה לארץ ישראל ובהפצת העברית – אלא גם בכינונה של מפלגה יהודית ובהבטחת זכויותיהם של היהודים כמיעוט לאומי.

בכך דמה סדר היום של התנועה הלאומית היהודית בטרנסילבניה לסדר היום של תנועות ציוניות וותיקות יותר במרכז ומזרח אירופה, שבשנים אלה עסקו ב"עבודת ההווה" – כלומר חינוך יהודי-לאומי, ארגון פוליטי של היהודים ומאבק על זכויותיהם במדינות שנוצרו לאחר המלחמה – לא פחות ועל פי רוב יותר מאשר "בעבודה הארצישראלית", כלומר בעלייה ובהכשרה לה ובחיזוק היישוב העברי בארץ. כמו

<sup>143</sup> יצחקי שם.

<sup>144</sup> יהודה אידלשטיין, **בארץ האבות והבנים: ספר מסעו של שמואל בארץ-ישראל בירחי החופש**, קלויזנבורג: קרן התרומה, תרפ"ד.

<sup>145</sup> ראה גידו, **בדרך**, עמ' 84.

<sup>146</sup> מנדלסון, **התנועה הציונית בפולין**, עמ' 178.

<sup>147</sup> הקבלה שעשויה להיות מעניינת, וטעונה מחקר והשוואה, היא הגימנסיה העברית "מגן דוד" בקייסנב, אותה הוביל הרב י"ל צירלסון. לפי דברי ברייאר, החינוך העברי בבסרביה, שהיה תלמידו של צירלסון, הגימנסיה לא היתה חלק רשמי מרשת "תרבות", שנפרשה בערים אחרות בבסרביה (אדרבה, רשמית היא היתה קשורה ל"אגודת ישראל"), אך בפועל היא היתה חלק מרשת הגימנסיות העבריות שצירלסון היה בין מגיניה ומעודדיה הראשיים.

בטרנסילבניה, גם בחלקיה האחרים של רומניה (הרגאט, בסרביה ובקובינה), ועוד יותר בפולין ובצ'כוסלובקיה, היו הארגונים המזוהים עם הציונות הכוח המוביל בציבוריות היהודית ובהתארגנות הפוליטית בשנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה – וזאת בלי זיקה ישירה להצלחתה של העבודה הארצישראלית או למידת חשיבותה בעיני הציבוריות היהודית.<sup>148</sup>

הצלחתה של הציונות להוביל סדר-יום יהודי של תודעת מיעוט לאומי הייתה בעיקר נחלת האזורים שלפחות עד למלחמה התאפיינו ברב-אתניות, ושבהם היהודים לא נתפסו בעיני עצמם ובעיני זולתם כמיעוט יחיד או כמיעוט דתי בלבד. בארצות אחרות, ובכלל זה בגרמניה ובאוסטריה, רעיון ההתארגנות כמיעוט לאומי נדחה הן על ידי היהודים והן על ידי השלטונות.<sup>149</sup> במרחב ההונגרי היתה התפשטות הציונות נחלתן של המדינות היורשות. בהונגריה הטריאנונית עצמה, למרות אכזבה מסויימת של היהודים

---

<sup>148</sup> מ-1918 ועד לעלייה הרביעית היו תהפוכות רבות במגמות המנהיגות הציונית בפולין, ששילבו בין מאבק על זכויות, טיפוח חינוך לאומי ועלייה לארץ – תוך דיאלוג מתמשך עם הנסיבות הפוליטיות והכלכליות המשתנות (ובכלל זה המצב הכלכלי בארץ והגבלת ההגירה). תיאור מפורט ניתן אצל מנדלסון, **התנועה הציונית בפולין**, בעמ' 93 – 229. וראה אלי צור, "הציונות הפולנית", בתוך א' גל (עו'), **הציונות לאזוריה**, כרך ראשון: אירופה המזרחית והמרכזית, מרכז זלמן שזר ומכון בן גוריון, תש"ע, עמ' 135 – 180, בעיקר בעמ' 165 – 169. על הציונות בצ'כוסלובקיה ככלי לבנייתה של זהות יהודית לאומית שתבטיח את גשוגה של היהדות בתוך רקמת החברה הצ'כוסלובקית ראה ספרה של טטיאנה ליכטנשטיין: Tatjana Lichtenstein, *Zionists in Interwar Czechoslovakia: Minority Nationalism and the Politics of Belonging*, Bloomington, Indiana U. P., 2016. הציונים נשאו את דגל הזהות הלאומית גם בממלכה היוגוסלבית הצעירה, שנוסדה אף היא על חורבות האימפריה ההבסבורגית, אם כי לא הצליחו לקבל הכרה ביהודים כמיעוט לאומי. ראה מאמרה המרתק של וולסיצה: Marija Vulesica, "An Ambivalent Relationship: The Yugoslav Zionists and Their Perception of "Germanness," Germany, and the German Jews at the Beginning of the Twentieth Century." In Tobias Grill (ed.), *Jews and Germans in Eastern Europe: Shared and Comparative Histories*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, pp. 177-198.

<sup>149</sup> ראה גיא מירון, "ציונות ולאומיות יהודית בגרמניה", בתוך א' גל (עו'), **הציונות לאזוריה**, כרך ראשון: אירופה המזרחית והמרכזית, מרכז זלמן שזר ומכון בן גוריון, תש"ע, עמ' 281 – 339, בעמ' 308 – 309. על כישלונה של הציונות באוסטריה לכוון כוח פוליטי אחרי המלחמה, ראה Harriet Pass Freidenreich, "Jewish Nationalistic Politics in Interwar Vienna: The Failure of Landespolitik", *Shofar* 9 (2), 1991, pp. 44-54. בראשית המאמר מבהירה פרידנרייך כי הדוחפים להתארגנות כמיעוט לאומי היו בעיקר יהודים שהיגרו לווינה מן המזרח, ממדינות רב לאומיות.

יש להעיר, שלפי קו מחשבה זה, התבססותה של הרפובליקה הפולנית השנייה כמדינת לאום מובהקת במוצאי מלחמת העולם הראשונה, היתה אמורה לסתום את הגולל על הרעיון של יהודים כמיעוט לאומי ולהרחיק את הציונים מן ההנהגה. בפועל לא היה הדבר כך, כיוון שעוד במהלך המלחמה, כאשר הרעיון של מדינה פולנית רבת-לאומים עמד על הפרק, התבסס בה שיח יהודי-לאומי ובכלל זה כזה שחתר לאוטונומיה של ממש – כפי שמרחיב מרקוס זילבר בספרו **(לאומיות שונה, אזרחות שווה! המאמץ להשגת אוטונומיה ליהודי פולין במלחמת העולם הראשונה**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2014). הספר מרוכז כולו, כמובן, בשנות המלחמה – שכן אחריה רעיונות האוטונומיה ירדו מעל הפרק. האינרציה הובילה לכך שרעיונות מלפני המלחמה המשיכו להדהד אחריה, בין השאר על ידי גורמים בינלאומיים. ראה מאמרו המעניין של לוי: Mark Levene, "Britain, a British Jew and Jewish relations with the New Poland: the making of Polish Minorities Treaty of 1919", in A. Polonsky, E. Mendelsohn, and J. Tomaszewski, (eds.) *Jews in Independent Poland 1918-1939*. (Polin, Studies in Polish Jewry, 8) London: Littman Library of Jewish Civilization, 1994, pp. 14-42, at p. 16-19. כך או אחרת, משנתם הגולל על הרעיון של מדינה רבת-לאומים המשיכה המנהיגות היהודית להוביל קו לאומי של מאבק על זכויות קולקטיביות של היהודים בתוך המדינה הפולנית – בין השאר מכיוון שאופק העלייה היה חסום, בוודאי לעליית המונים, מסיבות מדיניות וכלכליות.

מהלאומיות ההונגרית, נותרה הציונות נחלת מעטים – וצעדיה הוצרו, בעיקר על ידי הארגונים היהודיים עצמם.<sup>150</sup>

---

<sup>150</sup> ראה הרטמן, **פטריוטים**, עמ' 154 – 160. על ניסיון לכוון תנועה ציונית-חרדית בהונגריה, ועל כישלונה בשל הנאמנות להונגריה, ראה שפיגל, חבת ציון בהונגריה, עמ' לח – מ.

## 4.2 מאורתודוקסיה לציונות: גלאזנר אחרי מלחמת העולם הראשונה

מרגע שעולה על שולחנה של יהדות קלויזנבורג הרעיון של מעבר מן התודעה והתשתית הארגונית הדתית-זרמית של העידן ההונגרי אל תודעה לאומית יהודית, מתגייס גלאזנר בכל מרצו, כוחו ומעמדו התורני לחיזוקו של הרעיון. הוא נמנה על מייסדי הברית היהודית הלאומית ועל תומכיה הנלהבים; הוא חותר לשיוכה של קהילתו אל היהדות הטרנסילבנית הכללית (תחת שיוכה הישן אל הארגון האורתודוקסי ההונגרי); הוא פועל בשיתוף פעולה הדוק עם הקהילה הניאולוגית ועם פעילים חילוניים; ומטיף בעקביות ובלהט, בקהילתו ובקהילות אחרות, למען הרעיון הציוני – תוך שהוא מדגיש שרעיון זה הוא מימושה המובהק ביותר של המסורת הדתית היהודית.

פעולות אלה מחריפות את הפערים בינו ובין גורמים בעלי תודעה אורתודוקסית-נבדלת מובהקת יותר, ומובילים בסופו של דבר לפילוגה של הקהילה ולסיום כהונתו של גלאזנר. לשם מבט כולל על פעילותו של גלאזנר, וכדי להקל על הבנת לוח הזמנים, ריכזתי כאן את פעולותיו בכותרות. כל הרשום בטבלה יופיע בהמשך הפרק, לעתים בהרחבה.

ענייני קהילה ורבנות	פעולות ציוניות	
	פרסום מאמר בעיתונות היהודית-הונגרית הקורא לתמיכה בציונות, וקובע כי לחלוקה בין 'חרדי' ו'חופשי' אין משמעות במציאות החדשה של תחייה לאומית בארץ ישראל.	קיץ 1918 – תרע"ח
	שותפות בהקמת הברית הלאומית היהודית. אירוע היסוד – 20/11/18.	סתיו 1918 – ראשית תרע"ט
	נאום באזכרה להרצל בבית הכנסת האורתודוקסי	יולי 1919 – תמוז תרע"ט
מודיע להנהלת הקהילה כי בכוונתו לסיים את תפקידו ולעלות לארץ ישראל בקרוב		קיץ 1919
יעקב שוורץ (הציוני) מתמנה לנשיא הקהילה. החלטה שיזם גלאזנר קובעת שהקהילה רואה עצמה כחלק מיהדות טרנסילבניה (כלומר ללא שיוך זרמי), תוך שמירה על אוטונומיה להתנהלותה הדתית.		סתיו 1919 – ראשית תר"פ
	נאום באירועים חגיגיים המתקיימים בקהילה לציון החלטת ועידת סן-רמו	אביב 1920
מתחילה התארגנות הקהילות האורתודוקסיות בטרנסילבניה ומופץ קול קורא להצטרפות ליאגודת ישראל	כותב את 'הציונות באור האמונה'.	יולי 1920, תמוז תר"פ
כינוס ראשון, בגרוסוורדיין, של ארגון הקהילות האורתודוקסיות בטרנסילבניה. כרוז של רבנים אנטי-ציונים נגד 'המזרחי'.		אוגוסט 1920, אב תר"פ

ק"ץ 1920	שותפות בהקמת בית הספר 'תרבות'. קורס ראשון לעברית ('אולפן') עבור מורים וגננות ל'תרבות'. גלאזנר הוא שחתם על תעודות הסיום לצד יו"ר הברית היהודית הלאומית. הישיבה המייסדת הרשמית של 'תרבות' בטרנסילבניה התקיימה בספטמבר 1920, בבית הספר האורתודוקסי.	איש 'המזרחי' נבחר לראש הקהל בגרוסורדיין.
1921 – תרפ"א	משלים ומוציא לאור את ספרו הלמדני 'דור רביעי'	
מאי 1921 – אייר תרפ"א	הקהילה החסידית מהשטיבל ברחוב קאדאר מודיעה על פרישה מהקהילה הכללית והקמת קהילה 'ספרדית'.	
ק"ץ 1921 – תרפ"א	גלאזנר מופיע במספר עצרות ציוניות – ידוע לנו על אלה שהתקיימו בדעש ובביסטרצה.	מחליט לפרוש מתפקיד הרב. בישיבה בספטמבר הוא מציע להנהלה למנות את בנו עקיבא כממלא מקומו.
ספטמבר 1921 – אב/אלול תרפ"א	משתתף בקונגרס הציוני ה-11 בקארלסבד, ובכנס רבני 'המזרחי' המתקיים כהכנה לו.	
נובמבר 1921	ישיבת הנהלת הקהילה דנה בבקשת הרב לצאת לגימלאות.	
25 בדצמבר 1921, כ"ד כסלו תרפ"ב (ערב חנוכה)	סיום רשמי של תפקידו של גלאזנר.	
ינואר 1922, טבת תרפ"ב	הכתרת עקיבא גלאזנר כרב הקהילה האורתודוקסית.	
מרץ 1922, אדר תרפ"ב	ישיבה ראשונה של בית הדין הרבני המיוחד שנוסד כדי לדון בלגיטימיות הפרישה של החסידים.	
חורף 1922	יוצא למסע הרצאות ציוני בגרמניה: הרצאות בקלן, ברסלאו, פרנקפורט וברלין.	
אביב 1922	משתתף בכינוס בבוקרשט לדיון בהצעה לצרף את הקהילות הטרנסילבניות למערך הקהילתי הרומני	
ק"ץ 1922	נואם באירוע ציוני גדול בסיגט.	הקהילה הפורשת מפרסמת את הקונטרס "משפט צדק". הקהילה הראשית מפרסמת בהמשך הקיץ את "ישוב משפט".

סאגה פעלתנית זו מסתיימת עם העלייה עצמה: ב-3 במאי 1923, י"ז באייר תרפ"ג, גלאזנר ורעייתו יוצאים את קלויזנבורג בדרכם לארץ ישראל (דרך ווינה וטרייסט). נראה שהפליגו מטרייסט לאחר חג השבועות, ובשבוע האחרון של מאי כבר היו בירושלים.

על מנת להבין כראוי את התהליכים ואת משמעויותיהם, נניח ללוח הזמנים ונתמקד בסקירת המאורעות ובניתוחם על פי מפתח ענייני. נחלק את דיוננו לשלושה פרקי משנה עיקריים: הראשון, פעולותיו הציוניות של גלאזנר, ותפיסתו הרעיונית הנחשפת דרכן (4.2); השני, הקרע שנבע בקהילה כתוצאה מפעולות אלה; והשלישי, תגובתו של גלאזנר למאבק: הפרישה מהרבנות, פרסום הכתבים והעלייה לארץ ישראל (4.3).

## נאומים מכוננים

הפעולה הציונית החשובה ביותר של גלאזנר כבר תוארה בפרק הקודם בהרחבה, והיא שותפותו העמוקה בכינונה של 'הברית היהודית הלאומית'. מרגע שפנה אליו וייסבורג הפך גלאזנר לשותף מלא בתכנון ובביצוע של הקמת 'הברית' ורכישת נפשות לה ולרעיון הלאומיות היהודית בקרב הקהל בקלויזנבורג בפרט ובטרנסילבניה בכלל. האירוע רב הרושם בנובמבר 1918, שבמרכזו עמד נאומו של גלאזנר, ושהמשכו היה צעדה שגלאזנר בראשה, קיבע בתודעת הציבור את מחויבותו המלאה של גלאזנר לציונות לא רק בתור חזון ראוי אלא בתור המפתח לעתידה של היהדות הטרנסילבנית.

האירוע הפומבי החשוב הבא, שבו באה לידי ביטוי הציונות של גלאזנר בהקשר קהילתי, היה האזכרה לתיאודור הרצל בכ' בתמוז תרע"ט.<sup>151</sup> לדברי יהודה אדלשטיין, תלמידו של גלאזנר ובהמשך מורה בבית הספר 'תרבות', הרב תמך ביוזמה לקיים בבית הכנסת אזכרה חגיגית ביארצייט של תיאודור הרצל, כי בתמוז. אך כאשר בא הציבור לאזכרה הוא מצא את שערי בית הכנסת נעולים: השמש קיבל הוראה מנשיא הקהילה לא לאפשר את קיום האירוע.<sup>152</sup> כזכור, בין הפעילים הציונים בלטו בעלי המלאכה של 'פועלי צדק' – ואלו מצאו במהירות דרך לפתוח את בית הכנסת ולקיים את האזכרה כמתוכנן.<sup>153</sup>

כרמלי, שנשען ככל הנראה על תיעוד של ישיבות הקהילה, אינו מזכיר את המקרה אבל נותן לנו הצצה אל מאחורי הקלעים: לדבריו, אל שולחן הקהילה הגיעה בקשה מטעם הברית הלאומית היהודית לקיים אירוע לזכרו של הרצל בבית הכנסת. הבקשה עוררה מתח בישיבה והוחלט לדחותה בטענה שבית הכנסת מעולם לא קיים בתוכו אירועי זכרון.<sup>154</sup> מכאן ניתן ללמוד שלצד הפופולריות הרבה של הרעיון הלאומי היהודי, לא הכל אימצו אותו – ובוודאי שלא הכל תרגמו אותו לתמיכה בציונות ובמנהיגה החילוני, הרצל.

בזכרונותיו של חיים וייסבורג פרשת האזכרה להרצל צבועה בצבעים דרמטיים, ובמרכזה דמותו של גלאזנר: לדבריו, הבקשה לקיים את האזכרה בבית הכנסת התקבלה על ידי הקהילה, לאחר וויכוח, אך נשיא הקהילה חזר בו יומיים לפני האירוע – וקהל גדול שהגיע נותר ממתין מחוץ לבית הכנסת. הרב אמר לוייסבורג שהוא מוכן לדבר כמתוכנן – אבל רק בבית הכנסת עצמו, אחרי שייפתח. הצעירים, ששמעו ש"הזקן בא!", פתחו במהירות את הבניין, והרב דרש בו לזכרו של הרצל את מה שוייסבורג מכנה "הנאום הכי מוצלח בחייו". לדבריו, בית הכנסת היה מלא מפה לפה, יותר מביום כיפור, והמשתתפים נמנו על כל גווני האוכלוסיה ובכלל זה צעירים רבים. כשיאו של הנאום ציין וייסבורג את אמירתו של הרב שבעוד

<sup>151</sup> בזכרונותיו וייסבורג מדבר במפורש על התאריך "20 בתמוז" כיום שבו התרחשה האזכרה והנאום. עם זאת, לוח השנה מעלה שבשנת תרע"ט חל כ' בתמוז ביום שישי, דבר שקשה להלום עם תיאור האירוע כהתרחשות הנעשית בשעות אחר הצהריים.

<sup>152</sup> לפי כרמלי, **ספר הזכרון**, עמ' ל, ב-25/4/1911 נבחר דוד שמיל (סבסטיאן) לנשיא הקהילה (בכהונה שלישית), והלה הוחלף ב-1919 על ידי יעקב שוורץ. לכאורה, שמיל הוא נשיא הקהילה שהתנגד (והדבר תואם את תמיכתו בהמשך בקהילה הפורשת). עם זאת, בתיאור המפורט של האירוע בזכרונותיו של וייסבורג (אייכלר, עמ' 20) מוזכר כנשיא הקהילה יהודי בשם דיאלו-רוזנברג (gyalui rosenberg), "בעל תואר אצולה הונגרי".

<sup>153</sup> אידלשטיין, מטאמורפוזה, בעמ' קג – קד.

<sup>154</sup> כרמלי, **ספר הזכרון**, החלק ההונגרי, עמ' 39.

אחרים מוחים על קיום האזכרה לאדם שלא היה שומר מצוות, הוא עצמו – כאדם 'אדוק מאד וזקן מאד' - מייחל לזכות לשבת ליד הרצל בעולם הבא.<sup>155</sup> כמו באירוע הפומבי המכונן גם כאן בולט בדבריו של וייסבורג מקומם של הצעירים, כמובילים של הרוח הציונית בעיר (וגם כמי שאינם פוקדים בהתלהבות יתירה את בית הכנסת בימים כתיקונם).

#### תום עידן ההתבדלות האורתודוקסית

בסיומו של פרק 3 תהינו על מידת ההתרחקות של גלאזנר מעקרון ההיבדלות האורתודוקסי, עקרון שאחרי מלחמת העולם הראשונה עמד לראשונה בצומת של הכרעה. חשוב להזכיר בקצרה את שאנו יודעים עד כה:

א. במשך כל שנות רבנותו עד המלחמה, ראה עצמו גלאזנר – וכך ראוהו גם אחרים – חלק בלתי נפרד מהאורתודוקסיה ההונגרית. הרבנים האורתודוקסים – ובהם הקיצוניים ביותר – היו עמיתיו וחבריו, בוודאי בתחילת הדרך (ראה פרקים 2.3 ו-2.4); לא ידועים לנו קשרים, לא של תכתובת ולא של משפחה, עם רבנים לא אורתודוקסים; גלאזנר מילא תפקיד חשוב בתוך הארגון האורתודוקסי, כחבר וועד הרבנים הראשי שלו, ואף ניסח את חשיבות ההתבדלות האורתודוקסית בפני המקטרגים עליה, והקפיד על המפרים את כלליה (ראה פרק 2.5); גם מאוחר יותר, הוא נמנע, למרות תמיכתו הברורה בציונות, מלהשתתף בפומבי בכינוס המזרחי בפרשבורג לאחר שהלה הוחרם על ידי רוב ככל הרבנים האורתודוקסים – ככל הנראה מתוך רצון לא למתוח את החבל יתר על המידה (ראה פרק 3.3).

ב. מצד שני, החל מפולמוס ה"רצפציה" (לפי עדותו-שלו, המאוחרת) ואחר כך פולמוס המזרחי, התרחק גלאזנר מהקו האורתודוקסי הנוקשה – לפחות בעיני עמיתיו. וכפי שראינו בפרק 3.4.3, כבר ב-1912 ביטא גלאזנר את עמדתו שההתבדלות האורתודוקסית היא עניין מיוחד להונגריה, שלא נכון ולא ניתן 'לייצא' אותו לכלל אירופה, כפי שניסו מכונני 'אגודת ישראל'. למעשה, אגב עמדה זו, מתבררת הסתייגותו של גלאזנר מהרעיון האורתודוקסי והדגשת גבולותיו – ככל הנראה כתריס הכרחי בפני התבוללות ותו לא, כפי שעוד יבהיר בקונטרס שלו ב-1920, ובהתאם לדבריו בראשית הגנתו על האורתודוקסיה במכתב לרב אלישר ב-1897. גלאזנר גם הסכים לשמש כנציג 'המזרחי' בהונגריה, אם כי כאמור לעיל איננו יודעים אם תואר זה הוביל גם לעשייה כלשהי.

כעת, משקרעו הגבולות החדשים את הזיקה של קהילות טרנסילבניה השונות אל הארגונים הזרמיים בבודפשט, ומשהצורך של היהודים להגדיר עצמם כמיעוט לאומי צף ועלה, שאלת שמירת השייכויות הזרמיות בקהילות טרנסילבניה עלתה לדיון – ובכלל זה שאלת הגדרתה של קהילת קלויזנבורג כ'אורתודוקסית'. בעניין זה, לגלאזנר היתה עמדה ברורה, שהתבטאה בהחלטה שהעביר במוסדות הקהילה: "הקהילה רואה את יהדות טרנסילבניה כחלק מן העם היהודי המפוזר בעולם, אך מאוחד אתנית ודתית. לכן הקהילה מעוניינת בהתארגנות של יהדות טרנסילבניה כולה – מבלי לוותר על תקנות הקהילה שעל פיהן תתנהל גם להבא בכל שאלה דתית."<sup>156</sup>

איננו יודעים מתי עברה החלטה זו במוסדות הקהילה, אך סביר להניח שהדבר היה אחרי שפינה דוד שמיל (שבשטיאן) את מקומו כנשיא הקהילה, כנראה במהלך 1919, ותחתיו נבחר יעקב שוורץ, שהיה חבר הנהלת

<sup>155</sup> אייכלר, זכרונות וייסבורג, עמ' 20-21.

<sup>156</sup> מצוטטת אצל כרמלי, עמ' 38; כרמלי עצמו תרגם לעברית (שם, בחלק העברי, עמ' כט) בניסוח מעט שונה – "הקהילה רואה את יהדות טרנסילבניה כחלק בלתי נפרד של יהדות התפוצות, וכישות שהיא דתית ולאומית גם יחד".

הארגון היהודי הלאומי. כעת, כאשר הן הנשיא והן הרב מסורים לרעיון הציוני, השלימה הקהילה את המעבר לזהות ציונית מובהקת.<sup>157</sup> כמו כן, מלשון ההחלטה נראה שהדבר היה לפני קיץ 1920, בו התארגנה הלשכה האורתודוקסית של טרנסילבניה; ההכרזה מלמדת שמדובר היה בעת שבו עדיין לא ברורה הדרך העתידית של התארגנות הקהילות היהודיות בטרנסילבניה.

כאמור לעיל, בסעיף 4.1.2, רעיון זה של התארגנות לא-זרמית של יהדות טרנסילבניה לא צלח, בסופו של דבר, בכל הנוגע להתארגנות הקהילות הדתיות. עמדתו של גלאזנר בנוגע להתארגנות האורתודוקסית המחודשת היתה ככל הנראה שלילית, אם כי אפשר שבפועל שיתף פעולה עם ההתארגנות.

דברים שאמר, כתב ופרסם גלאזנר בשלהי 1918 תומכים כולם בעמדה לפיה עידן ההתבדלות האורתודוקסית הסתיים. במאמרים אלה סיום תפקידה של ההתבדלות קשור קשר הדוק לשיבה המתקרבת אל ארץ ישראל. במכתב ששלח לעורך העיתון היהודי האורתודוקסי, *Hagyomány* ("מסורת"), הרב מאיר שטיין מטרנובה שבסלובקיה, מרצה גלאזנר בקצרה ובבהירות את השקפתו הדתית על הציונות ואיחוד היהודים: הציונות היא היא "אתחלתא דגאולת ישראל אשר עליה אנו מחכים אלפיים שנה", ועל כל אדם ועל כל ארגון יש "חוב קדוש" להתחבר לתנועה הציונית. לדבריו, בהקשר לאומי כזה ובהינתן שהמגמה היא לכונן ריבונות יהודית מחדש, אין משמעות להגדרות של 'חרדי' ו'חופשי', מאמין או כופר. הוא מסיים בקביעה ש"באגודת האורתודוקסים בארצנו מעטים הם שיבינו דבר זה" – אבל הוא מקווה לשינוי.<sup>158</sup>

ברשימה קצרה שהתפרסמה בגיליון הראשון של ה'אוי קלט', מובאים בשם גלאזנר דברים דומים: לדבריו, כפי שנרשמו מפיו בידי סופר העיתון, דוקטרינת ההתבדלות האורתודוקסית (וכלשונו, *Trennungstheorie*)<sup>159</sup> יסודה בגלות, ואין לה קיום עם שיבת העם לארץ ישראל – שם עליו לכונן קיום לאומי, כלומר כזה שאיננו כיתתי; וקיום לאומי זה בהכרח שיהיה ברוח התורה. בעיניים אורתודוקסיות, טוען גלאזנר, הציונות היא ברכה גדולה, שכן הזהות הלאומית אפשרה את חזרתן של "הכבשים התועות", שתרמו אחר השתלבות והתבוללות בקרב הגויים, אל חיק הזהות היהודית. "החזרה לארץ ישראל משמעה שכל היהודים יוכלו לחיות ברוח התורה [...] הרעיון הלאומי מכונן מחדש את האחדות של היהודים ברוח התורה".

הדברים הקצרים מכילים גם טענות תיאולוגיות-היסטוריות רבות חשיבות, שעוד נפגש במאמרים הרחבים יותר: לדברי גלאזנר, עיקר עניינה של התורה הוא להיות חוקה לאומית, כלומר לעצב את חיי העם כאשר הוא חופשי וריבוני בארצו; מימושה של התורה יכול להתקיים אפוא רק בארץ ישראל. בגלות, הדבקות בתורה היא בראש ובראשונה עדות לכך שהיהודי לא נטש את חלומו השיבה. היא יכולה להתקיים רק בצורה חלקית, ודורשת מחירים גבוהים שלא כל היהודים יכולים לשלם (גלאזנר מציין את השבת, שכאשר

<sup>157</sup> ראה גידו, **בדרך**, עמ' 471. שוורץ מופיע בתיאוריו של וייסבורג כאחד הדוחפים לקיום האזכרה להרצל, במעין אופוזיציה לראש הקהילה דאז. לפי מיקש, **הדרך לטרנסילבניה**, עמ' 164, שבשטיאן התפטר מתפקידו כנשיא הקהילה לפני אירוע הייסוד של הברית הלאומית, כלומר בנובמבר 1918, בשל התנגדותו למהלך וייצג בכך "את העמדה של היהודים ההונגרים" בזהותם.

<sup>158</sup> המכתב מובא אצל זהבי, **במצור ובמצוק**, עמ' 9; הדברים נראים כלשונו העברית של גלאזנר עצמו, דבר שאינו מובן לאור ההפנייה לזיידו סמלה, 1918 (גיליון 51, עמ' 7). לא ברור לי האם המכתב התפרסם במקור בהגיומאני, שאל עורכו נכתב (גיליונות של כתב עת זה משנה זו אינם נמצאים בישראל), או שמא הלה חשש מלפרסם והדברים הופיעו רק בזיידו סמלה הציוני.

<sup>159</sup> אף שהרשימה היא בהונגרית, מונח זה מופיע כך, בגרמנית, ובמרכאות.



המדינה כופה על שביתה גם בראשון, מותירה את הסוחר היהודי ללא פרנסה). החלום של שיבת ציון אינו אפוא רק חלום על תום השעבוד לגויים, אלא גם חלום על שיבה לחיים בהם ניתן לקיים את התורה כראוי. מן הדברים עולה עוד, שגלאזנר משוכנע ששיבת ציון תביא גם לשיבה אל התורה והמצוות; זהו חלק טבעי ומתבקש מחיים עצמאיים וחופשיים של יהודים, ולא מעמסה של זרות כפי שהן כעת.<sup>160</sup> ממילא, אפוא, החלוקה המוכרת בין יהודים נאמנים למסורת, ובין כאלה המצויים על נתיב התבוללות, חדלה להיות רלוונטית; ואין עוד הצדקה להתארגנות נפרדת ולחומת התבדלות.

בדרך אגב נגלה לנו כאן שבעיני גלאזנר חזון שיבת ציון נוגע להעתקה של מרכז החיים היהודיים מן הגולה לארץ ישראל, כלומר עלייה מסיבית המתרחשת במהירות במונחים היסטוריים – להבדיל מתפיסות שראו בעלייה לארץ נחלתו של חיל-חלוץ בלבד, או שסברו שהעתקת המרכז היהודי מן הגולה לארץ ישראל היא חלום רחוק.

#### הפולמוס עם 'אגודת ישראל'

לאור עמדותיו אלה של גלאזנר, אין פלא שסירב לחבור ל"אגודת ישראל" – כפי שכבר הזכרתי לעיל, בעקבות מכתבו מ-1912 (לעיל פרק 3.4.3), ארגון שהיה הביטוי הפוליטי העיקרי לרעיון 'יצוא' ההתבדלות האורתודוקסית אל מעבר להונגריה וגרמניה. לפני שארחיב מעט על יחסו של גלאזנר לאגודת ישראל, יש להציג בקצרה את הארגון ותולדותיו. זו איננה משימה פשוטה, שכן "אגודת ישראל" הכילה בתוכה מתחים רבים, ועברה תמורות במהלך השנים. בנוסף, המחקר אודותיה אינו רב. במשך שנים תולדות ה'אגודה' נידונו בעיקר אגב מחקרים רחבים יותר על יהדות מזרח אירופה (או על תולדות היישוב העברי בארץ ישראל). רק ב-1996 הוקדשה לראשונה מונוגרפיה מחקרית על תולדותיה של "אגודת ישראל" בפולין על ידי גרשון בקון. הדברים להלן יישענו על דבריו, כמו על מחקריהם של יוסף פונד, יעקב צור, דניאל מאהלר וטוביאס גריל.<sup>161</sup>

בוועידה שהתקיימה ב-1912 בקטוביץ' שבדרום מערב פולין התבססה "אגודת ישראל" כארגון פוליטי ואידיאולוגי בר-קיימא של יהודי מזרח ומרכז אירופה, שראו עצמם כנאמנים לתורה בטהרתה ולסמכות הרבנית. היה זה, ביסודו, שידוך מורכב וטעון בין פעילים של האורתודוקסיה הגרמנית למנהיגים רבניים וחסידים של הציבור החרדי בפולין, אליו הצטרפו יהודים שומרי תורה מארצות נוספות.<sup>162</sup> כארגון יהודי בינלאומי, בעל פרוגרמה אידיאולוגית, ביקשה אגודת ישראל להוות אלטרנטיבה לתנועה הציונית; עם זאת, בתשתיתה לא עמדה התנגדות עקרונית לציונות – אלא התנגדות למנהיגותה החילונית ולניסיונה

<sup>160</sup> "Az ortodoxia és a zsidó nemzeti gondola", *Uj Kelet*, 19/12/1918, p. 3 – 4.

<sup>161</sup> Gershon C. Bacon, *The politics of tradition: Agudat Yisrael in Poland, 1916-1939*, Jerusalem: Magnes, 1996. להלן: בקון, *אגודת ישראל בפולין*. גירסה עברית של ספר זה, בשם "פוליטיקה ומסורת", ראתה אור ב-2005 בהוצאת זלמן שז"ר. יוסף פונד, *פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל*, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט. להלן: פונד, *אגודת ישראל*. גם חיים שלם, עדה גבל ואסף קניאל פרסמו מחקרים על אגודת ישראל, אם כי לא כאלה הנוגעים לענייננו כאן.

<sup>162</sup> המתח בתוך אגודת ישראל בין האורתודוקסיה המערבית, הגרמנית, ובין החרדים של מזרח אירופה, עומדת בתשתית הדינמיקה המורכבת של הארגון בשנותיו הראשונות. ראה למשל בקון, *אגודת ישראל בפולין*, עמ' 29 – 46.

ליצור אתוס לאומי כתחליף לאתוס היהודי המסורתי.<sup>163</sup> בשורות ה"אגודה" פעלו זה לצד זה אישים שהאמינו שעתידי של העם היהודי בגולה וכאלה שראו את עתידו בארץ ישראל, מתנגדים מרים של הציונות - לצד כאלה המבקשים להביא את החרדים לשותפות עמוקה בשיבת ציון, ולהפוך את ה"אגודה" למקבילה האורתודוקסית של התנועה הציונית.<sup>164</sup>

כינונה של "אגודת ישראל" כארגון פעיל נבנה במידה רבה מאכזבתם של פעילים רבים ב"מזרחי" מן הקונגרס הציוני העשירי (1911). מאז וועידת 'המזרחי' ב-1904 התרחשו כמה דברים שציננו את ההתלהבות של רבנים ובני תורה, שתמכו ברעיון הציוני, מן השותפות בתנועה הציונית הרשמית. היו אלה מותו של הרצל, שזכה לאמון רחב וראה בשיתוף הפעולה עם הרבנים עקרון מכונן, וכן כמה תקריות שהעידו על אדישות כלפי שמירת המצוות בנכסי התנועה בארץ ישראל. בקונגרס הציוני העשירי, ב-1911, הוחלט שהתנועה הציונית תעסוק גם בענייני תרבות וחינוך, בניגוד חריף לעמדת 'המזרחי'. התוצאה היתה פרישתם של מנהיגים רבים של ה'מזרחי' במרכז אירופה – וחברתם לארגון הוועידה הראשונה של אגודת ישראל. בראש הפורשים עמד מי שהיה עד אז ראש לשכת המזרחי בפרנקפורט, ד"ר יעקב פויכטוונגר. גם אברהם אלטמן, רב צעיר וכותב מוכשר מהונגריה שהיה מסור ל'מזרחי', עזב את התנועה.<sup>165</sup> בולט לעין שהן חיים ישראל אייז, שגלאזנר התכתב איתו ב-1912 בעניין ה'אגודה', והן הרב בנימין פוקס, רבה של גרוסוורדיין שעמד ב-1920 מאחורי ה'קול קורא' השולל את המזרחי ומחייב את האגודה (נרחיב בכך מיד), היו מהפעילים של וועידת המזרחי בפרשבורג ב-1904. אייז, אגב, נעשה במהרה לאחד התועמלנים החריפים ביותר כנגד 'המזרחי'.<sup>166</sup> הם לא היו לבדם: הרעיון שעמד ביסוד 'אגודת ישראל' – ארגון כל

---

<sup>163</sup> טוביאס גריל הפנה את תשומת הלב לכך שרבנים מן האורתודוקסיה הגרמנית שפעלו לחיזוקה של אגודת ישראל בפולין ביקשו להשליט בה תפיסה של דתיות אנטי-לאומית, שהיתה זרה לציבור החרדי שם, שהיה רחוק מתפיסה קונפסיונאלית של היהדות. ראה Tobias Grill, "The politicisation of traditional Polish Jewry: Orthodox German rabbis and the founding of Agudas Ho-Ortodoksim and Dos yidishe vort in Gouvernement-General Warsaw, 1916-18", *East European Jewish Affairs*, 39 (2), 2009, pp. 227-247.

<sup>164</sup> אולי המתנגד המפורסם ביותר לציונות מחוגי 'אגודת ישראל' היה הרב אלחנן וסרמן (1874 – 1941). בקוץ, **אגודת ישראל בפולין**, עמ' 60 – 65, המתאר את האידיאולוגיה של אגודת ישראל, מרבה לצטט ממנו - אך הדבר עשוי ליצור רושם מוטעה, שכן הוא מייצג את הקצה האנטי-ציוני של ה'אגודה'. באגף הפרו-ציוני ניתן למנות אישים רבים שהחלו את דרכם בחוגי 'המזרחי' והמשיכו להאמין בפרוגרמה הכללית של הציונות – כמו הרב צירלסון מקישינב – וכאלה שנקטו עמדת ביניים עמומה יותר, כמו הרב אברהם מרדכי אלטר, האדמו"ר מגור. ראוי לציין שגם הרב א"י קוק יצא מא"י בשנת 1914 כדי להשתתף ב"כנסייה הגדולה" הראשונה של אגודת ישראל, שבוטלה בסופו של דבר בשל פריצת מלחמת העולם.

<sup>165</sup> צור, "הרב אלטמן", עמ' 400. וראה הנ"ל, **בין אורתודוקסיה לציונות**, עמ' 271 ואילך. הנושא נידון בהרחבה בשני מאמרים של צור: צור, יעקב. "המזרחי בגרמניה והמשבר בתנועה העולמית בשנת תרע"א (1911): רקע והשלכות." בתוך: **בשבילי התחייה: מחקרים בציונות הדתית**, ב (1987), עמ' 17 – 48; צור, יעקב. "המזרחי ואגודת-ישראל בין השנים תרע"א-תרע"ד (1911-1914)." **בשבילי התחייה; מחקרים בציונות הדתית**, ג (1989), עמ' 59 – 78. וראה לאחרונה Daniel Mahla, *Orthodoxy in the age of Nationalism: Agudat Yisrael and the Religious Zionist Movement in Germany, Poland and Palestine 1912 – 1952*, Phd Thesis, Columbia University, 2014 **ההתנועה הציונית דתית**, בעמ' 113.

<sup>166</sup> ראה מאהלה, **אגודת ישראל והתנועה הציונית דתית**, עמ' 252. מעניין שמאהלה, שמחקרו רחב ומרשים, אינו מזכיר כלל את העובדה שאיזו היה ממחוללי הכינוס העולמי של המזרחי בפרשבורג.

נאמני התורה בהסתדרות מודרנית חוצת-גבולות, קסם גם לרבים שהיו נלהבים לעניין הציוני – ביניהם, בין השאר, מאיר ברלין – לימים יו"ר המזרחי.<sup>167</sup>

עם זאת, אין להתעלם מכך שלמרות פעולות שונות בתחום ההתיישבות, אגודת ישראל מעולם לא הגדירה עצמה כתנועה החותרת ליישוב ארץ ישראל, ונכללו בה אף גורמים שהתנגדו למפעל הציוני (כלומר להתארגנות ליישוב הארץ ולעלייה) ולא רק לתנועה הציונית. בחוגי 'אגודת ישראל' מעדיפים על פי רוב לטשטש לחלוטין את הזיקה בין ההתארגנות האורתודוקסית העולמית הזו ובין התהליכים שעברו על התנועה הציונית, אבל כפי שהראה המחקר, הזיקה בין ייסודה של אגודת ישראל במתכונת המוכרת לנו, ובין המשבר ב'מזרחי', היתה הדוקה.<sup>168</sup> אגודת ישראל ביקשה להציב תמונת מראה לתנועה הציונית: היא אימצה את העקרון של ארגון בינלאומי, מודרני ופוליטי, ובמובן מסוים גם את רעיון טיפוח חיים יהודיים חדשים בארץ ישראל – אך תוך העמדה במרכז של התורה והנאמנות לה, ויצירת ארגון אקסקלוסיבי למאמינים בסמכותה. דבריו המפורסמים של יעקב רוזנהיים בוועידת היסוד בקטוביץ אודות מטרתה של אגודת ישראל, מבטאים זאת היטב: "לעורר לתחייה את המושג המסורתי של כלל ישראל, החדור והנישא על ידי התורה שהיא נשמת חייו, ואת המושג הזה אנו רוצים להגשים ע"י אגודת ישראל בתוך העולם התרבותי ובעזרת כל האמצעים הטכניים העומדים לרשותנו".<sup>169</sup> הצהרה זו – למעט המשפט על התורה – מזכירה מאד את מטרות הקונגרס הציוני של הרצל: כלל ישראל, הקשר אוניברסלי, אמצעים מודרניים. לא במקרה נזדרז הרב ברויאר בפרנקפורט להסביר ש"אין אנו רוצים לייסד איזה ציונות אורתודוקסית".<sup>170</sup> עם זאת, שני מנהיגי אגודת ישראל באירופה, רוזנהיים וברויאר, נמנו על אלה שייחסו חשיבות רבה להצהרת בלפור ולרעיון הקמת הבית היהודי בארץ ישראל, ופעלו לקידום החזון לצד התנועה הציונית. בוועידה של אגודת ישראל בפרשבורג, ב-1920, התקבלו שורת החלטות שביטאו מגמה של חיזוק התמיכה בהתיישבות ובעלייה.<sup>171</sup>

היו התארגנויות נוספות שביקשו לקדם בפועל את הפעולה של קידום הבית הלאומי היהודי בארץ ישראל, אך לעשות זאת מחוץ למוסדות התנועה הציונית החילונית. התארגנות אחת כזו, שאף התבססה על רבנים הונגרים דווקא, היתה 'מוריה' של הרב מאיר לרנר מאלטונה.<sup>172</sup> התארגנות נוספת שעונה על הגדרה זו היא 'דגל ירושלים' של הראי"ה קוק.<sup>173</sup> ש' הכהן ויינגרטן סקר בהרחבה את ההתארגנויות הללו - בהן כמה

<sup>167</sup> מאהלה, **אגודת ישראל והתנועה הציונית דתית**, עמ' 113. מאהלה מראה שהנהלת אגודת ישראל אף חששה מהקבוצה של יוצאי ואוהדי 'המזרחי' שהתפקדו לשורותיה. וראה פונד, **אגודת ישראל**, עמ' 16 – 21 ובמקומות נוספים..

<sup>168</sup> פונד, **אגודת ישראל**, עמ' 17 ואילך.

<sup>169</sup> רוזנהיים, יעקב. **זכרונות**, בני ברק, תשל"ט, עמ' קמו.

<sup>170</sup> רוזנהיים שם, עמ' קמו.

<sup>171</sup> פונד, **אגודת ישראל**, עמ' 62, 94-95.

<sup>172</sup> על כך ראה יצחק דב פעלד, "תולדות המחבר", בתוך לרנר, מאיר, **הדר הכרמל**, א, לונדון, 1970, עמ' 7 – 35, בעמ' 20 – 31. מעניין לציין שלאחר מלחמת העולם הראשונה היה ניסיון להקים תנועה דתית ליישוב הארץ גם בהונגריה, אך הדבר נכשל. שפיגל, חבת ציון בהונגריה, עמ' לח – מ. עוד על 'מוריה' ראה זהבי, **מהתבוללות לציונות**, עמ' 238 – 240.

<sup>173</sup> על קשייו של הרב קוק להכריע בין 'המזרחי' לאגודת ישראל, ועל הניסיון של 'דגל ירושלים', ראה אבנרי, יוסי, "הרב אברהם יצחק הכהן קוק וזיקתו המעשית לציונות הדתית", בתוך א' שגי' וד' שורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית - אישים ושיטות**, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג, עמ' 41 – 78, בעמ' 49 – 51.

שנבלעו במהרה בתוך 'המזרחי' או דעכו מעצמן – במאמר מיוחד.<sup>174</sup> בפועל, לאחר שתנועות אלה התבררו כחסרות כח קיום ארגוני, נאלצו האוחזים בבדלנות אורתודוקסית ובציונות כאחד להתפשר ולבחור באחד משני ארגונים שלא תאמו לחלוטין את השקפת עולמם – 'המזרחי', שלמרות היותו אורתודוקסי בהרבה לפעול בתוך התנועה הציונית, או 'אגודת ישראל', שאכן הציעה תמיכה במוסדות אורתודוקסיים נבדלים אבל לא היתה מחוייבת לרעיון הציוני.

לעיל ראינו שלדעת גלאזנר עקרון ההתבדלות האורתודוקסי חדל מלהיות רלוונטי ולמעשה אף חדל מלהיות לגיטימי, בעידן של תחייה לאומית. ממילא, 'המזרחי' היה עבור גלאזנר בחירה של לכתחילה, כפי שהסביר כבר במכתב לחיים ישראל אייז ב-1912 (ראה לעיל פרק 3.4.3). נוסף על כך, כפי שניכר בהחלטות מן הקונטרס "הציונות לאור האמונה" שנדון בו להלן (4.2.2), היהדות המתחדשת בארץ ישראל לא נראתה בעיני גלאזנר כאויב אידיאולוגי אלא כניצניו של עתיד מזהיר, שיתקן כמה מעיוותי חי הדת בגלות. במקום שאחרים ראו חילוניות המתנגדת לדת, ראה גלאזנר "יהדות חדשה ונלהבת", השואפת "להחזיר תחת כנפי היהדות גם את אלה שנשרו", והעומדת בניגוד קוטבי למגמות ההתבוללות של אויבי האורתודוקסיה מן הדור הקודם. גלאזנר אמנם אינו טוען במפורש – כפי שטען למשל משה אריה רוט – ששיבת ציון עתידה להביא בכנפיה גם שיבה לסטנדרט (האמתי או המדומיין) של החברה המסורתית, מבחינת שמירת מצוות ויחס לתורה ולנושאים; אך נראה שבעיניו עתידה החיובי היחיד של היהדות הוא בחברה שתתכונן בארץ ישראל.

עמדות אלה חסכו מגלאזנר את הלבטים והתנודות שהיו נחלתם של רבנים ועסקנים דתיים אחרים, שתמכו ברעיון של קידום התיישבות וריבונות בארץ ישראל אך בה בשעה המשיכו לראות ערך בהתבדלות האורתודוקסית – או, למצער, חששו מאוד מאופייה החילוני של התנועה הציונית. הללו נקלעו לכך-קלע של התלבטות בין 'המזרחי' לבין 'אגודת ישראל', ואף ניסו, כפי שראינו, לכוון תנועות מקבילות, בעוד גלאזנר היה מגויס ללא שיוך לתנועה הציונית הרשמית ולסיעת 'המזרחי' בתוכו.

להשלמת תמונת יחסו של גלאזנר ל'אגודת ישראל' אני נדרש כאן להקדים את המאוחר. כאשר השלים גלאזנר את כתיבת הקונטרס שלו "הציונות לאור האמונה", שנרחיב עליו להלן, בקיץ 1920, הוסיף עליו עוד עמודים רבים (התוספת מהווה כ-30% מהקונטרס כולו) כתגובה לפנייה כפולה שהגיעה אליו מרבה של גרוסוורדיין: הזמנה לכינוס ארצי של הקהילות האורתודוקסיות, לשם הקמה מחדש של "הסתדרות אורתודוכסית, דוגמת הארגון האונגארי הישן", ולצדה "קול קורא" להצטרפותם של החרדים אל ארגון "אגודת ישראל" וכנגד הצטרפות ל'מזרחי'.<sup>175</sup>

גלאזנר הגיב בחריפות, אך תגובה זו היתה מכוונת ל"קול קורא" המעלה על נס את ה"אגודה", ואילו עצם התארגנות האורתודוקסים אינה זוכה למענה מפורש בדבריו.<sup>176</sup> לפי דברי גלאזנר, ה"קול קורא" של הרב

<sup>174</sup> ש' הכהן וינגרטן, "הסתדרויות מקבילות לה'מזרחי'", בתוך "ל' הכהן מימון (עורך), **ספר המזרחי**, תש"ה, בעמ' 102 – 132.

<sup>175</sup> **דער ציאניסמוס אונד זיינע נעבענערשיינוגען אים ליכטע דער רעליגיאן**, קלויזנבורג: ווינשטיין-פרידמן, תר"פ. ובעברית: "הציונות באור האמונה", תרגם והעיר: נפתלי בן מנחם, בתוך פדרבוש, ש', **תורה ומלוכה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א, עמ' 63 – 82. אנו נשתמש במהדורה העברית ונכנה אותה כאן **הציונות באור האמונה**.

<sup>176</sup> יש כמובן זיקה הדוקה בין הדברים: הביקורת של גלאזנר על ה"אגודה" מכוונת בראש ובראשונה לעקרון ההתבדלות העומדת ביסודה, עקרון שעומד גם בתשתית עצם הארגון האורתודוקסי. נראה, עם זאת, שאת הארגון האורתודוקסי עצמו לא ביקש למנוע, וראה בו הסדר טכני בלתי נמנע.

פוקס מגרוסוורדיין להצטרפות לאגודת ישראל נשען על הטענה שהיהודים החרדים צריכים להתארגן באופן "בלתי תלוי בהסתדרות הציונית, שכן רק בהיבדלות המוחלטת יכולה היהדות הנאמנת להבטיח את קיומה".<sup>177</sup> "אינני יכול לסיים קונטרס זה", כותב גלאזנר, "ולא להגיב על 'קול קורא' זה".

לדברי גלאזנר, התומכים באגודת ישראל מנופפים בסיסמה "עם התורה" – כוונתו כאן כנראה לביטוי שטבע יצחק ברויאר, אחד ממנהיגי אגודת ישראל – כאשר הם באים לעגן את רעיון ההתבדלות.<sup>178</sup> הם אינם נותנים את הדעת לסתירה החמורה שבדבר: העם היהודי כולו הוא עם התורה, והדבר מחייב את אחדותו של העם – ערך הגובר על ערך שמירת המצוות, כפי שגלאזנר מראה מכמה מקורות תלמודיים. גלאזנר ממשיך בתנופה רטורית המבקשת להגחיק את היומרה של אגודת ישראל לייצג את היהדות – וכן בהבחנה שכבר העמיד ב-1912, בין ההתבדלות במקרה ההונגרי לבין ההתבדלות כערך אורתודוקסי כללי:

ואדוני, חברי הרב, וחבריו לדעה רוצים בשם התורה לבוא אל עם התורה, שעה שהוא עושה להחזרת עטרתו, לגזורו לגזרים ולהפריעו במעשי התחייה? הנכם רוצים לעשות את העם שתי אומות, בניגוד לפסוק 'ומי כעמדך ישראל גוי אחד בארץ' וכנגד הזוהר הקדוש האומר 'קודשא בריך הוא אורייתא וישראל חד'!?

או שמא סבורים אתם לומר, בסיסמה זו של הירש ("עם התורה"), כי הסתדרותכם האורתודוכסית, אגודת-ישראל, היא מהווה את העם היהודי, אף על פי שאין היא מרכזת בתוכה אלא מיעוט, מפני שכל השאר איננו שייך לאומה?

דבר-שטות כזה איני רוצה כלל לייחס לכבודו, מפני שתורת ההתבדלות, כפי שהיא משתמעת ומתפרשת למעשה במדינה שיש בה אורתודוכסיה וניאולוגיה, אין להשוותה לתורת ההתבדלות בעם היהודי כולו. [...]<sup>179</sup>

גלאזנר ממשיך וטוען, כי העם היהודי כולל בהכרח גם את הרחוקים ממצוות, וכי המפתח לחיזוק מעמד התורה בעם הוא בדרכי קירוב והארת פנים ולא בדרך של התנכרות לחלק הארי של העם. במקום להוביל את העם, להשתתף בכאביו וללמד עליו זכות, בוחרים מנהיגי החרדים להטיף לחוסר סובלנות ולהעצים את הקרע בעם. מאמצים אלה, סבור גלאזנר, ייכשלו – בעוד המאמצים של התנועה הציונית, שאינה אורתודוקסית, יצליחו, ואף יגררו בעקבותיהם תשובה מן החילוניות אל התורה (שתקבל פנים חדשות בארץ ישראל, כנבואת יחזקאל):

לא נביא ולא בן נביא אני, אבל הרגשתי היא כי מעשיכם המכוונים לבגידה בעמכם אתם, תיכשל בעזרת השי"ת. אלה, שאחר אלפיים שנות גלות מכריזים בהתלהבות על השתייכותם לאומה הישראלית הקדושה והעמלים בהגשמת הרעיון הנעלה של החזרת ארץ ישראל לעם ישראל – אלה ישבו מאליהם למקור התורה, ובהיותו בארץ ישראל יזכה רוח התורה להרחבה ולהעמקה, כפי שהבטיחנו יחזקאל הנביא בפרק לו:

<sup>177</sup> גלאזנר, *הציונות לאור האמונה*, עמ' 77.

<sup>178</sup> על רעיון 'עם התורה' של ברויאר, שאף הוא תפס את היהדות כ'לאומית', ראה פונד, *אגודת ישראל*, עמ' 30 – 34.

<sup>179</sup> שם, עמ' 77 – 78. כיוון שמדובר בתרגום ולא במקור, ובסימני פיסוק שנוספו על ידי עורכי התרגום, הרשיתי לעצמי לשנות אותם מעט במקום בהם היו לא מספקים או לא שיקפו כראוי את הקצב הפנימי של הטיעון.

ולקחתי אתכם מן-הגויים וקיבצתי אתכם מכל-הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם. וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גילוליכם אטהר אתכם. ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר. ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחוקי תלכו וגוי וישבתם בארץ אשר נתתי לאבותיכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלוהים וגוי' [...]

הנביא יחזקאל מסתפק אפוא בשובו של עם מלא עוון ותועבה לארץ-ישראל, והוא מבטיח תשובה דתית-מוסרית על אדמת הקודש, ואילו אדוני, מבני בניו של נביא גדול זה, מעכב את ידי העם ומפריע לאחדותו בתקופה, שבה הוא נוטל על עצמו ליישב את ארץ הקודש. והיא לא תצלח!<sup>180</sup>

במכתבו לחיים ישראל אייז, ב-1912, טען גלאזנר גם כי המחנה האורתודוקסי דל בכלים ארגוניים, הן מבחינת יכולת הנהגה והן מבחינת משאבים כספיים, ולכן הפקדת עתיד עם ישראל בידיה היא טעות. "כי בעוה"ר [=בעוונותינו הרבים] אין לנו בתוך חכמי התורה היראים באמת, אנשים הראויים להנהגה גדולה של האומה כאשר נודע לכל מבין דבר ומכש"כ [=ומכל שכן] שרובא דרובא עתירי נכסין ובעלי כיסין נמצאים במחנה המתחדשים". כעת, לאחר שהתנועה הציונית קצרה הישגים מרשימים במוצאי מלחמת העולם הראשונה, וכאשר במקביל שנות המלחמה הקפואו כמעט לחלוטין את פעילות אגודת ישראל, עמדה זו של גלאזנר התחזקה מאד, כפי שהוא כותב בהמשך לדברים לעיל:

תנועת ה"אגודה" אינה נראית רצינית, שכן יותר משמונה שנים עברו מאז וועידת קאטוביץ והאגודה לא הראתה סימני חיים. [...] מה קטנה היא האגודה ומה אפסיות הן פעולותיה, לעומת ההישגים ההירואיים של ההנהלה הציונית, הן בשטח המדיני והן בשטח ההומאני! יזכור נא אדוני, שבכל מקום שנערכו בו לאחר המלחמה פגורומים וביזות, עוכבו ורוסנו אלה על ידי השפעתה המרובה של ההנהלה הציונית, נציגת העם היהודי במועצת העמים הגדולה.

מעניין לציין, שויינגרטן, בדברים שכתב בראשית שנות הארבעים, ייחס את הקמתן של הסתדרויות שונות לאי-הבנה של מהות השקפת 'המזרחי'. בבואו לתאר את מהותה "הנכונה" של השקפה זו, הוא כותב את הדברים הבאים:

תפיסתנו של המזרחי היא תפיסה היסטורית המתחלת במעמד הר סיני [...] מלחמה לו עם כל גילויי הטמיעה, בין שמקורן בהעתקה מלאומיותם של אומות העולם ובין שנובעים הם מחיקוי הרליגיוזיות הלא-יהודית. [...] לא סרסור לציונות ולא חברה להשגחה על כשרות ודת – מסגרתו של המזרחי רחבה הרבה יותר, ציונות ותורה משתלבים בה בהדדי. חיזוק התורה והדת בגולה הוא רק בבחינת הטלאה. חיי הגלות גורמים ממילא לפרצות חדשות בחומת הדת. רק מקום אחד יש בעולם, שבו אפשר לה

<sup>180</sup> עמ' 80.

לתורת ישראל שתהא מקוימת כהלכתה, ככל מצותה: ארץ ישראל. זוהי נקוד(ו)ת המרכז, ממנה יתד וממנה פינה לכל השקפת המזרחי.<sup>181</sup>

קשה שלא לראות שדברים אלה, שוינגרטן מייחס ללוז השקפת ה'מזרחי', הם תיאור מצויין של השקפתו של גלאזנר עצמו. אין זה פלא אפוא שגלאזנר השתייך ללא היסוס, ובהתלהבות רבה, ל'מזרחי'.

#### השותפות בהקמת 'תרבות'

בפרק הקודם (4.1.1) עמדנו על הנסיבות להקמת בית הספר 'תרבות'. מעבר לחשיבות של בית הספר להנחלת תודעה לאומית יהודית ולהנחלת השפה העברית, ומעבר לעצם התפנית שגלומה בכך שמעתה חינוך גבוה חדל להיות כרוך בהשתלבות בבית ספר לא יהודי, העובדה שהוקם מוסד חינוכי יהודי בשיתוף פעולה בין קהילה אורתודוקסית לקהילה ניאולוגית היא רבת משמעות. אם קיומה של התארגנות מופשטת או ייצוגית על-זרמית כמו 'הברית הלאומית' היא חידוש, הרי שקיומו של מוסד ממשי יהודי-לאומי, אותנו פוקדים יום ויום נערים ונערות ובו מתחנך הדור הצעיר, כל זאת בגיבוי ואף יוזמה של רב הקהילה האורתודוקסית, וכמוסד רשמי שלה - הוא חריגה מכל המוכר והידוע על התנהלות אורתודוקסית בתקופה זו. אכן, בהבאת רשת 'תרבות' לטרנסילבניה היה משום יבוא של המקובל בפולין, בה לא היתה הפרדת קהילות.<sup>182</sup>

כאמור, גלאזנר היה ממובילי בית הספר, וריכוז בידיו את לימודי היהדות בו; ולצדו, מנהיגי הקהילה האורתודוקסית, שהיתה שותפה מלאה בו. תמיכתם הפעילה של גלאזנר ושל הקהילה בכינון בית ספר על-זרמי שכזה, דחקה את חסידי ההתבדלות האורתודוקסית והחרדים לחינוך יהודי דתי ושמרני אל רעיונות הפרישה מן הקהילה – שהפרה למעשה את עקרונות האורתודוקסיה ואת הקונצנזוס הרבני שהתגבש בעבר בהונגריה. ואכן, אף שככל הנראה יצא בית הספר 'תרבות' מידי הקהילה כעבור זמן לא רב, והפך למוסד בלתי תלוי, הוא עתיד לתפוס 'מקום של כבוד' בנימוקים להצדקת הפרישה של הקבוצה החסידיית מהקהילה האורתודוקסית, המובאים במכתבי הרבנים והעורכים של הקונטרס 'משפט צדק' (תרפ"ב, 1922) שעוד נזכיר להלן.

מעניינת עדותו של אנטאל מארק, הפדגוג הפרוגרסיבי שנבחר לשמש כמנהל בית הספר, והיה ספקן לגבי האפשרות לכוון מוסד כזה בשיתוף פעולה עם קהילה אורתודוקסית. להפתעתו, מצא בדמותו של הרב גלאזנר "רב קשיש בעל זקן שיבה מתעופף, חיצוניות פטריארכלית המסתירה מזג צעיר לוהט. ובעלותו על הדוכן בבית הכנסת, אין הוא קורא לחזרה לגיטו, אלא דורש – 'נלמד את ילדינו מקצוע. יש לחנך דור חדש חזק, עובד, המוצא סיפוק בעבודה היוצרת, בריא ובעל שרירים. החינוך העברי יתנהל בסמל העבודה'".<sup>183</sup>

#### פעולות הסברה ציוניות

מלבד מעורבותו בהקמת הארגון היהודי הלאומי ובייסוד בית הספר 'תרבות', הרב גלאזנר – המעודד מן ההתעוררות המחודשת לזהות לאומית יהודית – פותח במסע נמרץ של תעמולה ציונית. כך מעידים

<sup>181</sup> שם, עמ' 102.

<sup>182</sup> על רשת תרבות בפולין ראה לעיל פרק 4.1.3.

<sup>183</sup> ציטוט זה מדברי מארק מובא במאמרו של יצחקי.

המקורות השונים, אלו הבאים מנקודת מוצא חרדית המתנגדת למפעליו ואלו הבאים מנקודת מבט ציונית דתית<sup>184</sup>. עם זאת, קשה לדלות מהמקורות תיאור מדויק של הביטויים של פעילות זו – שעיקרה, מן הסתם, היה דרשות בבמות שונות.

נמנה כמה דברים עליהם העיתונות מעידה: עוד לפני תום המלחמה, בסוף 1918, מדווח 'הצפירה' על התארגנות של 'יהודים אורתודוקסים רבים' בקלויזנבורג לחברה שתפעל למען התיישבות חבריה בארץ ישראל;<sup>185</sup> מגיליונות 'אוי קלט', בהם הוקדש מקום לרישום התרומות לקרן הקיימת, עולה שגלאזנר גם נרתם לגיוס הכספים לקרן הקיימת.

בנובמבר 1919 מופיע ב'אוי קלט' מעין ראיון עם גלאזנר, המהווה תגובה לאירועי השעה, ובו מוצגת עמדה ברורה הדוחקת ביהודי הונגריה להגדיר עצמם כמיעוט לאומי ולהבין שעתיד העם היהודי בארץ ישראל.<sup>186</sup> בסוף ינואר 1920 נואם גלאזנר בעצרת ציונית בדעש, אותה ארגן הסניף המקומי של הברית הלאומית, על אפה של הקהילה הרשמית בעיר שנקטה בקו אנטי-ציוני. על אירוע זה – שאולי היו רבים דומים לו – אנו יודעים רק מתיאור מאוחר שבא מן החוגים הציוניים, צבוע בצבעים עזים. אני מביא כאן קטעים ארוכים מן התיאור – בתרגום חופשי מהונגרית – כיוון שהדבר מאפשר לנו לחוש את המתח סביב העצרת, את האנרגיה של החוגים הציוניים, ואת הסגנון הדתי שבו גלאזנר מלהיב ציבור שאינו נמנה דווקא על שומרי המצוות:

כוכב העצרת היה רבה הראשי של קלוז', משה גלאזנר, שהיה ביכולתו לרכוש את לבם של בני המקום. חוגי החסידים נותרו אפוא בודדים בהתנגדותם. [...] ביום ראשון אחר הצהריים הגיעה הרכבת של הרב מקלוז' לרציף של תחנת הרכבת בדעש, שם התקבלה בברכה על ידי משלחת גדולה של הקבוצה המקומית הציונית.

הדרך הארוכה מתחנת הרכבת לאולם המחוזי הייתה מלאה בחסידים ובבחורי ישיבה משני הצדדים. כוונותיהם היו נושא לחדשות מרעישות בימים האחרונים. היו שטענו כי הם עתידים לזרוק אבנים על הרב הראשי, כדי להביע את הבוז העמוק שלהם בדרכים ובצורות שונות.

הנהגת הקבוצה המקומית הציונית פנתה אפוא למשטרה, וביקשה שתפרוס כוחות למנוע הפרעות. וכך, עשרות שוטרים עם מקלות גומי נפרסו מתחנת הרכבת ועד לאולם המחוז, בין המוני החסידים. קשה לדעת, אך ייתכן שאמצעי ביטחון זה איפשר למרכבתו של הרב בעל הזקן המרשים לנוע לאורך יותר מקילומטר, כאשר הצעירים הציונים קוראים "יחי", וההמונים החסידים מתבוננים בשתיקה.

<sup>184</sup> מהזווית החרדית: שעהר, **העיר קלויזנבורג וקהילותיה**, עמ' 96-97, מדבר על הפיכת העיר למבצר הציונות באזור כולו, ברוחו של גלאזנר. מהזווית הציונית כותב כך קצבורג, לשיטתו התורנית, עמ' נג; מילר בהספדו ב'אפריון' (לעיל פרק 3 הערה 290) מדבר על הרב העוזב את בית מדרשו "וילך אל האולמים אשר שם פוליטיקנים צעקנים.. כותב מאמרים בעיתון ציוני"; וזהבי, **בימי מצור ומצוק**, כמפורט להלן.

<sup>185</sup> **הצפירה**, ג' כסלו תרע"ט, עמ' 15.

<sup>186</sup> על ראיון זה ראה להלן, בדיון על 'הציונות לאור האמונה'.



הרבה לפני תחילת העצרת, אולם האירועים המחוזי ומרפסותיו היו עמוסים ביהודים מן העיר ומכפרי הסביבה. הרב הראשי גלזנר ביקש שהגברים ישבו באולם התחתון והנשים במרפסות; המשטרה נענתה והעניין סודר.

בדיוק בזמן שהוכרז, בשעה 7 לפנות ערב, פתח נשיא הארגון הציוני המקומי, מור דוקס, את העצרת, ובירך בחום את הרב הראשי ואת הקהל הגדול.

הרב גלאזנר פתח בעברית חגיגית, והביע את הכרת התודה שלו ליהודי דעש על קבלת הפנים החמה והלבבית. ואז המשיך בתרגום לידיש:

"כרב הייתי צריך לדבר בבית הכנסת, אך מכיוון שהדבר נמנע על ידי מעגלים מסוימים, שעדיין אינם מבינים בתקופה זו את חשיבותו ההיסטורית של עמנו, אני מכריז בהתרוממות רוח שכל המקומות שבהם יהודים מתכנסים למען מטרה קדושה, הופכים למקדש מעט. התורה אומרת "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך". לכן אפתח את נאומי בברכה המסורתית, שהחיינו."

הציבור עמד בשקט, והציבור חזר אחרי הרב הראשי: "ברוך אתה יי אלוהינו מלך העולם, שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".

נאומו המרשים של הרב, שנמשך שעה, הכניס את הקהל לאקסטזה.

אחר כך, הודה מאיר יהודה מאירוביץ, בנאום עברי קצר, לרב הראשי, בשם הקבוצה המקומית הציונית. הוא פנה במילים חמות בידיש לקהל להיות נושאים נאמנים של הרעיון הציוני, בעקבות מנהיגנו הגדול האלמותי, דר. תיאודור הרצל, אשר הכריז: נשוב לארץ ישראל!

העצרת הסתיימה בשירת "התקווה"<sup>187</sup>.

באביב 1920 ציינו "בכל בתי הכנסת של קלויזנבורג" באירועים חגיגיים את החלטת ועידת סן-רמו להעניק לבריטניה מנדט על ארץ ישראל, במסגרתו תגשים את הצהרת בלפור.<sup>188</sup> בקיץ אותה שנה, בעת שהותו בהבראה בעיירת המרחץ אולה-סנט-ג'ורג'י, או סענזשערץ כפי שנקראה בפי היהודים,<sup>189</sup> מחבר גלאזנר

---

Singer Zoltán Szerk, **Volt egyszer egy Dés**: Bethlen, Magyarláros, Retteg, Nagyilonda és környéke, Vol. I,<sup>187</sup> Tel Aviv, 1970, pp. 193 – 195. זהו ספר זכרון לעיירה דעש שראה אור בתל אביב. נתקלתי התיאור זה כמעט במקרה, ולא היו לו אזכורים במקומות אחרים. אני מסיק מכך שייכתן בהחלט שהיו עצרות דומות בעיירות אחרות בתקופה זו, שגם בהן 'כיכב' גלאזנר, ושאיננו יודעים עליהן.

<sup>188</sup> אוי קלט, 13/5/1920, עמ' 3. הכתבה מפרטת בהרחבה את נאומו של גלאזנר ב"בית הכנסת האורתודוקסי הגדול", ובהמשך את החגיגות בבית הכנסת הניאולוגי, בבית הכנסת פועלי צדק ובבית הכנסת בית אברהם.

<sup>189</sup> הכוונה לעיירה Ólahszentgyörgy, לא רחוק מנאסויד. כיום המקום מוכר בשמו הרומני Sângeorz-Băi. המקום מופיע בספרות התורנית של התקופה כמקום נופש – בין השאר מוזכר הרב מ"מ האגר, האדמו"ר מוישובה, כמי שנפש שם – וכן אגב פרשת השוחט המקומי, ר' אברהם חיים, שהרב של נאסויד (הרב פריינד) אסר על שחיטתו, ואילו הדיין בנאסויד, הלא הוא הרב

קונטרס קצר ועקרוני על היחס הראוי בעינינו של היהדות החרדית לציונות, שנעסוק בו בסעיף הבא בהרחבה. הקונטרס נכתב בגרמנית (באותיות עבריות), ופורסם כעבור שבועות ספורים בקלויזנבורג תחת הכותרת "דער ציאניסמוס אונד זיינע נעבענערשיינונגען אים ליכטע דער רעליגיאן".<sup>190</sup> בקונטרס משולבת הרצאה סדורה ורהוטה על היחס הראוי מצד נאמני התורה לציונות עם פולמוס חריף ושנון נוכח העמדות השגורות של האורתודוקסיה; שניהם נכתבים מעמדה בוטחת-בעצמה ונוחה לקריאה.

נפתלי בן מנחם, חוקר יהדות הונגריה שתרגם בהמשך את המאמר לעברית, כתב כי החוברת עשתה בשעתו "רושם רב"; והדברים מסתברים לאור ייחודה של החוברת (עמדות רבניות מנומקות על הציונות לא נדפסו בהונגריה או במדינות היורשות אחרי המלחמה) והעיתוי שלה, כאשר שאלת הזהות הלאומית ועתידה של היהדות נישאת בפי כל.

ב-1921 משתתף גלאזנר לפחות בשני כנסים ציוניים בטרנסילבניה – האחד בדעש, ביוני, והשני בביסטריצה, באוגוסט; על נאומיו בשניהם דיווח ה'אוי קלטי'.<sup>191</sup> באותו קיץ הוא יוצא לקרלסבד שבצ'כוסלובקיה כדי להשתתף, לראשונה, בקונגרס הציוני (הי"ב), שמתחיל בראשון לספטמבר. ביומיים שקדמו לקונגרס מתקיים במקום כנס מכין של אנשי 'המזרחי', שגם בו, כמובן, הוא משתתף. בקונגרס עצמו גלאזנר נמנה על שמונת הנציגים של טראנסילבניה (ולא על נציגי התאחדות 'המזרחי'), לצד חיים וייסבורג ותיאודור פיישר, מנהיגי הציונות בקלויזנבורג.<sup>192</sup>

כאן המקום לציין ששבועות ספורים לפני שגלאזנר נוטל חלק בקונגרס הציוני ובכנס המזרחי שלפניו, הוא שולח מכתב אל הרב קוק, רבה של ירושלים, שחודשים ספורים לפני כן הקים את הרבנות הראשית לארץ ישראל ונתמנה לכהן כרב הראשי האשכנזי. במכתב זה מבקש גלאזנר מקוק שהרבנות הראשית תתערב בסוגייה של השותפות של החרדים עם הציונים:

הנה איזה ימים קודם כ' סיון קבלתי מכ"ק [=מכתב קדשו] שבו הודיע בדפוס לכל העם בארץ ובחו"ל שהרבנות הראשי גזר תענית כללי על כל ישראל בכל מקומות מושבותם ע"ד המאורעות הנוראות, ובמכתב זה אני רואה הצעד הראשון שהרבנות הראשית שבא"י מתראה לבני הגולה בתור מרכז הרבנות של העם כולו, וכן נאה ויאה, לקיים מה שני כי מציון תצא תורה ודבר ד' מירושלם, אבל אם כן הוא הייתי מצפה שצעד הראשון של הרבנות הראשי שבא"י יהי לחוות דעתה הרמה בענין בנין הארץ אם מן הראוי והחיוב להשתתף בכסף מלא לקרן היסוד שיסדו מנהיגי הציונים או להבדל מהם ולהתחבר לבעלי אגודת ישראל, אשר על מדוכה זו יושבים פה בחו"ל

דוד מושקוביץ (ה"ציוני"), השתתף למענו בפולמוס. וראה על כך י"י גרינוואלד, **השוחט והשחיטה בספרות הרבנית**, עמ' 157 – 159.

<sup>190</sup> המאמר תורגם להונגרית לראשונה רק ב-1940.

<sup>191</sup> ראה זהבי שם, עמ' 10 – 11. אוי קלט, 28.6.1921; 17.9.1921.

<sup>192</sup> ש' רוזנפלד, **הקונגרס הציוני השנים עשר**, וורשה: אחיאסף, תרפ"ב, עמ' 206 – 212; מורה דרך לבאי הקונגרס, יו"ל ע"י הלשכה של הקונגרס הציוני השנים עשר, ברלין: דפוס זיגפריד שולם. תמונה של אנשי 'המזרחי' המתכנסים לקראת הקונגרס הנ"ל – עם זיהוי חלקי של המשתתפים - פורסמה כאן: אברהם וסרמן ואיתם הנקין, **להכות שורש**, הראי"ה קוק והקרן הקיימת לישראל, ירושלים תשע"ב, עמ' 88.

החרדים בעם ונחלקו לשתי מחנות וצמאו לשמוע דבר ד' יוצא מפי הרבנות הראשי  
שבאה"ק.<sup>193</sup>

בהמשך מבקש גלאזנר שהרב יזדרז במענה, כיוון שהוא נוסע בסוף החודש לקרלסבאד ויתעכב שם "עד  
חצי אלול". כבר הערנו לעיל, שנראה שפנייתו של גלאזנר אינה שאלה – הוא משוכנע ללא ספק בחשיבות  
השותפות בתנועה הציונית – אלא מעין דרבון לרב קוק להשמיע עמדה, שתסייע לתומכים ב'מזרחי'. לא  
ידוע לנו על תשובה מהרב קוק; הרבנות הראשית בוודאי שלא הכריעה מעולם בסוגיה זו.

אחרי שובו מקרלסבאד באמצע אלול, ימיו של הרב עמוסים היו בוודאי בעניינים הקשורים בימים  
הנוראים הממשמשים ובאים. אחרי החגים מתקיימת ישיבה של הקהילה לדון בבקשתו של גלאזנר לצאת  
לגמלאות, לאחר 44 שנים של רבנות<sup>194</sup> - בקשה היוצאת אל הפועל לקראת תום השנה האזרחית, כפי  
שנרחיב להלן.

בסוף החורף הבא הוא עורך מסע הרצאות ציוני בגרמניה – בין השאר בקלן, ברסלאו, פרנקפורט וברלין –  
המחזק את חוגי 'המזרחי' במקומות אלה.<sup>195</sup> בקיץ אותה שנה הוא משתתף גם בנשף ציוני בעיר סיגט,  
אליו הוזמן לדרוש על ידי ראש הקהל - על אפו ועל חמתו של רב העיר, האדמו"ר הרב חיים צבי  
טייטלבוים.<sup>196</sup>

במאי 1922 משתתף הרב-בדימוס בכינוס בבוקרשט, ביוזמת שר הדתות הרומני, יחד עם שורה של נציגים  
מיהדות טרנסילבניה, לדיון בהצעה לצרף את הקהילות הטרנסילבניות למערך הקהילתי הרומני. הצעה זו,  
שכרוכה בה מיניה וביה פרידה מן המודל ההונגרי של חלוקה לזרמים, מתאימה לתפיסתו הפוסט-  
אורתודוקסית של גלאזנר, ואכן בכינוס זה הוא ככל הנראה היחיד מבין הרבנים המשתתפים שתומך  
ברעיון.<sup>197</sup>

#### 4.2.2 "הציונות לאור האמונה"

הקונטרס "הציונות לאור האמונה" – או בתרגום מדוייק יותר, "הציונות ותופעות-הלוואי שלה לאור  
הדת" – אותו פרסם גלאזנר בגרמנית-באותיות-עבריות בקיץ תר"פ (1920), ראוי לעיון יותר נרחב. לא  
מדובר בטקסט הגותי של ממש; צורתו, נסיבות כתיבתו ושפתו מעמידות אותו בסוגה של  
הפובליציסטיקה. ובכל זאת העיון הנרחב מתבקש, שכן אין מקור טוב ממנו כדי לעמוד על יסודות

<sup>193</sup> בן ציון שפירא (עורך), **אגרות לראי"ה**, ירושלים: מכון הרצי"ה, תש"ן, עמ' קצג – קצד.

<sup>194</sup> אוי קלט, 1/11/1921.

<sup>195</sup> "המזרחי", שנה ד, גיליון 15-16 (ווארשה, ערב פסח תרפ"ב), עמ' 11. גידו, **שני עשורים**, עמ' 199-198, מציין כי הרצאות אלו  
זכו לעניין רב. הוא מסתמך על דיווח ה'אוי קלט' מ-9 במרץ.

<sup>196</sup> ראה שעהר, **העיר קלויזנבורג וקהילותיה**, עמ' 99 – 101. תגובתו הראויה של הרב נידונה בשתי תשובות רבניות אליו.

<sup>197</sup> גידו, **שני עשורים**, עמ' 199, ע"פ אוי קלט, 27/5/1922.

השקפתו של גלאזנר, שראה עצמו כמלומד תלמודי וכפוסק, וכרוב בני מעמדו וזמנו לא טרח לכתוב דברי הגות – ואף לא לפתח כזו באופן מודע ושיטתי.<sup>198</sup>

עיקרו של הקונטרס הוא מאמר לא ארוך, שדן בנושא שבכותרתו: כיצד יש להתייחס לציונות מנקודת מבט של התורה, כלומר של מי שרואים במסורת התלמודית-הלכתית את מקור הסמכות לשיפוט תופעות היסטוריות, ומי שמעוניינים לשמור על החיבור בין העם היהודי לתורה ולמצוות.<sup>199</sup>

הנושא נידון משני היבטים: ההיבט הראשון, התיאורטי והעקרוני, הוא השאלה האם היהדות היא לאום או דת, וממילא האם היהודים הם אומה (nation) או כנסייה (confession) במקור; "עדה דתית" בלשון המתרגם; ההיבט השני, המעשי יותר, בוחן את העתיד של שמירת המצוות בעידן של שיבת ציון: הוא פורש את החששות של המנהיגות הרבנית האורתודוקסית מפני הציונות (חילון המוני, התרחקות מלימוד תורה, שינויים מפליגים באורחות החיים ואתגרים הלכתיים בלתי פתירים) ומתייחס אליהם באופן כפול – הן באמצעות הפגת חלק מהחששות, והן באמצעות הצבעה על כך שאורח חיים 'חולי' יותר הוא דווקא הרצוי יותר בעיני התורה.

בעוד ביחס לדיון הראשון פוסע כאן גלאזנר בשדה שדשו בו רבים, גם אם העמדה שהוא מציג בולטת בחריפותה. בדיון השני הוא צועד בדרך כמעט בלתי-כבושה: הניתוח הנוקב, המעיד על הבנה סוציולוגית ופוליטית, של שורשי ההתנגדות האורתודוקסית הקשורים בדינמיקה העתידית של המפעל הציוני ובאיום שהיא מהווה על אורח החיים הדתי הגלותי, הוא נדיר – בוודאי כשהוא פרי עטו של רב מכהן. גם התשובות, המקדמות בברכה את שינוי אורחות החיים הללו, רחוקות מלהיות צפויות ומובנות מאליהן.

#### האורתודוקסיה כהתכחשות ליהדות

גלאזנר מטיח ביקורת חריפה באורתודוקסיה ההונגרית, כמי שמשפתת פעולה עם דחיקתה של היהדות להגדרת הדת בלבד. על פי רוב, אורתודוקסיה זו הותקפה על שמרנותה היתרה או בדלנותה; ייחודו של גלאזנר בכך שטען כלפיה שהיא משרתת את האידיאה של 'הונגרים בני דת משה'.<sup>200</sup>

בפרק פולמוסי כזה פותח גלאזנר את החלק הראשון. הוא טוען שהשאלה האם היהודים הם עם או עדה דתית למעשה אינה קיימת; המתבוננים על היהודים מבחוץ משוכנעים שמדובר בעם, והספק לא נולד אלא

<sup>198</sup> שבייד, במאמרו על הרב ריינס, תיאר תופעה זו אגב התייחסותו לראשוני הרבנים בחיבת ציון – שמואל מוהליבר, מרדכי אלישברג ונפתלי צבי יהודה ברלין: "הוגי הדעות הנדונים הם כולם רבנים, גדולי תורה, במובן שהיה מקובל במזרח אירופה במחצית השנייה של המאה הי"ט. שאיפתם היתה לבסס את מעמדם כגדולי תורה על ידי חיבורים הלכתיים-פרשניים תיאורטיים [...] ההכרה, שביסוד התייחסותם החיובית ליישובה של ארץ-ישראל, לפרודוקטיביזציה של העם היהודי, ובהקשר זה גם להשכלה מדעית ומקצועית מוגבלת, מונחת תמורה רעיונית שיש לתת עליה דין-וחשבון במסגרת רחבה, אינה עולה במחשבתם, או לפחות הם אינם מעוניינים לתת לה ביטוי" (שבייד, תיאולוגיה לאומית-ציונית, עמ' 691). בשולי דבריו, היפים ללא ספק גם לגלאזנר הצעיר מהם בדור, יש להעיר שגם על דעתו של שבייד – כמו על דעתם של רוב ההיסטוריונים – לא עולה האפשרות, שאכן לא מדובר על 'תמורה רעיונית' דרמטית אלא על המשכה של מסורת גמישה, ההולכת עם הזמנים.

<sup>199</sup> חלקו השני הוא אותו דיון מול אגודת ישראל, שנידון לעיל.

<sup>200</sup> לעניין זה הקדשתי מאמר נפרד שפורסם באנגלית. שורק, מעם לכנסייה (ראה מבוא, הערה 9).

כתוצאה מהבנייה מלאכותית.<sup>201</sup> רק שאיפות ההתבוללות של חלק מהיהודים, שביקשו לצמצם מאוד את משמעות זהותם היהודית, הניבה את הגישה לפיה ניתן לראות ביהדות אמונה דתית בלבד. באופן פרדוקסלי, ממשיך גלאזנר, הצטרפו לעמדה זו, לפחות דה-יורה, גם הרחוקים ביותר מהתבוללות, כלומר "המתקראים 'חרדים'", וזאת כתוצאה מאינטרסים פוליטיים ומפרשנות שגויה של היהדות שהחלה מתפתחת לאחר הפרדת הקהילות. "המכונים 'חרדים' מתכחשים ללאומיותם היהודית מטעמים מדיניים, כביכול, ומשתפים בזה פעולה עם המתבוללים."<sup>202</sup> אולם זהו, לדבריו, מעשה רמייה פחדני. כבר בעת מתן האמנציפציה והפרדת הקהילות, "ליהודים הנאמנים לא היה אומץ להופיע ולדגול באמת הפשוטה, שהיהדות [...] אינה נכונה לוותר על תקוותיה במחיר אמנציפציה-שעל-הנייר [...]. האורתודוקסיה היתה די מוגת-לב לא להודות, שהאמנציפציה [...] לא ניתנה לשימוש ולביצוע, מאחר שלא וויתרנו על התקווה לחיים לאומיים שלמים בארץ ישראל." תחת זאת בחרה "האורתודוקסיה הרשמית להחזיק בשקר המבייש, כאילו אין היהודים אלא עדה דתית נפרדת"<sup>203</sup>. היא התכסתה ב"אצטלא של פאטריטיזם ועמדה בהתחרות עם הניאולוגיה במירוץ השוביניזם."

ביקורת זהה על האורתודוקסיה השמיע גלאזנר גם בראיון קצר שנתן ל'אוי קלט' בנובמבר 1919. באותם ימים, לאחר שהרפובליקה הקומוניסטית של קון התפרקה והצבא הרומני שלט ברחובות בודפשט, נשלח הדיפלומט הבריטי סר רוג'ר קלרק (Clerk) לבודפשט ולבוקרשט על מנת לקדם את הסדר החדש בהונגריה ואת המשא ומתן בינה לבין רומניה.<sup>204</sup> כחלק מהבנת המצב ההונגרי בחר קלרק לפגוש גם רב מבודפשט, אילש אדלר (Illés Adler, 1867 – 1924),<sup>205</sup> כדי להבין את ציפיות היהודים באשר למדינה ההונגרית החדשה. הלה הציג את אותה עמדה שהיתה שגורה בפי המנהיגות הדתית היהודית, לפיה ליהודים אין שאיפות לאומיות, אין להם דרישות ואין להם ציפיות – בהיותם חלק בלתי נפרד מהאומה ההונגרית.<sup>206</sup>

<sup>201</sup> גלאזנר מחליף, בהתאם להקשר המשפט, בין עם (volk) ללאום (nation). כאן, למשל, הכותרת של הפרק הוא "די נאציאנאליטאט אונד די רעליגיאן", כלומר "הלאומיות והדת", ואילו בגוף הדברים, ההבחנה היא שברור שהיהודים הם 'עם' (פֶּאָלק) ולא 'דת' בלבד.

<sup>202</sup> במקור: דאסס דיא זאָגענאנטען "חרדים" נור אויס פֿערמיינטליך-פֿאָליטישען גרינדען איהרע אידישע נאציאנאליטאט פֿערלייגען אונד דיעסבעציגליך מין דען אססימילאנטען געמיינשאַפֿטליכע זאכה מאכען. (ובתעתיק גרמני: Dass die sogenannten "haredim" nur aus vermeintlich-politischen Gründen ihre jidische nationalitet verleignen und (diesbezüglich mit den assimilanten gemeinschaftliche sache machen).

<sup>203</sup> בנוסח העברי מופיע כאן בסוגריים "אונגארים בני דת משה". אולם הדבר אינו מופיע במקור הגרמני.

<sup>204</sup> על שליחות זו ראה Gerald Protheroe, "Sir George Clerk and the struggle for British influence in central Europe, 1919–26", *Diplomacy and Statecraft*, 12 (3), 2001, pp. 39–64.

<sup>205</sup> אדלר כיהן באותה עת כרב בבית הכנסת 'רומבך', שנחשב כבית הכנסת הנוטה-למסורת של הקהילה הניאולוגית של פשט, והיה בעל עמדה ציבורית נכבדה. ראה Kinga Frojimovics, *Jewish Budapest: Monuments, Rites, History*, Budapest: CEU, 1999, p. 136. עם זאת, הכתבה ב'אוי קלט' מכנה את אדלר 'רב ראשי', משל היה רבה הראשי של הקהילה בבודפשט; גם העובדה שקלרק בחר להפגש איתו מחזקת את הרושם שמעמדו היה בכיר.

<sup>206</sup> כך על פי הסיכום המקדים את השיחה עם גלאזנר. "nyilt kérdés a magyarországi ortodoxiához", *Uj Kelet*, 13/11/1919, p. 5. (תרגום הכותרת הוא "שאלה פתוחה לאורתודוקסיה ההונגרית", וכותרת המשנה שלו "תגובת הרב הראשי

עורכי ה'אוי קלט' יזמו שיחה עם גלאזנר, כדי לשמוע מפיו עמדה 'אורתודוקסית' מנוגדת. בראיון תמה גלאזנר על ההודאה-שבשתיקה של האורתודוקסיה ביחס לדבריו של אדלר, לפיהם ליהודים 'אין שאיפות לאומיות':

העם היהודי, גם תחת רדיפות של אלפיים שנה, לא ויתר מעולם על חזון העתיד, הבלתי ניתן לכילוי, של שיבה אל ארץ ישראל. אלא שעד כה לא היתה לו הזדמנות להביא את דרישותיו לפני משפט העמים. בתוכנו היתה תמיד השאיפה לשוב לארץ ישראל, להיות שוב לעם; שהרי זה הבסיס החשוב ביותר של היהדות. בלא זה לא ניתן לתאר את היהודי הגלותי הדתי, אלא כמי שמכחיש את היהדות. יחד עם הרב אדלר, המקהלה של המתבוללים אינם עומדים על הבסיס הזה, ורק מתוך רחמנות וכבוד לעבר הם מקיימים את היהדות; אין הם רוצים אפילו לשמוע על העתיד של היהדות.

ההצהרות של הרב אדלר – שאני מניח שהן כנות ונובעות מתוך לבו – ללא ספק מוכיחות דברים אלה. אין לנו אפוא יותר עניין בהן.

אבל מה העמדה של האורתודוקסיה ההונגרית בשאלה הזו?

הרב אדלר נתן את הצהרתו בשם כל יהדות הונגריה בפני קלרק, וממילא הוא דיבר גם בשם האורתודוקסיה. אינני יכול להבין, איך יהדות אורתודוקסית יכולה להסכים להצהרה כזאת. גם אם המחשבה הלאומית היהודית שנויה במחלוקת עזה, גם אם בקרב האורתודוקסים כבר נבלה ההכרה העצמית כעם ודעכה אש הזהות – גם אז אסור שישאירו את ההצהרה הזו ללא תגובה. גם אז צריכים הם להתנגד בקול רם, כיוון שבשתיקתם הם פוגעים בדת היהודית ומתכחשים לה.

בין אם נתאר את בואו של המשיח כמתרחשת בדרך טבעית ובין אם נתאר אותה כמתרחשת בדרך של נס, אנחנו צריכים להיות מוכנים לקול הקורא. אבל יהדות הונגריה, אותה יהדות שאדלר מייצג, מפנה כתפיים קרות לקול הקורא. בניה של יהדות זו לא ייענו לו, כי להם אין צורך בגאולה, אין להם מטרה, רצונות או שאיפות אחרות. אך לאורתודוקסיה ההונגרית, כך אנחנו מקווים, יש שאיפות. הם מאמינים במשיח ומצפים לאותו קול קורא, ומשוכנעים שבניהם ייענו לו. מהיהדות הזאת אנחנו מצפים שניקטו עמדה נגד הצהרותיו של אדלר, אותן אמר גם בשמם. לא יעלה על הדעת שיהודים אלה יסכימו עם ההצהרה הזאת. האורתודוקסיה ההונגרית שעד כה שתקה, צריכה עכשיו לדבר.

ואני שואל אפוא את האורתודוקסיה ההונגרית: מתי תשמיעו קול?<sup>207</sup>

---

משה גלאזנר". יש לזכור שבשלב זה טרנסילבניה עוד לא מופרדת סופית ורשמית מהונגריה, ובכל זאת נראה שגלאזנר כותב כאן אל עמיתיו בבודפשט כ'אורתודוקסיה הונגרית' שכבר איננו חלק ממנה).

<sup>207</sup> אוי קלט שם, עמ' 5 – 6, בתרגום חופשי מהונגרית. איננו יודעים האם האורתודוקסיה התייחסה באופן רשמי לשאלת מעמדם הלאומי של היהודים בהונגריה הטריאנונית. מקרב עמיתיהם הניאולוגים, לעומת זאת, פרסמו קבוצת מורים מבית המדרש לרבנים בבודפשט גילוי דעת המבהיר שהיהדות היא דת "בלתי תלויה בלאום", וכי היהודים הם "בני הלאום ההונגרי". ראה זהבי, **מהתבוללות לציונות**, עמ' 325 – 326; על פי ידיעות בז'ידו סמלה.

אחרי הסרת המסכה הזו, כלומר אחרי שהתרכז בקביעה שהאורתודוקסיה מסתירה או מדחיקה את שאיפותיה הלאומיות והמשיחיות, נזקק גלאזנר לדיון הענייני עצמו, בו הוא מבקש להראות כי העניין הלאומי היהודי מהווה את הבסיס לעניין הדתי, ולא להיפך. דיון זה הוא עניינו של הפרק השני במאמר.

לדבריו, "התורה היא חוקת-מדינה<sup>208</sup> וביסודה ההנחה של קיום עם במולדתו" (במקור הגרמני: בארצו, אין זיינעס לאנדע). המימוש האמתי של התורה יתקיים רק בקיום עצמאי של העם היהודי בארץ ישראל ("עם חופשי יושבי הארץ"), וממילא "מי שאינו מאמין בעתידו של העם היהודי בארצו ההיסטורית מערטל את התורה ממשמעותה".

הוא מבסס את הקביעה הזו על התבוננות במערכת המצוות, שהיא באופייה פריטיקולרית – כלומר מבחינה את היהודי מן הגוי, ומחייבת את היהודי בלבד – והיבטים רבים שלה קשורים בהיסטוריה של עם ישראל ובייעודו הייחודי. המילה מיועדת ליהודים בלבד, וכך גם השבת, שתי מצוות מרכזיות; ואילו התפילין, הפסח, ומצוות נוספות מבוססות כולן על זכירת יציאת מצרים והזיקה ההיסטורית הייחודית של ה' לעמו. אשר על כן, גם הגיור הוא ביסודו בראש ובראשונה הצטרפות לעם היהודי ולא הצטרפות לכנסייה היהודית: "עמך עמי", הצהירה הגיורת הראשונה, רות, ורק אחר כך "אלוהיך אלוהיי".

גלאזנר עומד אגב כך על אי ההתאמה של היהדות למושג הדת האוניברסלי: "כל הדתות החיוביות", כותב גלאזנר, "עומדות על הבסיס שהן בלבד מזכות את האדם באושר, והילכך שואפות הן להסב אל עצמן את לב כל בני המין האנושי, בעוד שתורת ישראל – חוקת מדינה לאומית – מוציאה את בני הלאומים האחרים מכלל מקיימי חוקיה הדתיים ויחד עם זה מודה שלא היא בלבד נותנת אושר, אלא שכל אדם המאמין ברבון העולמים ומקיים 'שבע מצוות' בלבד יכול להיות מאושר".

בנוסף, חלק נכבד מן המצוות קשורות באדמת הארץ ו/או בחיים לאומיים. ממילא מובן, שכולם "מבוססים על הנחה של קיום ארץ משלנו, ארץ ישראל".

את ההתבוננויות אלה, הנשענות על קריאה פשוטה במקרא מחזק גלאזנר בעזרת מקורות מדברי חז"ל והראשונים. הוא מביא את דברי הרמב"ן בשני מקומות בפירושו לתורה, בהם הוא קובע כי עיקר חובת קיום המצוות היא בארץ, ומחזק את דבריו באמצעות דברי חז"ל במדרש ההלכה לספר דברים, המובאים ברש"י על הפסוק "ושמתם את דברי אלה על לבבכם" (דברים יא, יח), המתאר לכאורה מצב של אחרי החורבן:

אך לאחר שתגלו היו מצויינים במצוות, הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וכן הוא אומר (ירמיה לא, כ) 'הציבי לך ציונים'<sup>209</sup>.

<sup>208</sup> שטאאטספערפאססונג (=Staatsverfassung).

<sup>209</sup> הציטוט מובא כאן כפי שהוא מובא בקונטרס; שם ההפניה היא לרש"י על אתר. המדרש המקורי, שלשונו מעט שונה, נמצא בספרי לפרשת עקב: ספרי, פיסקה מג, מהדורת פינקלשטיין-הורוביץ, ירושלים וניו יורק, תשנ"ג, עמ' 102. על הרעיון של הציבי לך ציונים' כהסבר לחובת קיום המצוות בגלות, לפי שיטת הרמב"ן, על השלכותיה ועל החולקים עליה, ראה אביעזר רביצקי,

גלאזנר מצטרף בכך למסורת ארוכה, המשותפת למתבוננים מודרניים העושים זאת מבחוץ, משפינוזה ועד קאנט<sup>210</sup>, כמו גם לרוב ההוגים היהודים הלא-אורתודוקסים, מן הפוזיטיביים-היסטוריים כזכריה פרנקל והיינריך גרץ ועד להוגה המרכזי של הציונות החילונית, אחד העם. עם זאת, היא נטועה היטב במסורת – הן בדברי חז"ל (בספרי לפרשת עקב, פיסקה מג), הן בדברי הרמב"ן אותם מזכיר גלאזנר עצמו.<sup>211</sup> ככלל, תפיסת היהדות כדת לאומית היתה מושכל יסוד אצל כמה רבנים שנמנו על חוגי 'המזרחי',<sup>212</sup> וכן – באינספור ביטויים – אצל הרב אי"ה קוק. למעשה גם יצחק ברויאר, הוגה הדעות האגודאי שהיה יליד האוברלנד ההונגרי, ושגלאזנר מתעמת עם סיסמתו 'עם התורה', האמין שהתורה מתממשת דווקא בקיום לאומי בארץ ישראל,<sup>213</sup> ואף חותנו הרש"ר הירש, שהסתייג מניסיונות ליישוב הארץ, סבור היה שהתורה אינה 'דתי' ובוודאי לא קונפסיה, אלא מערכת מצוות שנועדה לחיי-עם מלאים, ופירושו לתורה מושתת כל העת על קריאה הרואה במצוות חלק מחוקה שכזו.<sup>214</sup>

עם זאת, עמדה זו לא היתה מובנת מאליה בחוגי האורתודוקסיה, שחלק מהוגיה סברו - כבר בדורות קודמים - שקיום המצוות הוא ערך שאינו תלוי בשיבת ציון.<sup>215</sup> וודאי שלא היתה מובנת מאליה בחוגי האורתודוקסיה ההונגרית, שאימצה – כפי שראינו בראשית הפרק השלישי – את עיסקת "האמנציפציה האורתודוקסית", שאחת מהשלכותיה היא התרגלות לתפיסה קונפסיונאלית של התורה – כאורח חיים שאינו נוגע לחיים לאומיים אלא לחיי היחיד או הקהילה הבוחרים בחיי קדושה. ואכן, ביציאתו נגד עמדה דתית זו מציב גלאזנר אפילו במחלוקת עם זקנו, שכה התגאה בייחוסו אליו – החת"ם סופר. הוא

---

"הציבי לך ציונים' לציון: גלגולו של רעיון", בתוך א' רביצקי ומ' חלמיש (עורכים), **ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"א, עמ' 1 – 38. בסיום המאמר מזכיר רביצקי את השימוש שעשו הראי"ה קוק וכמה הוגים ציוניים אחרים במימרה זו, אך לא פיתח שם את הדיון.

<sup>210</sup> ברוך שפינוזה, **מאמר תיאולוגי-מדיני**, תרגם ח' וישובסקי, ירושלים: מאגנס, תשכ"ה, עמ' 200 ואילך. עמנואל קאנט, **הדת בגבולות התבונה בלבד**, מגרמנית: נתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ו, עמ' 114. עמדה זו השפיעה על משה מנדלסון ומשה הס: ראה בהרחבה זאב לוי, **שפינוזה ומושג היהדות**, תל אביב: ספרית פועלים, תשל"ב.

<sup>211</sup> על סוגיה זו עמד בהרחבה אביעזר רביצקי במאמרו הנזכר לעיל. פירושו של הרמב"ן לפסוק אינו ייחודי: כך הבינו רוב הפרשנים הקלאסיים. ראה יצחק ספיר, "קיום מצוות בארץ ישראל", **טללי אורות ז'**, תשנ"ז, עמ' 245 – 257.

<sup>212</sup> על עמדתו של זאב יעבץ ראה אסף ידידיה, **לגדל תרבות עבריה**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2016, בעמ' 135. על עמדתו של חיים הירשנזון, בן דורו של גלאזנר, ראה זוהר, **הרב הירשנזון**, עמ' 90 – 115.

<sup>213</sup> ראה פונד, **אגודת ישראל**, עמ' 31 – 32.

<sup>214</sup> ראה ברויאר, **עדה ודיקנה**, עמ' 254. ראה גם רבקה הורביץ, "יחסו של שמשון רפאל הירש לארץ-ישראל", בתוך מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), **ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"א, עמ' 447 – 465, בעמ' 449.

<sup>215</sup> הדבר הולם את התודעה האורתודוקסית כפי שתיאר אותה סורוצקין. רביצקי, ב'הציבי לך ציונים', מראה כיצד הגאון מוילנא, בעל ה'כתב והקבלה' והמהר"ל מפראג התנגדו לפרשנות התולה את קיום המצוות בארץ ישראל. לעיון בשתי דמויות שנקטו בדרך זו, ראה אבירם רביצקי, "אם היה רק יהודי אחד בעולם": ר' שלום דובער שניאורסון והרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק על בדידותו ולאומיותו של היהודי המודרני", בתוך יוסי גולדשטיין (עורך), **בין דת, לאום וארץ: המאבק על הזהות היהודית בעת החדשה**, אריאל: הוצאת אוניברסיטת אריאל, 2014, עמ' 181 – 191. על מגמת ההתרחקות מן ההיסטוריה אל הנפש כמאפייין של האורתודוקסיה המזרח אירופאית, ראה לוז, **מקבילים נפגשים**, עמ' 35.



מעיר כי בתשובות החת"ם סופר (יורה דעה, תשובה שני"ז) קובע ר' משה סופר כי הגאולה ההיסטורית אינה יכולה להיות עיקר אמונה, שכן חיוב המצוות איננו תלוי בתקוות הגאולה.

ואני, עפר תחת רגלי קדושת זקני זצ"ל, כתבתי באריכות בתשובה, כי במחילת כבוד תורתו כאן הפריז על המידה ושכח דברי הרמב"ן הנ"ל, שהביא הוא עצמו בחידושו לגיטין [...] שקיום המצוות בחוץ לארץ כלא נחשבים, כי כל הדר בחוץ לארץ דומה כמו שאין לו אלוה, כמו שכתב הרמב"ן, שעיקר המצוות בארץ. עד כאן תוכן דבריו. ולכן עיקר גדול ונורא היא האמונה שנשוב לארץ אבותינו, כי רק שם בתור עם חפשי יושבי הארץ נוכל להתפתח ולהיות לעם חכם ונבון ולעם ממלכת כהנים וגוי קדוש.

טענתו של גלאזנר כי זקנו "הפריז על המידה" ושדבריו אלה של החת"ם סופר אינם הולמים את תפיסתו הכללית אינה אפולוגטיקה בעלמא. אמנם כבר הערנו לעיל שהטענה השגורה לפיה החת"ם סופר היה בעל תפיסה "לאומית" של היהדות טעונה סיוג וזהירות, אבל לא נכון יהיה ללכת לקוטב השני: בעיני החת"ם סופר ארץ ישראל היא מושג ממש, החתירה לשוב אליה היא חתירה היסטורית, והנבדלות היהודית אינה יכולה להסתכם במצוות בלבד, והיא נוגעת לשפה ולזהות. תפיסה קונפסיונאלית של היהדות, כפי שהחלה להתבסס בתוך האורתודוקסיה ההונגרית, היתה אכן חריגה מדרכו של החת"ם סופר.<sup>216</sup> מעבר לעניין זה, בדברים אלה של גלאזנר ניכר היטב השכנוע העמוק שלו בכך ששיבת ציון היא הכרח מהותי למימוש התורה – הרבה לפני ואחרי פתרון 'בעיית היהודים'.

#### היהדות הדתית כמוטציה גלותית

בפרק השני מבסס אפוא גלאזנר את הטענה כי היהדות הינה עניין לאומי מובהק, והמרכיב הדתי נשען על הלאומיות ולא להיפך. כלשונו (ההדגשה במקור):

דומני שאמרתי די הצורך בשאלה אם אנו אומה או עדה דתית<sup>217</sup>. אפשר לסכם את הדברים במשפט קצר: **הננו עם בעל שאיפות לאומיות, לארץ משלנו וללשון משלנו, ואלמלא היינו כזה, או אלמלי וויתרנו על לאומיותנו, כי אז חדלנו להיות עדה דתית**<sup>218</sup>.

בפרק השלישי עובר גלאזנר להתמודדות עם "החששות של 'החרדים' לנוכח תחיית ההכרה הלאומית ולנוכח התחדשותם של חיי-עם בארץ ישראל". הוא פותח בכך שאין מחלוקת על ערכה של ארץ ישראל, וגם שהכל יודעים ששמירת השבת ותאפשר במדינת היהודים בניגוד למצב בגולה, בו אילוץ כלכלי דוחק אנשים לחילולה. למרות כל אלה החרדים ניצבים מנגד למפעל הציוני, וזאת משלוש סיבות: הראשונה, שהתהליך מונהג על ידי אנשים "שאינן לסמוך עליהם מבחינה דתית"; השנייה, שקשה להבין כיצד מדינה

<sup>216</sup> ראה לעיל בדברינו על החת"ם סופר; פרק 1, מהערה 95 והלאה.

<sup>217</sup> במקור: "וויר איינע נאציאן, אָדער נור איינע רעליגיאָנסגענאָסענשאפט". ובתעתיק גרמני: "nation" או "religionsgenossenschaft".

<sup>218</sup> במקור: וויר זינד איין פאלק מיט אלען פאלקישען אשפיראציאנען, אויף אייגענעס לאנד אונד אייגענע שפראכע, אונד ווערען וויר עס ניכט, אדער ווירדען וויר אונזער פאלקסטום אויפגעבען, זא הערטען וויר אויך אויף קאנפעסיאן צו זיין. (= wir sind ein volk mit allen volkischen aspirationen, auf eigenes land und eigene sprache, und weren wir es nicht, (oder wurden wir unser volkstum aufgeben, za herten wir auf konfession zu sein).

מודרנית תוכל להתנהל "על בסיס הדת והמסורת"; והשלישית, שמציאות זו תבריא את הנוער מלימוד התורה. בגלות, מסביר גלאזנר, התורה היוותה את המימוש היחיד של חיים יהודיים. לעומת זאת, כאשר שלל מרחבי חיי החול יהיו חלק מציוויליזציה יהודית, והנוער ייקרא לשרת את עמו בשלל דרכים, מי יישאר בבית המדרש, ומי יקשיב לרבנים הישנים? "תורה מה תהא עליה"?

על השאלה הראשונה, שאלת המנהיגות, משיב גלאזנר באמירה שהחרדים הם מיעוט בעל כוחות מוגבלים; ואילו התנועה הציונית היא בעלת כוחות גדולים והצלחה מוכחת. היא מנהיגה כעת את העם היהודי, בין אם ירצו החרדים בכך ובין אם לא. יתרה מכך: כיוון שהמנהיגות הציונית אינה חותרת להתבוללות אלא לתשובה אל הזהות הלאומית, וממילא פועלת בהתלהבות וכלפי פנים החברה היהודית, המאבק מולה קשה לאין ערוך מהמאבק הזכור מן העבר בכוחות המתבוללים – מאבק שהיה קל שכן הללו הפנו עורף ליהדות. על השאלה השנייה, שאלת הסידורים הציבוריים במדינה יהודית עתידית, משיב גלאזנר כי פתרונות יבואו, שכן הקפאון של התורה בדורות האחרונים אינו מאפיין מובנה שלה, אלא תוצאת הבחירה של היהודים "להסתגר מפני הישגי העולם בכל שטחי החיים". ממילא, "יכולים אנו להיות בטוחים, שאם נחזור עתה, לאחר אלפיים שנות גלות, לחיות את חיינו הלאומיים בארצנו, יתן הקב"ה ומקרב העם יקימו (!) מנהיגים ראויים לתפקידם הגדול, שידעו להביא את החיים ואת חוקי התורה לידי תיאום" – והוא מזכיר את חזונו של הרמב"ם על חידוש הסנהדרין. "דברי נבואה קדושים אלו של הרמב"ם", הוא ממשיך, עתידים להתרחש "עוד קודם ביאת המשיח".

יש לציין – כפי שהעיר אבי שגיא – כי בדברים אלה קיצר גלאזנר במקום שהוא עתיד להרחיב בהקדמתו לספר "דור רביעי", אותו יפרסם שנה מאוחר יותר: שם מבואר היטב כי לשיטתו של גלאזנר אין כל צורך בסנהדרין כדי ליצור התחדשות הלכתית. השיבה אל הארץ משיבה אל העם את האפשרות להתפתחות טבעית אותנטית, בניגוד למציאות בגלות; ממילא, התורה יכולה לשוב ולתפקד כ"תורה שבעל-פה", דינמית וגמישה.<sup>219</sup>

אך עיקר תשובתו של הרב גלאזנר נוגעת דווקא לחשש השלישי, החשש של דעיכת התורה. גלאזנר טוען כי המצב הנוכחי, כלומר המצב בו כל הנוער המוכשר מוכוון ללימוד תורה, "אינו בריא". לדעתו, המציאות בגלות דחקה את היהודים לא רק להתמקד בלימוד תורה, אלא גם לעשות זאת דווקא בצורה גרועה, שתבטיח שהדבר ייעשה רק "לשם שמיים" ולא כהתפתחות אינטלקטואלית טבעית. כך נדחקו לימוד המקרא והלשון לקרן זוית, ונוצר מצב "שרבנים רבים לא היה להם אלא מושג קלוש על תולדות עמם הם ולא יכלו להעלות על הכתב שורה אחת בלשון הקודש בלא שגיאות גסות". האידיליה החינוכית של המשנה, "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה ובן חמש עשרה לתלמוד" ננטשה לטובת שיטת לימוד "השמה ללעג כל כללי הפדגוגיה והמעקמת שכלם של טובי הכוחות הרוחניים". אמנם שיטות אלה זכו לביקורת

---

<sup>219</sup> ראה אבי שגיא, "חידושה של תורה: הגותו ההלכתית של הרב משה שמואל גלאזנר", **דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית** ו**קבלה**, 61 (תשס"ז), עמ' 135 – 148 (להלן שגיא, הגותו ההלכתית), בעמ' 144 – 145. אי-התלות של החידוש בקיומה של סנהדרין מעמיד את גלאזנר לצידו של ר' חיים הירשנזון, בעמדה שמרנית פחות מזו של הרב קוק. ראה למשל אליעזר שבייד, **בין אורתודוקסיה להומניזם דתי**, ירושלים: ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2003, עמ' 61 – 68.

חריפה על ידי כמה סמכויות רבניות חשובות,<sup>220</sup> אבל בפועל "השתרשה השיטה והיא השלטת היום בעולם החרדי".

שיטה זו, כאמור, היא לדעת גלאזנר תולדת האילוף הגלותי. בחברה יהודית חופשית בארץ ישראל, ניתן יהיה לשוב אל האידיאל המקורי המופיע במדרש, לפיו "אלף בני אדם נכנסים למקרא [...] מאה נכנסין למשנה [...] עשרה נכנסין לתלמוד יוצא מהן אחד". כלומר, הוראה רחבה של הבסיס המקראי לציבור הרחב, כשרק מיעוט מצטיין מגיע ללימודי התלמוד. לדבריו, המודל המקראי הציע כי רק בני שבט לוי, כלומר מיעוט מוקדש של העם, התמסר ללימוד תורה ברמה גבוהה, בעוד "תשעים ושניים אחוז של העם [...] לקחו חבל במקצועות ארציים שונים ולא נתפנו אלא בשבת" לעסוק בדברי תורה.

לביקורת על צורות החינוך המסורתיות היו שותפים רבנים ומשכילים;<sup>221</sup> אפילו מסורת אבותיו של גלאזנר עצמו, מסורת האוברלנד, לא הייתה זהה לזו שהוא מתאר כשלטת "בעולם החרדי"; היא השתמשה בכלים פדגוגיים וייחסה חשיבות גם לשפה ולידע הכללי. אבל בקונטרס הזה, מניח גלאזנר את שאלת החינוך במישור של ההבחנה בין חיי גלות לחיים בארץ ישראל; לדבריו, הכשלים בחינוך החרדי נובעים מהאילוף של צמצום החיים היהודיים הלגיטימיים לחיים של לימוד תורה, שאינו מתאים באמת לרבים.

הוויתור על האידיאל הרחב של לימוד תורה באצל גלאזנר כרוך באידיאליזציה רומנטית של העבודה בארץ ישראל, שהיא "מאצילה ומעדנת, מפני שהיא מעלה את רמת האושר של העם ומקדמת את פריחת המולדת ולפיכך היא אלטרואיסטית ומצוותה כמצוות התפילה ותלמוד התורה בגלות". בפרשנות למשפט במדרש רבה, הכורך את תקנת התפילה בידי משה רבנו בביטול הביכורים, פורש גלאזנר תיאוריה כללית על יחסי החול והקודש בישראל:

הכרתו של האיכר הפשוט, שטיפוח חרוץ של אדמתו אין בו שירו לו ולמשפחתו בלבד, אלא לעם כולו, רוממה ועידנה את הכרתו היהודית ואת אפיו במידה כזו, שלא היה צריך לבוא אל בית המדרש אלא בשבת וביום טוב. אולם כשחזה משה רבינו בעיני רוחו את דמותו של היהודי בן הגלות, שלנגד עיניו לא תהיה אלא המטרה האנכית של טובתו האישית ושבהיותו תלוש מאדמתו ובלתי בטוח בפרנסתו אין לבו ומחשבתו נתונים אלא לתועלתו ולהעדפת עצמו על חשבון אחרים, הוצרך משה רבינו ליתן לו קיום מוסרי בכך ששלחו שלוש פעמים ביום לבית הכנסת, שלא ישקע בעבודה האנוכית היומיומית.

<sup>220</sup> הביקורת על החינוך חוזרת בפיהן של דמויות רבניות בולטות בתקופות שונות. אחת הדמויות הבולטות בהקשר זה הוא המהר"ל מפראג. ראה תמיר גרנות, "מטא-הלכה, פסיקה ודרכי חינוך במשנת המהר"ל מפראג", בתוך א' בזק (עורך), **על דרך האבות, קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך**, אלון שבות: תבונות, תשס"א, עמ' 475 – 498, בעמ' 488.

<sup>221</sup> על ביקורת החינוך ה'משכילית' הרבו לכתוב. ראה לאחרונה, מרדכי זלקין, **אל היכל השכלה: תהליכי מודרניזציה בחינוך היהודי במזרח אירופה במאה התשע עשרה**, רעננה: הקיבוץ המאוחד, 2008. למעשה, בין 'משכילים' ל'רבנים' מתקיים רצף, שכן מי שמכונים 'משכילים' במזרח אירופה פועלים במסגרת המסורת ומתוך מניעים פנימיים שלה. ראה עמנואל אטקס, "ההשכלה במזרח אירופה: דברי מבוא", בתוך הספר בעריכתו **הדת והחיים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ג, עמ' 9 – 23, בעמ' 10. ראש 'המזרחי', הרב יצחק יעקב ריינס, היה רפורמטור חינוכי שראה ערך בחינוך המושתת על מתודולוגיה מסודרת ועל רוחב אופקים. על גישות חינוכיות להוראת תלמוד בקרב חוגי אורתודוקסיה מתונים ראה בהרחבה בפרק ב' של מחקרו של שוורץ: יהודה שורץ, **הוראת תורה שבעל פה – הוראת משנה ותלמוד בחינוך הישראלי באספקלריא של תוכניות הלימודים והספרות הדידקטית**, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ב.

בהמשך, מביא גלאזנר מאמרי חז"ל בשבח עבודת הכפיים, ומזכיר את הבטחתם שיהודי הדר בארץ ישראל הוא בן העולם הבא – וזאת ללא תלות במעשים דתיים. בדברים אלה אומר גלאזנר, בעצם, שבמציאות העתידה בארץ ישראל אפילו הוא, רב אורתודוקסי, אינו מצפה שיהודים יפקדו את בתי הכנסת כפי שהם פוקדים בחו"ל; מציאות זו, בו יהודי נחשב מחויב מבחינה דתית דווקא אם הוא מקדיש זמן לתורה ומבקר בבית הכנסת בכל יום, היא נחלת הגלות בלבד.

עמדה זו מניחה למעשה שינוי-ערכין ושינוי דגשים בין הקיום היהודי האידיאלי בגלות לקיום היהודי האידיאלי בארץ ישראל, הן כקביעה היסטורית ביחס להתפתחות היהדות והן כקביעה נורמטיבית באשר לנדרש מן היהודים כאשר יכוננו את מולדתם מחדש בארץ ישראל. עמדה כזו חותרת, במובן זה, תחת העקרון האורתודוקסי של התנגדות לשינויים, ומאמצת תפיסות ציוניות של 'יהודי חדש', שאורח חייו היומיומי מחולן ביחס לנורמה הדתית שרווחה בגולה. אמנם, החילון הזה אין משמעו צמצום ביסוד היהודי בחיים; אדרבה, הוא מתאפשר כיוון שהחיים בחברה יהודית בארץ ישראל, הדוברת עברית ושומרת לוח שנה עברי, מעצימים את הזהות היהודית של הכלל ואינם מזקיקים את השדרות הרחבות של האוכלוסייה ל'קביים' של דחיפתם אל בית הכנסת ובית המדרש בצורה יומיומית.

ניסוחיו של גלאזנר חדים וקביעותיו נועזות, בוודאי כשהן נשמעות מפיו של רב קהילה וותיק ופוסק מובהק שפעל כל חייו בחברה אורתודוקסית; אך בתשתיתן עומדות אותן תפיסות שהיו אופייניות לכמה ממנהיגי 'המזרחי', ובכלל לאותם רבנים שההתעוררות הציונית עוררה בליבם אמפתיה עמוקה, ונתפסה בעיניהם כמהפכה שמבטאת רסטורציה גאולית או תשובה קולקטיבית. רבנים אלו לא העניקו לגיטימציה מפורשת לחילון, אבל בדבריהם גלומה ההכרה שהיהודי העתידי שיחיה בארץ ישראל לא יהיה בן דמותו של היהודי ירא-השמיים של העיריה, ושאינן בכך כדי להמעיט מערכו של הראשון. יוסף שלמון הצביע על תודעה כזו כבר בקונטרס 'שלום ירושלים' של הרב חיים ישראל מפילוב (קוצק), שראה אור ב-1891, ועל תמיכה בה מצד הרב יצחק יהושע טרונק מקוטנא.<sup>222</sup> עמדת יסוד זו, המתבוננת אל היהדות המתחדשת בארץ ישראל יותר בצפייה מאשר בחשדנות, ראינו אצל משה אריה רוט כבר ב-1904 (בסעיף 3.2.2); וצפייה ל'יהודי חדש', שדגשי חינוכו יהיו אחרים, היו גם נחלת האידיאולוגים של המזרחי – הרב ריינס וזאב יעבץ, וניתן למצוא להם ביטויים ברטוריקה, בספרות ובחומרים החינוכיים של הציונות הדתית מראשיתה.<sup>223</sup> את האידיאליזציה של העבודה בארץ ישראל, וראייתה כאורח חיים יהודי-אותנטי יותר מחיי שמירת מצוות בגולה, עוד נפגוש מאוחר יותר בהגות של "הפועל המזרחי", שהדהדה תימות שרווחו בהגות הרבנית הציונית.<sup>224</sup>

הטענה התיאולוגית-היסטורית, בדבר הזיקה בין האינטנסיביות הדתית ובין הגלות, מזכירה את מאמרו של הראי"ה קוק, "למהלך האידיאאות בישראל", שראה אור בשנת 1912 בעיתון "העברי". במסה זו

<sup>222</sup> שלמון, **אל תעירו ואל תעוררו**, עמ' 199 – 200. על דברי הרב מפילוב שיש לקב"ה קורת רוח מבוני הארץ אף שאינם צדיקים כל כך, אומר שלמון כי אין לה אחר ורע בהגות הציונית דתית. דומני שזוהי הפרזה, שכן אמירות דומות מצויות בכתבי הרב קוק, וגם אם הדברים אינם נאמרים במפורש על ידי רבנים ציונים אחרים, הם משקפים עמדה שהיתה לה אחיזה בתודעתם.

<sup>223</sup> בפרק 3.4.5 לעיל עמדתי על הזיקה שבין יחס חיובי למודרנה, חתירה ל'יהודי חדש' וציונות אצל דמויות אלה ודומות להן. ראה שם, בייחוד הערה 148. אשר ליעבץ, ראה אלקה הרשטיק, **דמות היהודי החדש של זאב יעבץ לאור גישתו החינוכית והשקפתו ההיסטורית**, עבודת מוסמך, ירושלים – טורו קולג', 1999. גם ידידיה, בספרו **זאב יעבץ**, מתאר בעמ' 135 – 147 כיצד השיבה אל הארץ עתידה 'להבריא' את היהדות ולא רק את היהודים.

<sup>224</sup> ראה אצל דב שוורץ, **מאחדות לריבוי: סיפורה של התודעה הציונית הדתית**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2018, עמ' 134.

מתוארת 'האידיאה הדתית' כהתפתחות של דורות הגלות, שבהן "התכנסה האידיאה האלהית בכל ימי הגלות בקן הקטן והדל, במקדש מעט שבבתי כנסיות ובתי מדרשות, בחיי הבית והמשפחה הטהורים, ברשמי- שמירת דת ותורה. ערכם של אלה הוא בתור ציונים בגולה, שרידים מדבר שהיה חי ושלם ושעתיד לחיות בשלמות בשוב ד' את שבות עמו." אין הכרח לומר שגלאזנר נחשף לניסוח זה של הרב קוק; רעיונות כאלה רווחו בשיח הציוני והציוני-רבני בעת ההיא, והם הגיעו אליו גם מן השיח הלא-אורתודוקסי, כמו מהגותו של היינריך גרץ,<sup>225</sup> או ממשנת התחייה הלאומית תרבותית של ביאליק ואחד-העם.<sup>226</sup>

#### ציונות דתית מרכז אירופית

נקודה שראוי לתת עליה את הדעת הוא היעדרו של פולמוס עם הציונות החילונית. גלאזנר עוסק בשאלת מקומן של התורה והמצוות לחיים בארץ ישראל, מבקר את החינוך המסורתי ומשרטט חזון של יהודי חדש; אין הוא נוגע כלל בשאלה שהטרידה רבים מאוד מהוגי הציונות הדתית, והיא האופי החילוני של ההנהגה הציונית. אין הדבר נוגע רק לחוברת "הציונות באור האמונה". בכל התייחסויותיו של גלאזנר לציונות, ולשאלות הזהות היהודית בעת הזאת, הוא אינו מתווכח עם התפיסות החילוניות של הלאומיות היהודית, אינו מתריס כנגדן ואינו מוטרד מכוחן.

העניין בולט במיוחד כאשר משווים את גלאזנר לרב קוק, למשל, שלצד הסנגוריה המפורסמת שלו על החלוציות הציונית ולצד ההסכמה שלו עם חלק מהביקורת החילונית על האופי הגלוי של היהדות בעת הזאת, השחזי את קולמוסו בדברים קשים מאוד על הכפירה ועל החילוניות. לא רק כשיפוט מוסרי, אלא גם כהערכה היסטורית, שחזתה קריסה לתרבות המתנכרת באופן כזה למסורתה ולמקור כוחה הרוחני.

אני סבור שמאחורי ההתעלמות הזו מצויות הנסיבות ההיסטוריות של הונגריה, והמיסגור שהן חוללו אצל גלאזנר להתבוננות בסוגיה. את היחס ליהדות גלאזנר ממקם על הציר שבין התבוללות והתנכרות ליהדות, לבין נאמנות לה ושיבה אליה. הקוטב השלילי, עבור גלאזנר וחבריו בהונגריה, הוא הקוטב של אלה הרוצים להידמות בגויים ולהתערב בהם, ומוותרים על היהדות; הקוטב החיובי, הוא זה של אלה המסורים ליהדות ושומרים על זהותם הנבדלת. ומה באשר ליהודים הנאמנים לזהותם אבל מתנערים מתורה ומצוות ומתריסים כנגד הסמכות הרבנית? ובכן, כאלה לא היו בהונגריה, בוודאי לא במספרים משמעותיים, עד מלחמת העולם הראשונה. עם היהדות החילונית הלאומית, שצמחה בתחום המושב, גלאזנר כמעט ולא נפגש; בוודאי שהתקשה לראות בה יריב אידיאולוגי וחינוכי של ממש. ממילא, כמו משה אריה רוט לפניו, ובעצם כמו הרצל, גם גלאזנר רואה את הציונות כתנועת תשובה אל הזהות.

כמובן, גלאזנר הכיר את הציונים החילונים; הרי במגעיו עם חיים וייסבורג, או עם רבים מהצעירים שבאו לכינוסי הברית היהודית הלאומית, העובדה שהם אינם שומרי מצוות לא נעלמה מעיניו. אך היתה זו היכרות מאוחרת, על רקע מציאות שבה התרופפות שמירת המצוות בקרב הצעירים לא היתה נדירה. לאור המקום התשתיתי של הציר התבוללות-יהדות בתודעתו, מאז היו יריביו הרעיוניים הניאולוגים וחבריהם; ולאור היותו בעצמו מאמין שהחיים היהודיים החדשים בארץ ישראל עתידים ללבוש צורה חדשה במובנים

<sup>225</sup> על הזיקה בין מאמרו "מבנה ההיסטוריה היהודית" ובין הגותו של קוק ראה רוני לוביץ, "תפיסת ההיסטוריה היהודית – בין הראייה קוק לחכמת ישראל", שנתון 'שאנן', תשנ"ח, עמ' 99 – 114, בעמ' 110 – 111.

<sup>226</sup> ראה אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים, רעננה: הקיבוץ המאוחד,

1981, בעמ' 25 – 67.

מסוימים, העובדה שצעירים אלה אינם שומרי מצוות באופן המורגל לא הפכה לעניין מרכזי בעינינו. צעירים אלו, כמו החברה היהודית המחפשת את דרכה בכלל, הם חלק מתהליך של תשובה, וצורתו החילונית אינה אלא עדות שאנו בתחילת הדרך – ועדות נוספת לכך שהצורה הנוכחית של עולם המצוות איננו הולם את ההווה הארצישראלית החדשה.

לעומת זאת, במזרח אירופה, הציר של היחס ליהדות לא נע בעיקרו סביב שאלת ההתבוללות. אפשרות ההתבוללות היתה קורצת פחות מבמרכז אירופה, והמתח האידיאי בתוך החברה היהודית נע על ציר היחס לתורה, למצוות, לרבנים ולמסורת. בקוטב אחד עמדו הרבנים ושלומי אמוני ישראל – ובקוטב השני אלה שפרקו עול תורה, ובחרו בסוציאליזם, בציונות או בחיי בורגנות מודרניים כיהודים אתניים-תרבותיים.

מכאן, כמדומני, גם מוסבר מדוע גלאזנר לא התלבט באשר להצטרפות לימזרחי – בניגוד בולט לציונים אחרים, כמו הרב צירלסון והרב קוק. מה שמנע אנשים להצטרף לימזרחי היה הרצון שלא לחסות תחת כנפיה של המנהיגות החילונית, ולא לתת יד להתבססותו של אופי לאומי-חילוני ליישוב העברי המתהווה. אך סוגיה זו לא הטרידה – לא את רוט ולא את גלאזנר; היא היתה מעט תלושה מן המציאות ההונגרית, ונראתה בלתי חשובה ביחס לציר הגדול של התבוללות מול יהודיות. כנראה אין זה מקרה שהגיוס של האורתודוקסיה ההונגרית למלחמה בימזרחי החל ממכתב שבא מקובנה: היה זה יצוא של מלחמה מזרח אירופאית, יצוא שנקלט היטב באדמה החדשה – שגם בה ידעו כמובן התבוללות מהי, גם אם היתה זו התבוללות בעלת אופי אחר.

#### חתימה לשיפור והשגחה

במהלך הדברים מוסיף גלאזנר שתי תובנות נוספות, שאינן קשורות ישירות לחששות של החרדים או לשאלת הדת והלאום.

תובנה אחת היא המחויבות של מנהיגי הציבור לפעול לרווחתו, גם אם רווחה זו תביא לחולשה דתית. לדברי גלאזנר, ההתנגדות הרבנית לציונות נובעת מחששות הדומים לאלו שעלו בעבר כאשר הוצעה ליהודים אמנציפציה; חששות שחלו גם ביחס ל'רצפציה', שכזכור הוא תמך בה:

כשהאומות הגיעו לכלל מסקנה שלא ייתכן לשלול מעם שלם את הזכויות הטבעיות כאזרחים [...] היו אלה מוריני החרדים שבאותו הדור, שהביעו את החששות הדתיים החמורים ביותר ושהשתמשו בכל האמצעים כדי לעכב תהליך זה. אותו דבר חזר ונשנה גם בשעת פתרון שאלת הרצפציון (ההכרה) באונגאריה, דבר שהייתי לו עד-ראייה.

לדבריו, הדחיפה של המערכת הפוליטית ההונגרית לאשר את הרצפציה החלה מקלויזבורג – כאשר גלאזנר נפגש, יחד עם "שניים מחשובי האזרחים היהודים" בעיר, עם נציגי המפלגה הליברלית, שביקשו את קולות היהודים בבחירות המתקרבות. המשלחת היהודית הבהירה לנציגיו של ראש הממשלה, קלמן טיסה, כי קולות היהודים תלויים בהצהרה פומבית בדבר הכרה מלאה בדת היהודית. גלאזנר טוען ששותפותו זו בדחיפת ה'רצפציה' "לא נתקבלה בעין יפה בחוגינו וחני סר מעיני מנהיגי האורתודוקסים שלנו".

אך גלאזנר סבור היה שכאשר מגיעות ליהודים זכויות, יש לתבוע אותן, גם אם שיפור מצב היהודים יביא להחלשת אדיקותם הדתית. זאת, כיוון ש –

אין הקב"ה מבקש מן האדם לחדול להיות אדם, ואין הוא מבקש ממנו לשתק את שאיפתו להצלחה כדי לקדם פני סכנות העלולות לאיים על שלימות האמונה. הנה אושר ועושר מהווים סכנה מרובה לדתיות, כפי שמפורש בהרבה מקומות במקרא וכפי שמלמדנו ניסיון החיים היומיומיים. לפיכך צריכה היתה השאיפה לאושר להיאסר איסור דתי, בשים לב לסכנות הצפונות בה. אך אנו רואים שאין הדבר כן; והאדוקים שבקרבתנו לא זו בלבד שהם מתפללים לעושר וכבוד, אלא הם רודפים במלוא המרץ להגדלת הרכוש והנכסים ואינם חוששים מפני תוצאות רעות. אין לכך הסבר אחר אלא זה, שאין חק אלוהי יכול לאסור בלימתו של יצר זה בלא לפגוע על ידי כך בהתפתחותו הטבעית של המין האנושי.

ממילא, סובר גלאזנר, "יש אבסורד בדעה שעלינו החרדים לסרב לנצל את זכותנו, שהוכרה על ידי מעצמות העולם" לתמוך בשיבת היהודים לארץ אבותיהם, "מפני שאנו מפחדים מעצמנו, ששם בארץ ישראל, תחת הנהלתנו האבטונומית, לא נהיה די אדוקים".

התבונה השנייה, המחזקת בעיני גלאזנר את התמיכה בציונות, היא שבעניינים היסטוריים כבירים, "הקובעים גורל עמים שלמים", המציאות אינה רק פרי של בחירה חופשית אנושית אלא גם פרי ההשגחה העליונה. ממילא, יש להתייחס לציונות כגילוי של השגחה. אגב כך, חושף גלאזנר את הרושם שעשה עליו 'מדינת היהודים' של הרצל בשנת הופעתו:

מי ממנו יחלוק על כך, שהופעתה של התנועה הציונית, לפני עשרים ושש שנה, עם תופעות הלווי שלה, ומלחמת העולם שפרצה לפני שש שנים, שהביאה להצהרת באלפור ולהכרת ארץ ישראל לעם ישראל, שכל אלו אינן מצוות ההשגחה העליונה? [...] כשהופיעה לפני 26 שנה "מדינת היהודים" של הרצל הרגשתי בקראי את החוברת, שרוח ממרום הוליכה את עטו של אדם זה, שכל תיבה חדרה עמוק ללבבי, והרושם הכללי של יצירה זו היה עצום. שלא הייתי יחידי בהרגשה זו, אלא שהיתה זו הרגשת הכלל, על כך תעיד העובדה שכעבור שנה התכנס בבאזל הקונגרס הציוני הראשון ויצר בהתלהבות יוצאת מן הכלל את תכנית באזל הידועה והתנועה זכתה להתרחב משנה לשנה.

#### **ההצדקה להיבדלות האורתודוקסית**

"הציונות לאור האמונה" פורסם, ככל הנראה, מיד אחרי שנכתב. נפתלי בן-מנחם כתב בהערת הפתיחה לתרגום שלו, שהחוברת "עשתה בזמנה רושם רב בכל החוגים של היהדות הנאמנת באונגאריה", אך אין לנו דרך לבדוק מה עומד מאחורי אמירה זו. איננו יודעים בכמה עותקים הודפסה ומי קרא בה.

על אחד העותקים שבספריה הלאומית נרשם (בכתב-יד) "מתנת ההתאחדות הלאומית היהודית שבטרנסילוניה, קלוזנבורג, י"א טבת תרפ"א". מכאן שהחוברת חולקה על ידי 'הברית', בחודשים שאחרי פרסומה. על אותו עותק גם מופיעה חותמת חיזונית, בעמוד השער, עם המילים (בעברית) "מוציאה לאור

הוצאת קדימה ח' מ' קלזנבורג". לעומת זאת, בעמוד המודפס של השער הפנימי, מופיע רק שם המדפיס.<sup>227</sup>

ראיה אחת להשפעה, לפחות בחוגים הרבניים, יש לנו: הרב הישיש יששכר בער קאהן (1830 – 1932),<sup>228</sup> פרסם חוברת תחת הכותרת "שוא לכם משכימי קום" (ביסטריץ, 1921), בעברית רבנית. הקונטרס, שפורסם חודשים ספורים אחרי החיבור של גלאזנר (בפברואר 1921), היא פולמוס ישיר כנגדה – בלא להזכיר אותה ואת מחברה אלא בכינוי "קונטרס קטן אשר עומד בצד הציונים" (עמ' ז).

הוויכוח שמנהל קאהן עם גלאזנר נוגע בעיקר בסוגיה אחת, חשובה, שמצויה בפתח החוברת וטרם הוזכרה כאן: הפרשנות של גלאזנר להפרדה שעשו מנהיגי האורתודוקסיה בהונגריה ב-1867, הפרדה שהפכה מאז לעקרון מקודש.

על פי גלאזנר, העם היהודי לא נועד לחלוקה בין שומרי מצווה לשאינם כאלה; הסיבה וההצדקה לחלוקה שנעשתה בהונגריה, היתה מציאות היסטורית קונקרטיה שבה היה חשש מסחף אל ההתבוללות, כלומר לאבדן מלא של הזהות היהודית:

אלה החרדים במקצת ואלה שאינם חרדים כלל, היו המומים מהמולת האמנציפציה וחשבו לראות בה הגאולה השלימה [...]. השקפה זו היה בה משום סכנה חמורה לקיום היהדות הנאמנה ולקיום היהדות בכלל. לא היתה דרך אחרת לקידום פניה של סכנה זו, אלא דרך ההפרדה.

אולם כאן נעשה משגה חמור: ההפרדה פורשה על רקע דתי.<sup>229</sup> ביקשו להוכיח, שבין האורתודוקסים והניאולוגים קיימים הבדלים דוגמאטיים, שאינם מאפשרים חיים משותפים, אך העלימו את סיבת ההפרדה האמיתית, הנעוצה בשאיפת ההתבוללות של תנועת החידוש, הניאולוגיה, ושיצר הקיום העצמי של האומה היהודית<sup>230</sup> הוכרח להתקום כנגדה בכל כוחו.

גלאזנר מציע כאן פרשנות שמסבירה מדוע הוא, שהיה מתומכי דרכה של האורתודוקסיה בעבר, יכול כעת לדגול בביטול ההפרדה; ומדוע נאמנות לסמכות הרבנית של הדור הקודם, שחוללה את ההפרדה, אינה בהכרח מחייבת להמשיך ולדגול בהפרדה. העניין הוא לאומי, אומר גלאזנר: בעידן האמנציפציה דהרה היהדות הניאולוגית לטמיעה והתבוללות, והיהדות היתה חייבת לנקוט אמצעים חריפים – כולל התבדלות והרחקה – כדי לשמר את עצמה. המציאות ההיסטורית, שבה חלוקה לקבוצות התאפשרה דווקא על בסיס של 'דתי' ושל 'דוגמה', הביאה לכך שהאורתודוקסים חתרו לשכנע את הרשויות שהם נבדלים באמונתם

<sup>227</sup> "דרוק פאן ויינשטיין אונד פריעדמאן בוכדרוקערייא אין קלוינבורג (!)" או בכתב הגרמני: druck von weinstein und friedmann buchdruckerei in klausenburg. הוצאת 'קדימה' היתה שייכת לארגון היהודי הלאומי, ומשנת 1920 גם החלה להיות המו"ל של 'אוי קלט', שעד אז ראה אור תחת הוצאה משלו - Erdely Zsido Kiado – שנקלעה למשבר כלכלי. על כך ראה גונדוש, תשבי ואוי קלט, עמ' 296.

<sup>228</sup> ראה עליו כהן, **חכמי טרנסילוניה**, עמ' 124.

<sup>229</sup> במקור: רעליגיֶאָזע.

<sup>230</sup> במקור: דער יידישע נאציֶאָן.



מהניאולוגים, "הבדלים דוגמאטיים"; בעוד שהמניע האמיתי לא היה אורח החיים הדתי אלא השרידות של הבדלת היהודים מן הגויים. אכן, מודה גלאזנר, המתבוננים מבחוץ אינם רואים זאת: "ההפרדה פורשה על רקע דתי", וכך נקבעה לדורות בתודעה. אך הפרדה כזו, עולה מדבריו בעקיפין, אינה לגיטימית, שכן העם היהודי עם אחד הוא, תהיה רמת שמירת המצוות של יחידים וקהילות אשר תהיה.

אכן על נקודה זו עצמה ערער בחריפות קאהן. אני הייתי שם, אומר קאהן – כלומר הייתי אז תלמיד של הרב ירמיהו לב, שהיה מעורב מאוד בתהליך הפילוג – והתיאור שלך אינו אמת: ההפרדה היתה באמת על רקע דתי, על רקע המחוייבות או אי המחוייבות להלכה. "ואני יודע הדק היטב כי טעם העיקר של הפירוד הי' מחמת כי הנעאלאגען לא הי' רוצים ליכנס תחת עול השו"ע ושלא יהי' נזכר שם השו"ע בהתקנות' וגם הי' רוצים שיקבלו רבנים אשר למדו בסעמינאר לבד, זה וזה גורם הפירוד וכמבואר באריכות בשו"ת מהר"ם שיי"ק ע"כ מובן ממילא שכל מה שנאמר בקונטרס הנ"ל הכל שקר וכזב".

מבחינת הסיבות הישירות להפרדה, אין ספק שקאהן דייק. אך גלאזנר, כך נראה, ביקש לנתח את הסיבה שבשלה באו האורתודוקסים לאסיפה כשהפירוד הוא עבורם משאלת לב ולא אילוץ מדאיב – כפי שהאריך להראות יעקב כץ ב"הקרע שלא נתאחה". מדוע חתרו הרבנים לחלק את העם היהודי, ולא העדיפו את דרך ההכלה של הסוטים מדרכי המסורת? גלאזנר סבור שהסיבה היתה ההתנכרות לזהות היהודית, והחתימה לטמיעה מהירה; זה מה שהפך את הוויכוח על תיקונים – לעתים פעוטים – בדת, למהלך חריף של דלגיטימציה.

### 4.3 מאבק ומורשת: גלאזנר מול האורתודוקסיה והקהילה

#### 4.3.1 רקע - האורתודוקסיה במדינות היורשות: מ'המזרחי' עד שלילתו

בסעיף 4.1.2 עמדנו על הכוחות שפעלו על היהודים בטרנסילבניה והעמידו במבחן את המשך ההשתייכות לזרמים דתיים, במתכונת של ימי הממלכה הדואלית. התמקדנו שם בצמיחתה של התודעה הלאומית היהודית כאלטרנטיבה לזו הדתית-כנסייתית. לפני שנפנה לתאר את המאבקים שהתחוללו בטרנסילבניה בכלל, ובקלויזנבורג בפרט, נשרטט בקצרה את המתרחש בקרב המנהיגות האורתודוקסית והקהילות האורתודוקסיות ב"מדינות היורשות", קרי אותם חלקים של הונגריה שחדלו להיות הונגריה: האזורים המוכרים כיום כסלובקיה, ה'פינה' הצפון מזרחית, המכונה לעתים קרפטורוס, וטרנסילבניה. אחר כך נתמקד בטרנסילבניה עצמה, ונבחן את הנטייה בעד ונגד הציונות וההתבדלות האורתודוקסית בחלקיה השונים.

#### האורתודוקסיה המאורגנת נוכח הציונות בסלובקיה וטרנסילבניה

ניתוקן של הקהילות בטרנסילבניה ובסלובקיה מהמרכזים הארגוניים שלהם בבודפשט, היתה רבת משמעות, שכן השייכות לאורתודוקסיה ההונגרית הפכה במשך השנים לאחד מעיקרי האמונה והזהות של היהודים החרדים, ובוודאי של המנהיגות הרבנית, באזורים אלה. חשוב להזכיר כאן שהתארגנות אורתודוקסית נפרדת לחלוטין היתה עניין ייחודי להונגריה, שלא היתה לו מקבילה לא ברומניה ולא בצ'כיה. ממילא, הצטרפותה של יהדות טרנסילבניה ליהדות הרומנית, כמו גם האיחוד בין יהודי סלובקיה ליהודי צ'כיה, לא היו הצטרפות לארגון אורתודוקסי אלא לארגון על-קהילתי כללי, נטול הבחנות דתיות, שבו חלק הארי של הציבור אינו מקפיד על קלה כחמורה;<sup>231</sup> בכך היה איום של ממש על עיקרון ההיבדלות האורתודוקסי.

האיום הזה בא שלוב עם העלייה בכוחה של הזהות הלאומית בקרב כלל היהודים במדינות היורשות, מכל הטעמים שהבהרנו לעיל. מעתה, כאשר היהודים הופכים – באמצעות התנועה הציונית – לשחקנים במגרש הבינלאומי, כפי שניכר בוועידות של סיום המלחמה, מצויאות זו משליכה גם על מי שלא בחר בנתיב הזה מתחילה. גם היהודי האורתודוקס חש עצמו כחלק מקולקטיב לאומי, המבקש לו מקום בקרב משפחת העמים – לא פחות אם לא יותר מהיותו חלק מן "האורתודוקסיה".

כך היה בסלובקיה: הציונות ו"המזרחי" נעשו פופולריות בקרב יהודי סלובקיה, שהיתה מעוז מובהק של האורתודוקסיה,<sup>232</sup> בין השאר בזכות היכולת של כוחות אלה לשמש בסיס לשיתוף פעולה עם היהדות של

<sup>231</sup> על האיום מצד ההשתלבות ברומניה ראה קרן-קרץ, הפוליטיקה של מובלעת דתית, עמ' 366. על האיום על האורתודוקסיה מצד היהדות הצ'כית, שנטתה לליברליות, ראה יהושע ביכלר, פנקס הקהילות: סלובקיה, ירושלים: יד ושם, 2003, עמ' 27 (להלן: ביכלר, סלובקיה). יהדות בוהמיה ומורביה עברה תהליכים של השכלה וחילון הדרגתיים, בלי שהתעוררה בתוכם אורתודוקסיה מאורגנת. לא זו בלבד שיהדות זו לא התארגנה בזרמים דתיים, אלא שהתודעה היהודית המסורתית-מחולנת שהתפתחה בה הכילה רכיבים של תודעה לאומית מלכתחילה. על אלה ראה Hillel Kieval, *Languages of Community: The Jewish Experience in the Czech Lands*, Berkeley: U. of California Press, 2000, pp. 46 – 65.

<sup>232</sup> זו היוותה כ-80% מהאוכלוסיה היהודית במחוזות ההונגריים שנעשו לחלק מציכוסלובקיה אחרי המלחמה. ראה ביכלר, סלובקיה, עמ' 26.

המחצית הציכית של המדינה החדשה (רבה של פראג באותה עת, אגב, היה חיים ברודי – ציוני מסור וראש המזרחי בארצו).<sup>233</sup> איננו יודעים לנקוב במספרים, אך לפי דברי ויינגרטן, אגודת 'המזרחי' שנוסדה בפרשבורג מחדש אחרי המלחמה כללה רבים מבני התורה בעיר, מבוגרים ובני נוער, ומשהתרחבו שורותיה פנו עסקניה לייסד אגודות של 'המזרחי' בעיירות האוברלנד הוותיקות טירנוי, פישטיאן, ניטרה וטופולצ'אני, ואף בערי המרכז פרשוב, וקאשוי (קושיצה). בשנת תר"פ נתכנסו האגודות בקאשוי וייסדו את ההתאחדות הארצית, ומכוחה הוקמו אגודות גם בקרפטורוס – במונקאטש, בחוסט, באונגוואר, בסבליוש ובמיהאלוביץ.<sup>234</sup> למעשה, פרשבורג – כעת ברטיסלבה – היתה ונותרה מעוז ציוני עוד מלפני המלחמה, וזו הונהגה בעיקר על ידי אורתודוקסים; והמציאות החדשה בצ'כוסלובקיה, שהגדירה את היהודים כמיעוט לאומי, רק חיזקה זאת.<sup>235</sup>

המצב לא היה שונה בטרנסילבניה: פעילותו הצייונית של הרב גלאזנר מצאה אוזן קשבת בגלל רוח הזמן, וזו נתבטאה גם במקומות אחרים. בראשית שנות העשרים תפסו אנשי 'המזרחי' את הנהגת הקהילה של גרוסווארדיין (אורדיאה, נאג'ואראד), הגדולה בקהילות טרנסילבניה, ובהמשך התבסס גם סניף 'המזרחי' בעיר סיגט, למרות היותה גם מעוז של חסידים אנטי-ציונים, והיה למרכז הארצי של המזרחי בטרנסילבניה.<sup>236</sup>

ההתארגנות הראשונה של יהודי סלובקיה נעשתה באביב 1919 על בסיס לאומי וביוזמת הוועד הציוני בפראג: היתה זו 'ההתאחדות העממית של יהודי סלובקיה' ('יידישער פאלקספערבאנד פיר די סלאוואקיי'), שנוסדה על בסיס נציגים של קהילות מכל הזרמים, ועסקה בשמירה על זכויותיהם של היהודים ובהמשך היתה מעורבת בהקמת המפלגה היהודית.<sup>237</sup> אך היו בין הרבנים האורתודוקסים כאלה שחרדו מפני הזהות הלאומית, ומיהרו לייסד ארגון אורתודוקסי שימלא את חסרונה של בודפשט. בקיץ 1919 הוקמה איפוא 'ברית הקהילות היהודיות האורתודוקסיות בסלובקיה' והגוף המבצע שלו – 'הלשכה הארצית של הקה' האורת' האוטונומיות בסלובקיה', שנודעה יותר בכינוייה הגרמני-יידי לאנדסקאנצליי (Landeskanzlei). בראש הלשכה עמד הרב קלמן וובר (1871–1931), רב קהילת פישטיאן (Piestany),<sup>238</sup>

<sup>233</sup> ראה ויינגרטן, **ברטיסלבה (פרשבורג)**, עמ' 130 – 136.

<sup>234</sup> ויינגרטן, המזרחי בטשכוסלובקיה, עמ' תסד – תסו.

<sup>235</sup> ראה Van Duin, Pieter C. *Central European Crossroads: Social Democracy and National Revolution in Bratislava (Pressburg), 1867-1921*, Oxford: Berghahn Books, 2009, pp. 84 – 86.

<sup>236</sup> ראה קרן-קרץ שם, עמ' 371 – 372. תיאור מעניין של התפשטות הציונות נמצא בספרו של געלבמאן, **מושיען של ישראל**, חלק ד, מונרו (קרית יואל) תשנ"ד, עמ' שצט – תב. על ניצחון אנשי המזרחי בניהול הקהילה האורתודוקסית בגרוסווארדיין ראה צבי גרוסמן, בתוך **ספר זכרון גרוסווארדיין**, תל אביב 1984, עמ' 107-109. וראה געלבמאן, הנ"ל, עמ' תי.

<sup>237</sup> ויינגרטן, **ברטיסלבה (פרשבורג)**, עמ' 133 – 134.

<sup>238</sup> וובר היה נשוי לנינתו של החת"ם סופר, נכדת בתו גיטל שפיצר.

שבהמשך נעשה לפעיל מרכזי באגודת ישראל, והביע בתוכה עמדות נגד הציונות.<sup>239</sup> הארגון קיבל הכרה רשמית של השלטונות במאי 1920 והיה בעל השפעה חשובה.<sup>240</sup>

כינוס היסוד של הארגון האורתודוקסי הסלובקי נערך בעיירה פופראד, בסוף מאי 1919, וכבר במהלכו יצא מטעמו חרם רבני על הצטרפות לתנועה הציונית ולימזרחי.<sup>241</sup> אף שהיו קולות שהציעו שהארגון ינקוט יחס סובלני כלפי הקהילות הלא-אורתודוקסיות בסלובקיה, שהיו מעטות ובעלות אופי מסורתי, בחרה הלשכה בקו המתבדל וחיידשה את האיסורים על שייכות לקהילות אחרות.<sup>242</sup> כלשונו של יהושע ביכלר, "המסדר האורתודוקסי בסלובקיה ניהל מערכה בשני מישורים – נגד התנועה הלאומית ששורשיה היו בזרם הליברלי ונגד הציונות [...] בד בבד המשיכו הרבנים האורתודוקסים גם את המערכה הישנה נגד הניאולוגים". למרות זאת, מסיים ביכלר, הצליחה התנועה הלאומית היהודית להתבסס ולהתחזק גם בקרב היהדות המסורתית.<sup>243</sup> גורם מרכזי שפעל נגד 'המזרחי' בסלובקיה היה אגודת ישראל, שאף בחר בפרשבורג כמקום לוועידה משלו באוגוסט 1920. וועידה זו סתמה את הגולל על מגעים שהתנהלו בין 'אגודת ישראל' ל'מזרחי' על שיתוף פעולה, וסימנה את ראשיתה של התקפה שיטתית על 'המזרחי' מצד פעילי האגודה.<sup>244</sup> גורם שלישי שפעל נגד הציונות, בעיקר בקרפטורוס, היה האדמו"ר ממונקאטש, חיים אלעזר שפירא; הלה ראה באגודת ישראל גרורה של הציונות, ותקף בדיבור אחד את ה'ציוניסטען, מיזראחיסטען ואגודיסטען'. שפירא אף כינס ועידה רבנית להילחם בציונות בעיירה טשאפ, ב-1922; בין משתתפי הוועידה בלט רב צעיר משושלת סיגט בשם ר' יואל טייטלבוים, שיוכר לימים כאדמו"ר מסאטמר; הלה כיהן אז כרב בעיירה אורשיבה ושתה בצמא את משנתו של שפירא, אותה פיתח בהמשך.<sup>245</sup>

\*

גם בטרנסילבניה היו האורתודוקסים רוב מובהק של הקהילות, וגם בה ההתארגנות הראשונה שאחרי המלחמה היתה התארגנות כלל-יהודית על בסיס לאומי. גם כאן מיהרו גורמים רבניים להקים ארגון קהילות אורתודוקסי שימשיך את שיטת ההתבדלות ההונגרית, וגם כאן הארגון היה מעורב, אם כי לא בצורה רשמית ובמישרין, במאבק נגד הציונות.

<sup>239</sup> ראה רוזנהיים, **זכרונות**, עמ' רמט, רעח, רפז.

<sup>240</sup> ביכלר, **סלובקיה**, עמ' 28.

<sup>241</sup> קיומו ועיתויו של האירוע מבוססים על מספר מקורות מתולדות רבנים שהשתתפו בו: יוסף ליברמן, **רבי עקיבא ותורתו**, ירושלים: ישיבת פרשבורג, תשל"ח, עמ' עג – עד; שמואל חיים דייטש, **ספר תולדות שמואל**, ברוקלין. תשנ"ט, עמ' צח-צט. על החרם על המזרחי ראה וינגרטן, המזרחי בטשכוסלובקיה, עמ' תסו; זהבי, **במצור ובמצוק**, עמ' 90.

<sup>242</sup> וינגרטן, **ברטיסלבה (פרשבורג)**, עמ' 135.

<sup>243</sup> ביכלר, **סלובקיה**, עמ' 27.

<sup>244</sup> מאהלה, אגודת ישראל והתנועה הציונית דתית, עמ' 87; 118 – 120.

<sup>245</sup> על עמדתו של שפירא ועל הכינוס בטשאפ ראה אביעזר רביצקי, "מונקטש וירושלים: הפלג החרדי הרדיקלי ושאלת ארץ ישראל", בתוך א' שפירא, ש' אלמוג וי' ריינהרץ (עורכים), **ציונות ודת**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ד, עמ' 81 – 107, בעמ' 87 – 91.

בקיץ 1920 התכנסו היוזמים בגרוסווארדיין, וקראו לקהילות ולרבנים לכנס ייסוד הארגון האורתודוקסי הטרנסילבני שיערך בעיר בשלהי אב (12-10 באוגוסט). זוהי הקריאה שהגיעה לידי גלאזנר – יחד עם קריאה להצטרף לאגודת ישראל - בעת שהיה בנופש הקיץ וכתב את 'הציונות באור האמונה'.

בכנס היסוד נבחר הרב שלמה זלמן אולמאן, הרב של ביסטריצה (ואחיינו של ראש הקהל בגרוסווארדיין באותה עת, ישראל אולמן), לעמוד בראש הלשכה. יוזמי ההתארגנות הרשמיים היו הקהילה האורתודוקסית של גרוסווארדיין ובראשה הרב בנימין פוקס; אלא שהרוח החיה בכינוסים היתה של המתנגדים הקנאים ביותר לציונות, וביניהם הרב אברהם יהושע פריינד, הרב מנאסויד, הזכור לנו מפסילת המקווה של גלאזנר. אגב ההתכנסות בגרוסווארדיין פורסם כרוז בחתימת עשרים ואחד רבנים האוסר "באיסור חמור להתחבר לכל חברת ציונים או מזרחים או לסייע לחברות אלו", וקובע כי "הכתות הללו הם גרועים בהרבה ועומדים באיסור חמור יותר מכת הנעלאגנץ".<sup>246</sup> גם הרב יואל טייטלבוים, שלא כיהן באותה עת כרב בטרנסילבניה (אלא בקרפטורוס), השתתף באסיפה וגם הוא חתם על הכרוז.<sup>247</sup> יש שטענו שהכרוז היה מזוייף.<sup>248</sup>

לפי מה שסיפר אחר כך הרב טייטלבוים, האסיפה נפתחה בדרשה אנטי-ציונית חריפה של הישיש שבין המשתתפים, הרב יששכר בער קאהן.<sup>249</sup> קאהן פירסם את הדברים – או דברים דומים להם<sup>250</sup> – אחר כך בקונטרס "שווא לכם משכימי קום", שהזכרנו לעיל. כינוס קודם של הרבנים המתנגדים לציונות – הרבה לפני פרסום הקונטרס של גלאזנר - התקיים בתחילת הקיץ, בדעש, ומשם יצא כרוז עליו חתומים שנים עשר רבנים – זהים ברובם לאלו שחתמו על הכרוז אגב הכינוס הראשון של הלשכה.<sup>251</sup>

חשוב לציין שהאנטי ציונות לא היתה המדיניות הרשמית של הלשכה האורתודוקסית של טרנסילבניה, וההודעה לא פורסמה מטעמו. הקהילה הגדולה בטרנסילבניה במובנה הרחב היתה גרוסווארדיין, בה התקיים כינוס הרבנים - ובה רוח 'המזרחי' היתה דומיננטית, בעקבות פעילות רבה בשנה זו (1920) וייסוד סניף שלה בעיר. לא במקרה, הרב פוקס עצמו לא היה חתום על הכרוז; פוקס עצמו היה מפעילי המזרחי

---

<sup>246</sup> הכרוז מצולם ומופיע אצל געלבמאן, **מושיען של ישראל**, עמ' תיג. תאריך האיסור הוא מיום ה' פרשת ראה – כלומר מה-12 לאוגוסט, יום פיזור האסיפה הנ"ל. עם זאת הכרוז המצולם בספר הוא הדפסה מאוחרת יותר, מתר"ץ, שהודפסה בסיגט, אגב חידוש האיסור על ידי הרב טייטלבוים (החתום אף הוא).

<sup>247</sup> געלבמאן שם עמ' תט.

<sup>248</sup> שלמה זמרוני, "התנועה בטרנסילבניה", בתוך י" רפאל ושי"ז שרגאי (עורכים), **ספר הציונות הדתית: עיונים, מאמרים, רשימות, תעודות**, כרך ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז, עמ' 343 – 364 (להלן: זמרוני, התנועה), בעמ' 344. ובדומה, שלמה זמרוני, "גרוסווארדיין ערש תנועת הציונות הדתית בטרנסילבניה", בתוך צ' גרוסמן (ע'), **ספר הזכרון לקהילת גרוסווארדיין**, עמ' 206 – 214, להלן: זמרוני, גרוסווארדיין, בעמ' 208. לדברי ויינגרטן, הכרוז שניסח 'איסור' על שותפות במזרחי היה "מעשי ידיו של עסקן זריז בחוגי הקנאים, מאיר גלנצר, והוא חיבר את ה'איסור' על סמך דברים ששמע באסיפה" – דברים שאמנם כווננו נגד הציונות, אך לא כללו הטלת חרם או איסור; הוא מעיד כי כמה מן החתומים על הכרוז פרסמו אחר כך הודעות המבהירות כי אינם עומדים מאחורי איסור כזה.

<sup>249</sup> געלבמאן שם עמ' תי.

<sup>250</sup> העובדה שדרש כנגד הציונות בכינוס ברורה, אבל ייתכן שהדרשה נאמרה לפני שקרא את הקונטרס של גלאזנר, שרק אז ראה אור.

<sup>251</sup> הכרוז נגד הציונות מובא אצל געלבמאן, וכן אצל שערה, **העיר קלויזנבורג וקהילותיה**, עמ' 85. התאריך הוא ב' לסדר בהעלותך תר"פ, כלומר ה-31 במאי 1920.

לפני המלחמה, ואחיו שלמה יזם ב-1919 עיתון שדחף את יהדות גרוסוורדיין להתרחקות מזהות הונגרית ואימוץ הזדהות לאומית יהודית<sup>252</sup>. בנוסף, דמות מרכזית בוועדת הכספים של הלשכה היה שמואל נוסבאום, איש "הברית היהודית הלאומית" ומנהיג "המזרחי" בגרוסוורדיין, שחודשים אחדים מאוחר יותר נבחר לנשיא הקהילה האורתודוקסית בעיר.<sup>253</sup>

השיבה אל המתכונת ההונגרית, של לשכות המאגדות קהילות על פי הזרם הדתי, היתה לצנינים בעיני הארגון הלאומי של יהודי טרנסילבניה – שניסה ליצור ארגון על-זרמי משותף לכלל הקהילות. אלא שניסיון זה לא צלח; רוב הקהילות, אורתודוקסיות כניאולוגיות, התעלמו מההצעה.<sup>254</sup> גם מן הצד הרומני לא היתה תמיכה: הארגון הכללי של קהילות רומניה רצה להכניס את יהודי טרנסילבניה תחתיו, ואילו הרב שור מבוקרשט רצה ליצור ארגון של כלל האורתודוקסים ברומניה הגדולה.<sup>255</sup> כל הרעיונות הללו נכשלו, ובסופו של דבר פעלו בין מלחמות העולם בטרנסילבניה ארגונים שהיו מוגבלים לטרנסילבניה בלבד ומחולקים לזרמים; המשך ישיר של המציאות של הממלכה ההונגרית הגדולה. חלוקה זרמית זו לא מנעה את קיומה במקביל של תודעה לאומית מתפתחת, ואת שגשוגם של הארגונים שפעלו מכוחה של הברית הלאומית של יהודי טרנסילבניה, ארגון על-זרמי ואל-זרמי.

#### לנו או לצרינו: תמונת מצב טרנסילבנית

המאבק של מתנגדי הציונות כנגד גלאזנר, שנרחיב בו מיד, עשוי ליצור רושם מוטעה כאילו בתמיכתו בציונות היה גלאזנר בודד במחנה האורתודוקסי בטרנסילבניה. מיפוי ראוי של היחס לציונות בשלב זה, בקרב יהודי טרנסילבניה, מצריך מחקר מיוחד; אך לא אמנע מלתת כאן כמה נקודות ציון עיקריות.

חלוקה גיאוגרפית: כבר ציינו בפרק 2.3 כי טרנסילבניה התחלקה לאזור בדומיננטיות אורתודוקסית, בחלקה חסידי, בעיקר מצפון לקלויזנבורג (ומעט ממזרח לה), ולאזור בו האורתודוקסים היו מיעוט, בעיקר מדרום וממערב לה. מעבר לשלל הקהילות הקטנות, בכפרים ובעיירות, ריכוזי האוכלוסיה היהודית בשנות העשרים של המאה הכי היו העיר גרוסוורדיין, על כ-15,000 היהודים שבה, והערים קלויזנבורג וסיגט, שמנו כל אחת כ-11,000 יהודים. בערים טימישווארה ואראד, הדרומיות, היתה הקהילה היהודית בת 8,300 וכ-7,000 נפש בהתאמה.<sup>256</sup> דמוגרפית, היו היהודים שהשתייכו לקהילות אורתודוקסיות רוב מניין ורוב בניין של יהדות טרנסילבניה, ולכן, למרות מוסדות מסוימים שפעלו מהערים הדרומיות, פניה של הציונות הטרנסילבנית היו במידה רבה פניה של 'המזרחי'.<sup>257</sup>

<sup>252</sup> ראה זמרונני, גרוסוורדיין, עמ' 206 – 207; וכן זמרונני, "תפקידם של יהודי נגיווראד בתנועות השמאליות והימניות", בתוך צ' גרוסמן (ע'), **ספר הזכרון לקהילת גרוסוורדיין**, עמ' 215 – 225, בעמ' 219. על חברותו של בנימין פוקס הצעיר בארגון הציוני בפרשבורג ראה וינגרטן, **ברטיסלבה (פרשבורג)**, עמ' 117.

<sup>253</sup> צבי גרוסמן, **ספר זכרון ליהדות גרוסוורדיין**, עמ' 107 – 108.

<sup>254</sup> גידו, **בדרך**, עמ' 38.

<sup>255</sup> גאבעל אצל אברהם, עמ' 136.

<sup>256</sup> הנתונים ע"פ אנציקלופדיית יו"א למזרח אירופה; **ספר זכרון ליהדות גרוסוורדיין**, עמ' 34; גידו, **שני עשורים**, עמ' 49 – 50; גרוס ש"י וכהן י"י, **ספר מארמארוש**, עמ' 3.

<sup>257</sup> כעדותו של מרדכי אבי-שאול שתובא להלן בפרק ה'מורשת'.

כמעט כל הערים הפכו בין מלחמות העולם למרכזי פעילות ציונית; אלא שבטימישוארה ובאראד, הובלה הציונות על ידי החוגים הלא-אורתודוקסים (פעלו בהם משרדי קרן קיימת וקרן היסוד עבור כלל טרנסילבניה, ונערכו בהן כמה מכנסי הברית הלאומית), ואילו בגרוסורדיין ובקלויזנבורג, על ידי החוגים האורתודוקסיים (ערים אלו היו מרכז העיתונות הציונית, והקהילה הראשית בהן היתה בידי הציונים). בסיגט התמונה היתה מעט יותר מורכבת: הקהילה האורתודוקסית העיקרית, בהובלת הרב טייטלבוים, עיינה את הציונות, אך בכל זאת "פעלה בה אחת התנועות [=הציוניות] הערות והתוססות בטרנסילבניה", ואף נקבע בה המרכז של 'המזרחי' בטרנסילבניה כולה.<sup>258</sup> על המחנה הציוני נמנה גם הרב ד"ר שמואל דאנציג, שהיה רב הקהילה ה"ספרדית" בעיר, קהילה שרשמית היתה גם היא אורתודוקסית, אבל בה התרכזו היהודים בעלי ההשקפות הדתיות המתונות יותר.<sup>259</sup>

למרות כל הפעילות הזו, המעיין בספרות הרבנית של התקופה מקבל את הרושם של התנגדות גורפת לציונות, אך רושם זה נכון ביחס לרבנים עצמם, ולא דווקא לציבור: ככל הנראה, רוב ככל הרבנים החסידיים, ורבני הקהילות והעיירות הקטנות, בייחוד באזור הצפון מזרחי, התנגדו לציונות. עם זאת, היו כמה שהלכו נגד הזרם הרבני, ותמכו בציונות. כבר הזכרנו לעיל את הרב מסנמרטון, יחיאל יוסף קראוס; וכן את הרב מבאלאז'פלווה, חיים גרינבוים. אל אלה יש לצרף את חתנו של גלאזנר, שמואל מנחם קליין, ציוני וותיק ששימש בעת הזאת כרב בציכוסלובקיה.<sup>260</sup> דמות נוספת שיש להזכיר בהקשר זה היא דוד מושקוביץ (1868 – 1959), רב ששימש כדיין בעירו של הרב פריינד, נאסויד, וראה בציונות בשורת גאולה. מושקוביץ נלחם בעוז כנגד פריינד ואחרים בעת המחלוקת בין בית צאנז לבית רוז'ין, שאת מחירה שילמו שוחטים שהוחרמו, והיה העורך וכנראה סופר-הצללים בקונטרסים שיצאו כנגד פסיקתו של פריינד. אגב פרשייה זו התקרב לרב גלאזנר, וכמוהו תמך בגלוי ובהתלהבות רבה בציונות. חיבורו "רגלי מבשר" (קלויזנבורג תרפ"א), ה"כולל ב' חלקים: האומה והדת, הגאולה והדת", הוא כתב סניגוריה רחב ויסודי על הציונות מנקודת מבט אורתודוקסית. לפי מקורות אחדים, הספר היה רב השפעה וזכה להרבה חסידים והרבה מתנגדים.<sup>261</sup>

'קבוצה' מעניינת של רבנים ציונים הם כמה מבני משפחת ליכטנשטיין. חיים וייסבורג מזכיר כי בניסיונותיו לקדם את התרומות לקרן הקיימת בבתי הכנסת בטרנסילבניה, פנה אל הרב ליכטנשטיין ממרמרושסיגט (להלן: סיגט), "שהיה ציוני נלהב".<sup>262</sup> כוונתו לרב יוסף ליכטנשטיין, אחיינו של הרב הלל ליכטנשטיין. הרב הלל נעשה בשלב מסוים לרבה של העיירה קולומיי (Kołomyja) בגליציה, ונוצרה סביבו

<sup>258</sup> גרוס-כהן, **ספר מארמארוש**, עמ' 31 – 33.

<sup>259</sup> דאנציג נהרג בשואה. בנו, הלל, היה פעיל ציוני ידוע שהיה מעורב בוועד ההצלה של קסטנר.

<sup>260</sup> ראה עליו לעיל, פרק שני, סעיף 2.4.3, וראה שלמה זמרוני, "שמואל מנחם קליין", בתוך יי רפאל (עורך), **אנציקלופדיה של הציונות הדתית**, כרך ה, עמ' 461 – 462.

<sup>261</sup> דוד מאשקאוויטש, **ספר רגלי מבשר: כולל ב' חלקים: האומה והדת, הגאולה והדת** [...], קלויזנבורג: דפוס וויינשטיין ופריעדמאן, תרפ"א. על מושקוביץ ראה: יהודה פרידלנדר, **הגות ומעש ציוניים ומתנגדים לציוניים בקרב רבני הונגריה מהקונגרס הציוני הראשון עד שנות החמישים של המאה העשרים**, (דיסרטציה) אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח, עמ' 93 – 109; תיאודור הרצל קנטור, "מושקוביץ, דוד", בתוך יי רפאל (עורך), **אנציקלופדיה של הציונות הדתית**, כרך ג, עמ' 380 – 383; י"כ כהן, **חכמי הונגריה**, עמ' 558. מושקוביץ עלה ארצה ב-1935 וכיהן כרב בשכונת פלורנטיין.

<sup>262</sup> אייכלר, **זכרונות וייסבורג**, עמ' 19.

חצר כמו-חסידיית. הרב יוסף נולד בקולומיי אך עבר לסיגט וריכוז שם מעין שלוחה של חסידות קולומיי, שבמרכזה ישיבה. ליכטנשטיין "היה האדמו"ר והרב היחיד בהונגאריה שנענה לקריאתו של רבי משה שמואל גלאזנר, רבה של קלויזנבורג, להצטרף לציונות ולהביא בשורתה לכל רחבי המדינה. לפי הזמנתו של זה האחרון בא לדרוש בבית הכנסת הגדול בקלויזנבורג כשהמונים צובאים על החלונות והדלתות לשמוע דברי האדמו"ר הציוני". עמדתו זו הביאה אותו לבידוד בין החסידים ואף להצטמצמות ניכרת בתלמידי ישיבתו.<sup>263</sup> רווחת אף טענה שבלווייתו לא השתתף מבני משפחתו אלא שלמה זלמן, בנו של בן דודו יהודה מבעטלען (ראה להלן). כזכור, העיר סיגט היתה מרכז לחסידות סיגט. האדמו"ר באותה תקופה, חיים צבי טייטלבוים, היה ממתנגדי הציונות המובהקים; חסידיו בקלויזנבורג היו עמוד התווך של המתנגדים לגלאזנר, וחתנו, יקותיאל יהודה הלברשטאם, עתיד היה להתמנות כרבם.

אחיו של יוסף ליכטנשטיין, יהודה ליכטנשטיין, כיהן כרב בעיירה הטרנסילבנית בעטלען (Bethlen, ברומנית Beclean) משך שנים ארוכות. גם הוא היה מהראשונים לתמוך, אחרי מלחמת העולם הראשונה, בציונות – וברב גלאזנר.<sup>264</sup> עם זאת, ליכטנשטיין נפטר בשנת 1920. בן הדוד של שני אחים אלה, פנחס ליכטנשטיין, שהיה נכדו של ר' הלל, שימש ברבנות בכפר בשם מאטש (Mócs, כיום Mociu), שמזרח לקלויזנבורג. אף הוא היה מסור מאד לרעיון הציוני. הוא עלה לארץ ונמנה עם מייסדי המושב הטרנסילבני-חסידי כפר-גדעון, עברו שימש כרב.<sup>265</sup> נטייה זו לציונות של בני משפחת ליכטנשטיין – גם אם לא כולם – ראויה לציון, והיא מחזקת את טענתו של מיכאל סילבר על הזיקה העמוקה שבין הציונות של גלאזנר למשנתו של ליכטנשטיין ושל חתנו עקיבא יוסף שלזינגר.<sup>266</sup>

תופעה מעניינת, שלא מצאתי התייחסות אליה בספרות, היא הדומיננטיות של הציונות בקרב רבני קהילות 'סטטוס קוו'. מצד אחד, קהילות שנטו להתרחק מדבקות באורתודוקסיה המאורגנת היו לכאורה נוחות יותר לאקולטורציה הונגרית; מצד שני, בקהילות כאלה, שלא הלכו אל הקוטב הרחוק של האקולטורציה, זה החותר להשתלבות ללא-שיור בחברה ההונגרית, תפיסת היהדות כזהות לאומית ולא ככנסייה דתית, היתה טבעית יותר.<sup>267</sup> ואכן, סקירת הרבנים הציונים מעלה דומיננטיות של המרחב שמשמאל

<sup>263</sup> על פי שלמה זמרוני, "יוסף לעכטנשטיין", בתוך יי רפאל (עורך), **אנציקלופדיה של הציונות הדתית**, כרך ג, עמ' 262 – 263. על האדמו"ר יוסף ליכטנשטיין ראה גם גרוס-כהן, **ספר מארמארוש**, עמ' נט; עמ' 14 – 15.

<sup>264</sup> ראה ספר הזכרון לקהילת דעש, לעיל הערה 187, עמ' 304. וראה יהודה שוורץ, **מורשת יהדות הונגריה**, עמ' 176.

<sup>265</sup> שלמה זמרוני, "פנחס לעכטנשטיין", **אנציקלופדיה של הציונות הדתית**, שם, עמ' 263. כפר-גדעון סבל מקשיים רבים, ובין השאר לא יכול היה לפרנס את הרב. ליכטנשטיין עבר לגבעת שאול, ושימש שם כרב. בנו הקים במקום רפת. ראה יהושע בן אריה, **ירושלים היהודית החדשה בתקופת המנדט: שכונות, בתים, אנשים**, כרך ראשון, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2011, עמ' 197.

<sup>266</sup> טענה זו שמעתי מפיו בעל פה בכמה הזדמנויות. לדבריו, הטרמינולוגיה של גלאזנר מזכירה את זו של שלזינגר. דומני שמסכת הקשרים שהוצגה במחקר זה, בין הלל ליכטנשטיין ומשפחתו ובין גלאזנר, מחזקת את ההשערה שהיתה השפעה של שלזינגר על גלאזנר. קשה לדעת אם משה שמואל גלאזנר פגש אי פעם בעקיבא יוסף שלזינגר: שלזינגר עזב את קולומיי שבגליציה לארץ ישראל ב-1870, בשעה שגלאזנר עוד היה נער; הוא נפטר בירושלים ב-1922, שנה לפני הגעתו של הרב מקלויזנבורג אליה.

<sup>267</sup> בדומה לזיקה בין תפיסת היהדות הפוזיטיבית-היסטורית של פרנקל לתנועה הקונסרבטיבית בארה"ב. זהבי **(מהתבוללות לציונות)**, עמ' 138 – 140) מתאר את הרב בנימין סאלד, שנולד והתחנך בישיבות הונגריה ובהמשך בבית המדרש של פרנקל בברלין, כרב קונסרבטיבי שאימץ את הציונות והוריש אותה לבתו הנרייטה, שהייתה לאחת הדמויות המרכזיות בטיפוח הציונות בארה"ב ובפיתוח היישוב העברי בראשית המאה העשרים. סאלד עזב את אירופה עוד בטרם נחלקה יהדות הונגריה.



לאורתודוקסיה, הנע מאורתודוקסיה מכילה (כקהילתו של הרב דנציג בסיגט,<sup>268</sup> או יחיאל יוסף קראוס בסנמרטון)<sup>269</sup> ועד ניאולוגיה שמרנית (כקהילתו של אייזלר בקלויזנבורג). גם הרב מור קראוס, שכהן בקהילת הסטטוס קוו באלבא-יוליה, היה ציוני,<sup>270</sup> וכך גם רב קהילת הסטטוס-קוו בסאטמאר, שמואל (אלכסנדר) יורדן.<sup>271</sup>

#### 4.3.2 המאבק בקלויזנבורג: פרישת החסידים

הנהגתו של גלאזנר, והמפנה הציוני של הקהילה, התקבלה ככל הנראה ברצון בקרב הזרם המרכזי של הקהילה, אך היתה לצנינים לחוגים שהיו עוינים לציונות או חרדים לגבולות האורתודוקסיה – ובראש הקהילה החסידית. קהילה זו התרכזה בעיקר סביב בית כנסת אחד שהוקם ב-1919, על בסיס שטיבל שפעל עוד לפני המלחמה, ברחוב קאדאר.<sup>272</sup> בקרב מתפללי בית הכנסת הזה היו רבים שנמנו על חסידיו סיגט, מנאמניו של מי שייקרא בהמשך האדמו"ר מסאטמר, יואל טייטלבוים,<sup>273</sup> כמו גם רבים מנאמניו של הרב פריינד מנאסויד, המנהיג הקנאי חסיד צאנו, הזכור לנו מהמאבק על המקווה; אלה כאלה התנגדו לציונות ולהנהגתו של גלאזנר.

קהילה זו, בהנהגת שמואל מרמלשטיין ובתמיכת דוד שבשטיאן, שהיה עד לא מכבר 'ראש הקהל' של הקהילה האורתודוקסית הראשית, חתרה להיבדל מהקהילה הראשית.<sup>274</sup> במאי 1921 הכריזה הקהילה הקטנה על עצמה כקהילה 'ספרדית', עצמאית לחלוטין<sup>275</sup>; ביולי שלחה הקהילה החדשה כתב מינוי רשמי לרב יואל טייטלבוים, שהיה מן הדוחפים לפילוג מלכתחילה, אף שכלל לא גר בעיר, ובפועל שימש אז

---

<sup>268</sup> דנציג היה בוגר ישיבת פרשבורג – וכן ישיבת פרנקפורט דמיין של הרב ברויער, כלומר חניך קלאסי של האורתודוקסיה האוברלנדיית.

<sup>269</sup> אביו של קראוס, בנימין זאב, היה רב קהילת הסטטוס קוו בדברצן; אף הוא דיבר בשבח המזרחי (ראה **מכתבים מזויפים נגד הציונות**, עמ' 125 – 127). קראוס גם היה תלמידו של שלמה פישר – רב קהילת הסטטוס קוו באלבא-יוליה, וכאשר למד אצלו התקרב אל הציונות.

<sup>270</sup> Glück Jenő. "A gyulafehérvári izraelita hitközség története"

<sup>271</sup> כרמלי, **תולדות יהודי טרנסילבניה**, עמ' 186. וראה זהבי, **מהתבוללות לציונות**, עמ' 277.

<sup>272</sup> כרמלי, הקהילה הספרדית, בתוך **ספר הזכרון**, עמ' מז בעברי ועמ' 95 בחלק ההונגרי. שעהר, **העיר קלויזנבורג וקהילותיה**, עמ' 34-35. גידו, **שני עשורים**, עמ' 195. זמרוני, **מזכרת נצח**, עמ' 21-22. שמו של רחוב קאדאר, המצוי סמוך לנהר במרכז העיר, הומר בהמשך לדוגארילור; הבניין נהרס בהמשך וגם הרחוב לא קיים כיום.

<sup>273</sup> א' סורסקי, **לפי האש**, כרך א, בני ברק תשנ"ז, עמ' צ. כך ציין גם זמרוני, **זכרון נצח**, עמ' 8.

<sup>274</sup> דוד שמיל (1855–1930), שבתחילת המאה תרס הון רב לבניית המקווה החדש של הקהילה, כפי שציינו בפרק הקודם, כונה גם 'פון שבשטיאן' כתואר אצולה רומני. הוא עזב באוקטובר את תפקידו בקהילה הראשית (כרמלי, **ספר הזכרון**, עמ' 39); במקומו בא יעקב שוורץ, שהיה חבר הנהלת הארגון היהודי הלאומי. נראה שעזיבת שמיל-שבשטיאן קשורה בהתנגדותו לדרכו הציונית של גלאזנר; כך טוען אברהאם, **לקורות היהדות בטרנסילבניה**, עמ' 141, וכך נראה מהפיכתו לעמוד התווך הכלכלי של הקהילה הפורשת. שמיל שימש ראש הקהל במשך שלוש כהונות: הראשונה ב-1891 (לפחות עד 1896) שבה חולל כמה רפורמות חשובות; השנייה ב-1907, והשלישית מ-1911. (**ספר הזכרון**, עמ' ל).

<sup>275</sup> אוי קלט, 12 ביולי 1921.

ברבנות במקום אחר.<sup>276</sup> כחמש שנים מאוחר יותר העביר הרב טייטלבוים את הרבנות לשאר בשרו הצעיר, יקותיאל יהודה הלברשטאם, שלימים ייודע כאדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג.<sup>277</sup>

אמנם, גם בקרב באי בית המדרש הזה לא היו כל הדעות שוות. כך, למשל, הרב יחזקאל רוטר (יחזקאל'ה האדאסער') שהיה מיושבי 'המזרח' של אותו בית מדרש, חתם על כרוז יחד עם כמה אדמו"רים נגד הפרישה; התגובה הקנאית אילצה אותו לנטוש את בית המדרש ולעבור לבית הכנסת החסידי האחר, "אהל משה" – שהתבסס בעיקר על חסידי וויז'ניץ.<sup>278</sup> שלמה זמרוני העיד על אביו, שאף הוא היה מבאי בית המדרש הזה, שנמנה בתחילה עם חותמי העצומה נגד הנהגת הקהילה הראשית; הוא עזב את הפורשים ברגע שהבין שהם חותרים לפרישה ולא לפשרה – עד כדי כך שבמשא ומתן עם הקהילה הראשית הם נמנעים מלהעלות דרישות שעשויות להתקבל על ידה.<sup>279</sup> גם ר' נחום שיוביץ, ששימש כמה שנים כסגן ראש הקהילה הכללית, עזב את בית המדרש של רחוב קאדאר לטובת 'אהל משה' בעת הפילוג,<sup>280</sup> וכך גם ר' מנחם רוזנצווייג, מנאמני הרב גלאזנר, שקנאי בית המדרש ברחוב קאדאר דחקו אותו החוצה.<sup>281</sup>

ההיפרדות – שאושרה בשלב זה על ידי השלטונות הרומניים – הפכה לסלע מחלוקת שלא שכך בכל שנות העשרים.<sup>282</sup> הוא עירב הכרעה רבנית של בית דין, פרנס קונטרסים וקונטרסי נגד, העסיק את העיתונות והרבנים גם בהונגריה, בגליציה ובפולין, והפך לפולמוס גדול שבמוקדו היחס אל הציונות והיחס אל ההיבדלות האורתודוקסית – או כלשונו של בנימין בראון, בין 'הקו ההונגרי' ל'קו המזרח-אירופי'.<sup>283</sup>

רובו של הפולמוס התרחש אחרי שגלאזנר כבר התפטר מתפקידו, ונכנס תחתיו בנו – שהתרחק מזיהוי עם הציונות. מכל מקום, כפי שנראה מיד, בתשתית הפולמוס עמדה תפיסתו הציונית של גלאזנר, ויחסו להיבדלות האורתודוקסית.

הקהילה הפורשת פירסמה בקיץ 1922 את הקונטרס "משפט צדק", ובו הם מסבירים את מניעי הפרישה, מגוללים את פרשת ההתדיינות ומביאים את פסק הדין שנפסק לטובתם ואת מכתבי הרבנים שתמכו בהם.<sup>284</sup> הקריאה בקונטרס מלמדת שוב עד כמה נתפסה הציונות בעיני הרבנים הכותבים כאיום חמור על האורתודוקסיה, וכסוג חדש של כפירה. בדברי ההקדמה לקונטרס מגוללים הכותבים את ההיסטוריה

<sup>276</sup> שעהר, *העיר קלויזנבורג וקהילותיה*, עמ' 116.

<sup>277</sup> הלברשטאם היה נינו של הרב חיים מצאנז, מייסד שושלת צאנז הגליציאית, שהיתה רבת השפעה בטרנסילבניה. הוא נישא לבתו של האדמו"ר מסיגט, ר' חיים צבי, כלומר לאחייניו של יואל טייטלבוים.

<sup>278</sup> זמרוני, *מזכרת נצח*, עמ' 14.

<sup>279</sup> שם, עמ' 9.

<sup>280</sup> שי זמרוני, "שיוביץ נחום", בתוך י' רפאל, *אנציקלופדיה של הציונות הדתית*, כרך ה', עמ' 770 – 771.

<sup>281</sup> זמרוני, *מזכרת נצח*, עמ' 24.

<sup>282</sup> ראה מנחם קרן-קרץ, הפוליטיקה של מובלעת דתית, בעמ' 369-370. וראה סורסקי שם, עמ' צ-צב.

<sup>283</sup> בנימין בראון, "כחברות לגוף האומה": התנגדותם של רבני מזרח אירופה לרעיון הקהילות הנפרדות", בתוך: י' גולדשטיין (עורך), *יוסף דעת*, מחקרים בהיסטוריה יהודית מודרנית מוגשים לפרופ' יוסף שלמון לחג יובלו, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, תש"ע, עמ' 215-244, בעמ' 216. על הפילוג בקלויזנבורג ראה שם, עמ' 223 – 225.

<sup>284</sup> *משפט צדק*.

הקצרה של המאבק על דמותה של הקהילה. הם מזכירים את האיסורים שהוציאו רבני טרנסילבניה המקובלים עליהם על הציונות, וטוענים שהקהילה אסרה עליהם לתלות את הכרוזים הללו – אפילו בבית הכנסת שלהם. הם גם מזכירים את הכינוס בבוקרשט שהזכרנו לעיל, בו השתתף גלאזנר ותמך ברעיון האיחוד הכולל של הקהילות – בעוד הרבנים האחרים, כולל הרב הניאולוגי אייזלר, תמכו בשמירה על ההפרדה בין הזרמים במתכונת ההונגרית הישנה.<sup>285</sup>

בעיני הפורשים, האיסורים של הרבנים הטילו עליהם חובה דתית להפרד מן הקהילה.<sup>286</sup> ראיית הפירוד כ"חובה דתית" היא המשכה של עקרון ההתבדלות האורתודוקסי של הונגריה "הישנה", אל תוך הנסיבות החדשות – מהלך שהוא כמובן הפוך בתכלית לדרכו של גלאזנר, שראה במודל ההתבדלות האורתודוקסי דבר שקיצו הגיע.

את המוטיבציה של הפורשים, על בסיס הקונטרס ומקורות נוספים, הגדיר שעהר כמורכבת משלושה מניעים עיקריים: (א) הציונות של הרב גלאזנר, שבזכות מעמדו התורני יוצר סחף גדול לכיוון הציוני; (ב) הרוח הציונית שפשתה בקהילה, ובכלל זה המעורבות של הקהילה (באמצעות התמיכה בתלמידים חסרי יכולת) בבית הספר 'תרבות', ש"יסודתה שאול הכפירה והמינות"; (ג) האווירה הכללית בקהילה, שהיתה רחוקה מטעמים של החסידים.<sup>287</sup>

מניע אחרון זה – המודגם למשל בהיותם של חלק מראשי הקהל מחללי שבת – תואם את הגדרתו של נתנאל קצבורג, לפיה הפרישה היתה מ"אותן הסיבות שהביאו בדרך כלל לפרישתם של חסידים, שלא היו נוחים לדור בכפיפה אחת עם 'אשכנזים', וסדרי הקהילה המקובלים לא היו לפי טעמים... בתוך הקהילה היה יסוד ניכר של אורתודוקסיה מודרנית".<sup>288</sup>

אמנם גם קצבורג מסכים שעיקר ההתנגדות באה ביחס לאישיותו של הרב והשקפותיו. לא רק על התמיכה בציונות, אלא על התפיסה הדתית – שהיתה, לפחות בעיני מתנגדיו, חסרה את אותה קנאות דתית שדמות רבנית צריכה לייצג, קנאות שהיתה אמורה להוליך אותו גם להתנגדות לציונות ולחילון הכרוך בה.

שני סיפורים שקשה לאמת מצביעים על אותה נקודה עצמה, אחד מפי תומכיו ואחד מפי מתנגדיו: שמעון מילר, בהספד נלהב שנשא על גלאזנר, טען שהרב שלח את ילדיו לבית ספר תיכון; ושכאשר נזקק לרפואת אשתו החולנית, עלה על מרכבה בשבת.<sup>289</sup> מילר ייחס זאת לדרכו הכללית של גלאזנר, שניכרה גם בבניית המקווה כך שיבואו אליו גם הנשים החרדיות פחות: רב המעורה עם הבריות ואינו מחפש חומרות נפרזות

<sup>285</sup> משפט צדק, עמ' 4.

<sup>286</sup> שעהר, העיר קלויזנבורג וקהילותיה, עמ' 108.

<sup>287</sup> שם, עמ' 109-108.

<sup>288</sup> קצבורג, לשיטתו התורנית, עמ' נ-נא.

<sup>289</sup> דוד גלאזנר מסר לי סיפור דומה אותו שמה מפי אביו, יהודא צבי, נכדו של הרב משה שמואל. לפי הסיפור, הרב עלה על רכב בשבת ללוות חולה (אולי אשתו, אולי מישהו אחר) – ועשה זאת כשהוא חבוש בשטריימל שלו. לדברי הנכד, הרב התעקש ללוות בעצמו את החולה כדי להראות שהכל מחויבים לחלל את השבת בשל ספק פיקוח נפש.

– אלא נוטה להקל "כמעשה בן גילו הרב מברזין", הלא הוא הרב שבדרון, שעל הקשר ביניהם עמדנו לעיל.<sup>290</sup>

הסיפור שמקורו במתנגדיו מספרת על דברים שנשא הרב פריינד, מתנגדו הגדול של גלאזנר, בערב יום כיפור בפני קהילתו בנאסויד: "אומרים על הרב מקלויזנבורג שבגלל שהוא ציוני נהיה לפושע ישראלי", אמר פריינד, "אבל זה טעות גמור. אדרבה! הרב מקלויזנבורג נהיה לציוני בגלל שהיה כבר פושע ישראלי."<sup>291</sup>

נראה, שדברי גלאזנר עצמו – למשל בעניין הרצפצה – מאוששים את נקודת המבט של אוהדיו ומתנגדיו: הוא אכן אימץ לעצמו דרך שונה מזו שהפכה לנורמה בקרב הרבנים החרדים בטרנסילבניה, אותם רבנים שבצעירותו הסתופף בצילם וחפץ בקרבתם. התיזה המפותחת בהקדמה ובפתיחה של 'דור רביעי', שאמנם פורסמה רק ב-1921 אבל נכתבה כנראה שנים לפני כן, אכן מעניקה מקום מרכזי מאד לתבונה האנושית ולמצפון האנושי, ומניחה שהתורה נבנית על גביהם ולא כאלטרנטיבה להם. עמדה כזו, שאולי מהווה הדהוד מאוחר של בית המדרש האוברלנדי כפי שהכיר אותו אביו, ר' אברהם גלאזנר, היא מצע נוח לדתיות מתונה – ולמה שכינה קצבורג 'אורתודוקסיה מודרנית'.

הפרישה הרשמית, כאמור, היתה באביב 1921, ומיד אחר כך החל הפולמוס על הלגיטימציה שלו. עיכובים שונים היו בישיבת בית הדין שנתבקש להכריע בשאלה זו, והלה החל לדון בעניין רק כשנה אחר כך – במרץ 1922. בשלב זה, גלאזנר כבר לא היה בתפקידו, והרב החדש, עקיבא גלאזנר, כבר דרש ברבים כנגד הציונות<sup>292</sup>; אשר על כן נציגי הקהילה האורתודוקסית הצהירו כי הם נכונים "לחזור בתשובה" מהציונות לשם איחוד הקהילה מחדש. למרות זאת, בית הדין הכריע לטובת הקהילה הפורשת: פרישתם היתה מוצדקת.<sup>293</sup>

במכתבי הרבנים שנכללו בקונטרס מופיעים ביטויים קשים מאוד ביחס לציונות, ולהיבטים נוספים של ה'אורתודוקסיה המודרנית' של הקהילה: הרב מרדכי ליב וינקלר, הפוסק ההונגרי הוותיק והנודע ממאד שבהונגריה, קבע כי הציונים הם "כמומרים לכל התורה", וגרועים מהניאולוגים; הרב שמעון גרינפלד, גם הוא מחשובי המשיבים ההונגרים, מציין כי "כבר שמע" על הציונות שהיא "מחריב את התורה והמצוות", שכן ביסודה עומדת ההנחה שהזהות היהודית אינה תלויה בהן. הוא מתאר גם את ששמע מעמיתיו בגליציה, "שמעת שהחל מתפשט החולאת הזאת במדינתם נחרבו כמעט כל הבתי מדרשים שהיו הבחורים לומדים שם תורה"; והרב שמואל ענגל, תלמידו של האדמו"ר מצאנז, ששימש ברבנות בסלובקיה, כתב כי "ידוע" שרצונם של הציונים "להרוס ח"ו כל ענייני תורתנו הקדושה ואינם מאמינים בביאת משיח צדקנו". ביחס לנעשה בקלויזנבורג כתב כי "הראש שלהם [=הרב גלאזנר] דרש בעוונותינו הרבים דרשות נגד יסודי דת תורתנו הקדושה והכנסת הקהל ייסדו בית לימוד לענייני חכמות חיצוניות נגד רצון כת היראים". דווקא הרב זילברשטיין מוייצען – עימו התווכח גלאזנר כ-18 שנה קודם לכן על פסילת כינוס 'המזרחי' –

<sup>290</sup> שמעון חיים מילר, 'אחר מיטתו של ר' משה גלזנר', אפריון – קובץ לדרוש ולענייני ישראל סבא, ב, בודפשט תרפ"ה, עמ' 213 – מאמר זה, הרחוק מאובייקטיביות ומדיוק אקדמי, משרטט דיוקן מעניין של ר' משה שמואל במבט של בן דורו ובן ארצו.

<sup>291</sup> שמעתי מדוד גלאזנר, אך מקור הסיפור אינו ברור.

<sup>292</sup> על עמדתו של עקיבא גלאזנר בעניין הציוני ראה בהרחבה להלן.

<sup>293</sup> פסק הדין מובא בקונטרס משפט צדק.

אמנם הצטרף לקביעה כי על החסידים לפרוש מהקהילה כדי "להיות מחסה נגד רוח הזמן החדשות ונגד הציונות בפרט", אך נמנע מביטויים חריפים.

הקהילה האורתודוקסית לא השלימה עם פסק הדין ולא עם הדברים הקשים שהוטחו בה בקונטרס "משפט צדק", בה הוצגה ככזו שנטשה את הדרך האורתודוקסית. הרב עקיבא גלאזנר פנה לרבנים מחוץ להונגריה – ובהם, למשל, הרב אברהם יצחק קוק שהיה כבר רב ראשי בארץ ישראל – ובעזרתם ערער על פסק הדין. קונטרס נגדי, תחת הכותרת "ישׁוב משפט", שנערך בשלהי אותו קיץ – אלול תרפ"ב – ראה אור בקלויזנבורג, ובמרכזו פסק של רבני ווארשה המבטל את פסק הדין ההונגרי, הסכמה אליו מצד הרבנים הגדולים של ליטא, מכתבים מרבנים ידועים בגליציה ומכתב ארוך מהרב קוק.<sup>294</sup> בסוף הקונטרס מכתב פנייה בידיש אל הלשכה האורתודוקסית של טרנסילבניה, במקום מושבה בביסטריץ, בטענה שעליה לגבות את הקהילה הראשית ולא את הפורשים. הגיאוגרפיה כאן היא רבת משמעות: כדי להעמיד משקל נגד לפסילה ההונגרית, הנשענת על מורשת ההתבדלות האורתודוקסית-הונגרית, מגבשים תומכיו של גלאזנר מעין קואליציה מזרח-אירופאית, הנמתחת מגליציה ועד ליטא (עם שלוחה בארץ ישראל), שכוללת רבנים שרעיון ההפרדות הקהילתי זר להם – ושאינם עוינים את הציונות.

בניסן תרפ"ג מפרסמת הקהילה האורתודוקסית כרוז כנגד השמצות שפורסמו "בימים האחרונים שלפני חג הפסח" בידי "הספרדים שבעירנו" (כלומר הקהילה הפורשת) ביחס לרמה הדתית של חבריה. כרוז זה נותן תמונה מעניינת על התפיסה העצמית של הקהילה הראשית, "קהילה ישנה וגדולה לאלוקים העומדת על בסיס של שלשה עמודי העולם תורה עבודה וגמ"ח במובנם המסורתי", וכוללת "כשלושת אלפים בע"ב [=בעלי בתים] שומרי התורה הכתובה והמסורה". הכרוז מכיל גם מכתב עליו חתומים שורה של רבנים מקומיים, בעיקר חסידיים (אדמו"רים או בני אדמו"רים), ה"מעידים בזה על אנשי קהלה הגדולה הארטהאדאקסית פה [...] כי רובא דרובא המה שומרי דת קודש בשמירת שבת ואכילת כשרות וטהרת הבית ועוד ועוד [...] כאחת הקהלות הקדושות הארטהאדאקסיות המפורסמות שעומדות על מצב דת הקודש". מעבר לתמונה מעניינת זו על קהילה, שלכל הדעות היתה מגוונת מבחינה דתית ואף 'מודרנית' בהליכותיה, השמות החתומים על הכרוז מלמדים שהחסידים שתמכו בקהילה הרגילה (ובגלאזנר; אם לא באב אז לפחות בבן) לא היו מעטים, ובהם גם נאמני בית שינווה-צאנז.<sup>295</sup>

הפולמוס לא נסתיים בקונטרסים אלו וספיחיו עוד נמשכו כמה שנים. כך או אחרת, למרות מאמצים רבים של הרבנים לבית גלאזנר ומאבק ציבורי רבני נרחב; למרות ההתפטרות, ולמרות הנכונות של הקהילה ושל הרב עקיבא גלאזנר "לעשות תשובה" על הציונות – לא עלה בידי הקהילה הראשית למנוע את הקמתה של

<sup>294</sup> קונטרס ישׁוב משפט, קלויזנבורג: דפוס וויינשטיין & פריעדמאן, תרפ"ג (להלן: **ישׁוב משפט**). מכתבו הארוך של הרב קוק התפרסם אחר כך גם באוסף מאמריו, תחת הכותרת "פרק בהלכות ציבור". הראי"ה קוק, **מאמרי הראי"ה**, כרך א, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 55 – 61.

<sup>295</sup> הכרוז מופיע תחת השם **מחאה גלוי** (קלויזנבורג הקהל האורתודוקסי), תרפ"ג, באוסף האפמרה של הספרייה הלאומית. הרבנים החסידיים החתומים על הכרוז כוללים את הרב יחזקאל רוטר, שהיה תלמיד הרב משינווה ומרבני בית הכנסת החסידי; ואת הרב יעקב שמשון קאנער ששימש כראש חצר שינווה המקומית מאז מלחמת העולם הראשונה (ראה יצחק אלפסי, **אנציקלופדיה לחסידות**, ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ה, עמ' שכז). שאר הרבנים החסידיים החתומים והשושלות אליהם הם שייכים: שמעון שיף (ליזענסק); מנחם מנדל פרידלנדר (ליסקא – דעש); מנחם יצחק אייכענשטיין (זידיטשוב); יחיאל מיכל (זלוטשוב – אפטא); אשר אנשיל ליכטנשטיין (קולומיי); אריה ליבש כהנא (דעש); משה דוד אשכנזי (אלעסק).

הקהילה המקבילה, וזו התקיימה בהנהגתו הרבנית של הלבשרטאם עד לחורבן כל קהילות העיר בשנת 1944.

### 4.3.3 שלהי כהונה: מפרסום 'דור רביעי' ועד העלייה לירושלים

השנים שאחרי מלחמת העולם היו עבור גלאזנר, כפי שראינו, ימים של פעילות נרחבת למען הציונות – וגם ימים של עמידה במרכז של מחלוקת. אך אל להן להתרחשויות חשובות אלה ליצור תמונה מעוותת: גם בשנים אלה גלאזנר ממשיך לעמוד בראש הישיבה שלו וללמד, וכמובן לתפקד כרב ראשי של קהילה גדולה – לנהל תכתובת הלכתית, לערוך גיטין וקידושין, לפקח על השוחטים ולפסוק בדיונים הנערכים בפניו.<sup>296</sup> ענייני תלמוד והלכה המשיכו, ככל הנראה, להיות עיקר עיסוקו גם בתקופה זו.<sup>297</sup>

למרות הערעור מצד האגף החסידי-קנאי, אותו אגף שהיה בתחילת ימי רבנותו בן בריתו, נראה שמעמדו של גלאזנר בקהילה ובעיר איתן: הקבוצות הציוניות משתבחות בתמיכתן, מחזרות אחרי נאומיו ומפרסמות את נאומיו, למרות שרבים מחברייהן רחוקים מהעולם התורני והרבני, וקיימת תמימות דעים בין הנהלת הקהילה ובין הרב ושיתוף פעולה בין גלאזנר לבין עמיתו אייזלר. מעמד הפרידה הנרגש עם עזיבתו לארץ ישראל, שנתאר להלן, מעיד אף הוא על מעמד נכבד בקהילה. תנופת העשייה והכתיבה של הרב, ויכולתו לנסח רעיונות חדשים, בשלב ובגיל בו אחרים נחים על זרי הדפנה או שוקעים לדעיכה – גלאזנר היה בן יותר משישים, ואחרי יותר מארבעים שנות כהונה – הניבו לו מן הסתם הערכה מחודשת.

כבר ב-1919 מודיע גלאזנר להנהלת הקהילה כי בכוונתו לסיים את תפקידו ולעלות עם רעייתו לארץ ישראל. עם זאת, מדובר היה ככל הנראה בהודעה עקרונית וכללית; לא ננקטו כל אמצעים למציאת מחליף, ואף גלאזנר עצמו המשיך לעת עתה בשגרת רבנותו, שכבר מלאו לה יותר מארבעים שנה. והנה, בשנת 1921, מתרחשים שני דברים: גלאזנר מפרסם, לראשונה בחייו, ספר של ממש: חיבור למדני רחב מסכת חולין ועל הלכות שחיטה לרמב"ם, עם הקדמה רבת חשיבות שעוד נדבר בה; הספר רואה אור בקיץ.<sup>298</sup> שבועות מעטים אחר כך, לקראת החגים שבסתיו 1921, גלאזנר מודיע שהוא מתפטר ממשרת

<sup>296</sup> על המשך עמידתו בראש הישיבה אנו יודעים מעדותו האגבית של תלמידו באותה תקופה, יהודה אידלשטיין, בספר הזיכרון. על עבודתו הרבנית אין לנו ידיעות ברורות – לא נשתמרו תשובות מתקופה זו – אך אין כל סיבה להניח שהשתנה דבר. בסיומו של שו"ת דור רביעי חלק שני, מובא פנקס של גיטין שסידר גלאזנר משנת תרל"ט עד לשנת תרס"ב, שהיה במקורו חלק מכתב היד ששימש להדפסת חלק א' של שו"ת דור רביעי. המהדיר, יקותיאל קליין, רשם בפתיחה כי "המחבר בודאי עשה רשימות גם משנים שאחרי תרס"ב עד תום ימי נשיאותו בתור מרא דאתרא דקהל קלויזנבורג, אבל לצערי עוד לא מצאתי רשימה אחרת". (שו"ת דור רביעי, חלק ב, עמ' קלה).

<sup>297</sup> אנקדוטה נאה מופיעה ברשימה של שמואל הכהן וינגרטן, "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה", סיני פז, ג-ד (תש"מ), עמ' קפט-קצ. וינגרטן שימש גם הוא ציר בוועידת המזרחי בקארלסבאד, וכמוהו גם הרב ציטרון, שכיהן אז בפתח-תקווה, והיה חתנו של ר' יוסף ריזין, הרוגאצ'ובי, רב ליטאי שנתפרסם מאד בבקיאותו ובגאונותו. "נתבקשתי על ידו [=של ציטרון] להציג לפני הרב רבי משה שמואל גלזנר מקלויזנבורג, אשר עליו שמע שהוא גאון בתורה. הואיל ויש אצלו בירור הלכה חשוב, רוצה הוא להראות לפניו את בירורו ולבקש את חוות דעתו עליו לפני שישלחהו לחותנו. [...] ניגשנו אל השולחן והצגתי את רבה של פתח תקווה לפני רבה של קלויזנבורג. את שאר הרבנים כבר הכיר מקודם. הרב ציטרון פתח בשיחה עם הרב גלזנר ותוך כדי שיחה פרש לפניו את בירורו שתפס בערך כששה עמודים פוליו. תוך קריאה, העיר הרב גלזנר כמה הערות, גם התווכחו עליהן ולבסוף הוסיף הרב ציטרון כמה נימוקים חדשים מהלכות שבועה ונדרים, שהרב גלזנר העיר עליהם. [...]".

<sup>298</sup> מן הספר לא ניתן לדעת מתי ראה הספר אור, למעט העובדה שמדובר ב-1921 – תרפ"א. אך באגרת שכתב גלאזנר לרב קוק, ביולי 1921, הוא מספר שספרו יראה אור "בחודש הבא", כמצוטט להלן.

הרבנות ומציע למנות את בנו עקיבא תחתיו. לפני כל זה, באביב אותה שנה, נפרדת הקהילה החסידית מן הקהילה הכללית ומתחיל המאבק על הלגיטימיות שלה.

אפשר שגלאזנר תכנן מראש לסיים בקרוב את תפקידו ולעלות לארץ ישראל, ולכן הזדרז לפני כן לפרסם את חיבורו הלמדני (אותו כתב ו'צבר' במשך שנים רבות, כפי שהוא מעיד בשער החיבור) – על מנת להותיר חותם בעולם התורה לפני שיפרוש ממעמד רבני מוכר ולפני שיעבור לארץ המצויה הרחק מן השיח הישיבתי התוסס.<sup>299</sup> זו פרשנות כמעט מתבקשת, שהרי היו לגלאזנר בכתובים חיבורים שניתן היה לפרסם גם במשך השנים הקודמות, והוא לא טרח להכין לדפוס; העיתוי אפוא מבקש הסבר.<sup>300</sup> אפשר, כמובן, גם לטעון שאין לפרישה ולפרסום קשר מלכתחילה: גלאזנר הגיע לשלב בחייו בו חש בשל להוציא לאור את כתביו הלמדניים (אולי גם כדי לבסס את מעמדו בעידן של התקפות), והחל לעסוק בכך לפני שהכריע על פרישה מהתפקיד. הכרעה זו הגיעה במהלך השנה, כאשר החלו המחלוקות לקרוע את קהילתו שלו.

קשה להכריע בשאלה זו, בהעדר נתונים מספיקים. אציין רק שקריאת ההקדמה הארוכה ל"דור רביעי" מחזקת את הפרשנות השנייה, זו שאינה רואה זיקה בין פרסום הספר ובין ההתפטרות. גלאזנר אמנם מציג את עצמו כמי שסבל "רוב בוז בימי חיי", בשל דרכי לימודו השכלתניות והביקורתיות (שום רמז לוויכוח על הציונות!), אך חותם את ההקדמה בטקסט של רב בעיצומה של כהונתו ולא בסופה: הוא מתאר את הזיקה העמוקה שלו לקלויזנבורג, מודה לבני הקהילה התומכים בו ומלווים אותו, ומאחל לעצמו שיזכה להוציא את שאר חידושי ו"שלא תמוש התורה הזאת מפי זרעי וזרע זרעי ע"ע אכ"ר (=עד עולם אמן כן יהי רצון)".

גם אם הכנת הספר לא נועדה להכשיר את הקרקע לפרישה, גלאזנר עצמו היה מודע לחשיבות פרסום הספר מבחינת דימויו בתוך העולם הרבני, שהיה רווי ביקורת על עמדתו הציונית. הדבר ניכר בעצם ההתעלמות התמוהה מכל העניין הציוני בהקדמת הספר, ובכלל זה בתולדות חייו ורבנותו של מחברו, ואף נרמז בדברים שצירף בסוף מכתבו לרב קוק (ההדגשה שלי – י"ש):

נ.ב. בחודש הבע"ל יצא מתחת מכבש הדפוס חבורי דור רביעי על מס' חולין וארשני לשלוח לכה"ג נ"י עקס' אחת [=לכבוד הדר גאונו אקסעמפלאר (עותק) אחת]. בבקשה לשים עין עיונו על החיבור הלזה ולכתוב רעצינזיאן [=סקירה, ביקורת] עליו. והגם שידעתי כי טרדותיו מרובות, **בכל זאת אני מוצא גם בזה תועלת כללי וד"ל** [=ודי לחכימא].<sup>301</sup>

נפנה כעת לדיון נפרד הן בספר והן בפרישה מהרבנות.

<sup>299</sup> על העובדה שהחיבור היה מוכן זמן רב לפני שהחליט גלאזנר להביאו לדפוס, מעידה ההערה בסוף ה'פתיחה' בספר: "ויה"ר [=ויהי רצון] שאזכה לראות חיבורי זה יוצא בהדרו מתחת מכבש הדפוס ויתבדרון מילי בעולם עוד בחיים חיותי אכ"ר [=אמן כן יהי רצון]".

<sup>300</sup> ההנחה שהיו לו חיבורים מתבססת על דבריו בסוף ההקדמה, "ואזכה לסדר ולהוציא שאר חדושי דהיינו על רוב סוגיות הש"ס וכמה מאות שו"ת ודברי אגדה – שהם אתי בכתובים". ההנחה שהחיבור הנוכחי לא נכתב דווקא לפני פרסומו מבוסס על דבריו בשער – " אשר ביררתי וביארתי בעזה"י ע"י יגיעה רבה לילה ויום **כמעט רוב ימי חלדי**" (ההדגשה שלי, י"ש).

<sup>301</sup> **אגרות לראי"ה**, עמ' קצד.

כזכור, גלאזנר פירסם שורה של קונטרסים הלכתיים בעשור הראשון של המאה העשרים. אך גולת הכותרת של מפעלו התלמודי והאינטלקטואלי – מבלי שאנו יודעים מה היה בכתבי היד שמעולם לא פורסמו – היא חיבורו "דור רביעי", שהוא – כלשון עמוד השער – "ביאור רחב על מסכת חולין מרישא יעד גמירא ואור חדש על פסקי הרמב"ם ז"ל שאינם מתאימים עם דעת יתר הראשונים". כבר הזכרנו לעיל (בפרק 2.4.1 ובפרק 3.4.2) את עיסוקו הנרחב של גלאזנר בענייני שחיטה.

הספר מורכב משלושה חלקים:

**הקדמה**, שעיקרה תזה דעתנית על מהותה של תורה שבעל-פה, התפתחות ההלכה, סמכות חכמים ודרכי הלימוד; גלאזנר גם מציג את מטרות החיבור, ואילו סוף ההקדמה מוקדש לתיאור רחב למדי של אביו הרב אברהם ותולדותיו, ותיאור קצר יותר של תולדות עצמו והשכלתו התורנית; בתיאורים אלה השתמשנו בפרק הראשון של עבודה זו.

**פתיחה**, מעין מאמר רחב על עקרונות שיטת הרמב"ם בדיני שחיטה, הבנוי מעשרה עיקרים, ואחריו עוד 'פתיחה כללית' ובו חמישה מאמרים על איסור והיתר. פתיחה זו היא למעשה מסה עיונית מקיפה הפרושה על פני יותר מ-40 עמודים גדולים ומלאים, המהווים בסיס לפירוש הרציף.

החיבור עצמו – "דור רביעי" – כתוב כרצף הערות למסכת חולין, ולפירושי רש"י ותוספות בה, על בסיס סדר המסכת. חלק זה מכיל כ-340 עמודים גדולים, ולאחר סיומו מובא גם דיון שהיה למחבר עם בנו עקיבא על אחת הסוגיות.

החיבור כולו מעיד לא רק על שליטה מקיפה בסוגיות התלמודיות ובפירושי הראשונים, אלא גם על יכולת אנליטית יוצאת דופן, הניכרת הן מהניתוחים והן מהרצאת הדברים הבהירה והמושגית. ובעיקר, הספר חושף את פילוסופיית ההלכה של גלאזנר.<sup>302</sup> סקירה כללית של החיבור נעשתה בעבר בשלושה מאמרים: מאמרו של קצבורג, "לשיטתו התורנית והלאומית של הרב מ"ש גלאזנר", בספר הזכרון לקהילת קלויזנבורג (תש"ל); מאמרו של אבי שגיאה שנזכר להלן ("הגותו ההלכתית"), משנת תשס"ז; ומאמרו של דוד גלאזנר על אבי-סבו, בכתב העת 'טרדישן' באותה שנה.<sup>303</sup> שגיאה ניתח את ההקדמה גם בחיבור נוסף.<sup>304</sup> אל אלה יש לצרף את מאמר הביקורת של הרב משה אוסטרובסקי על הספר.<sup>305</sup> גם בדבריי כאן אערוך סקירה משלי, אף שהסקירה חוזרת במידה רבה על אותן נקודות שהללו הפנו את תשומת הלב אליהם.

<sup>302</sup> אפשר שזו ראוייה לסקירה וניתוח מקיפים, הנשענים הן על החיבור הזה, הן על 'הציונות לאור האמונה' והן על תשובות ומכתבים.

<sup>303</sup> Glasner, David. 'Rabbi Moshe Shmuel Glasner, the "Dor Revi'i"', *Tradition* 32, 1 (1997), pp. 40-56. להלן: דוד גלאזנר, "הדור רביעי".

<sup>304</sup> אבי שגיאה, **אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי**, תל אביב: הקבוץ המאוחד, 1996, בעמ' 167 – 171.

<sup>305</sup> משה אוסטרובסקי, "דור רביעי", **התור: שבועון מזרחי**, שנה ה' (תרפ"ה), גיליון ה', עמ' 7 – 9. להלן: אוסטרובסקי, דור רביעי.



בהקדמת הספר מפתח גלאזנר את הרעיון שהתורה היא שדה יצירתי עבור חכמי ישראל. החיפוש אחר הלא-נודע, המניע את מדעני הטבע, מניע גם את חכמי התורה, להמשיך במסע אינסופי של בירור וחידוש. בהמשך הוא עומד על מהותה של תורה שבעל פה, שבה מובנה מראש קיומו של 'טלפון שבור', שכן "כל עניין הנמסר על פה, בטבעו מונח שישונה בהבנתו מאיש לאיש, דכל אחד מכניס בו מעט מהשגתו והבנתו הפרטית". ואין זו תקלה אלא תכונה רצויה, שכן ברור "שמה שנמסר פירוש התורה על פה ונאסר לכתבה, הוא כדי שלא לעשותה קיום לדור דורות ושלא לקשור ידי חכמי דור ודור לפרש הכתובים כפי הבנתם, כי רק על אופן זה נבין נצחיית התורה, כי שינוי הדורות ודעותיהם, מצבם ומעמדם הגשמי והמוסרי דורשות שינוי דיניהם תקנות ותיקונים." ועניין זה מאפשר למנוע בהמשך הדורות "סתירה גלויה בין החיים ובין התורה".

נקודה חשובה עולה בדברי גלאזנר כמעט בדרך אגב: האמת הגלומה בתורה שבעל-פה אינה אמת מוחלטת אלא "הסכמית" (ההדגשה שלי, י"ש):

וזה הוא מה שתירץ הש"ס על הקושי אם יש ממש בתושבע"פ למה לא נכתבו, ותי [=ותירץ] משום עשות ספרים הרבה אין קץ, ר"ל [=רצונו לומר] דהיה מוכרח לכתוב לכל זמן וזמן פי' חדש משונה ממה שהי' לפנים, כפי צורך המקום והזמן, דמה"ט [=דמהאי טעמא, שמסיבה זו] נמי קרי [=גם קרא] לתושבע"פ חדשים. **כי תושבע"פ אינה אמת החלטי אלא הסכמי**, דרק מה שהסכימו עליו חכמי אותו הדור הוא האמת. אבל כשסותרים מה שהיה אמת עד היום, נעשה פירושים החדש אמת, כי כן נצטוינו מאתו ית' שלא נסור מן הדבר אשר יגידו לך חכמי אותו הדור ואפילו יעקרו מה שהי' מוסכם עד עתה [...]

כך הדבר במציאות האידיאלית של תורה שבעל-פה. ברם, תורה גמישה זו חדלה מלהתקיים כאשר חכמים ראו הכרח לכתוב את התורה שבעל-פה ולקבעה במסמרות. הפרה חמורה זו של התכנית המקורית נובעת, להבנת גלאזנר, מיציאתם של ישראל לגלות:

כי הן אמת שרצון המצוה יתברך היה במה שחילק התורה לשתיים בכתב ובעל פה, כדי שיבא רוח כל דור ודור לפעולת אדם בהבנת תורתנו הקדושה ומצותיה, אבל רק רוח האומה וחכמיה השרויה על אדמתה, וחיה חיי עם שלם ומוגבל בעצמיותו מכל צד, שלא נתערב בה רוח אומות העולם. כי רק בקדושת האומה הישראלית המתפתחת בארצו הקדושה בטח, למסור לה התורה כדי לפרשה ולדרשה כפי הבנת שופטי כל עת ועת, וצוה לשמוע אליהם אפילו יאמרו על ימין שהוא שמאל, אבל לא על אומה המפוזרה בין האומות וחכמיה מועקים מעול גלות הגוף והנפש, וכל הרוחות שבאומות העולם מנשבות בהם, וממיתות אח רוח הקודש שבהם [...]

הכתיבה של תורה שבעל פה כרוכה היתה בקבלת ההחלטה, שהמחויבות לכל הכרעותיהם של חכמי התלמוד – גם אם טעו – עדיפה על המשך הדינמיות של תורה שבעל-פה; ועל כן המחויבות היא מלאה. כך, נעשו כל ישראל מחויבים להלכה מנוסחת וקבועה, שסמכותה עומדת לה אף כאשר חכמי ישראל בדורות מאוחרים יותר מגיעים למסקנה שמדובר בהלכה מוטעית (הטעות עשויה להיות – כפי שמדגים גלאזנר –

אפילו טעות במדעי הטבע, עליהם התבססו חכמים).<sup>306</sup> ראוי לציין כאן לדברי שגיא, שהעיר כי "במהלך זה מבטא הרב גלאזנר שמרנות הלכתית המבוססת דווקא על עמדה המבליטה את היצירתיות" – שכן בפועל, הוא למעשה מחזק את הקביעה כי ההלכה הקיימת (בעולם של הגלות) אינה דינמית כלל ועיקר.<sup>307</sup>

מכאן פונה המחבר לביקורת על העדרה של חשיבה ביקורתית בקרב לומדי התורה בדורו. הללו, כך הוא סבור, מבטלים את יכולת החשיבה העצמאית שלהם מול כל טקסט של קודמיהם ("כל מה שנדפס שחור על גבי לבן עליו אין להשיב"). אין זו דרכה של תורה, מבהיר גלאזנר, ופורש משנה סדורה באשר ליחס בין ההגיון ובין הטקסטים הקאנוניים:

דע כי לעולם הסברא הישרה היתה הגבירה שאי אפשר להסירה מממשלתה, וכדי לקיים את הסברא שאי אפשר להכחישה, נדחקו בלשונות הקדמונים שהיו מורים לכאורה להיפך. כן היה תמיד מימות המשנה ולהלאה. כן אנו רואים שעשו חכמינו ז"ל בעלי התלמוד עם המשנה והברייתא, מאחר שלא היה להן רשות לחלוק עליהן, אם נמצא בהן סתירה למימרא דאמורא, ותירצו "חסודי מחסרא" וכו', או "נעשה כמי שאומר" וכו' ונכנסו בדחוקים בלשונות המשנה כדי להעמיד סברתם הישרה והברורה להם.

על פי גלאזנר, התירוצים הדחוקים או ההעמדות (אוקימתות) הרווחות בתלמוד, ונועדו ליישב בין מקורות סותרים, נובעים מן הרצון של חכמי התלמוד לנקוט בעמדה מסוימת, שעל פי סברתם היא הנכונה. כדי לקיים את העמדה הזו, בלי לסתור באופן מפורש מקורות תנאיים שאסור להם פורמלית לחלוק עליהם, חכמים מפרשים את המקורות הללו בדרך יצירתית. הפרשנות הזו אינה מתיימרת, לפי גלאזנר, להיות נאמנה לכוונתם של התנאים.

שיטה זו המשיכה גם אל ספרות ההלכה והעיון המאוחרת יותר. כפי שמראה גלאזנר, דרכם של חכמים חשובים בדורות האחרונים היתה לא לחשוש מלבקר את פירושי קודמיהם, ואפילו את דברי החכמים הראשונים – שכן דרכם של גדולי התורה היתה עד לא מכבר "לברר וללבן, לחקור ולדרוש אחר האמת בלי שום משוא פנים". לעומת זאת, בדור זה, מתלונן גלאזנר, "אין דורש ואין מבקש, אין חוקר ואין מבקר ואין סותר", ובמקום דיון ענייני רווח שיח של סמכות, שבו מי שמערער על קביעה של גדולי נתפס כ"זקן ממרא" וכ"קוצץ בנטיעות", דבר המביא לעליית החנופה על חשבון האמת העיונית.

גלאזנר ממשיך ומסביר כי הוא סבל מגישה זו, במובנים ציבוריים – אך התעקש עליה בכובעו כתלמיד חכם וראש ישיבה.

ואני הגבר נסיתי בכל אלה, כי רב בוז שבעתי בימי חיי [...] מפני שדרך למודי לא יטעם לחיכם וקשה עליהם לשמוע הגיוני המבקר דעת שלפני בלי משוא פנים ע"כ חברו עלי רבים לרדפני חנם. ואני על כל גל וגל נענתי ראשי והייתי תמיד מן השומעים חרפתם

<sup>306</sup> על היבטים אלה של הקדמת גלאזנר עמד בהרחבה אבי שגיא, "הגותו ההלכתית". את הטיעון האחרון של גלאזנר, הקשור בגלות, מכנה שגיא "היסטוריוסופיה שראשיתה בתפיסה רומנטית של האומה ואחריתה בציונות לוחטת" (עמ' 143). בספרו של שמואל אריאל, **נטע בתוכנו – פרקים ביסודות תורה שבעל פה**, עתניאל: גילוי, תשע"ח, חיבור שהוא הסיכום הרחב והעדכני ביותר של תפיסת תורת שבעל-פה בחוגים אורתודוקסיים, מופיעה (בעמ' 49) הקדמתו של ה'דור רביעי' כאחד משורה ארוכה של מקורות רבניים שהתנגדו לתפיסה פשטנית של המושג 'נאמר למשה מסיני' ביחס לתורה שבעל-פה.

<sup>307</sup> שגיא, **אלו ואלו**, עמ' 170.

ואינם משיבים, אבל בשיטת למודי עמדותי כעמוד ברזל ולא הנחתיה בשביל יללתם של אלו, ואדרבא בו מצאתי חיי רוחי נוחם ונופש על כל התלאות, ותליית לא יגעתי לריק [...]

נאמן לדרכו שלו, מבהיר גלאזנר שבניתוח שהוא מציע בספר שלפנינו, ובו בין השאר הוא חולק על בעלי סמכות מן הדורות הקודמים, אפשר בהחלט שהוא טועה.

ואל יחשדני הקורא והמעייין בחיבור זה כי אדמה בנפשי שבכל מקום שהשגתי על רבותינו הקודמים לנו ז"ל כיוונתי האמת, כי רמות רוחא [=גבהות רוח, גאוה] כזו הוא בערות מאין כמוה ובפרט שהוא סותר את דרכי מכל וכל. כי מה שהרהבתי בנפשי עוז להשיג [=על קודמי] הוא בנוי על היסוד, שכל אדם עלול לטעות, אפילו הגדול שבגדולים, שהרי משה רבנו גופי [=עצמו] טעה [...]. ואין זאת גנאי לשום אדם אם יטעה [...]. ועל דא סמיכתי לבקר ולהשיג לפי שכלי והבנתי. אבל אין רצוני שיקבלו דבריי גם אחר הבאתם בדפוס ואחרי שתאסף נפשי, כאשר יעלה ברצון הבורא יתברך. אבל אדרבא יבדקו אחרי עד מקום שידם מגעת ובלי ספק ימצאו דברים רבים שלא כונתי בהם את האמת, אשר מחמת שהאדם משוחד מדבריו ומרעיונותיו גם אני לא יכולתי להשמר מרשת הטעות הפרושה לרגלי כל אדם. אבל כך היא דרכה של תורה, זה בונה והשני בא אחרי ומבקר דבריו ומוציא הפסולת מתוך האוכל כדי למצוא את האמת האהובה מכל [...].

זו, טוען גלאזנר, המטרה העיקרית של חיבורו: "ללמד לבני יהודה קשת, איך צריך לבקר ולחקור ולדרוש בדברי חז"ל הקדושים, כדי למצוא את האמת". מסתבר, שלא רק בספרו הנחיל גלאזנר את תפיסתו הכללית על מהותה של תורה ודרכי לימודה, אלא גם ואולי בעיקר בישיבה שבראשה עמד. הראיה המובהקת לכך, כך נראה, היא העובדה שתפיסה כללית זו הונחלה אל הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ' – שמעולם לא פגש בגלאזנר, אבל למד בישיבתו בקלויזנבורג אחרי שגלאזנר כבר עלה לארץ ישראל. מאיר רוט, שחקר את הגותו של ברקוביץ', מקדיש כמה עמודים בחיבורו לניתוח ההקדמה של גלאזנר – כדי להראות שהרעיונות המובעים בה מהווים תשתית להגותו המאוחרת יותר ברקוביץ'.<sup>308</sup>

חשוב לציין כאן, שאף שגלאזנר רואה עצמו כממשיך דרכו של החת"ם סופר, קשה לייחס עמדה זו – שלפיה התורה שבעל פה 'לא בשמיים היא', והיא 'הסכמית' בייחוד מאז שנכתבה – לזקנו הגדול. כפי שהראה מעוז כהנא, החת"ם סופר ייחס מקום של כבוד לאינטואיציה והכיר בחשיבותם של "רוח הקודש" ו"סיעתא דשמיא" במעשה הפסיקה, למרות שבפועל עסקה באינטנסיביות בעיון שכלי. אכן החת"ם סופר לא הדגיש זאת תמיד, ובמידה רבה כהנא 'חילץ' את זה מתוך כתביו – אבל בוויכוח עם צבי הירש חיות על נקודה זו עצמה, נראה שגלאזנר נמצא בעמדה של חיות ולא של זקנו הגדול.<sup>309</sup> כזכור, ביאור בהירי דיבר גלאזנר בחדא מחתא על 'תלמידי הנודע ביהודה והחתם סופר' ביחס לשאלת היחסים בין סברא לרוח הקודש – כלומר, בעיניו מדובר בתפיסה אחת ולא שתיים, בניגוד גמור לתזה של כהנא כולה.<sup>310</sup>

<sup>308</sup> מאיר רוט, **אורתודוקסיה הומאנית**, רעננה: הקיבוץ המאוחד, תשע"ג, עמ' 405 – 417. 5

<sup>309</sup> על גישתו של החת"ם סופר ומאפייניה בעניין זה, וכן על הפולמוס על חיות, ראה מעוז כהנא, "החת"ם סופר: הפוסק בעיני עצמו", **תרביץ** עו (ג-ד), 2007, עמ' 519-556.

<sup>310</sup> ההנגדה הזו היא עיקר תוכן ספרו הנקרא בשם זה (**מהנודע ביהודה לחת"ם סופר**).

הפתיחה בנויה מאחד עשר עיקרים, ומטרתה "לפתוח שער הפתיחה לפרקים הראשונים [=של מסכת חולין] המדברים מענין שחיטה וטרפות, כאשר זכיתי לגלות עמוקות, בפרט בשיטת הרמב"ם ז"ל, דברים שלא שערום נושאי כליו ומפרשי השיטות". גילויים אלה משפיעים על הסוגיות שנידונות בספר, וכדי לא לחזור עליהם בכל פעם, גלאזנר בחר "להעמיד בריש ספרי עיקרים אחדים ולבאר כל עיקר ועיקר באריכות", ואחר כך להפנות לעיקרים אלה בגוף החיבור.

העיקרים הנידונים הם יסודות הלכות שחיטה: מקור מצוות השחיטה והגדרתה; ההבדלים בין שחיטה לנחירה; שחיטה שאינה ראויה; שיעור הסימנים בשחיטה; פסולי שחיטה; בדיקת הסכין; אבר היוצא ואבר המדולדל; ספק בשחיטה להחמיר; ההבחנה בין טרפה לנבלה; הטרפות שהן הלכה למשה מסיני ונקובת הושט נבילה. הדיון בסוגיות הנרחבות הללו מתמקדות בניתוח המקורות התלמודיים הבסיסיים, ואופני הפרשנות שלהם – תוך דגש על הבנת שיטת הרמב"ם, השונה לדבריו בהבנת יסודות ההלכות הללו משיטותיהם של מפרשי התלמוד רש"י ותוספות. חשוב להבהיר, שהעיסוק של גלאזנר בהלכות שחיטה בספר זה אינו נוגע כלל באותן סוגיות שהפכו לשאלות ה"פוליטיות", שבשלבן השחיטה הפכה לעתים קרובות לסוגיה טעונה, הכרוכה בסמכויות הרב ובפסילה החדית של שוחטים.<sup>311</sup>

הדיון הוא הלכתי-תלמודי ומפורט, ולא ניתן להבהיר אותו בלא צלילה אל הסוגיות; מכל מקום, ניתן לומר דברים על אופיו של הדיון: גלאזנר מלבן את הדעות השונות של הפרשנים ושל האמוראים על בסיס ניתוח של התפיסה המושגית ההלכתית – מהי מהות הדין, אילו הגדרות הלכתיות חלות על כל מקרה וכן הלאה. במהלך הדיון הוא מזכיר לא פעם את 'השכל הישר' ופוסל פרשנויות שונות שנראות לו בלתי סבירות.

לאחר עשר העקרונות, ממשיכה הפתיחה אל מה שמכונה 'פתיחה כללית'. זו אינה עוסקת בהלכות שחיטה דווקא, אלא ביסודות דיני מאכלות אסורות בכלל. הדבר נדרש, מסביר גלאזנר, כיוון שחז"ל ראו ערך להחמיר בהלכות מאכלות אסורות "עד שנעשה הלכות מאכלות אסורות להלכתא גבירתא בשרשים וענפים וענפי ענפים, ועי"ז נתהווה מבוכה גדולה ונטשטשו הגבולים, עד שקשה לידע מה הוא המפורש בקרא [=בפסוק] ומה הוא שדרשו והוסיפו, ומה הוא גזרה וחומרא". הבהרה זו מבקש המחבר לעשות ב'פתיחה' זו. בהתאם לכך, הפתיחה אכן מבררת כמה מושגים הלכתיים הקשורים במאכלות אסורות, ובהן אכילה "שלא כדרך הנאתה" וביטול איסורים ברוב.

במהלך הדיון במושג של 'אכילה שלא כדרך הנאתו', קובע גלאזנר כי "כל המתועב כעיני אדם כלל האנושי אע"פ שאין על הדבר אזהרה [=איסור] מפורשת בתורה, אסור עלינו יותר מאיסורי התורה". קביעה זו, שבעיניו היא מתבקשת ומובאת כדרך אגב, נחשבת כייחודית בספרות הרבנית, ועל כן נרחיב בה מעט.

לדברי גלאזנר, "כל מה שנתקבל בעיני בני אדם הנאורים לתועבה אפילו אינו מפורש בתורה לאיסור, העובר ע"ז גרע מן העובר על חוקי התורה". שני מקרי מבחן מעמיד גלאזנר לעניין זה: האחד, מצב בו גבר נאלץ לברוח מביתו העולה באש, בעת שהוא ישן עירום ממיטתו. הבגד היחיד שזמין לו לכסות את מערומו ולצאת עמו הוא שמלת אשה, שלבישתה אסורה משום "לא ילבש גבר שמלת אשה". במצב זה, קובע גלאזנר, וודאי שעל האדם ללבוש את השמלה ולא לצאת עירום, שכן לצאת עירום היא "עבירה המוסכמת

<sup>311</sup> בניגוד לעיסוק של גלאזנר בפרשת פסילת השוחט מסענוארץ (לעיל סעיף 3.4.2), ולדברים שכתבנו בסעיף 2.3 ביחס לפסילת השחיטה של קהילת הסטוטוס-קוו.

אצל כל בעלי דעה, והעובר עליה יצא מכלל אדם הנברא בצלם אלקים". המקרה השני הוא של אדם חולה, שיש סכנה לחייו ועליו לאכול – אך לפניו רק בשר לא כשר, או בשר אדם – שאיסורו המפורש בתורה שנוי במחלוקת, ובכל מקרה אינו חמור כאיסור אכילת נבלה וטריפה. על מצב זה שואל גלאזנר:

הכי נאמר, דיאכל בשר אדם שאין בו איסור תורה אע"פ שמחוק הנימוס שמקובל מכלל האנושי, וכל האוכל או מאכיל בשר אדם מודח מלהיות נמנה בין האישים, ולא יאכל בשר שהתורה אסרו בלאו, היעלה עה"ד [=על הדעת] שאנו עם הנבחר עם חכם ונבון, נעבור על חוק הנימוס כזה, כדי להנצל מאיסור תורה אתמהה.

קביעה זו, על המחויבות לחוק האנושי הכללי לפני המחויבות לחוק התורה, נראית בעיני גלאזנר כמובנת מאליה. הוא מביא מקור האוסר ליהודים לעשות דברים שהגויים רואים כבלתי מוסריים, מפני חילול השם - כלומר מפני שהדבר יוצר רושם רע על היהדות - אך גלאזנר חולק עליו וקובע כי הדבר צריך להיות אסור ולא מחמת חילול השם: התורה אמרה, מסביר גלאזנר, שהגויים שישמעו את דיני התורה יאמרו על היהודים "גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים" (דברים ד, ז). "ואם המה יעמדו על המדרגה יותר גבוה בחוקים ונימוסים, הרי יאמרו עלינו, עם סכל ונבל ולא חכם"; ממילא ברור שהתורה התכוונה שההלכה תכלול את חוקי הגויים ותעלה על גביהם. "מדרגתנו", קובע גלאזנר, "צריכה להיות תמיד גבוה ממדרגת שאר האומות בנימוס ובמוסר".

על הזיקה בין תפיסה זו של גלאזנר ובין גישתו לתורה שבעל-פה עמד שגיאה:

לפנינו עמדה ברורה המאמצת גרסת משפט טבעי, בלא זיקה כלשהי לתזות הכלליות שהוצגו על אודות התורה ב"הקדמה". ואולם עיון מדוקדק מלמד כי קיימת התאמה בין שתי התזות שמנסח גלאזנר. שכן תובנת היסוד העומדת בבסיס תפיסתו את השיח ההלכתי מקנה משקל מרכזי לאדם, כיוצר הנורמה וכמפרש התורה שבכתב. הענקת משקל כה מכריע לאדם כיצור אנושי, לרצונו ולשכלו המקוריים, אינה יכולה להתלכד בנקל עם התפיסה שהמקור היחיד של הנורמה ההלכתית הוא צו האל. תאוריית המשפט הטבעי שגלאזנר מאמץ, ששכלו והכרתו של האדם הם מקור נורמטיבי לא פחות מצו האל שבתורה, היא הביטוי הברור לתפיסה המפקידה את השיח ההלכתי בידיו של האדם. האמון באדם, ההכרה בערך של שכלו ואישיותו, הם המקור המשותף הן לתפיסת השיח ההלכתי והן למעמד המשפט הטבעי בהגותו של גלאזנר.<sup>312</sup>

שגיאה מסתמך בדבריו על ספר 'דור רביעי' ועל החיבור 'הציונות לאור האמונה'. דומני, שחיבורנו זה הסוקר את גישתו של גלאזנר גם מתשובותיו ומדיוניו עם תלמידיו ועם רבנים לאורך שנים רבות, מעניק לניתוח של שגיאה חיזוק נוסף.

<sup>312</sup> שגיאה, הגותו ההלכתית, עמ' 146 – 147. לאחרונה הוכנס מאמר זה של שגיאה גם לאוסף מאמריו **נאמנות הלכתית: בין פתיחות לסגירות**, אוניברסיטת בר אילן, 2012, עמ' 169 – 185. ראה גם אמנון בזק, "המתועב בעיני האומות הנאורות" כגורם הלכתי במשנת בעל 'דור רביעי', בתוך: מיכאל ששר (ע'), **ספר ישרון**, ירושלים: ששר, תשנ"ט, עמ' 231 – 241.

החיבור עצמו מלווה את מסכת חולין, על 141 דפיה, מהמשנה הראשונה עד דף הגמרא האחרון; לא כפירוש רציף אלא כשורה ארוכה של הערות המלבנות את הסוגיות ואת פירושי הראשונים עליהן – מתוך זיקה למושגי היסוד אותם הבהיר בפתיחה. אחד העקרונות הבאים לידי יישום תכוף בביאור הסוגיות הוא העקרון של עליונות הסברא: המניע של המחלוקת אינו, לפי גלאזנר, סתירות בין פסוקים או מקורות תנאיים, אלא הבדלים בסברא הבסיסית בין החולקים; הדיון הטקסטואלי הוא תולדה של הבדלים אלה ולא מקורם.<sup>313</sup>

אגב שלל הדיונים ב'דור רביעי', שב גלאזנר גם אל הוויכוח שלו עם החת"ם סופר, שהוזכר ב"ציונות לאור האמונה" – הפעם בהרחבה גדולה יותר.<sup>314</sup> בדיון על מימרת חז"ל, "כל מצוות עשה שמתן שכרה בצדה, אין בית דין של מטה מוזהרין עליה" (בבלי, חולין קי ע"ב, ועוד), מסביר גלאזנר את מערכת השכר והעונש של התורה ואת ההצדקה או הצורך לכפייה של בית דין על קיומן.

לדבריו, השכר והעונש שמדובר בהם בתורה ביחס לכלל מערכת המצוות הם שכר ועונש כלליים וטבעיים: "דכל שהאומה גדורה בעריות ובמאכול (!) ומשתה, ומלומדת בדעות ובמדות לשמור את דרך הצדק והישר, מגיע לה כל טוב וכל אושר, ויושבת לבטח בארצה באין מפריע, והכל בטבע הענין, ולכן יפה אמרו חז"ל שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, דכל יעודי התורה לא בדרך שכר שנקבע להם מאת השם ית' אלא הוא מונח בטבע הענין". במלים אחרות, שמירת המצוות מוטלת על החברה כולה, ומביאה אותה לידי שגשוג; ממילא הציות של היחיד אליהן הוא אינטרס ציבורי שיש לכפות עליו, שכן "כל יחיד ויחיד המבטל קיום המצוות מסייע לאבדון האומה בכללה". יוצאות מכלל אלה כמה מצוות בודדות, בהן הבטיחה התורה שכר ישיר ליחיד – וממילא אין אינטרס ציבורי לכפות עליהן.

הוא מזכיר שוב את דברי זקנו החת"ם סופר, שלפיהם הגאולה אינה עיקר אמונה שכן יש קיום למצוות גם בלעדיתה, ושב וקובע שמדובר ב"כפירה בעיקר", אף שהיא נעשתה בתום לב ומתוך אהבתו של זקנו את המצוות. יש משמעות למצוות בחוץ לארץ, אומר גלאזנר, רק מתוך האמונה בשיבה אל ארץ ישראל; אם לא כן, המצוות הופכות להיות עניין פרטי ומצפוני, כמו תפיסת ה'דת' הרווחת באירופה של זמנו:

כל יעודי התורה נאמרה על האומה בכללה ובזמן שיושבת בארצה ומושלת בה, ולכן התורה והמצוה הוא משפטי הארץ שבי"ד של מטה מוזהרין עליה, כי אז תלוי אישור כל האומה במעשי היחידים, אבל בחו"ל, ניהו דמצווים [=אף שמצווים] לקיים מצוות שאינם תלויים בארץ, כדי לקבל שכר בבא, ושלא להעניש על ביטולם בעוה"ב, אבל דבר זה לא נמסר לבי"ד לכוף למי שאינו רוצה בתקנות עצמו, ולולי אמונתנו החזקה בגאולתנו ושנשוב לארץ אבותינו להיות לעם אחד, הי' בטלה התורה בתור משפטי הארץ שיהי' בי"ד של מטה מחויב לכוף על קיומה, רק היתה ענין פרטי לכאו"א פריוואטזאכע [=privatsache], כמו כל הדתות שבזמננו שאין מושלי הארץ כופין על קיומם באמרם שהיא געיויסענזאכע [=gewissensache] שאין מן הראוי לכוף על אמונות [...]

<sup>313</sup> על מרכזיות עקרון זה בביאור עמד דוד גלאזנר, שלימד ב-2019 את מסכת חולין עם ביאורי הידור רביעי, במכתב ששלח לי.

<sup>314</sup> דור רביעי, קמג (ע"א – ע"ב).

כאמור לעיל, אין בספר כל רמז לכך שהמחבר מצוי בליבה של סערה ושל ערעור על מנהיגותו הרבנית, ואין בו כל התייחסות לשאלה הציונית או לסוגיית ההתבדלות האורתודוקסית, בה היה עוסק גלאזנר בשאר פרסומיו. אמנם, אפשר שמשוהו נרמז בשמו של הספר: לדברי המחבר, בהתאם למסורת לרמוז לשם המחבר בשם החיבור, אף כאן רמוז שמו 'משה' (שנקרא על שם החת"ם סופר) ורמוז ייחוסו: "קראתי שם חבורי זה 'דור רביעי' באשר אני הראשון שבדור הרביעי להחת"ם ז"ל, ושמו הקדוש בקרבי, ואקוה שלא יבוש בי ובתורתי [...]"<sup>315</sup> אלא שקשה להתעלם מן ההרמוז המקראי הברור אל הפסוק שנאמר לאברם בברית בין הבתרים בהתייחס לגלות בניו במצרים (בראשית טו, יג-טז): "וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. [...] וְדוֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה כִּי לֹא שָׁלֵם עֹן הָאָמְרִי עַד הֵנָּה", שביאורו המסורתי הוא כלשון רש"י שם: "'ודור רביעי' - לאחר שיגלו למצרים יהיו שם ג' דורות והרביעי ישובו לארץ הזאת [...]"

נכדיו של גלאזנר, אברהם קליין ויקותיאל קליין, מסרו על דברי הערכה שהושמעו לספר בידי ר' חיים עוזר גרודז'ינסקי ור' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, מהנודעים שבלמדני ליטא באותו הדור – בין השאר בגלל אופי הדיון של גלאזנר, המזכיר את שיטתו הלמדנית של הגאון הליטאי הנודע ר' חיים סולובייצ'יק, שעסק אף הוא בנינוח שיטת הרמב"ם. תלמיד לשעבר בישיבת טלז העיד כי כשהגיע הספר לישיבתו הוא עורר רושם גדול.<sup>316</sup> הרב משה אוסטרובסקי (המאירי), מלומד שגם חיבר מבואות לתלמוד, תיאר את רעיונותיו של הספר כ"בנויים בעיקר על יסוד חריפות עצומה", אך הוא עמד מיד על היסוד הדידקטי והשיטתי: "בתוך עצם החריפות שהוא עוקר הרים וטוחן בסברה, מכירים מסילות ישרות קבועות בלמוד התלמוד. כמו כן רואים מהלך מחשבה מיוחד בפלפול בזה שהוא מתבל פלפולו עם יסודות מדעיים על השתלשלות 'המשנה' וסדורה". אוסטרובסקי מעיר שניכר שיסודות 'מדעיים' אלו לא באו לגלאזנר מהיכרות עם חקר התלמוד, אלא מתוך "כשרונו הגאוני, עיונו העמוק ועינו החדה".<sup>317</sup> ניכר – בטביעת העין של תלמיד חכם כאוסטרובסקי, ששם לבו לכך שהחיבור, שאינו חושש מלחדש, אינו מזכיר את המחקר התלמודי ואינו משתמש במונחי המובהקים; הקורא אינו יכול להתעלם מהסגנון וצורת הטיעון, השייכים ללא ספק לכתיבה העיונית-למדנית של בית המדרש המסורתי. כדי לדעת האם הכיר גלאזנר את חקר התלמוד עליו להכיר את ספרייתו – דבר שלמרבה הצער אין לנו עליו כל מידע. אבל אפשר בהחלט שאוסטרובסקי, שעבד לצדו של גלאזנר כמה חודשים בסמינר המזרחי בירושלים, ידע יותר.

את הכתרים שקושר אוסטרובסקי לגלאזנר יש לקבל בעירבון מוגבל: הסקירה נכתבה לרגל יום השלושים לפטירתו של גלאזנר, בעיתון של 'המזרחי' ועל ידי איש 'המזרחי'. אבל גם אם הערכתו של אוסטרובסקי נדיבה מדי, אין סיבה לפקפק בעצם הניתוח שלו; מהמשך המאמר, בו מסכם אוסטרובסקי כמה מן החידושים העיוניים שבספר, ניכר שהיכרותו עם הספר ועם הסוגיות בהן דן היתה עמוקה.

<sup>315</sup> מתוך השורות האחרונות של ההקדמה.

<sup>316</sup> ראה דוד גלאזנר, הדור רביעי, עמ' 44 – 45, ובהערות 2 ו-3. וראה דברי בנו, עקיבא גלאזנר, בהקדמת ספרו **דור דורים**, לפיהם "גאוני עולם העידו עליו כי מיוצאי חלציו של משה מרן החת"ם זצ"ל לא קם כמשה אאמ"ר הגאון זצ"ל בגדלות בתורה". עם זאת, אמירה רווחת בחוגים תורניים היא שגאונותו של גלאזנר לא הוכרה על ידי בני דורו. כך, למשל, כותב זמרוני (**זכרון נצח**, עמ' 6) כי בתרצ"ב, כשעלה ארצה, נפגש עם רב מרבני רוסיה, והלה כששמע שהוא מקלויזנבורג אמר – אילו הרב שלכם היה ברוסיה או פולין, "היה כובש בגאוניותו את העולם הרבני". אתרע מזלו, קבע אותו הרב, שהיה בין רבני הונגריה "שלא הבינו אותו". עכ"ד. הדבר מזכיר את הערכתו של פרופ' דוד הלבני, שהזכרתי בהערה 1 במבוא לחיבור זה.

<sup>317</sup> אוסטרובסקי, דור רביעי.

עם זאת, אין כל עדות להצלחה של הספר, גם לא בקרב העולם הישיבתי. איננו יודעים כמה עותקים מן הספר נדפסו, ובאילו מקומות הם נרכשו, אך עד להוצאה לאור המחודשת, ב-1978, החיבור לא הודפס ביותר מאשר מהדורה אחת. עלייתו לארץ ישראל, כשנה אחרי פרסום הספר, בוודאי לא הועילה להפצתו.

אם ביקש גלאזנר – באמצעות פרסום הספר – להיחקק במורשת הרבנית למרות המחלוקת על עמדתו הציונית, אפשר שהדבר עלה בידו: בעולם הרבני הוא מוכר, גם אם לא לרבים, בתור "הידור רביעי", וספרו מצוטט בחיבורים העוסקים במסכת חולין.<sup>318</sup> שמו וספרו נזכרים גם היום בשיח למדני חרדי תוך התעלמות מקשריו עם 'המזרחי' ומעמדותיו המערערות על ההתבדלות האורתודוקסית.<sup>319</sup> עם זאת, אם ביקש גלאזנר להתפרסם בדורו כגאון תלמודי נראה שהחמיץ את השעה: בעת שפרסם את ספרו, כבר הפך המחבר לשנוי במחלוקת בקרב המיליה הישיבתי והלמדני בארצו – ואילו מחוץ לגבולות הונגריה לא היה מוכר דיו.

#### 4.3.4 הפרישה מהרבנות והעלייה לארץ ישראל

חודשים מעטים אחרי פרסום "דור רביעי", בסתיו 1921, הודיע גלאזנר לקהילה על פרישתו מכס הרבנות שהפכה לזירת מחלוקת סוערת, על מנת להמשיך בפעילות ציונית ולממש את כוונתו לעלות לארץ ישראל.<sup>320</sup> לכאורה ההתפטרות היתה לשם העלייה, אך אפשר שגם נועדה להשקיט את המחלוקת בעיר.<sup>321</sup> בישיבה שהתקיימה בסוף ספטמבר 1921, הוא הציע את בנו עקיבא – ששימש אז ברבנות בקהילה האנשאווויץ שבסלובקיה,<sup>322</sup> והוא בן 37 - לתפקיד. ההצעה נתקבלה ככל הנראה פה אחד, אם כי בהליך בחירות מסודר, והחילופין הרשמיים נעשו ב-25 בדצמבר. טקס ההכתרה של הרב החדש התקיים בתחילת ינואר.<sup>323</sup> גלאזנר הצעיר לא נמנה על מתנגדי הציונות, אבל לא היה מזוהה עמה כאביו. כפי שנראה להלן, הוא אף עשה מאמצים כדי לבדל עצמו ממורשת שנויה במחלוקת זו. בתוך זמן לא ארוך גם צמצמה הקהילה האורתודוקסית את מעורבותה בבית הספר 'תרבות'.<sup>324</sup>

<sup>318</sup> בדיקה במאגרי מידע מניבה הפניות רבות ל'דור רביעי חולין' בספרות רבנית של פרשנות התלמוד.

<sup>319</sup> משפט אחרון זה נכתב כהתרשמות בלתי אמצעית, בהזדמנויות רבות במהלך המחקר, באשר לאזכורים של הידור רביעי בדיונים המתנהלים בכתבי עת ובאתרים חרדיים.

<sup>320</sup> הרב מימון העיד על עצמו שהוא שכנע את גלאזנר לעלות לארץ ישראל.

<sup>321</sup> על פי פרוטוקול הקהילה, הכריז גלאזנר כבר בשנת 1919 על כוונתו לעזוב את העיר ולעלות עם רעייתו לארץ, "עוד לפני החגים": "כרמלי, בעמ' 39. (ארכיון הקהילה לא נשמר, אך מאופי הטקסט בפרק זה בספרו של כרמלי ניכר שהוא בנוי על שרידי הפרוטוקול או על תיעוד מקביל).

<sup>322</sup> כיום מכונה Hanušovce nad Topľou. הוא שימש שם ברבנות לאחר פטירת חותנו, רב העיירה הקודם, יהודה צבי בלוהם, רק במשך שלוש שנים, אז נקרא לקלויזנבורג. יהודה צבי בלוהם היה נשוי לבת דודו של גלאזנר. לפי דברי שמעון חיים מילר בהספרו לגלאזנר, בעמ' 215, גלאזנר שלח את בנו ככוונה לכהן בקהילה רחוקה, כדי להימנע מחילול שם שמים במאבקי רבנות.

<sup>323</sup> דיווחים על ההחלטה, הפרישה וההכתרה מופיעים כולם באוי קלט. על הודעת הרב לראשי הקהל 1/11/1921; על קיום בחירות לרב החדש – 10/12/1921; על המינוי – 27/12/1921; על טקס ההכתרה – 12/1/1922.

<sup>324</sup> ראה יצחקי, בית הספר תרבות, עמ' 53 ו-61. בית הספר נסגר בסופו של דבר ב-1927, לאחר דעיכה, ובשל קשיים שהערימו השלטונות הרומניים על בית הספר.



המאבק בפרישת החסידים העסיק את הקהילה האורתודוקסית בשנות הרבנות הראשונות של הרב עקיבא, אך בסופו של דבר קיומן של שתי הקהילות התייצב – והקהילה האורתודוקסית המקורית, זו של שושלת גלאזנר, המשיכה להיות הקהילה הגדולה של העיר עד לחורבן הקהילה בשואה.

כפי שראינו בפרק 4.2, גלאזנר האב המשיך אחרי פרישתו לעשות נפשות לציונות, במקביל להכנות לעלייה לארץ ישראל – שיצאה לפועל באביב 1923. ב-11 באפריל מפרסם ה'אוי קלט' ראיון עם הרב גלאזנר, ערב עלייתו לארץ ישראל. לפי הראיון, היציאה צפויה ב-30 באפריל: הרב ורעייתו יסעו לוווינה, משם לטרייסט ומשם יפליגו לפלשתינה.<sup>325</sup> ערב הנסיעה לארץ ישראל התאספה המשפחה לצילום, וזה נשמר בידי כמה בני משפחה. בצילום נראים חמישים (!) בני משפחה: הרב והרבנית, בניהם ובנותיהם, חתניהם וכלותיהם, 26 נכדים, וכן אחותו של גלאזנר, גיטל וייס, ובעלה דוב וייס.<sup>326</sup>

מעמד הפרידה של הקהילה בתחנת הרכבת בעיר – שהתרחש ביום חמישי, ה-3 במאי 1923, י"ז באייר תרפ"ג, עשה ככל הנראה רושם גדול, כפי שעולה הן מהתיאור הרחב ב'אוי קלט' והן מעדותם של כמה רושמי זכרונות.<sup>327</sup> נכדו לא שכח את האופן שבו דרבן הסבא את מלווי הרבים לעזוב את הגלות ולעלות גם הם לארץ ישראל, כיוון ש"יבוא יום שבו תרצו לעזוב אבל לא תינתן לכם האפשרות הזו".<sup>328</sup> בדרכס לוווינה עברו גלאזנר ומלווי דרך ערים נוספות בטרנסילבניה, ועל פי דיווח עיתונאי אחד גם רבים מיהודי הערים הללו באו אל תחנות המסע כדי לחלוק כבוד לרב העולה.<sup>329</sup>

ב-25 במאי מפרסם העיתון מכתב שכתב גלאזנר מטרייסט, בטרם עלה לאנייה שתביא אותו ואת משפחתו לארץ ישראל. בתחילת הדברים, מדווח העיתון כי משפחת גלאזנר כבר הגיעה לארץ ישראל.<sup>330</sup>

את המסע אל ארץ ישראל עשו הרב והרבנית, ועמם גדול הבנים, שמעון (יליד 1883, שעסק במסחר) ואשתו שרה, ועמם ככל הנראה הבת הגדולה ברכה (לימים יוסט), הבן אברהם, והבת הצעירה ביותר, נעמי (לימים אורנשטיין). נסיעה זו נועדה לסייע לרב ולרבנית להתאקלם. שתי בנות, אסתר ושושנה, שהיו בגילאי בית

<sup>325</sup> אוי קלט, 11/4/1923, עמ' 3.

<sup>326</sup> בידי אסתר שור, בתו של שמעון גלאזנר, ילידת 1914, נשמרה התמונה כשמאחוריה רשימה שמית של כל המצולמים בה. שם גם נכתב כי התמונה צולמה לפני העלייה לארץ – אם כי התאריכים הרשומים שם (אוגוסט 1922 או 1923) אינם תואמים מועד זה. בין השאר נקובים בה שמותיהם של גיטל וייס ודב וייס, כ'דוד' ו'דודה' של שמעון גלאזנר. גיטל, אחותו היחידה של גלאזנר, נזכרת בהקדמת ה'דור רביעי' כמי שחיה בעבר בדעש, וכעת בקלויזנבורג. לא ידוע לנו עליה כמעט דבר, בין השאר כיוון שלא הביאה ילדים לעולם. מסורת משפחתית אחת, כפי שהגיעה ליעל גלאזנר, אומרת שנישואיה היו קצרים ושחיה בבית אחיה היו אחרי גירושה; אך מן הנוכחות כאן בתמונה של בעלה, נראה שהמסורת משובשת.

<sup>327</sup> אוי קלט, 4/5/1923, עמ' 2-3. וראה עדותו של הנכד, יודא צבי גלזנר, בהקדמה לספר **דור דורים** (ירושלים: אריאל מפעלי יהדות, תשמ"ח) ודברי נכדיו אברהם ויקותיאל קליין בהקדמותיהם לשני חלקי **שו"ת דור רביעי** בהתאמה.

<sup>328</sup> ראה דוד גלאזנר, הדור רביעי, עמ' 40.

<sup>329</sup> זהבי, **במצור ובמצוק**, עמ' 12, ע"פ Zsido Szemle, 1923, גיליון 20 עמ' 2.

<sup>330</sup> אוי קלט, 25/5/1923, עמ' 2.

ספר, נשאר לעת עתה בקלויזנבורג, והמשפחה התאחדה ועלתה סופית לארץ ב-1925, אחרי פטירתו של הרב.<sup>331</sup>

#### הציונות הדתית בטרנסילבניה

כפי שנראה להלן, בירושלים מצא הרב המבוגר קורת רוח, אך לא הספיק להותיר חותם או להשפיע. יציאתו של גלאזנר מקלויזנבורג חותמת אפוא את פרק ההשפעה שלו ואת תרומתו ההיסטורית ליהדות טרנסילבניה; אבקש לסכם אותה כאן בקצרה.

לגלאזנר היה חלק נכבד ביצירת התשתית להתבססותה של תנועה ציונית דתית רחבה בטרנסילבניה בין שתי מלחמות העולם. נראה כי בעניין זה תמימי דעים כל העוסקים בתולדות יהדות טרנסילבניה: הזכרנו לעיל את דבריו של חיים וייסבורג, "אבי" הציונות של שנות העשרים בטרנסילבניה, על ה"שותפות" בינו ובין גלאזנר. אוסיף לכך את דבריה של ליוויה ביטון, שהתמחתה בחקר הציונות בטרנסילבניה, שסיכמה במאמר קצר כי "דמותו וסמכותו התורנית של גלאזנר העניקו לציונות יוקרה בקרב היהודים האורתודוקסים של טרנסילבניה [...] וכאשר נוסדה הברית היהודית הלאומית רוב הקהילות האורתודוקסיות בטרנסילבניה הצטרפו אליה, תחת כוח השכנוע הגדול של הרב גלאזנר. כיוון שלקהילות היהודיות היתה עמדה דומיננטית בחיי יהודי טרנסילבניה [...] היה זה המהלך המשמעותי ביותר לחיזוק כוחה הפוליטי של הברית ולהבטחת ההצלחה של התנועה הציונית".<sup>332</sup> גם אברהם, שההיסטוריוגרפיה שלו משמיעה את קולו של האגף החרדי שהתנגד לגלאזנר, כתב כי "הדחיפה היותר גדולה להתפשטות הרעיון הציוני בין חרדי טרנסילבניה נתנה התמכרות הרב משה שמואל גלזנר, רבה של קלויזנבורג, בפומבי כציוני".<sup>333</sup>

הדומיננטיות של 'המזרחי' ביהדות טרנסילבניה ניכרת גם בדברים שכתב מרדכי אבי-שאל ב-1924: "בכלל צריך לציין: הכוון הציוני בטרנסילבניה – דתי הוא. גם בתנועה כשהיא לעצמה וגם בחנוך. השפעת המזרחיים גברה עד מאד."<sup>334</sup> חשוב להזכיר כאן שלושה אישים שעסקו בהפצת ציונות דתית בטרנסילבניה, והיו בעניין זה תלמידיו ונאמניו של גלאזנר: הרב דוד מושקוביץ, מן העיירה נאסויד, שזכר לעיל (בפרק רביעי, ליד הערה 261); הרב יעקב קליין (1883 – 1954), תלמיד חכם ואיש עסקים יליד מיהאלוביץ, שהשתקע בבאנפי-הוניאד והיה 'ציוני בסתר' עד מלחמת העולם הראשונה, ואחריה עבר לקלויזנבורג ופרסם כמה חיבורים להגנת הציונות מנקודת מבט דתית;<sup>335</sup> ויהודה אידלשטיין, תלמידו

<sup>331</sup> כך על פי השיחה בעל פה עם אסתר שור ז"ל, שערכתי ב-15/03/2015. בתיאורים של שור יש כמה סתירות, ולכן יש לקבלם בערבון מוגבל.

<sup>332</sup> ביטון, הציונות בטרנסילבניה, עמ' 284 (תרגום שלי).

<sup>333</sup> אברהם, לקורות היהדות בטרנסילבניה, עמ' 100.

<sup>334</sup> מרדכי אבי-שאל, "בדרך", דואר היום, 7/12/1924.

<sup>335</sup> ראה ערכו באנציקלופדיה של הציונות הדתית, כרך ה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ג, עמ' 3498 – 3499. הערך נכתב ע"י שלמה זמרוני.

הישיר של גלאזנר, שהיה פעיל ציוני, מן המורים בבית הספר 'תרבות' שאף חיבר חומרי לימוד מקוריים בעברית.<sup>336</sup>

אמנם, השפעתו של גלאזנר על הציונות הדתית בטרנסילבניה היתה מוגבלת מעצם העובדה שהוא עזב את הארץ ב-1923, ואילו תנועות הנוער והארגונים הציוניים הגיעו לפעילות רחבה וממוסדת רק בשנים שלאחר מכן. יש לציין שתרגום להונגרית של 'הציונות לאור האמונה' נעשה לראשונה רק ב-1940, במישקולץ שבהונגריה, על ידי הסתדרות המזרחי.

## ירושלים

הרב ומשפחתו השתקעו בירושלים. עיתונות התקופה מזכירה את נוכחותו של גלאזנר בכמה אירועים: הראשון שבהם היה חגיגת חנוכת בית הרב הראשי ובית המדרש ע"ש הרי פישל, שהתקיים ביום ראשון, ה-27 למאי, י"ב בסיוון תרפ"ג. נראה שגלאזנר הגיע לירושלים כשבועיים לפני כן. וכך תיאר סופר 'דואר היום' את המאורע:

מחזה נהדר ומזעזע עד לדמעות ראה הקהל לפניו כשעלה הרב הישיש רמ"ש גלאזנר, הרב הראשי מקלויזנבורג אשר בזיבנברגן. זקנו הלבן כשלג והרחב, הדרת פני הזקן הנחמד ושפתו העברית במבטא האשכנזי, אף קולו הרועד ודמעותיו העצורות בגרונו, כל אלה עשו רשם כביר ועמוק על כל הנאספים. במשך 25 שנים רצופות כהן בתור רב בעירו, ואולם סבל רדיפות קשות מאת אגודת ישראל בגלל אהדתו לציוניות, ורק לפני זמן קצר בא לא"י לבלות את אחרית ימיו. החגיגה הנהדרה הזו בנוכחות הנציב העליון, ב"כ [=בא כח] הממשלה הממונית ומבחר העם העברי בירושלם, השפיעו עליו ולא יכול להבליג על סערת רוחו ויבך בדברו ובלחצו את שתי ידיו של הרב קוק. דבריו היו מעטים ואולם יוצאים מעמק הלב והקהל ליוה את ברכתיו במחיאת-כפים רועשת.

פחות משבועיים אחר כך, ב-3 ביוני, משתתף גלאזנר באזכרה לר' שמואל מוהליבר, שנערכה בבית הכנסת חורבת ר' יהודה החסיד בירושלים, לצידם של הרבנים הראשיים מאיר וקוק, והרב פישמן (מימון).<sup>337</sup>

העלייה לארץ לא היתה רק הגשמת חלום ופגישה עם מפעל התחייה הציוני בעיניים דומעות. הוא היה, עבור גלאזנר, גם מעבר דרמטי מסביבה בה היה עליו להילחם על עמדותיו, ובה שימש כמנהיג – אל סביבה בה כוחו של 'המזרחי' היה רב, בה הציונות היתה כמעט מושכל יסוד, ובה פעל הכהן הגדול של המבט החיובי על התחייה הלאומית – הרב קוק – הן כרב העיר והן כרב ראשי של הארץ כולה.<sup>338</sup> בנוסף, היה זה מעבר ממקום בו המילייה הרבני הוא הונגרי, ספוג בתודעת ההתבדלות האורתודוקסית ובתפיסת היהדות

<sup>336</sup> על פעילותו הציונית ועל זיקתו לגלאזנר כתב אידלשטיין במאמרו בספר הזכרון, הנזכר לעיל הערה 90. צילום ספר הלימוד של אידלשטיין (יהודה אידלשטיין, **בארץ האבות והבנים**, קלויזנבורג: קדימה, תרפ"ד) מצוי בספרייה הלאומית, ומוצמדים לו – בכתב יד – כמה מפרקי הזכרונות שלו.

<sup>337</sup> **דואר היום**, 5 ביוני 1923. **העולם** (ברלין), גיליון כד, תמוז תרפ"ג, עמ' 4.

<sup>338</sup> על הסאגה של התקבלות הרב קוק כרבה של ירושלים, גם על דעת רוב הקבוצות החרדיות בה, ראה אריה מורגשטרן, **הרבנות הראשית לארץ ישראל: ייסודה וארגונה**, ירושלים: שרשים, תש"ד, עמ' 33 – 55.

כ'דת', אל מקום בו ה'הונגריות' התבצרה רק בחלק מחוגי היישוב הישן, בעוד המלייה הרבני האשכנזי עצמו הוא בעיקרו מזרח-אירופאי. בשנותיו האחרונות בקלויזנבורג, כאשר רצה גלאזנר תמיכה בעמדותיו ובפסיקותיו, היה עליו לגייס אותה מרחוק: לשגר מכתבים לרב שבדרון מברעזען, לרבנים בוורשה, ולרב קוק בירושלים; והנה כעת מצא לו מנוחה בין הקרובים לעמדותיו.

שלמה זמרוני פרסם מכתב, שלדבריו כתב גלאזנר חודשים מעטים אחרי עלייתו, בתגובה למכתב שנשלח אליו מקלויזנבורג על ידי אחד ממתנגדי הציונות, שהאמין שמשראה גלאזנר את החילוניות בארץ ישראל חזר בו מתמיכתו במפעל הציוני. וזה לשון המכתב:

קבלתי את מכתבו, אך קודם כל עלי להעיר ולהזכיר, כי בעניני כלל ישראל, אני בא בדברים רק עם תלמיד חכם, אלא מכיוון שכתב ע"ד איזה שמועת שוא וסיפור מעשייה שכאלו אחרי בואי לארה"ק נשתנתה דעתי ביחס לתנועה הציונית וערכה האלוקי במעשי ה' של אתחלתא דגאולה, בבנין ארה"ק וקוממיות עם ישראל בארצו ואשר לכך אני עומד לעזוב את ארצנו הקדושה ולצאת לחו"ל על אדמת נכר חלילה, לפיכך הנני מחויב להודיע, כי כל זה שקר וכזב! לא זו שלא נתרופפה אצלי דעתי הברורה הזאת ממקור אמיתיותה של תורה ואמונה בבינת מעשי ה' שבהמשך אתחלתא דגאולה זאת, אשר ע"י התנועה הציונית בישוב ארצנו הקדושה וקיבוץ בניה לתוכה, אלא דעתי נתחזקה ונתבררה יותר ויותר ברוממות קדושת וטהרת אורא דארץ ישראל, מעת אשר זיכני השם יתברך לעלות לארה"ק ולהתישב בירושלים עיה"ק תובב"א.

אמנם גם בארץ הקודש בריבוי קיבוץ גלויות יש כמה מדרגות לאחב"י כמו שיש בתפוצות הגולה, יש יהודים יראים ושלמים בתורה ומצוות ויש שאינם במדרגה זו או גם רחוקים ממנה. אך גם אלה, כאן בודאי שהם במצב הרבה יותר טוב משכמותם בחו"ל. אלה הנמצאים כאן ועוסקים בישובה ובבנינה, הלא במשך הזמן, בכח קדושת אורא דארץ ישראל ומצוותה יחזרו בתשובה שלימה.

אחרי עלותי הנה מצאתי לי חבר או רב, בראיית אמיתות זו שבהופעת מעשי ה' שבפלאות סדרי גאולתנו, הלא הוא מרן הגאון הקדוש, ראש הרבנים בארץ ישראל, הרב אברהם יצחק הכהן קוק. כל זמן שהוא לא יחזור מדעתו הקדושה, גם אני בודאי שלא אחזור מדעתי.<sup>339</sup>

לשון המכתב – אף שהוא נפתח בעקיצה פולמוסית – אינה דומה ללשוניותו של גלאזנר עד כה, והיא מזכירה את לשונו של הרב א"י קוק ועוד יותר את זו של בנו, הרב צבי יהודה קוק (שהיה אז בן 32).<sup>340</sup> אם מדובר אכן בציטוט מדוייק של מכתב של גלאזנר, הדבר מעיד על אימוץ מהיר של מערכת המושגים שרווחה בחוגי הרב קוק – אותו הוא מכנה כאן ספק חבר ספק רב.

<sup>339</sup> זמרוני, רבני קלויזנבורג, עמ' 15.

<sup>340</sup> כוונתי לביטוי 'אתחלתא דגאולה', ולניסוחים 'ממקור אמיתיותה של תורה ואמונה', ו'הופעת מעשי ה' שבפלאות סדרי גאולתנו', 'בינת מעשי ה' שבהמשך אתחלתא דגאולה זאת', 'רוממות קדושת וטהרת אורא דארץ ישראל'. הן הביטויים והן התחביר המורכב והשפה הגבוהה רווחים בכתיבה של הרב צבי יהודה קוק, ואינם מוכרים לי משאר כתביו ומכתביו של גלאזנר.

איננו יודעים מה היו מעשיו של גלאזנר בירושלים; סביר להניח שאת רוב זמנו הקדיש כעת ללימוד תורה, אולי גם לסידור והכנה של הכתבים הרבים שעל קיומם העיד בסוף הקדמתו ל'דור רביעי'. לפי כמה תיאורים בעיתונות, הוא תפקד כרב מכובד הנמנה על 'המזרחי' – השתתף באירועים שונים, ביחוד של ההתיישבות הדתית, ונאם בפני הציבור.

בתרפ"ד החל גלאזנר ללמד תלמוד לתלמידי הכתות הגבוהות בבית המדרש למורים של 'המזרחי'.<sup>341</sup> בתמונה המובאת בנספח ח, מצולם סגל בית המדרש ותלמידיו בחצר המוסד בירושלים. גלאזנר יושב בו במרכז, מבוגר מכל שאר המצולמים, כל לבושו לבן ובידו מקל הליכה. סביר להניח שאת הלבוש זה, בו הוא נראה יותר כמקובל ספרדי מאשר כפוסק ממרכז אירופה, אימץ גלאזנר רק כאן בירושלים; ונראה שמי שהכין את הצילום, והושיב את גלאזנר במרכז, ביקש להתנאות בדמותו של הרב הישיש, המביא אל התמונה הדר רבני זקן. במעין היפוך ללבוש ולפוזיציה, מבטו של גלאזנר בתמונה זו, שהיא ככל הנראה האחרונה בחייו, עירני ועז. מצדדיו של גלאזנר בתצלום יושבים מצד אחד שמחה אסף, ד"ר נח חכם וד"ר חנוך ילון, ומצד שני הרב אליעזר מאיר ליפשיץ, מנהל בית המדרש, והרב משה אוסטרובסקי (המאירי), מפעיליה המרכזיים של המזרחי באותם ימים.<sup>342</sup>

אם היה גלאזנר ייחודי בירושלים, היה זה בשיעור קומתו הלמדנית ובגישתו לתורה שבעל-פה; אך סוגיות אלה לא העסיקו את הציבוריות בארץ הנבנית, שטרודה היתה בבעיות הקיום ובחזון התרקמות היישוב. מרכזה של התסיסה העיונית בתחומי הלמדנות הרבנית והישיבתית נותר לעת עתה באירופה. החיים בירושלים היו אפוא עבור גלאזנר מנוחה מכהונה סוערת, ובה בשעה גם שקיעה באלמוניות יחסית, בצלו הגדול של הרב קוק, ובצל הקטן יותר של רבני 'המזרחי' הפעילים. אפשר שהיתה זו המנוחה שביקש לעת זקנה; מכמה מקורות עולה שבירושלים רוחו היתה טובה עליו, ושיחו היה מתובל בחריפות ובהומור.<sup>343</sup> אפשר, כמובן, שלצד הנחת הטילה עליו מציאות חדשה זו גם שעמום; ואפשר גם שהיו לו תוכניות לבסס לעצמו גם כאן קהל תלמידים ובני שיח – והתמונה מסמינר המזרחי רומזת לכך.

כך או אחרת, מותו הפתאומי בא לפני שהיה סיפק להכריע בכל אלה.

#### גלאזנר ורבני ירושלים

הדמות העיקרית עמה עשה גלאזנר בירושלים היה ככל הנראה הרב יהודה לייב פישמן-מימון, שהיה באותה עת מנהיג המזרחי בארץ ישראל. השניים כבר נפגשו בקונגרס הציוני בקארלסבאד, ולדברי מימון הוא שכנע אותו לעלות לארץ ולקבוע משכנו בירושלים. בתמונת תרפ"ג, שבועות אחדים אחרי שהגיעה

<sup>341</sup> כך ע"פ אפרים שיוביץ, "דרך הציונות הדתית", **הצופה**, 14/10/1949, עמ' 6. ב"ספר המורים" השמור בארכיון מכללת ליפשיץ, שמו המאוחר של בית המדרש למורים של המזרחי, נמצאה רשומה העוסקת בגלאזנר (צילומה נמסר לי על ידי הספרנית נחמה פרידמן). לפי הכתוב בה, בחורף תרפ"ד הרצה גלאזנר "פלפול בפני כל התלמידים ואורחים"; בניסן השתתף בבחינת הגמר של מסיימי הסמינר, ובקיץ אותה שנה "נתן שיעור של שתי שעות לשבוע בתלמוד לכתה ד. וה. (פסחים ב- יח)".

<sup>342</sup> ליפשיץ וילון היו ילידי גליציה; נח חכם יליד רומניה; אסף ואוסטרובסקי ילידי רוסיה הלבנה. ילון (לימים חתן פרס ישראל) וחכם היו בוגרי אוניברסיטת וינה. אסף עתיד לשמש כרקטור האוניברסיטה העברית וכשופט בבית המשפט העליון.

<sup>343</sup> רשימה אישית אחת וידיעה חדשותית אחת, שתיהן **בדואר היום**, מזכירות את רוחו הטובה ואת ההומור שתיבל בדבריו. כוונתי לרשימתו של ישעיהו קרניאל (עִזְמֶנְוֶט), (**דואר היום**, 30 במאי 1924) בו נתפרסם מכתב של אדם השח אודות 'שיחת חולין' שניהל עם גלאזנר ברחבת הכותל המערבי, בל"ג בעומר תרפ"ד; ולדיווח על דבריו בהנחת אבן פינה למושב 'ינוהו יעקב' לצפונה של ירושלים (**דואר היום**, 13 ביולי 1924).

משפחת גלאזנר לארץ, נכנסה משפחת מימון לביתה החדש בשכונה היהודית החדשה והקטנה שנבנתה אז במערב ירושלים – רוממה. הבית היה גדול, וכלל דירה למגורים ודירה להשכרה; זו הושכרה לגלאזנר. "כשלוש שנים דר בביתי בירושלים", כתב הרב מימון – באי-דיוק חריף, שהרי גלאזנר לא חי אלא שנה וחצי מאז שנכנס לגור ברוממה – "וכמעט כל ערב וערב היה לי העונג להרבות שיחה אתו גם בדברי תורה וגם בענייני הציונות שהיתה משאת נפשו עד יומו האחרון".<sup>344</sup>

דמות נוספת שגלאזנר הכיר עוד מהקונגרס הציוני בקארלסבאד היתה זו של ר' חיים מאיר יחיאל שפירא, האדמו"ר מדרוהוביץ', נינו של ר' ישראל מרוז'ין, שהיה לאחד המנהיגים החסידיים היחידים שהצטרפו בגלוי לתנועה הציונית. שפירא – שבתמונת רבני המזרחי בקארלסבאד יושב במרכז, כמו גלאזנר, מצדו השני של השולחן – עלה לארץ ישראל בקיץ 1922, והתיישב בשכונת הבורכים בירושלים.<sup>345</sup>

בעת בואו של גלאזנר לירושלים כיהן בה הרב אברהם יצחק קוק (שהיה צעיר מגלאזנר בעשור) כרב העיר – וכרב ראשי לארץ ישראל. הבדלים ניכרים היו בין גלאזנר לקוק, הן במקורות היניקה וההשראה והן באישיות. קוק היה בן לעולם התורה הליטאי, שגם היתה לו נגיעה בחסידות, בייחוד החב"דית; ואילו גלאזנר היה בן לבית המדרש הפרשבורגאי, והחסידות שהכיר – אך תמיד בהתבוננות מבחוץ – היתה זו הגליציאנית. גלאזנר היה חריף, דעתן ומעשי, ואף שכפי שנראה להלן ימיו בארץ ישראל התאפיינו בביטויים רבים של רגשנות רומנטית, ביסודו של דבר היה רחוק מן המיסטיקה, הליריות ושאיפת ההרמוניה שאפיינו את הרב קוק. גלאזנר, דובר הגרמנית, היה קרוב אל השיח המרכזי אירופאי כעניין טבעי, ואף הפנים חלק מערכיו – אך מעולם לא הפגין עניין בפילוסופיה ובספרות ולא התבונן אל התרבות המערבית מתוך התפעלות רומנטית; ואילו קוק, שגדל בתרבות היידיש של מזרח אירופה, ושלא חונך על השכלה רחבה, התעניין עמוקות בתנועות הרוחניות שבמערב וניהל איתם דיאלוג ער.

והנה, למרות מקורות היניקה השונים בתכלית, יש דמיון רב ביסודות המרכזיים של תפיסותיהם את התורה וההיסטוריה היהודית. דמיון זה, שראוי אולי לדיון נרחב בנפרד, הוביל לדמיון גם בהבנת הזיקה בין האנושי לדתי (הן מבחינת התפתחות תורה שבעל פה, הן מבחינת המקורות של המוסר) וגם בפרשנות המציאות ההיסטורית וממילא ביחס אל הציונות והחילוניות. לנוכח הדמיון הזה מתבקש היה שגלאזנר, בעת שבתו בירושלים, יתקרב מאוד אל הרב קוק וימנה על המעגל הקרוב אליו.

אמנם, יש ראיות רבות לכך שהיתה בין הרב קוק לגלאזנר הערכה הדדית,<sup>346</sup> אך גלאזנר לא הפך לבן בית או חבר אצל הרב קוק, אולי בשל הבדלי מעמד וסגנון ואולי פשוט בשל הזמן המועט שבו שהו יחדיו

---

<sup>344</sup> מימון, תולדות המזרחי, עמ' קלא. על הבית ברוממה ובנייתו – גאולה בת-יהודה, **הרב מימון בדורותיו**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ט, עמ' 333 – 335. הבית, על עיטוריו המיוחדים בעוסקים בגאולת ישראל, עומד כיום על תלו ברחוב אריאל 3.

<sup>345</sup> אף אצלו ניכרה אהבה גדולה לחלוצים העוסקים בבניין הארץ בגופם. אמנם, ייתכן שבפועל לא נפגשו השניים רבות בירושלים: כאשר הגיע גלאזנר לארץ ישראל, חלה שפירא ונסע לעבור ניתוח בווינה. הוא שב ארצה, אך לא האריך כאן ימין ונפטר באביב 1924. ראה מנחם קמפינסקי, **מרוז'ין לציון**, הר ברכה: מכון הר ברכה, תש"ע, בעמ' 116 – 132. איננו יודעים על קשר בין השניים, אך ב-1937 נישא נכדו הירושלמי של גלאזנר, אברהם (אשר עלה עם הוריו וסביו ב-1923), לנכדתו של האדמו"ר מדרוהוביץ', לאה.

<sup>346</sup> הערכתו של גלאזנר ניכרת מאגרותיו ושאלותיו. וראה לעיל, שגלאזנר כתב על הרב קוק ש"מצאתי לי חבר או רב", וראה בו עוגן לעתידו בירושלים. לדברי מימון ("תולדות המזרחי", עמ' קלב) "כפוף היה לפני הרב קוק כתלמיד לפני רבו". הרב קוק, מצידו, תמך בגלאזנר במאבקו על אחדות הקהילה בקלויזנבורג (ראה לעיל סעיף 4.3.2), ובין השניים התקיימו כמה חילופי

בירושלים.<sup>347</sup> מעט אחרי התיישבותו בירושלים הוזמן גלאזנר לדרוש בהלכה ב"בית הדרשות המרכזי" שעל יד מרכז הרב, "פלפול עמוק בדיני טרפות" – כלומר, משהו מהתזות של ספרו "דור רביעי". הרב קוק פתח והציג את גלאזנר, ושב לדבר קצרות אחרי הדרשה.<sup>348</sup> אך איננו יודעים על המשך הקשר, מלבד אזכור של משא ומתן תורני ביניהם.<sup>349</sup> כאמור, ההזדמנות היתה קצרה: גלאזנר הגיע לירושלים במאי 1923, והרב קוק יצא למסע ארוך לאמריקה במרץ 1924. כאשר הרב קוק חזר, גלאזנר כבר לא היה בין החיים.<sup>350</sup>

### רגשן לעת זקנה

אחד המאפיינים הייחודיים של תקופת חייו האחרונה של גלאזנר, הוא תגובתו הרגשית העזה לבניינה של הארץ בידי היהודים ובמיוחד לצמיחתו של 'יהודי חדש'. "אין בכח עטי לתאר את שמחתו העצומה, כשנסעתי עמו יחד לבקר את המושבות החדשות ובתוכן את קבוצות ה'פועל המזרחי'", כותב הרב יהודה פישמן-מימון, שעמד גם על הפער בין האישיות הלמדנית והביקורתית לרגשנות שעורר בו מפעל התחייה: "הוא היה רב-גאון ישיש מן הדורות שעברו, ארז ישר, גבוה, מתנגד-חלמיש, בעל תריסין [...] אבל כשראה את צעירינו, כשהם עוסקים בעבודת חרישה ונטיעה וקצירה – אחזתו איזה התלהבות של חסידות, דמעות של שמחה נשרו מעיניו, ויחד עם הצעירים יד ביד, שכס אל שכס, יצא בריקוד [...] מתוך שמחה מיוחדת הביט אל האכרים הבריאים, אשר שזפתם השמש הארץ ישראלית ואמר לי: אלה הם **יהודים אמתיים** [...] יהודים המחוברים לקרקע ושיש להם הרגשה לאומית חזקה, טבעית [...] עם שרירים חזקים ובלי עצבים

---

מכתבים. ראה אברהם יצחק קוק, **מאמרי הראי"ה**, ירושלים, תשמ"ח, כרך א, עמ' 55 – 61; הני"ל, **אגרות ראי"ה**, כרך ד, ירושלים: מכון הרצי"ה, תשמ"ד, עמ' קלב (אגרת א-קלט). מאגרת התנחומים ששלח הרב קוק אל עקיבא גלאזנר עם פטירת אביו (**אגרות ראי"ה** כרך ד, עמ' רטו – רטז), מיי"ט טבת תרפ"ה, ניכרת הערכה גדולה לגלאזנר הן כגאון תלמודי, הן כצדיק שבערו בו כאש קודש "אהבת התורה וכבודה [...] אהבת עם ד' באמת ובתמים וצפיית ישועתו". קוק, ששלח את האגרת מירושלים, אחרי ששב אליה בחורף, מכנה את גלאזנר "ידיד נעים ונכר, גדל דעה וטהר לב, ענותן ואציל רוח" ואף מציין ש"קשרי ידידות נצח שררו ביני ובין" גלאזנר.

<sup>347</sup> הרב משה צבי נריה, שריכז חומרים רבים על סביבתו של הרב קוק בכמה ספרים (בעיקר 'בשדה הראי"ה'), לא הזכיר את גלאזנר כלל. ככלל, בחוגי 'מרכז הרב', שהעלו לא פעם על נס כל דמות תורנית שתמכה בציונות, שמו של גלאזנר אינו מוכר (אף שבספרו של הרב צבי יהודה קוק, **לנתיבות ישראל** (כרך ב, ירושלים תשל"ט, עמ' ל - לב, מוקדש לדמותו של גלאזנר מאמר). בספר **רואי פני הראי"ה** (בעריכת שושנה רייך, ירושלים: בית הרב קוק, תשע"ב), מיוחד ערך לגלאזנר, פרי עטו של משה טוביה פישר. בערך נכתב כי לאחר שעלה גלאזנר ארצה היה 'מבאי ביתו' של הרב קוק, אך זוהי אמירה כללית שלא ברור על מה נסמכה. גם נריה גוטל כתב שבין גלאזנר וקוק נרקמו "יחסי ידידות עמוקה" (נריה גוטל, **מכתבי ראי"ה**, חוגי מכותביו של הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים: מכון הרצי"ה, תשי"ס, עמ' קה), אפשר שהסתמך על דברי הרב קוק באגרת התנחומים.

<sup>348</sup> **דואר היום**, 26 ביוני 1923. לפי הידיעה, הרב קוק חתם באמירה שאינו תמים דעים עם הרב המרצה, אבל דבריו ראויים לתשומת לב.

<sup>349</sup> בהערות הרב צבי יהודה קוק לספר העיון ההלכתי של אביו, מצוות ראייה, הוא מביא משא ומתן הלכתי שכנראה התנהל ביניהם פנים אל פנים: "בא הגאון ר' משה שמואל גלאזנר זצ"ל ושאל את כקאאמו"ר [...] ואמר לו כקאאמו"ר הרב זצ"ל [...]". אברהם יצחק קוק, **מצות ראייה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' ריא.

<sup>350</sup> הדבר נרמז גם בדברי התנחומים של הרב קוק אל עקיבא גלאזנר (הנזכרת לעיל בהערה 346), בהם הוא מציין כי האב נאסף אל עמיו "אחרי זמן קצר מאד אשר זכינו לאורו פה על אדמת הקדש".

גרוים וחיים מפונקים – אלה הם היהודים שחפצתי לפגוש בארץ ישראל<sup>351</sup>. הניסוח, יש לשער, הוא של מימון עצמו; אך נטיית הנפש מתיישבת עם תיאורים אחרים.

הזכרתי לעיל את מכתבו של גלאזנר למערכת ה'אוי קלט', בהיותו בטרייסט. עיקר המכתב תיאור העשייה הציונית בטרייסט, אך בתוכו משבץ גלאזנר לפתע דיאלוג קצר, מפגש שלו עם 'חלוץ' צעיר; נראה שגלאזנר רצה לתת ליהודים הקוראים את המכתב ביטוי מוחשי לתמונת העתיד שהוא רואה, ביטוי שקשה להחמיץ בתוכו את האהבה וההתרגשות:

בין החלוצים היה עלם יפה תואר ונחמד. ליטפתי את פניו ושאלתי אותו כיצד הגיע לכאן.

"באתי מליטא, הוא ענה, "עכשיו אני בן עשרים, לומד נגרות."

- תגיד בני - שאלתי - האם אתה מניח תפילין מדי יום?

הוא חייך לשמע השאלה, והוציא תמונה של סבו.

"אני הנכד של הגאון הזה, הוא אמר והצביע על התמונה - "הייתי בישיבה עד גיל שש עשרה; רק ארבע שנים אני עוסק במלאכה. אני מקווה שבעזרת השם אוכל להתפרנס ממנה בנחת."<sup>352</sup>

\*

ימי המנוחה של גלאזנר לא ארכו. בליל שמחת תורה תרפ"ה, לפני שהשלים את שנתו ה-70, נפטר במפתיע, אף שלא היה חולה. "מלא אונים היה המנוח ז"ל", כתב גור-אריה בהספד שלושים.<sup>353</sup> גלאזנר נקבר בהר הזיתים וקברו ניצב עד היום. רעייתו צביה נשארה בירושלים, לצד משפחת בנה שמעון, עוד עשר שנים, עד פטירתה בטבת תרצ"ה, אז נקברה לצדו.<sup>354</sup>

בנובמבר הגיע הרב עקיבא גלאזנר לפקוד את קבר אביו ולבקר את אמו, ולהשתתף באזכרת שלושים. זו נערכה בבית הכנסת חורבת ר' יהודה החסיד, ביוזמת 'המזרחי'.<sup>355</sup> במהלך ביקורו כאן אף נפגש עם הנציב העליון.<sup>356</sup>

<sup>351</sup> מימון, תולדות המזרחי, עמ' קלב.

<sup>352</sup> **אוי קלט**, 25/5/1923, עמ' 2. אפשר שאף עצם המפגש עם ארץ ישראל היה עבור גלאזנר בעל עוצמה רגשית גדולה. עם הגיעו לירושלים, תיאור הסופר יצחק גור-אריה, "נאלם דם. לא הוציא הגה מפיו. דבקה לשונו לחיכו. הוא בכה בדמעות-שליש כתינוק המתחטא לפני אמו" (יצחק גור-אריה, "קוים", **דאר היום**, 30/11/1924, עמ' 4).

<sup>353</sup> גור אריה שם. ההספד הרחב הראשון על גלאזנר היה ככל הנראה של ידידו הרב מימון, במדור הפתיחה שלו "על המצפה", בגיליון **התור** (שבועון המזרחי), של יום ששי, ג' מרחשוון תרפ"ה, 31 באוקטובר 1924.

<sup>354</sup> לפי נוסח מצבתה, ודברי בנה עקיבא בהקדמה ל'דור דורים'.

<sup>355</sup> **דואר היום**, 21/11/1924, עמ' 3.

<sup>356</sup> **דואר היום**, 30/11/1924, עמ' 3.



#### 4.3.5 הרב עקיבא גלאזנר

כאמור לעיל, לקראת עליית הרב משה שמואל לארץ ישראל החליף אותו בנו, עקיבא. כהונתו של עקיבא גלאזנר החלה בצל המאבק על פרישת החסידים, מאבק שהתנהל תוך ערעור על הלגיטימיות – בעיניים אורתודוקסיות – של הקהילה הראשית של קלויזנבורג. אין זה מפתיע, אפוא, שגלאזנר הצעיר ניהל את המערכה תוך מגמה של השתלבות מחדש בתלם האורתודוקסי הרגיל. מן הקונטרסים 'משפט צדק' ו'שוב משפט' עולה שתחת מנהיגותו של הרב החדש הקהילה קיבלה על עצמה לחזור בה מן הציונות המוצהרת.

בהמשך השנים שב האמון בין הקהילה ה'ספרדית' הפורשת ובין הקהילה האורתודוקסית הראשית, ואף היה ניסיון (שכשל) לבטל את הפיצול. 21 שנות כהונתו של גלאזנר – שהסתיימו עם חורבן הקהילה וגירוש אנשיה ב-1944 – התנהלו על מי מנוחות; עוד בסוף שנות העשרים הוקם בעיר, בעידודו ובדחיפתו של עקיבא גלאזנר, בית החולים היהודי, בתרומתו של דוד שמיל (פון-שבשטיאן), ה'גביר' שהיה אחד ממתנגדי ה'מהפכה הציונית' של גלאזנר.<sup>357</sup>

עקיבא גלאזנר החליף, ככל הנראה, את אביו בתפקיד ראש הישיבה – אך בהמשך השנים אנו מוצאים שהישיבה מוצגת כישיבה חדשה בשם "ישיבת חת"ם סופר", ובשנות השלושים אף נבנה לה בניין גדול בעיר. לפי פניית עקיבא גלאזנר אל ה'סנטרל רעליף' בניו יורק, ב-1941, הישיבה החזיקה פנימייה וחדר אוכל, דבר שלא היה רגיל בטרנסילבניה בעת ההיא.<sup>358</sup>

שלמה זמרוני, שהיה מקורב אל עקיבא גלאזנר ואף ליווה אותו בביקורו השני בארץ ישראל, ב-1934, מעיד כי בשיחותיהם הפרטיות הביע עקיבא גלאזנר עמדות ציוניות כשל אביו – אך בפומבי שמר על יחס מאופק ומסוייג ממנה.<sup>359</sup> באחת מרשימותיו תיאר הרב מימון כיצד הגיע, במהלך מסע הרצאות ציוני, אל קלויזנבורג, שם נשא דברים באולם פרטי. לדבריו, עקיבא גלאזנר כיבד אותו בביקור במלונו, אך לא הסכים שהאורח יישא דרשה ציונית בבית הכנסת.<sup>360</sup> בנו של עקיבא, יהודה צבי (1918 – 2005), הוסמך לרבנות בגיל 22 ושימש כסגן הרב לצד אביו בקלויזנבורג משנת 1941.<sup>361</sup> הוא היה רגיל לומר שאביו היה

<sup>357</sup> על שבשטיאן ראה לעיל הערה 274. הקמת בית החולים היתה קשורה במחווות ידידות עם עקיבא גלאזנר: כשציין שמיל את חתונת הזהב שלו, שאל את הרב עקיבא גלאזנר מה הדבר הנדרש ביותר לקהילה – ובעקבות שיחה זו תרם את הסכום העיקרי להקמת בית החולים היהודי בקלויזנבורג שנפתח ב-1928, ונקרא על שמו. ראה Gaal György, A kolozsvári Zsidó Kórház, *Orvostudományi Értesítő* 89(2), 2016, pp. 95-102, at 97. סרט של חנוכת בית החולים, ב-1931, כשעל במת הכבוד הרב עקיבא גלאזנר שאף נואם, נשמר בארכיון הסרטים הלאומי של רומניה, ושמור במוזיאון השואה האמריקני (<https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn1000943>).

<sup>358</sup> פוקס שם, עמ' 277 – 281.

<sup>359</sup> זמרוני, **רבני קלאוזנבורג**. כתלמיד חכם צעיר, בן 19, השתתף עקיבא גלאזנר בוועידה המכינה של וועידת המזרחי בפרשבורג ב-1904; הוא מופיע חגיגית בתמונה משותפת של כל המארגנים (ראה זהבי, **מהתבוללות לציונות**, בתמונות שאחרי עמ' 326).

<sup>360</sup> 'ארבעים שנה להסתדרות המזרחי העולמית – פרק ג', **במישור**, ריט (שנה ה), י"ב אלול תש"ד, עמ' 2.

<sup>361</sup> על פי הממואר שפרסם על השואה: *Juda Glasner, Faith In Spite Of All: A Rabbi's Story*, New York, 1974. להלן: גלאזנר, **אמונה**. יהודה צבי גלאזנר נשלח למחנה עבודה הונגרי, ממנו ברח, ואחר כך פעל ביוזמות הומניטריות באזורי הכיבוש

ציוני בלבו, אך שלמות הקהילה האורתודוקסית בעירו היתה חשובה לו יותר; עוד טען שאביו אמר על עצמו שלאביו – כלומר למשה שמואל – היו כתפיים רחבות משלו, והוא יכול היה לשאת את המחלוקת, בעוד הוא העדיף את השלום.<sup>362</sup>

בשנת 1937 השתתף עקיבא גלאזנר ב"כנסייה הגדולה" של אגודת ישראל במארינבאד.<sup>363</sup> בנו יהודה צבי, שנסע עמו לכינוס, אמר שהבחירה להשתתף בכינוס של האגודה היתה דווקא ממניע ציוני: היא נועדה לחזק את מחנהו של הרב יהודה לייב צירלסון, שנתמנה לנשיא הכנסייה, וביקש להביא את ה"אגודה" להחלטה הקוראת להקמת מדינה יהודית בארץ ישראל.<sup>364</sup> אכן, בדיווח שהופיע ב"הפרדס"<sup>365</sup> נאמר כי "הרב עקיבא גלאזנר מקלויזנבורג, מבשר את הכנסי" כי החליט לעזוב את המזרחי ולהכנס לאגודה, משום כי האגודה תתן עתה את ידה גם לבנין הארץ".<sup>366</sup>

עם יצירתו של גטו קלויזנבורג הוצע לרב גלאזנר על ידי בנו, יהודה צבי, לברוח לרומניה. הוא סירב, בטענה שאין למנהיגים זכות לנטוש את הקהל. "כיצד נביט בעיני עצמנו? מה יהיו חיינו שווים, אם נברח ונטוש את אנשינו?", אמר, ודחה את עמדתם של אשתו, כלתו, בתו ובנו.<sup>367</sup> בעוד רוב אנשי הקהילה גורשו לאושוויץ, הוא נמנה על הקבוצה שגורשה לבודפשט; שם הוא נמנה בין אלו שזכו לעלות על 'רכבת קסטנר' – בהם כמעט 400 מיהודי קלויזנבורג, עירו של קסטנר – רכבת שיושביה, אחרי שהות בברגן-בלזן, הועברו לשוויץ וניצלו. רוחו סערה גם בשנים שאחר כך סביב שאלת האחריות שלו, כרב הקהילה, ואחריותם של רבנים בכלל, לציבור.<sup>368</sup> לאחר המלחמה ביקש לעלות לארץ, אך לא הצליח להתאקלם בה, ושב לציריך – שם נפטר ב-1956.

עקיבא גלאזנר פרסם שלושה חיבורים: "דור דורים", חידושי הלכה ותלמוד, שראה אור בקלויזנבורג בתרצ"ד (ההסכמות על החיבור – ובהן, בין השאל, של שאול בראך, מן הרבנים ההונגרים המתנגדים ביותר לציונות - מלמדות שהריהביליטציה של גלאזנר אל המרחב הרבני היתה מועילה); "עקבי הצאן"

---

הרוסי; רק אחרי המלחמה התאחד עם אשתו ובנו שניצלו ברכבת קסטנר. בהמשך עסק בעבודה חינוכית במחנות העקורים בשבדיה, עבר לארה"ב, ובהמשך השתקע בלוס אנג'לס ונמנה על מייסדי הרבנות האורתודוקסית ומערך הכשרות שם. בחיבור שכתב על תולדותיו במלחמה גם יצא בתקיפות כנגד השלמה אמריקנית עם ברית-המועצות של ברז'נייב, ודבריו צוטטו על ידי בנאום של ברי גולדווטר בבית הנבחרים האמריקני, ב-10 לספטמבר 1975.

<sup>362</sup> כך לדברי בנו, דוד גלאזנר, שכתב לי.

<sup>363</sup> פוקס, **ישיבות הונגריה**, ב, עמ' 277.

<sup>364</sup> כך מסר לבנו דוד. על יוזמת הרב צירלסון ראה פונד, **פירוד או השתתפות**, עמ' 114.

<sup>365</sup> "הכנסייה הגדולה של אגווי" במרינבאד", **הפרדס** (שיקגו), יא (ז), תשרי תרצ"ח, עמ' 4 – 13, בעמ' 5.

<sup>366</sup> כמו כן אמר גלאזנר כי אילו אביו היה חי היום הוא בטוח שהיה אף הוא עובר אל האגודה. דבריו אלה דווחו גם בכתב העת האגודאי 'דאס יודישע טאבלאט' (מ"א באלול תרצ"ז); ראה פוקס, שם.

<sup>367</sup> גלאזנר, **אמונה**, עמ' 17 – 18. לדברי הבן, הוא חש אז שהשכינה מדברת מגרונו של אביו.

<sup>368</sup> על כך ראה יצחק הרשקוביץ, "עלבון התורה הגדול הלזה" - גילויים חדשים על פולמוס בריחת הרבנים מבודפשט תש"ד, **יד ושם; קובץ מחקרים** לז, 1 (תשסט), עמ' 89 – 110, בעמ' 107 ואילך.

(לונדון תשי"ח), שעיקרו מאמרי אגדה, חיבור אותו השלים והכין לדפוס אך ההדפסה נשלמה אחרי פטירתו; וחיבור בגרמנית, "שבת המלכה וגאולת ישראל", אותו פרסם בשוייץ מיד אחרי המלחמה.<sup>369</sup> אחרי השואה, לכל הפחות, עקיבא גלאזנר נקט עמדה ציונית מובהקת, אף שהיה חלק מהקהילה החרדית. מיד אחרי השואה, טען בשיחה פרטית שהיהודים נענשו על כך שלא ניצלו את ההזדמנות שהוענקה להם בהצהרת בלפור והעדיפו את הנוחות של חיי הגולה.<sup>370</sup>

עם זאת, הוא מעולם לא פירסם אמירה כזו, ואף בהקדמתו לספר "עקבי הצאן" (אותו תכנן לפרסם בשנתו האחרונה, בה התייחס גם לשואה וגם למאבק על שרידותה של מדינת ישראל, לא אמר דבר באשר לשאלת שלילת הציונות בידי החרדים. נראה שנטייתו להימנעות ממחלוקת וללגיטימציה במרחב החרדי הכללי המשיכה להוביל אותו.<sup>371</sup> בספר גם נכלל מאמר רחב יריעה על גלות גאולה, וכן על 'לאומיות' העם היהודי מול תפיסתו כ'דת'; במאמרים אלה מביא גלאזנר בהרחבה מקורות הנחשבים 'לאומיים' – הן דברי המדרש על קיום מצוות בחוצה לארץ כ"ציונים" בלבד,<sup>372</sup> והן דברי החת"ם סופר על עבודת האדמה בארץ ישראל כמצווה<sup>373</sup> – ומניח כמובן מאליו שהיהודים הם לאום (מיוחד, שכן הוא כרוך בדתו יותר מאשר בגזעו) ושההיסטוריה המתרחשת במדינת ישראל היא ההיסטוריה של האומה היהודית; אך בכל זאת הוא מצליח לומר את הדברים באופן עמום, שאינו חותר ישירות תחת הנראטיב החרדי.<sup>374</sup> אף יהודה צבי, בדברי הפתיחה שלו, מזכיר את סבו משה שמואל כמי ש"הי' מפורסם בחיבתו הגדולה חיבת הקודש לארץ הקודש וליישובה ע"י יהודים שומרי תורה ומצוות" (ההדגשה שלי, י"ש), ניסוח שנועד להרחיק את הביקורת ולאפשר לחיבור של האב למצוא מקום בלב הקונצנזוס החרדי.

אמנם, במאמר שפרסם מעט לפני פטירתו קבע שאמירת הלל ביום העצמאות היא חובה פשוטה וברורה – שכן נס הניצחון במלחמת השחרור, והצלתה של המדינה הצעירה, הוא מובהק. האם, אפשר, תהה עקיבא גלאזנר ב-1956, "שמי שמחזיק ומכנה א"ע [=את עצמו בשם ירא וחרד לדבר ד'...] שיעלה בלבו אפילו רק צל של ספק. כי בנצחון הנפלא והכרזת מדינת ישראל כמדינה עצמאית [...] התבטאה גלוי לכל ישועת ד' שומר ישראל שהבטיח לנו בתורתו הקדושה ואף גם זאת בהיותם וכו' לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר ברית? [...] וכל מי שיש לו דעת צלולה ולב מאמין ורואה בעינים פקוחות תהליך והשתלשלות

---

Akiba Glasner, *Königin Sabbat und die Erlösung Israels : der Gedankenkreis des Sabbat, seine Weihe*,<sup>369</sup> *Heiligkeit und Symbole, sowie seine Beziehung zur Erlösung Israels*, Zürich: Buchdruckerei J. Neumann, 5706 [1946].

<sup>370</sup> כך אמר לבנו, יהודה צבי, כאשר נפגשו בשוייץ אחרי המלחמה. גלאזנר, *אמונה*, עמ' 95 – 96.

<sup>371</sup> בספר "עקבי הצאן" הקדיש מאמר אחד ל"אחדות החרדים", וטען כי כמו רבים אחרים הקפיד לא להיות חלק מכל מפלגה שהיא, וכי אסור לפסול יהודים יראי שמייים על סמך עמדות פוליטיות או אידיאולוגיות. עקיבא גלאזנר, *עקבי הצאן*, לונדון תשי"ח, עמ' צג – צד.

<sup>372</sup> ראה לעיל, סעיף 4.2.2. ליד הערה 209.

<sup>373</sup> חידושי חת"ם סופר למסכת סוכה, דף לו ע"א, ד"ה אתרוג הכושי. דברים אלה של החת"ם סופר צוטטו רבות בשיח הציוני-דתי. ראה למשל, יעקב זיסברג, "ערך החקלאות והעבודה בארץ ישראל לפי החת"ם סופר", *המעין* נח (ד), תשע"ח, עמ' 15 – 28.

<sup>374</sup> "הגלות והגאולה", שם עמ' צה – קה. מעניין שבסופו של המאמר הוא שב לאותם דברי החת"ם סופר שאביו התפלמס איתם, ביחס למשמעות קיום המצוות בהעדר תקווה משיחית לאומית. עקיבא אינו מזכיר את אביו ואת וויכוחו, ודן בעצמו בסתירה הזו ומיישב אותה בדרך מיצוע.

העניינים וירא וחרד באמת ובתמים לדבר ד' יודה ויאמר כי נצחון של צבא הגנה לישראל במלחמת השחרור  
היי אצבע אלקים, ומי שמכחיש בזה בלב עקש ונפתל וסוגר עיניו מראות לאיש כזה לא יועילו שום ראיות  
שבעולם...<sup>375</sup>

---

<sup>375</sup> עקיבא גלאזנר, "חגיגת יום העצמאות בארץ ובגולה", **הדרום** מה (תשרי תשל"ח), עמ' 18 – 25, בעמ' 23. המאמר נכתב כפי שכתוב בחתימתו, באייר תשט"ז.

## סיכום ומסקנות

הרב משה שמואל גלאזנר, נינו הבכור של החת"ם סופר, רב קהילה וותיק וחבר ועד הרבנים של הלשכה האורתודוקסית, בוחר לאמץ במוצאי מלחמת העולם הראשונה תפיסה יהודית לאומית, המהווה אלטרנטיבה למודל ההונגרי-אורתודוקסי שבמסגרתו פעל לאורך רוב שנות כהונתו. תמורה אידיאולוגית ופוליטית זו, שנעשתה בצורה מודעת ומנומקת, והניעה אחריה ציבור רחב בטרנסילבניה, היא הדוגמה הבולטת ביותר, ואולי היחידה המוכרת למחקר, של ביקורת 'מבפנים' על המודל האורתודוקסי-הונגרי. במחקר ביקשתי להציג פרשייה זו – ובייחוד את הדמות העומדת במרכז – במלואה, לעמוד על הקשריה ההיסטוריים ולבחון את משמעויותיה להבנת האורתודוקסיה ההונגרית, התגבשותה והזרמים בתוכה, ולהבנת יחסי היהודים האורתודוקסים בהונגריה עם הלאומיות ההונגרית והלאומיות היהודית, ועם הקונפסיונאליזציה של היהדות במודל שהתגבש ב'תור הזהב' של ימי הממלכה הדואלית. במבוא הצגנו בקצרה שורה של טענות שעולות מתוך שחזור תולדותיו של גלאזנר, שהוא עמוד השדרה של המחקר. טענות אלו נוגעות לתהליכים שעברו על האורתודוקסיה ההונגרית, ליחסיה עם הציונות ולאופיה ותולדותיה של יהדות טרנסילבניה. דומני שהסקירה המקיפה של תולדותיו של גלאזנר, החל מניתוח 'בית אבא' ועד לתיאור אחרית ימיו בירושלים, מאפשרים לנו לבסס את הטענות הללו, למקד אותן ולהרחיב אותן – כפי שנעשה מיד.

### הביוגרפיה של גלאזנר: סיכום המחקר

הפרק הראשון במחקר הוקדש לתיאור המרחב המשפחתי, התרבותי והגיאוגרפי אליו נולד גלאזנר. תיארתי את צמיחת היהדות בהונגריה במאה הי"ט, על בסיס גלי הגירה; את התגבשות שתי התרבויות – ה'אונטרלנדי' וה'אוברלנדי'; את פרשבורג ואת חוג החת"ם סופר, אליו נכנס אברהם גלאזנר, יליד הרי הטטרה, בשנות הארבעים של המאה הי"ט. בהמשך הפרק תיארתי את אישיותו והתנהלותו של אברהם גלאזנר, את הכהונה הרבנית הראשונה שלו ביינק, ואת העיר קלויזנבורג וקהילתה – אליה עבר אברהם גלאזנר ובה עתיד בנו, משה שמואל, לכהן שנים רבות.

פרק זה – שלכאורה אינו חלק מהביוגרפיה עצמה – התברר למפרע ככזה המניח יסודות עמוקים להבנת מושא המחקר שלנו, תפיסת עולמו והרקע למתחים שהתרוצצו בתוכו. אברהם גלאזנר התגלה כנציג אופייני של האגף ה'מתון' של תלמידי החת"ם סופר, דוברי גרמנית שהמשיכו את תרבות ה'אוברלנדי' בהיותם פתוחים לתרבות כללית – ושאימוצם את ההתבדלות האורתודוקסית היה במשורה ובלא התלהבות יתירה.

הפרק השני הוקדש לביוגרפיה של משה שמואל גלאזנר, מלידתו ב-1856, דרך מינויו לרבנות בשלהי 1877, ועד למפנה המאה העשרים ולהשלמת 25 שנות רבנותו הראשונות. המבואות ההיסטוריים של פרק זה פורשים מעט יותר בהרחבה את ההיסטוריה של יהדות הונגריה ב'תור הזהב' שלאחר כינון הממלכה הדואלית, ומלווים את תולדות האורתודוקסיה ההונגרית, מאז התגבשותה הארגונית ב-1869 ועד לסוף המאה. בנוסף, נסקרת צמיחתה של קהילת קלויזנבורג בתוך העיר המודרנית והמתפתחת, שנעשתה לדגל ההונגריות בטרנסילבניה.

הפרק מראה כיצד גדל גלאזנר אל תוך הסביבה הרבנית ה'אונטרלנדית' והחסידית, המטילה חותמה בעיקר על שנות רבנותו הראשונות – בהן גם מתפצלת הקהילה ונוסדת קהילה ניאולוגית קטנה במקביל.

תשובותיו של גלאזנר שופכות אור על התגבשות אישיותו הרבנית, על מכותביו ותלמידיו, ועל הנושאים שהעסיקו אותו בשנים אלה. נסקרת גם פעילותו של גלאזנר בתוך 'ועד הרבנים' שליד הלשכה האורתודוקסית, ביקורתו על מנהיגיה והמחלוקות הראשונות שמתגלעות בינו ובין עמיתיו – מחלוקות שבהן נחשף גלאזנר כממשיך את מורשת אבותיו בניגוד למגמת ההתבדלות ברוח ה'אוניטרלנד' ההולכת ונעשית דומיננטית בקרב הרבנים האורתודוקסים.

בפרק זה מוצגים לראשונה היסודות הרעיוניים שעתידיים להוביל את גלאזנר גם בהמשך: העלאה על נס של היושר האינטלקטואלי, החשיבה האנושית הרציונלית וערכי המוסר הטבעי. בדבריו ובהכרעותיו ניכר שגלאזנר גלאזנר אינו רק רב אורתודוקסי, אלא גם אדם מודרני ויהודי הונגרי בן זמנו. בפרק נבחנת גם עמדתו ביחס לאורתודוקסיה: זו, לפחות בשלב זה, מצדדת באופן מובהק וחד משמעי בהתבדלות, ומעניקה כתב הגנה נלהב על מחולליה. עם זאת, כפי שמובהר מיכולתו של גלאזנר לנקוט עמדות חריגות בשאלות ציבוריות (כמו ה'רצפציה' או נישואין אזרחיים), עמדה זו אינה שיקוף של אופקים תרבותיים צרים אלא של הכרעה היסטורית-פוליטית.

בפרק השלישי אנו פוגשים לראשונה את הציונות. בתחילתו נפרש מבוא הסוקר את יחסה של יהדות הונגריה בכלל, והאורתודוקסיה בפרט, לגילויים מוקדמים של לאומיות יהודית, לחיבת ציון ולבסוף לתנועה הציונית עצמה. עיקרו של הפרק מתמקד במאבק שהתנהל סביב הכינוס העולמי הראשון של 'המזרחי' בפרשבורג, ב-1904, מאבק שעיצב לכמה עשרות שנים את יחסה של האורתודוקסיה ההונגרית לציונות. עמדתו של גלאזנר במאבק הזה נידונה בהמשך, ואחר כך שורה של מחלוקות ציבוריות בהן נטל גלאזנר חלק בשנים הראשונות של המאה העשרים, ובראשן פולמוס המקווה ומחלוקת השחיטה. שנים אחרונות אלה מסמנות את העמקתו של הקרע בין גלאזנר ובין חלק ניכר מעמיתיו הרבנים, בעיקר חסידים דוגלי-התבדלות אך גם אחרים שאימצו את תפיסותיהם. הקרע הולך ומתברר כרחב ועקרוני, שמעברו האחד מנהיגות רבנית מכילה המובילה קהילה מגוונת ומודרנית, הנוטה לציונות ומאמצת ערכים וטרמינולוגיה של רוח הזמן, ומעברו השני תפיסה דתית החותרת לקהילות נבדלות, בעלות מתח דתי גבוה, שמרנות חברתית אידיאולוגית וחוסר עניין בהיבטים לאומיים.

הפרק הרביעי הוא זירת הדרמה הגדולה של מוצאי מלחמת העולם הראשונה, שהולידה 'מהפכה לאומית' בקרב יהדות טרנסילבניה בכלל וקלויזנבורג בפרט והובילה את גלאזנר לעימות חזיתי עם רבנים אורתודוקסים רבים ועם חלק מבני קהילתו. חלק ניכר מן הפרק מוקדש לשרטוט התמונה ההיסטורית של יהדות טרנסילבניה בעקבות המלחמה, שתוצאותיה הרחיקו את היהודים מן המולדת ההונגרית ומשאיפת ההשתלבות בה ואף תקעו לעתים טריז בין המאדיארים ובין היהודים. מציאות חדשה זו, יחד עם ההתפתחויות בזירה הבינלאומית, הביאה להתפשטותה של תודעה לאומית-יהודית בקרב יהודי המדינות היורשות ובכלל זה טרנסילבניה. תודעה לאומית זו באה שלושה עשר התרחבות התמיכה בציונות והקמתם של שורה ארוכה של ארגונים ציוניים, חינוכיים ותרבותיים, ברחבי טרנסילבניה, כשקלויזנבורג מהווה את אחד ממוקדיה המובהקים של פעילות זו. כפי שמראה הפרק, הקמתה של מערכת חינוך ציונית – ובעיקר בית הספר התיכון 'תרבות' בקלויזנבורג, ושל העיתון הציוני 'אוי קלט', היוו גורמים מרכזיים בגיבוש התודעה הציונית של יהודי טרנסילבניה.

לגלאזנר שמור היה מקום מרכזי בהנעת יהדות טרנסילבניה, האורתודוקסית ברובה, אל הציונות. בפרק נסקרות פעולותיו הרבות של גלאזנר לקידום רעיון זה – החל מסיועו לכינון 'הברית הלאומית של יהודי טרנסילבניה', דרך שותפותו בהקמת 'תרבות' ועד למסעות-הדרשה שלו אל קהילות שונות, לעתים בניגוד

חריף לעמדת הרבנים המקומיים. בשלב זה נחשפה תפיסתו המהפכנית של גלאזנר, שעבר זמנה של ההתבדלות האורתודוקסית: גלאזנר ביקש למנוע את ההתארגנות מחדש של הקהילות בטרנסילבניה על פי מפתח הזרמים ההונגרי, והעביר החלטה ברוח זו במוסדות הקהילה; את בית הספר 'תרבות' הוביל יחד עם המנהיגות הניאולוגית והציונית, וביטא בכמה הזדמנויות את התנגדותו להתארגנות האורתודוקסית העולמית 'אגודת ישראל' – בשל הניסיון הגלום בה להעתיק את מודל ההפרדה ההונגרי והגרמני אל מזרח אירופה.

פרק אחרון זה סוקר גם את שני חיבוריו של גלאזנר – 'הציונות באור האמונה' ו'דור רביעי' – בהם נתן ביטוי בהיר לעמדותיו. הראשון ביחס לציונות ולאורתודוקסיה, והשני ביחס לתורה, לדרכי לימודה ולמורשת הרבנית אותה הביא מבית אבא. חיבורים אלה, אף שלא זכו לתפוצה רבה, מכילים ניסוחים רבי ערך ולעתים נועזים הנוגעים לשאלות היסוד בהם הם דנים, ועיון בהם עשוי לשמש גם כיום מקור לתפיסת עולם אורתודוקסית מודרנית בעלת ייחוד. לאחר הדיון הרחב בתולדותיו של גלאזנר ובכתביו המוקדמים והקצרים יותר, העיון בחיבורים אלה מהווה מעין סיכום, זיקוק והבהרה של נקודות רבות שעלו קודם לכן. בשני החיבורים ניכר גם שלצד הנאמנות שלו ליסודות מסוימים ממורשת החת"ם סופר, הוא אינו נמנע מלחלוק עליה ולחרוג ממנה. הפרק מסתיים בתיאור סיום כהונתו של גלאזנר, פעילותו ב'מזרחי', עלייתו ארצה ופטירתו בה בשלהי 1924.

#### הערה על מורשת הגותית

כבר הזכרנו במבוא, שגלאזנר לא הותיר אחריו תלמידים רבים, לפחות לא כאלה שהתהדרו בתואר זה ועשו נפשות לתורת רבם. בקרב הדמויות הרבניות של המאה העשרים, ניכרת השפעתו ככל הנראה רק על שניים: הרב יהודה עמיטל והרב ד"ר אליעזר ברקוביץ.<sup>376</sup>

ברקוביץ (1908 – 1992) נולד בגרוסוורדיין, ובשנות העשרים (1922 – 1928) למד בכמה ישיבות חשובות, ביניהן ישיבת קלויזנבורג, שבראשה עמד אז עקיבא גלאזנר.<sup>377</sup> ברקוביץ נסמך לרבנות על ידי גלאזנר, ובהמשך למד בבית המדרש לרבנים בברלין ונסמך שוב על ידי מורו ורבו, יחיאל יעקב ויינברג. ברקוביץ נחשב לאחד מחשובי הוגי הדעות האורתודוקסיים בדור שלאחר השואה, הן בתחום האמונה והן בתחום מחשבת ההלכה.<sup>378</sup> תפיסת התורה שבעל-פה של ברקוביץ, כפי שהראה בהרחבה מאיר רוט, דומה לזו של גלאזנר עד כדי כך, שמתבקש להניח ש"שורשי תפיסתו ההלכתית של ברקוביץ נעוצים בימי לימודיו בישיבה בקלויזנבורג בימי נעוריו. שם ספג את משנתו החדשנית והנועזת של הרב משה שמואל גלאזנר מפי

<sup>376</sup> מעניין לציין כי ד"ר אהרן ברט, שספרו **דורנו מול שאלות הנצח** (ירושלים: הסוכנות היהודית, תשל"ג) היה לאחד מספרי העיון הפופולריים בקרב האורתודוקסיה המודרנית בישראל בסוף המאה העשרים, מזכיר את גלאזנר כדמות שבדבריה היה את העוז להתמודד עם האל בתביעה, בדוגמת ר' לוי יצחק מברדיטשוב (שם, עמ' 104). ברט, יליד ברלין ונכדו של עזריאל הילדסהיימר, שימש כיו"ר המזרחי בגרמניה בשנת תר"פ (שם, עמ' 8), וכנראה אגב כך פגש בגלאזנר וקיבל רושם זה.

<sup>377</sup> ראה מאיר רוט, **אורתודוקסיה הומאנית - מחשבת ההלכה של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ**, רעננה: הקיבוץ המאוחד, תשע"ד, עמ' 405 – 413.

<sup>378</sup> ראה למשל, Steven T. Katz, "Eliezer Berkovits and Modern Jewish Philosophy", *Tradition* 17 (1), 1977, pp. 92–138;

וראה פרק המבוא, מאת דוד חזוני, לאסופת מסותיו של ברקוביץ, **מאמרים על יסודות היהדות**, ירושלים: שלם, התשס"ד, עמ' ט – לג.

בנו הרב עקיבא גלאזנר, ולאחר זמן הטמיע אותה בהגותו ההלכתית". לדברי רוט, העובדה שברקוביץ' לא הזכיר מעולם את גלאזנר ואת ספרו אינה אומרת דבר, שכן כך עשה גם ביחס למקורות השראה אחרים.

הרב יהודה עמיטל (1924 – 2010) נולד אף הוא בגרוסוורדיין בשם יהודה קליין, בן למשפחה אורתודוקסית מן המעמד הבינוני. בימי נעוריו פעלה בעיר ישיבה למספר מצומצם של 'בחורים מצוינים', שהקנתה את שיטת הלימוד הליטאית.<sup>379</sup> ראש הישיבה היה הרב חיים יהודה לוי (1911 – 1944), נכדו של הרב משה שמואל גלאזנר (בנה של בתו הינדל וחתנו משה סגל לוי).<sup>380</sup> כפי שמעידים תלמידיו, ד"ר יהודה מירסקי והרב ראובן ציגלר, עמיטל הרבה להזכיר את הרב גלאזנר. לדבריהם, "נראה שתורתו ודמותו הציבורית של גלאזנר היוותה השראה ומופת לעמיטל מכמה כיוונים: הדגש על עצמאות אינטלקטואלית, הדאגה למוסר הטבעי, והמחויבות לציונות" (תרגום שלי, י"ש). לדבריהם עמיטל חש קרוב גם אל שיטת הלימוד של גלאזנר, שכן שולבו בה יסודות אנליטיים מהאסכולה הליטאית ללא הטרמינולוגיה המופשטת המרחיקה מן הלימוד המסורתי.<sup>381</sup>

אך גם אם לא העמיד גלאזנר תלמידים הרבה, שמו ועמדתו נזכרים עד היום בשיח התורני רבני, כמו גם בשיח המחקרי בתחום הגות ההלכה, בשני העניינים בהם ניסוחיו הבהירים ועמדתו (הרדיקלית יחסית) מעמידים אותו כמקור מתבקש: בעניין מהותה של תורה שבעל פה (מהקדמת ה'דור רביעי') ובעניין המוסר הטבעי (מה'פתיחה' לספר). דווקא בעניין שבעיניי הוא חידוש רב ערך, והוא הביקורת מבפנים על עקרון ההתבדלות האורתודוקסי, לא מצאו דבריו הד.

כידוע, שאלת ההתבדלות האורתודוקסית נידונה בהרחבה בהקשר הגרמני, שם נוצרה מחלוקת בתוך המחנה של שומרי המצוות בין רש"ר הירש, האידיאלוג של הניאו אורתודוקסיה, שביקש לבצר את רעיון ההתבדלות, ובין הרב במברגר, השמרני יותר, שלא ראה מניעה בשמירה על מסגרת ארגונית משותפת עם הקהילה הכללית, כל עוד נשמרת האוטונומיה הדתית-קהילתית של האורתודוקסים.<sup>382</sup> לעומת זאת, במזרח אירופה ההתבדלות לא עמדה על הפרק באופן כזה, ובהונגריה ניצחה אסכולת ההתבדלות – מכח מורשתו של החת"ם סופר ועוד יותר מכח הכרעתם של בני הדור שאחריו, ובראשם מהר"ם שיק – והנושא לא נידון עוד. עמדתו של גלאזנר, שכבר בסוגיית הנישואין האזרחיים ביקשה ליטול אחריות גם על הרחוקים, ואחר כך, עם עליית הזהות הלאומית היהודית, ביקשה לבטל את ההתבדלות מכל וכל, נותרה בלתי מוכרת.<sup>383</sup>

<sup>379</sup> ש"י גרוס, "גרוסוורדיין העיר מזוית ראייה שלי", מתוך **ספר זכרון גרוסוורדיין**, עמ' 388 – 394, בעמ' 389.

<sup>380</sup> יש להעיר בהקשר זה כי משה סגל, חתנו של גלאזנר, היה היחיד מבני המשפחה שהתנגד נחרצות לציונות, ואף נמנע מלברך את חותנו בסעודה החגיגית שנערכה לרב לפני עלייתו ארצה. ראה זמרוני, התנועה בטרנסילבניה, עמ' 344.

<sup>381</sup> R. Ziegler and Y. Mirsky, "Torah and Humanity in a Time of Rebirth: Rav Yehuda Amital as Educator and Thinker", in Meir Y. Soloveichik et al. (eds.), *Torah and Western Thought: Intellectual Portraits of Orthodoxy and Modernity*, Jerusalem and New York: Maggid Books and the Straus Center for Torah and Western Thought, 2015, pp. 179-217, at 181-183.

<sup>382</sup> על מחלוקת זו ראה ליברלס, **מחלוקת דתית**, עמ' 219 – 226.

<sup>383</sup> ראה למשל אריה אדרעי, "שורשי הפסיקה הציונית-דתית", בתוך א' רוזנק ואח' (עורכים), **על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי**, כרך שני, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומרכז זלמן שזר, 2012,



נראה שביסוד ה'שכחה' ניצבת העובדה שטיעונים דומים לאלה של גלאזנר, באשר להיותו של כל יהודי המזדהה, לאומית, כיהודי, ראוי להכרה והכלה מצד ההלכה והרבנים, מוכרים מכתביו של הרב קוק – בין השאר באותו קונטרס עצמו ("ישוּב משפט") שבו הוא בא להגן על אחדות קהילתו של גלאזנר. לחילופין, הם מיוחסים לרבני מזרח אירופה – המוצגים, באופן כללי, כבני האסכולה המתנגדת להתבדלות. אופייני הדבר שבמאמרו המקיף על העמדה הרבנית ביחס להתבדלות, מציג בני בראון מול ה'גישה ההונגרית' המתבדלת דמויות כמו הנצי"ב מוואלוז'ין, הרב ברוידא מלבוב, ואדמו"רי בית רוז'ין (וגם כאן, כמו ביישוב משפט' של הרב קוק, גלאזנר נזכר רק כמושא המחלוקת).<sup>384</sup> מובן שחשיבותו של גלאזנר נעוצה בכך שהוא נוקט בעמדות אלה בתוך המרחב ההונגרי, וכרב שגדל אל תוך קהילות נפרדות והיה שותף ללשכה האורתודוקסית. עובדה זו מציבה את דבריו כבעלי ערך אחר מאלה של הרב קוק, שלא בא מעולם של קהילות נפרדות.

מצד אחד, איפוא, גלאזנר הוא 'הונגרי' וככזה אינו המועמד הקלאסי לייצוג ההתנגדות להתבדלות. מצד שני, גלאזנר הוא רב, ומי שדואג לשימור מורשתם של רבנים הם האורתודוקסים – ואלה (ובכלל זה גם ההולכים בדרכו של הרב קוק עצמו) אימצו, למעשה אם לא להלכה, את ההתבדלות כדרך חיים, כפי שניכר ממבנה החברה בישראל, המקיימת מסגרות חינוך וקהילה נפרדים ל'דתיים' ולשאינם כאלה. אין לנושאי מורשת זו עניין רב בהצגת משנה המערערת על תשתית עולמם, ומכריזה כי בעידן של יהדות לאומית אין צורך בקהילה דתית. חזון היהדות הפוסט-אורתודוקסית של גלאזנר,<sup>385</sup> כך נראה, לא מצא לו מי שישא אותו ברמה.

#### מסקנות צדדיות

לאחר סיכום המחקר, אבקש להציג כאן בקצרה שתי מסקנות עיקריות העולות ממנו. לפני כן, אניח כאן כמה תובנות נוספות שעלו מן המחקר, אף שלא נכללו במטרותיו המקוריות. חלקם לא טופלו אלא באופן ראשוני, והם עשויים להיות פתח למחקר נוסף.

1. בהונגריה התקיימה 'אורתודוקסיה מודרנית' בראשית המאה העשרים, ולא כמיעוט מבוטל. אין כוונתי כאן ל'אורתודוקסיה מודרנית' כזרם מובחן מן הסוג שמוכר בארה"ב, אלא לאנשים וקהילות שומרי מצוות ומאמינים, שניהלו אורח חיים מודרני שהיה פתוח, לא כאילוץ אלא כדבר טבעי, להשפעות מבחוץ. ערים כקלויזנבורג, גרוסורדיין, או דיצ'וסנמרטון, שבהן נגענו במחקר, הן גילויים של תופעה רחבה יותר שכפי שאמרנו במבוא כמעט ונמחקה מן ההיסטוריוגרפיה בעקבות העניין הרב שעוררו תנועות אורתודוקסיות לוחמניות מחד ותהליכי חילון מאידך. העובדה שהונגריה, הנחשבת מעוז קיצוני, הכילה ציבור רחב שלא פעל על פי הכתבה אידיאולוגית-רבנית (כפי שניכר מהצטרפותם של רבים ליזרחי ולציונות, בסלובקיה ובטרנסילבניה, בשעה

---

עמ' 833 – 896. אדרעי עוסק בעיקר ברב קוק – ואף מזכיר בהרחבה את עמדתו ביחס לפילוג בקהילת קלויזנבורג – ומבקש להגדיר את הכלת החילוניים כחלק מיסודות של 'פסיקה ציונית דתית', עליה הוא מרחיב; אך הוא אינו מזכיר את גלאזנר כפוסק האוחז בגישה כזו; הדוגמא הקרובה שהוא מביא היא של יחיאל יעקב ויינברג.

<sup>384</sup> בראון, כתרבות לגוף האומה.

<sup>385</sup> כוונתי לחברה אותה תיאר גלאזנר כמין אוטופיה ב'הציונות לאור האמונה': ציבור רחב המחזיק בתודעה יהודית בסיסית, תוך שמירת מצוות ללא אינטנסיביות דתית, ואלטיה תורנית השקועה בלימוד תורה ומקיימת אורח חיים דתי מלא.

- שהמנהיגות הרבנית ברובה התנגדה לכך נחרצות), מעוררת שאלות על הדימוי שהתקבע בציבוריות ובהיסטוריוגרפיה על יהדות אשכנז כמתאפיינת בדיכוטומיה דתית חמורה בין אורתודוקסיה לחילוניות או רפורמה.<sup>386</sup> בכך מחקרנו מצטרף לקו שהודגש במחקרו של יהודה הרטמן.<sup>387</sup>
2. קהילות 'סטטוס קוו' או קהילות שמרניות אחרות שלא השתייכו לארגון האורתודוקסי נטו לציונות. על עניין זה כתבתי בסוף פרק 4.3.1, ודומני שהוא ראוי לבחינה מעמיקה יותר.
3. הקונצנזוס הרבני כנגד הציונות בהונגריה התגבש מתוך נסיבות פוליטיות וללא דיון. פרק 3.2 הוקדש לדיון על החרם שהתפתח כנגד כינוס 'המזרחי' בפרשבורג ב-1904. כפי שעולה מהשתלשלות הדברים המתוארת בפרק (והמובאת בהרחבה גדולה יותר במאמר נפרד), מעולם לא נערך בקרב רבני הונגריה דיון תיאולוגי או פוליטי על הציונות, והעמדה שהתגבשה היתה תוצר של לחצים פוליטיים שהופעלו על ידי קבוצת רבנים, שבעצמם הופעלו על ידי גורמים מחוץ להונגריה. אחת מהתוצאות של עובדה זו היא קיומה הלא שולי ולא מוסתר של ציונות בחוגי ישיבת פרשבורג – המוסד היוקרתי ביותר של האורתודוקסיה ההונגרית – מראשיתה של הציונות ולפחות עד מלחמת העולם הראשונה.
- רק כאשר – אחרי מלחמת העולם הראשונה – נכרכה הציונות בשאלת המשך קיומו של המודל האורתודוקסי ההונגרי (וראה דיונונו להלן על 'עיסקת האמנציפציה האורתודוקסית') הפכה ההתנגדות לציונות של כמה קבוצות באורתודוקסיה ההונגרית לאידיאולוגית וחריפה.
4. ונקודה אחרונה – מעוזה העיקרי של הציונות במרחב ההונגרי היה ונותר, מראשית הציונות ועד לשנות השלושים, האזורים בעלי הדומיננטיות האורתודוקסית, שהיו גם האזורים הרב-לשוניים, בהם לא היה רוב מאדיארי מובהק. נושא זה נידון בעיקר בסעיף 3.1.3. הדומיננטיות של תודעת לאומיות יהודית דווקא באזורים אלה מקבילה למה שהתרחש בבוקובינה וב"קרסי" הפולני, כלומר במחוזות שבהן האוכלוסייה הלא-יהודית הכילה מיעוטים לאומיים.<sup>388</sup>

#### גלאזר כמשמר ה'אוברלנדיות'

וכעת למסקנות העיקריות. המסקנה הראשונה היא שבהנהגתו ובתפיסותיו, בייחוד כפי שהן מתגלות משנות התשעים של המאה הי"ט ואילך, גלאזר מהווה מופע מובהק של תפיסה 'אוברלנדי' הנלחמת על זכות קיומה במרחב רבני שכבר אימץ תפיסה אורתודוקסית מתבדלת יותר.

כאמור, ראינו בפרק ראשון שאביו, אברהם, שהיה אמון על גרמנית צחה, היה קרוב לרב עזריאל הילדסהיימר (פרק 1.7). גלאזר אמנם גדל בסביבה בה רבים מהרבנים החשובים היו חסידיים, או נושאי דגל הבדלנות הקנאית כליכטנשטיין, אך בהמשך הוא מביע עמדות מובהקות של פתיחות למודרנה, הכרה בערכם של ערכים מקובלים בחברה הלא יהודית, ושייכות לשיח היהודי שאינו אורתודוקסי. הוא עצמו

<sup>386</sup> ספרו של הרטמן, **פטריוטים ללא מולדת**, מבהיר במבוא כי הצגת יהדות הונגריה כיהדות של קצוות חוטאת לציבור אורתודוקסי מודרני רחב שפעל בה (ראו דבריו במבוא, בעיקר בעמ' 17 – 20). ספרו מתמקד כמעט כולו באותה אורתודוקסיה מודרנית, מתוך נקודת המבט של יחסיה עם הלאומיות ההונגרית.

<sup>387</sup> זו אחת ממסקנותיו העיקריות של הרטמן. ראה שם, עמ' 384 – 386.

<sup>388</sup> הערנו על כך לעיל בסיום דיונונו על התנועה הלאומית היהודית בטרנסילבניה ועל 'עבודת ההווה' שלה, סביב הערה 149 בפרק הרביעי.

משתמש בגרמנית צחה (כפי שניכר בקונטרס 'הציונות באור האמונה') וקורא בה (ספר אקדמי על תולדות האמנות הדתית, לעיל פרק 2.5 בתשובה על ביה"כ בביסטריץ; 'מדינת היהודים' של הרצל, לעיל פרק 4.2.2); הוא רואה במוסר הטבעי ערך, מייחס אותו לעמי התרבות הנאורים ומצפה מן היהודים לאחוז בהם – כסטנדרט בסיסי (ראה דבריו בדיון על השחיטה, ובעניין הגיוס לצבא ההונגרי, בפרק 3.4.4; וכן בדבריו על היחס בין הלכה למוסר טבעי, בפתחת ה'דור רביעי' – פרק 4.3.3); ומצפה שהמנהיגות הרבנית תפעל לטובת הזכויות של היהודים גם כאשר הדבר מחליש את אדיקותם הדתית (בדיון על הרצפציה, בסעיף 2.5.2 ושוב ב-4.2.2).

בנוסף, גלאזנר נושא מתחילת הדרך דגל של חשיבה ביקורתית ושכלתנית, שמתרחקת מסמכותנות של רבנים או של צדיקים. עניין זה, שעסקתי בו הן בדיון על התשובות (ב-2.4.2) שנכתבו בשנות השמונים והתשעים של המאה הי"ט, וביתר הרחבה בדיון על מחלוקת המקווה (ב-3.4.1) הוא בעיניו מאפיין של המסורת התורנית והלמדנית שהוא נושא מבית אבא, מסורת שהיא 'אוברלנדית מובהקת'.

אחת התופעות הידועות של תולדות האורתודוקסיה ההונגרית הוא ההתגברות של היסודות האנטי-מודרניים, שמקורם באונטרלנד, על היסודות המכילים את המודרנה שיסודם באוברלנד. התגברות זו, שדנו בה כ"ץ, סילבר ואחרים, ושנולדה מנסיבות היסטוריות וכן מאימוץ של ערכי ההתבדלות ה'אוונטרלנדיים' על ידי שורת רבנים בוגרי פרשבורג, דחקה את מנהיגי האגף המתון אל מעבר לגבולות הונגריה, או הפכה את קולם לכמעט בלתי-נשמע בשיח הרבני ההונגרי. גלאזנר גדל אל תוך מציאות זו, ובשל כך העובדה שהשמיע בכל זאת את קולו של הזרם היישי' היתה רבת משמעות ומעוררת מחלוקת.

גלאזנר מגלם, באורחות חייו ובהגותו, טיפוס רבני שאולי לא היה נדיר – אבל רישומו בהיסטוריה של יהדות הונגריה כמעט ונשכח. כוונתי לדמות שבה המחויבות העמוקה לתורה, במודל האורתודוקסי, באה שלובה עם עצמאות מחשבתית, והזיקה המובהקת למחנה החרדי באה שלובה עם שייכות טבעית ומלאה לאנושיות המודרנית כפי שנתפסה בתודעת בני הזמן.

אכן, אצל מנהיגים רבניים לא מעטים אנו מוצאים מחויבות עמוקה למסורת היהודית בגירסתה השמרנית הבאה יחד עם אמפתיה למודרנה המערבית והזדהות עמה. עם זאת, הדוגמאות המוכרות והנידונות-לעייפה של שילוב כזה – כמו הראי"ה קוק או הרש"ר הירש - הן של שילוב נרכש ומודע, שבו שני עולמות נפגשים כתוצאה ממאמץ אינטלקטואלי. השילוב הוא הכרעה פנימית בדילמה שנולדה מהפער שבין המסורת מבית אבא וחינוכם התורני ובין רעיונות וערכים אותם קלטו מרוחות הזמן הבאות מחוץ לבית המדרש. אצל גלאזנר, לעומת זאת, נראה שלא מדובר בשילוב נרכש ומודע אלא בשייכות מלכתחילה לשני העולמות, בלי להכיר בסתירה ביניהם. אפשר שיש כאן מודל ייחודי למרכז-אירופה, הממשיך את מורשת 'ההשכלה המתונה' המוכרת מפראג, דרך דמותו של החת"ם סופר – שאף אצלו היתה שייכות טבעית לשני העולמות.<sup>389</sup> באמצעות חשיפת דמות כזו של גלאזנר מתעשרת אפוא ההיסטוריוגרפיה של הרבנות במפנה המאה.

<sup>389</sup> העמדה האנטי-משכילית שהאחרון פיתח באחרית ימיו אינה סותרת עובדה ביוגרפית בסיסית זו; שכן עמדה זו לא נבעה מתחושת סתירה פנימית אלא היתה פרי הכרעה מנהיגותית-פוליטית, שיסודה בהערכה שהתפשטות ההשכלה מהווה סכנה להמשך הנאמנות של הציבור היהודי לתורה.

מסקנה נוספת היא שיש זיקה בין הפתיחות למודרנה שאופיינית לאורתודוקסיה ה'אוברלנדית' שלגלאזנר משמר, ובין אימוץ הלאומיות היהודית והציונות. ככלל, כפי שביקשתי להראות בסיכום של פרק 3, רבנים שנמנעו מהסתגרות בפני המודרנה, ואימצו חלק מהביקורת ה'משכילית' על התרבות המסורתית, נטו יותר לעמדות לאומיות או ציוניות. אך דומה שבמקרה הספציפי של האורתודוקסיה ההונגרית העניין מובהק עוד יותר.

האורתודוקסיה ההונגרית נחלקה בין 'אוברלנדי' ל'אונטרלנדי', ובין אנטי-מודרניים למודרניים; אבל ככל שחלפו השנים, המשקל המכריע בקרב המנהיגות הרבנית עבר אל החוגים האנטי-מודרניים. ראשיתו של התהליך הזה כבר במעבר של עזריאל הילדסהיימר וכמה מתלמידיו לגרמניה, בשנות השמונים של המאה הי"ט; המשכו בגידול כוחם והשפעתם של הרבנים שנחשבו קנאים בקרב המעגלים הפנימיים של השיח הרבני. אך מעבר לחוגים הרבניים, בציבור הרחב של הקהילות האורתודוקסיות, המשיכה להתקיים המסורת של פתיחות למודרנה, והשפעותיה העמיקו עם תהליכי העיור וההשתלבות במעמד הבינוני ההונגרי. למעשה, בהעדר אתוס וחינוך של 'תורה עם דרך ארץ' כפי שהיה בקהילות האורתודוקסיות בגרמניה, ולנוכח מיעוט הדמויות הרבניות המתונות, עמדו בפני הציבוריות האורתודוקסית ההונגרית שתי ברירות: האחת, אימוץ המודל הלעומתי, האנטי-מודרני, של קהילת היראים החסידית, שטיפחה אורח חיים של עדת מאמינים אדוקה; השני, המשך החיים המודרניים תוך שחיקה מתמשכת של היסוד היהודי והתורני בתוכם – עד הגעה אל שולי המדרון החלקלק של ההתבוללות.

כרב של קהילה אורתודוקסית עירונית, מודרנית ו'מכילה', מצא עצמו גלאזנר נוכח מציאות של שחיקה גוברת והולכת בכוחה של המנהיגות הדתית ושל האתוס הדתי. בני עדתו פקדו את בתי הספר התיכוניים ואת האוניברסיטאות, היו מעורבים בחיי התרבות בעיר וניהלו חיים מודרניים. בעולם החדש של מדינות לאום, שצמצם עוד יותר את האפשרות של קיום קורפורטיבי, האפשרות הריאלית היחידה לשימור הזהות היהודית היתה או לראות בה מעין מסדר דתי, האדיש לממד הלאומי ומכיל רק אנשים אדוקים בעלי מחויבות גבוהה, הנכונים להסתגרות של תרבות-נגד – או לאמץ תפיסה של היהדות פחות כדת ויותר כלאום וכתרבות – תוך חתירה לעזיבת הגולה ובניינה של חברה יהודית מודרנית ועצמאית בארץ ישראל. יעקב קליין, נאמנו של גלאזנר שהוזכר לעיל בסעיף 4.3.4, כתב בספרו "הציונות, התרבות העברית והדת", שראה אור בקלויזנבורג בתרפ"א, דברים מפורשים בעניין זה. לדבריו, שיטת ההתפרדות נועדה להתמודד עם "מגיפת השמד וההתכחשות" ליהדות, אלא שהיא נכשלה; הסיבות הדוחקות את הציבור אל ההתבוללות "אינן מקריות ומוגבלות בזמן ובמקום", אלא כאלה שהינן "תוצאה מוכרחת מתנאי החיים הכלכליים והתרבותיים, שאנו שרויים בתוכם". ממילא, "החסיד של היום הוא האורתודוכס של מחר, והאורתודוכס של מחר הוא המתקדם של מחרתיים, וכן הלאה".

"אין מן הצורך להיות מחונן בכשרון גאוני כדי להכיר בבהירות בולטת את המשבר הנורא שבו אנו נמצאים", ממשיך קליין. "בנינו ובנותינו נתונים לעם אחר ועינינו רואות וכלות, ואם לא פג עוד מלבנו

הרגש האחרון של העריבות היהודית המהוללה [...] נבוא גם אנחנו לידי הכרה, שרק הציונות לכל פרטיה ודקדוקיה, היא היא התריס היחידי נגד ההתבוללות, והיא רק היא תוכל להבטיח את קיומנו בעתיד".<sup>390</sup>

המעבר מ'אוברלנדיות' לציונות מובן מכיוון נוסף, שעמדתי עליו לעיל תחת הכותרת 'ציונות דתית מזרח אירופית' (לעיל סעיף 4.2.2): כיוון שהמאבק הבסיסי בהונגריה היה בין שואפי השתלבות בהונגריה ובין מבקשי הנבדלות היהודית, וכיוון שבעיני האגף ה'אוברלנדי' לא המודרנה היתה האויב אלא ההתבוללות, הרי שכאשר הונף נס הלאומיות היהודית, המציגה כיוון תנועה הפוך מזה של ההתבוללות – נתפסה יוזמה זו כבשורה של ניצחון לאגף שהתנגד להתבוללות. הציונים, מבחינה זו, היו ממילא לבני בריתם של האורתודוקסים, בלי תלות ישירה ומיידית בשאלת יחסם לתורה ולמצוות.

### **עיסקת האמנציפציה האורתודוקסית: בין חסידים למסכימים**

מסקנה אחרת העולה מן המחקר אינה נוגעת לגלאזנר אלא לאורתודוקסיה ההונגרית בכללה.

כפי שנציין מיד, המודל ההונגרי שהתגבש בימי הממלכה הדואלית הציע 'עיסקת אמנציפציה אורתודוקסית' יחידה במינה. עיסקה זו אומצה על ידי האורתודוקסים, אך הגישה אליה השתנתה בין קבוצה לקבוצה. חלק מהיהודים אימצו את העיסקה בהתלהבות, והטמיעו יסודות מתוכה באידיאולוגיה שלהם; אחרים קיבלו אותה כנתון והשלימו איתה, אך לא ראו בה ערך עצמי.

טענתי היא, שהגישה אל אותה עיסקה היא שהכתיבה את היחס של יהודי המדינות היורשות אל הציונות, לאחר שהעיסקה קרסה עם תבוסתה של הונגריה במלחמת העולם הראשונה. חלק ניכר מיהודי המדינות היורשות נמנו על אלו שמעולם לא עשו אידיאליזציה לעיסקה; הללו אימצו את הציונות או תפיסת זהות קרובה לה אחרי קריסת המודל האורתודוקסי-הונגרי. לעומת זאת, החצרות והקהילות שאימצו יסודות מן העיסקה אל תוך האידיאולוגיה שלהם, דחו את הציונות ואת הלאומיות היהודית וניסו למצוא דרכים לשמר את המודל שקרס.

על 'עיסקת האמנציפציה האורתודוקסית' וייחודה עמדתי בקצרה בסוף פרק 3.1.2. במסגרת עיסקה זו, מעניקה המדינה ההונגרית שוויון זכויות והכרה מלאה ליהודים האורתודוקסים, בלי לצפות שהללו ישנו דבר באורחות חייהם – למעט שימוש בשפה ההונגרית בחינוך היסודי. למעשה, המדינה אף מעניקה לאורתודוקסיה הגנה מפני יסודות המערערים עליה, ומקימה סביבה חומה של 'חופש דת'. ייחודה של עיסקה זו, שהיא מקלה על נאמני המסורת ההלכתית לקבל את הקונפסיונאליזציה של היהדות – להגדיר אותה כדת ולנתק אותה משאיפות היסטוריות ופוליטיות כלשהן, וזאת בלי לשנות את הפסיקה, את הליטורגיה ואת תכני הלימוד בשיבות ובחדרים (שימשיכו לכלול תכנים משפטיים ופוליטיים, מתוך ראייתם כטקסט 'דתי' ותו לא).

באופן זה, העיסקה מטפחת את תפיסת היהדות כדת ומעצימה את יסוד ההתבדלות. אין פלא שהיא אומצה בחום על ידי מי שעוד קודם לכן העדיפו לבסס את היהדות בעידן המחולק כעדה דתית של מאמינים אדוקים המשמרים מסורת אזוטריה (כנסייה), מתוך הנחה שהמשך קיום היהדות כתורת-עם רחבה, המכילה מטבעה רמות שונות של מחויבות למסורת, מוליכה לאובדנה. מה שנתפס בתחילה כאילוץ –

<sup>390</sup> יעקב קליין, **הציונות, התרבות העברית והדת**, קלויזנבורג תרפ"א, עמ' 34 – 35. מובא אצל זהבי, **מהתבוללות לציונות**, עמ'

פרישה מכלל הקהילות בשל חשש מכפייה 'ניאולוגית' – הופך בחוגי האורתודוקסיה הבדלנית לערך לכתחילאי, והארגון האורתודוקסי הופך מכלי ארגוני למוסד בעל ערך הלכתי ודתי, המגדיר את הזהות ומבדל את היהודים ה'אמיתיים' מאלה שמצויים על נתיב הטמיעה.

האורתודוקסיה ה'אוברלנדית' המתונה היתה לחלק מהארגון האורתודוקסי וממגמת הבדלנות שלו, אך לא בלב שלם: חלקים ממנה התנגדו מתחילה למגמת הפרישה מהקונגרס היהודי, וגם אחר כך שימרה אורתודוקסיה זו מידה של פתיחות (אל החברה הלא-אורתודוקסית והלא-יהודית) שמנעה את הפיכת ההתבדלות לאידיאולוגיה לכתחילאית. אורתודוקסיה זו גם היתה ממילא פתוחה במידת מה לרעיון הלאומי היהודי, כפי שהערנו בדיונונו על פרשבורג בסעיף 3.1.3 ו-3.2.3.

למעשה, לא מדובר רק על האורתודוקסיה ה'אוברלנדית' המובהקת, אלא על שכבה רחבה הכוללת את כל היהודים שלא היו, בתחילת המאה העשרים, חלק מחצר חסידית או רבנית סגורה ובעלת אידיאולוגיה בדלנית. היהודים האלה, שהיוו את רוב היהודים האורתודוקסים במדינות היורשות, הגיבו על קריסת המודל של הזהות ההונגרית-אורתודוקסית, עם תבוסתה של הונגריה, באימוץ תפיסה לאומית יהודית ולעתים קרובות גם באימוץ הציונות כחזון מוביל לעתיד. העובדה, שבכך היהדות חדלה מלהיתפס כ'דת' בלבד, ושחומות ההתבדלות יאבדו מכוחם, לא נתפסה על ידם כאסון.

לעומתם, אותם חלקים באורתודוקסיה ההונגרית ובאליטה הרבנית שלו, שהפנים את העיסקה ההונגרית-אורתודוקסית וראה בה מודל אידילי של יהדות, לא יכול היה לוותר על ה'דת' היהודית שטיפח במשך שני דורות – וטיפח לפיכך עמדה אנטי-ציונית, שבשורשה התנגדות ללאומיות היהודית בכלל. את הזהות האזרחית-לאומית ההונגרית, שהיתה חלק מהעיסקה המקורית, יכולה היתה קבוצה זו להמיר בלאומיות רומנית או ציכוסלובקית, שכן זהות זו לא נתפסה כבעלת ערך עצמי אלא כמס-שפתיים המאפשר לשמר את האוטונומיה של העדה הדתית, המרוחקת מטבעה מכל עניים בעולם הזה, בפוליטיקה ובהיסטוריה. ביסוד תפיסה זו החתירה לשמר את ההישג הגדול והייחודי של עיסקת האמנציפציה האורתודוקסית: עיצובה של היהדות כקונפסיה בלי לשנות את תכניה.

אימוצה של עיסקת האמנציפציה האורתודוקסית על ידי האגף המתבדל ביותר של האורתודוקסיה ההונגרית קיבל, בפרספקטיבה היסטורית, ביטוי מרתק בהקשר הלשוני-סוציולוגי. יותר ממאה שנה אחרי באירועים שאנו דנים בהם כאן, בולטת העובדה שהשפה האירופאית היחידה שאותה אימצו יהודים חרדים בעלי אידיאולוגיה אורתודוקסית-מתבדלת מובהקת, היא השפה ההונגרית – שמחוץ להונגריה ניתן לשמוע דווקא בריכוזים חרדיים בברוקלין או בבני ברק. בעוד הגרמנית (וכמותה הפולנית והרוסית) נתפסה כאיום על הזהות היהודית מסורתית, ההונגרית זכתה ללגיטימציה – במיוחד באותן קהילות שראו בשימוש בעברית מודרנית חילול הקודש.<sup>391</sup>

\*

"האורתודוקסיה הרשמית [בוחרת] להחזיק בשקר המבייש, כאילו אין היהודים אלא עדה דתית נפרדת". כך כתב, בעוצמה רטורית מרשימה, הרב משה שמואל גלאזנר בדברי הפולמוס שבתחילת "הציונות באור האמונה" שלו. בכך אחז גלאזנר את השור בקרניו – כאשר הצביע על מה שבעיניו היה הכשל המובנה במודל של האורתודוקסיה ההונגרית, שחבריו דבקו בו גם כאשר לכאורה עורערו יסודותיו ולפני העם

<sup>391</sup> על היחס המיוחד אל ההונגרית ראה גם הרטמן, **פטריוטים**, עמ' 76 – 80.

היהודי נפתחו אופקים חדשים. מודל זה הופך את היהדות לדת, בעוד שלדברי גלאזנר ברור שאין היא אלא "חוקת-מדינה, וביסודה ההנחה של קיום עם במולדתו". "מי שאינו מאמין בעתידו של העם היהודי בארצו ההיסטורית", המשיך, "מערטל את התורה ממשמעותה".

רבים ביקרו את האורתודוקסיה על שמרנות-יתר, על סתגרנות, על קפאון הלכתי או מחשבתי; רק מעטים, אם בכלל, ביקרו אותה על האופן שבו הבינה את היהדות, ועל כך שאימצה – מבלי משים – את הסיסמה שכה התנגדה לה בתחילה, של 'הונגרים בני דת משה'. גלאזנר הוא ככל הנראה הבולט שבהם, אם לא היחיד. רבים ביקרו את האורתודוקסיה ההונגרית על אידיאולוגיית ההתבדלות שלה, אך איש ממבקרים אלה – מלבד גלאזנר – לא היה מבניה הבכירים. גלאזנר הוא אכן "המורד מבפנים באורתודוקסיה ההונגרית", המעניק לנו אגב המרד הזדמנות להתבונן מחדש, ולעומק רב יותר, אל מאפייניה ומורכבותה ההיסטורית, ואל צומת הדרכים המרתקת של מוצאי מלחמת העולם הראשונה.





## מקורות ראשוניים

### כתבי יד

גלאזנר (גלאזנער), אברהם בן יקותיאל, ["דרשות, שאלות ותשובות וחדושים"], מוסד הרב קוק מס' 7 / מס' 561, מצולם במיקרופילם בספרייה הלאומית, ירושלים, אוספים מיוחדים, F22815, סביב שנת תרל"ה (1875).

גלאזנר (גלאזנער), אברהם בן יקותיאל, ["חדושים על סוגיות התלמוד מסכת ביצה"], מוסד הרב קוק מס' 84 / מס' 542, עבר דיגיטציה בספרייה הלאומית, ירושלים, אוסף יצחק וולך מס' 84, תר"ז – תר"ט (1847 – 1849).<sup>392</sup> נגיש לצפייה באתר 'כתיב'.

גלאזנר (גלאזנער), אברהם בן יקותיאל, ["חידושי תורה"], מוסד הרב קוק מס' 27 / מס' 274, מצולם במיקרופילם בספרייה הלאומית, ירושלים, אוספים מיוחדים, F22826, תר"א – תרכ"ג (1863 – 1851).

גלאזנר (גלאזנער), משה שמואל בן אברהם, חידושים ותשובות, משנות תר"מ – תרמ"ט, אוסף פרטי. כת"י זה הוא המקור של שו"ת דור רביעי חלק א' (להלן).

גלאזנר (גלאזנער), משה שמואל בן אברהם, חידושים ותשובות, הספרייה הלאומית, ירושלים, Ms. Heb. 1458<sup>4</sup>, משנות תרמ"ט – תרנ"ח. כת"י זה הוא המקור של שו"ת דור רביעי חלק ב' (להלן). נגיש לצפייה באתר 'כתיב'.

גלאזנר, משה שמואל, מכתב לחיים ישראל אייז, 27/08/1912, מאוסף פרטי.

דייטש, אהרן דוד, מכתב למשה שמואל גלאזנר, אדר [תרל"ח – 1878]<sup>393</sup>, מאוסף פרטי.

### מסמכים, ראיונות, קונטרסים

Ehrentheil, M. *Rezeption und Orthodoxie : gegenwärtiges Stadium dieser Angelegenheit. Nebst Beleuchtung der antijüdischen Rezeptions-Gedanken. Ein Beitrag zur Geschichte der jüd. Partei-Streitigkeiten in Ungarn-Siebenbürgen*, Budapest 1892.

Text of Military Convention Between the Allies and Hungary, Signed at Belgrade November 13, 1918. (1919). *The American Journal of International Law*, 13(4), 399-402.

Veritas, *Entgegnung auf den Mahnruf an die Israeliten Ungarns über den israelitischen Landescongreß und dessen geheime Feinde*, Pest: Légrády, 1868.

<sup>392</sup> בקטלוג כתוב "תר"ב – תר"ט" אך זו טעות. גם הכותרת "חידושים למסכת ביצה" היא טעות, המחברת מכילה חומר על שורה של עניינים ולא דווקא על מסכת ביצה.

<sup>393</sup> במכתב לא מופיע תאריך, מלבד שמדובר בימי אדר. מדובר בהכרח בשנת תרל"ח – כלומר כחודש לפני פטירתו של דייטש (!), שכן הוא מופנה אל משה שמואל כרבה של העיר, מינוי שנעשה רק בחנוכה תרל"ח.

אידלשטיין, יהודה. בארץ האבות והבנים: ספר מסעו של שמואל בארץ-ישראל בירחי החופש, קלויזנבורג: קרן התרומה, תרפ"ד.

אפפענעס זענדשרייבען דער "שטאטוס-קווא" געמיינדע צו קלויזענבורג אן זאממטליכע גלויבענסגענאססען דעס אינ-אונד אויסלאנדעס אין אנגעלעגענהייט דעס געגען זיא פעראפפענטליכטען "איסור'ס". קלויזנבורג, תרס"ב.

מורה דרך לבאי הקונגרס, יו"ל ע"י הלשכה של הקונגרס הציוני השנים עשר, ברלין: דפוס זיגפריד שולם.

מחאה גלוי' (קלויזנבורג הקהל האורתודוקסי), תרפ"ג, באוסף האפמרה של הספרייה הלאומית.

מכתב גלוי עם מלחמת מצווה, מרמרוש-סיגעט, תרמ"ט.

מפת הקונגרס היהודי ב-1869, מן המוזיאון היהודי בבודפשט.

קונטרס ישוב משפט, קלויזנבורג: דפוס ווינשטיין & פריעדמאן, תרפ"ב.

קונטרס משפט צדק, קלוזש [קלוז']: ווינשטיין & פריעדמאן, תרפ"ב.

ראיון בעל פה עם אסתר שור, שנערך בדיוור מוגן בירושלים, ב-16 במרץ 2015.

ש' רוזנפלד, הקונגרס הציוני השנים עשר, וורשה: אחיאסף, תרפ"ב, עמ' 206 – 212.

#### כתבי הרב משה שמואל גלאזנר

גלאזנר, משה שמואל. קונטרס [!] אור בהיר, סיגעט תרס"ח.

גלאזנר, משה שמואל. ספר דור רביעי על מסכת חולין, קלויזנבורג: ווינשטיין-פרידמן, תרפ"א.

גלאזנר, משה שמואל. דער ציאניסמוס אונד זיינע נעבענערשיינונגען אים ליכטע דער רעליגיאן, קלויזנבורג: ווינשטיין-פרידמן, תר"פ. ובעברית: "הציונות באור האמונה", תרגם והעיר: נפתלי בן מנחם, בתוך פדרבוש, ש', תורה ומלוכה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א, עמ' 63 – 82.

גלאזנר, משה שמואל. קונטרס הלכה למשה, קלויזנבורג: ש"ש פרידמן, תרע"ב.

גלאזנר, משה שמואל. קונטרס ישנה לשחיטה, וייטצען: תל תלפיות (קצבורג), תרס"ו.

גלאזנר, משה שמואל. קונטרס מצה שמורה, ובסופו קונטרס חמץ נוקשה, פרשבורג תר"ע.

גלאזנר, משה שמואל. שאלות ותשובות דור רביעי, חלק א, ירושלים תשל"ו.

גלאזנר, משה שמואל. שאלות ותשובות דור רביעי, חלק ב, ירושלים תשמ"ג.

גלאזנר, משה שמואל. ספר שביבי אש, קלויזענבורג תרס"ג.

Hirsch, Samson Raphael. *Neunzehn Briefe über Judenthum*, Altona, 1836

Roth, M. A. *Der Zionismus vom Standpunkte der jüdischen Orthodoxie beleuchtet*,  
Nagytapolcsány, 1904

- אונגר, יואל. **תשובת ריב"א** (או"ח ויו"ד), פאקש, תרמ"ט.
- אופמן, שמעון ונויפלד, גבריאל ח"צ, **ספר בית יוסף להבה – תולדות מהרי"ץ**, חלק א, ירושלים: איחוד מוסדות מהרי"ץ, תשנ"ג.
- בוקסבוים, הרב אריה (עו"), **קובץ המועדים**, יו"ט חוה"מ ראש חודש, ירושלים: מכון ירושלים, תשי"ע.
- בלום, עמרם. **שו"ת בית שערים**, מונקאטש תרס"ט.
- ברט, אהרן. **דורנו מול שאלות הנצח**, ירושלים: הסוכנות היהודית, תשל"ג.
- גלאזנר (גלאזנער), אברהם. **דור דורשיו**, מהדיר: אברהם יפה שלזינגר, ירושלים, תשס"ה.
- גלאזנר, עקיבא. **דור דורים**, קלויזנבורג, תרצ"ד.
- גלאזנר, עקיבא. **עקבי הצאן**, לונדון, תשי"ח.
- דייטש, אהרן דוד. **שו"ת גורן דוד חלק שני**, ירושלים, תשנ"ד.
- דייטש, שמואל חיים. **ספר תולדות שמואל**, ברוקלין. תשנ"ט.
- הילדסהיימר, עזריאל. **חידושי רבי עזריאל**, נשים ב, מהדירים: נ"צ הילדסהיימר, וא' כהן, ירושלים: מפעל תורת חכמי אשכנז, תשנ"ב.
- הילדסהיימר עזריאל, **שו"ת רבי עזריאל**, תל אביב, תשל"ו.
- הר, צבי. **בית הלל השלם**, טירנוי (ניטרא), תשי"א.
- זוין, ש"י. **המועדים בהלכה**, תל אביב, תשט"ז.
- חיים מוואלוז'ין. **שאלות ותשובות חוט המשולש**, חלק א, וילנא, תרמ"ב.
- כ"ץ, יהושע. **חידושי מהרי" כ"ץ**, ירושלים: מכון חת"ם סופר, תשי"ט.
- ליכטנשטיין [לי"ש], הלל. **תשובות בית הלל**, ירושלים, תשי"ד.
- לרנר, מאיר, **הדר הכרמל**, א, לונדון, 1970.
- מאשקאוויטש, דוד. **ספר רגלי מבשר: כולל ב' חלקים: האומה והדת, הגאולה והדת** [...], קלויזענבורג: דפוס וויינשטיין ופריעדמאנן, תרפ"א
- סופר, חיים. **שו"ת מחנה חיים**, יורה דעה חלק שני, אונגוואר, תרל"ג.
- סופר, חיים. **שו"ת מחנה חיים**, יורה דעה חלק שלישי, ירושלים תשל"ו.
- סופר, יצחק צבי. **מספר הסופר**, ירושלים תשכ"א.
- סופר, מנחם בן ישראל מרדכי אפרים. **מנחם משיב**, ירושלים, תשל"ג.

סופר, שלמה. **איגרות סופרים**, וינה: שלעזינגער, תרפ"ח.

סופר, שלמה. **חוט המשולש החדש: הנקרא ג"כ עץ אבות**, דרוהוביטש, תרס"ח.

סופר, שלמה. **חוט המשולש: הנקרא ג"כ עץ אבות (שטאמבוים) [...]**, פאקש, תרמ"ז.

סופר, שמחה בונם. **תשובות שבת סופר**, ירושלים: מכון דעת סופר, תשל"ד.

עהרנפעלד, שמואל. **שו"ת חתן סופר**, ירושלים, תשל"ד (פאקש: ראזענבוים, תרע"ב).

עהרענפעלד, שאול. **גבעת שאול**, חלק א, מהדיר: שמואל דוד הכהן פריעדמאן, ברוקלין, ניו יורק, תשע"ג.

עהרענפעלד, שמואל. **חתן סופר** (עטרת בחורים), אונגוואר, תרל"ד.

פאנעט, מנחם מנדל. **ספר שערי צדק** חלק אבן העזר, מונקאטש תרמ"ו (1885).

פאנעט, מנחם מנדל. **ספר שערי צדק** חלק אורח חיים, מונקאטש תרמ"ד (1884).

פיש, יוסף. **מטה יוסף**, בני ברק: מכון זכרון ליהדות הונגריה, תשס"ה.

פלויט, חזקיה פייבל, **לקוטי חבר בן חיים**, כרך ב, מונקאטש, תרל"ט.

[פרידמן] אפרים, **הדרת קודש**, ירושלים תש"ך [מהדורת צבי מאשקאוויטש].

קונשטאדט, יצחק. **לוח ארז החדש**, ווינה, תרע"ה.

קוק, אברהם יצחק. **אגרות רא"ה**, כרך ד, ירושלים: מכון הרצי"ה, תשמ"ד.

קוק, אברהם יצחק. **מאמרי הרא"ה**, כרך א, ירושלים, תשמ"ד.

קוק, אברהם יצחק. **מצות ראיה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה.

קוק, צבי יהודה הכהן, **לנתיבות ישראל**, כרך ב, ירושלים, תשל"ט.

קצבורג, דוד צבי. **פרחי כהונה**, בודאפשט ת"ש.

רוט, משה אריה. **הציונות מנקודת מבטה של היהדות החרדית**, מתורגם מגרמנית בידי חיה בתיה מרקוביץ עם מבוא מאת יהודה פרידלנדר, אוניברסיטת בר אילן, 2006.

ריינס, יצחק יעקב. **שני המאורות**, פיעטרקוב: דפוס ש' בעלכאטאווסקי, תרע"ד.

שווארץ, אברהם יהודה הכהן. **שו"ת קול אריה**, סילאדי-שאמלויא, תרס"ד.

שילת, יצחק. **הקדמות הרמב"ם למשנה**, ירושלים: שילת, תשנ"ז.

שיק, דוד. **ספר אמרי דוד [...]** **מסכת חולין**, ניו יורק: גראסמאן, תשכ"ד.

שיק, משה. **אגרות מהר"ם שיק**, ירושלים: מכון בני משה, תש"ע.

שיק, משה. **שאלות ותשובות מהר"ם שיק**, אורח חיים, מונקאטש, תר"מ.

שיק, משה. **שאלות ותשובות מהר"ם שיק**, יורה דעה וחושן משפט, מונקאטש, תרמ"ה.

שיק, שלמה צבי. **ממשה עד משה**, מונקאטש, תרס"ג.

Eisler, Mátyás, "Jelentés az Erdély–Bánáti Országos Izraelita Iroda működéséről. A Szövetségnek 1924. november 17-én, Aradon tartott nagygyűlése számára". *Az Erdély–Bánáti Izraelita Hitközségek Szövetségének Közleménye*, 1., Cluj–Kolozsvár, 1925

Grünbaum József, *A föld, mely mindenki előtt szent: egy szentföldi társasutazás naplója*, Dicsőszentmárton, 1910

Szerk., Singer Zoltán. **Volt egyszer egy Dés**: Bethlen, Magyarláros, Rettég, Nagyilonda és környéke, Vol. I, Tel Aviv, 1970, pp. 193 – 195

אבי-שאול, מרדכי. "בדרך", **דאר היום**, 5/12/1924.

איכלר, חוה, **ראשיתה של התנועה הלאומית היהודית בטרנסילבניה – קטעים מהזכרונות של ד"ר חיים וייסבורג**, כתב יד השמור בארכיון שטרוכליץ בחיפה.

אידלשטיין, יהודה, **בארץ האבות והבנים**, קלויזנבורג: קדימה, תרפ"ד

אידלשטיין יהודה, "מטאמורפוזת אקטיבית", בתוך כרמלי-ויינברגר, משה (עורך), **ספר זכרון ליהדות קלואז'-קולוז'ואר**, ניו יורק תש"ל, עמ' ק – קז.

גור-אריה, יצחק. "קוים", **דאר היום**, 30/11/1924, עמ' 4.

גלעדי, דוד. "קצותיו של מעגל היסטוריי", **מעריב**, 19/12/1969, עמ' 10

כץ, יעקב, **במו עיני: אוטוביוגרפיה של היסטוריון**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2007.

מילר, שמעון חיים. "אחר מיטתו של ר' משה גלזנר", **אפריון – קובץ לדרוש ולענייני ישראל סבא**, ב, בודפשט תרפ"ה.

מימון, יהודה לייב הכהן, 'ארבעים שנה להסתדרות המזרחי העולמית – פרק ג', **במישור**, ריט (שנה ה), י"ב אלול תש"ד.

רוזנהיים, יעקב. **זכרונות**, בני ברק, תשל"ט.

שיוביץ, אפרים. "דרך הציונות הדתית", **הצופה**, 14/10/1949, עמ' 6.

## מקורות משניים

### היסטוריוגרפיה רבנית

גוטל, נריה. **מכותבי ראי"ה**, חוגי מכותביו של הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים: מכון הרצי"ה, תש"ס

גויטין, ברוך בענדיט. **זכרון אבות**, חלק ראשון, [תל אביב] תשל"א.

גולדהאבר, יחיאל. "הפולמוס סביבות החוק שאישרה נישואין שנערכו עפ"י חוקי נימוסי המדינה", בתוך "נספח לקונטרס ישיב מצרף", עמ' א – כו, המצורף לווינקלר, מרדכי ליב, **שאלות ותשובות לבושי מרדכי (השלם)**, כרך ג: אבן העזר וחושן משפט, ברוקלין, תשע"א.

הלחמי, דוד. **חכמי ישראל: אנציקלופדיה לגדולי ישראל בדורות האחרונים**, ירושלים, תשי"ח.

ליברמן יוסף, **רבי עקיבא ותורתו**, ירושלים: ישיבת פרשבורג, תשל"ח

סופר, ש"ב דוד, **מזכרת פאקש**, שלושה כרכים, ירושלים, תשכ"ו – תשל"ג.

מילר, פנחס. **עולמו של אבא**, ירושלים, תשמ"ד.

סורסקי, א'. **לפיז האש**, כרך א, בני ברק תשנ"ז.

פישר, יעקב שלום, 'תולדות משפחת פישר', בספר **עטרת עקיבא**, דרשות ר' עקיבא פישר מטעם, בני ברק: זכרון – מפעל להנצחת יהדות הונגריה, תשס"ג.

קינסטליכער, משה אלכסנדר זושא. **החת"ם סופר ובני דורו: אישים בתשובות החת"ם סופר**, בני ברק: מכון להוצאת ספרים בני משה וחקר כת"י ע"ש המהר"ם שיק, תשנ"ג.

קינסטליכער, משה אלכסנדר זושא. **החת"ם סופר ותלמידיו**, בני ברק: מכון 'זכרון', תשס"ה.

רייך, שושנה, **רואי פני הראי"ה**, ירושלים: בית הרב קוק, תשע"ב

שווארטץ, פנחס זעליג הכהן, **שם הגדולים מארץ הגר**, חלק א, פאקש תרע"ד.

שוורץ, חיים מרדכי הלוי, 'תולדות וקורות חייו של הגה"ק המחבר זצ"ל', בתוך סימנדל, יששכר דב בן סיני, **ספר מנחת עני; שמן כתית למנחה; פתי מנחה; שיירי מנחה** עם תיקונים והוספות, יוניון סיטי, ניו ג'רזי: מכון להוצאת ספרי קדמונים שע"י אוצר הספרים דמתיבתא צאנז, תשמ"ד.

שטערן, שמואל אליעזר. **סנה בוער באש**, בני ברק: מכון מים חיים, תשס"ב.

שישא, אברהם הלוי. "שבת אחים", מכתבים מגדולי ישראל זי"ע, בתוך שישא, י" הלוי, **ויוסף אברהם**, לונדון, תשנ"ד.

שפירא, בן ציון (עורך), **אגרות לראי"ה**, ירושלים: מכון הרצי"ה, תש"ן.

### אנציקלופדיות וספרי יען

*Magyar Zsidó Lexikon* (Editor: Ujvári, Péter), Budapest, 1929.

*A Pallas nagy Lexikona. Az összes ismeretek enciklopediaja*, Budapest, 1897: "Kolozsvár".

*YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 2010:

Bar-El, Adina. "Tarbut."

Silber, Michael K. "Budapest".

Silber, Michael K. "Brnuatislava".

Gyémánt, L. "Cluj".

Silber, Michael K. "Hungary: Hungary before 1918".

Silber, Michael K. "Sofer, Mosheh."

Marton, Y. Schweiger, P. & Braham, R. "Cluj", *Encyclopaedia Judaica*, 2nd Ed. Vol. IV, Detroit, 2007 pp. 762-763.

Shepherd, William R. *Historical Atlas*. New York: Henry Holt and Company, 1911

ביכלר, יהושע. "ברטיסלבה", בתוך ביכלר, יהושע, (עורך), **פנקס הקהילות – סלובקיה**, ירושלים: יד ושם, תשס"ג

ואגו, בלה. "טרנסילבניה הדרומית", בתוך לביא, תיאודור (עורך), **פנקס הקהילות – רומניה**, כרך ראשון, ירושלים: יד ושם, תש"ל.

ואגו, בלה. "טרנסילבניה הצפונית: היבטים דמוגרפיים", בתוך לביא, ת' ואנצל, ז' (עורכים), **פנקס הקהילות – רומניה**, כרך שני, ירושלים: יד ושם, תש"מ.

י' רפאל (עורך), **אנציקלופדיה של הציונות הדתית**:

זמרוני, שלמה. "יוסף לעכטנשטיין", כרך ג, עמ' 262 – 263.

זמרוני, שלמה. "שמואל מנחם קליין", כרך ה, עמ' 461 – 462.

זמרוני, שלמה. "שיוביץ נחום", כרך ה', עמ' 770 – 771.

קנטור, תיאודור הרצל, "מושקוביץ, דוד", כרך ג, עמ' 380 – 383.

קצבורג, נתנאל. "הרב משה שמואל גלאזנר", כרך א, עמ' 523 – 527.

כהן, יצחק יוסף. "טרנסילבניה הצפונית: החיים התורניים", בתוך לביא, תיאודור (עורך), **פנקס הקהילות – רומניה**, כרך ראשון, ירושלים: יד ושם, תש"ל.

קצבורג נ' ואחרים (עורכים), **פנקס הקהילות – הונגריה**, ירושלים: יד ושם, תשל"ו:

קומלוש, יהודה. "גיונק"; קצבורג, נתנאל. "ואץ".

תדהר, דוד. **אנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובוניו**, ערכים: מרטון, יחזקאל (ארנסט), כרך ז' עמ' 2904.

Andrew. *Dori: The Life and Times of Theodor Herzl in Budapest*, Alabama: U. of Alabama P., 1983, pp. 32 – 34

Árpád, Varga E. *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája (1850-1992)*,  
<http://varga.adatbank.transindex.ro>

Aschheim, Steven. *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*, Madison: University of Wisconsin Press, 1982.

Avineri, Shlomo. "Edmund Eisler's Zionist utopia", *Midstream* 31 (2), 1985, pp. 50-53

Balázs Borsos, *The Regional Structure of Hungarian Folk Culture*, Münster: Waxmann, 2017

Balog Iosif Marin, "Prices, Wages and Consumption in Transylvania between 1850-1914. Tendencies and Developments in Rural and Urban Areas", in *Romanian Journal of Population Studies*. Supplement, V, 2011, p. 49-85.

Barany, George. "Magyar Jew or: Jewish Magyar? (To the Question of Jewish Assimilation in Hungary)", *Canadian-American Slavic Studies*, 8(1), pp. 5 – 44

Batnitzky, Leora. *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton: Princeton U. P., 2011

Ben-David, Joseph. "The Beginnings of Modern Jewish Society in Hungary in the First Half of the Nineteenth Century." *Jewish History* 11 (1), 1997, pp. 57–97.

Benjamin, Lya. "The Determinants of Jewish Identity in Inter-War Transylvania", *Studia Judaica* 5 (1996), pp. 68 -77

Bin-Nun, Jechiel. *Jiddisch und die deutschen Mundarten: Unter besonderer Berücksichtigung des ostgalizischen Jiddisch*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1973

Bitton, Livia. "The Zionist Movement in Transylvania", in Carmilly-Weinberger, M. (ed.), **Memorial Volume for the Jews of Cluj-Kolozsvár**, New York: Sepher-Hermon, 1988, pp. 277 – 285.

Bitton, Livia Elvira. *A Decade of Zionism in Hungary*, PhD dissertation, New York University, 1968



- Bleich, Judith, *Defenders of the Faith: Studies in Nineteenth- and Twentieth-Century Orthodoxy and Reform*, New York: Touro University Press and Academic Studies Press, 2020.
- Bleich, Judith, *Jacob Ettlinger, his life and works: the emergence of modern orthodoxy in Germany*, PhD dissertation, New York University, 1974.
- Bleich, Judith "Military Service: Ambivalence and Contradiction", in Lawrence Schiffman and Joel B. Wolowelsky (eds.), *War and Peace in the Jewish Tradition*, New York: YU Press/Ktav, 2007, pp. 415 – 476.
- Bolovan, J. "The Transylvanian Jewry Between 1870 and 1930", *Transylvanian Review* XIV: 2, 2005.
- Bottoni, Stefano. "National Projects, Regional Identities, Everyday Compromises. Szeklerland in Greater Romania (1919–1940)". *The Hungarian Historical Review (new series)*, 3, 2013, pp. 477-511
- Braham, Randolph L. *A magyarországi holokauszt földrajzi enciklopédiája*, II. kötet. Park Könyvkiadó, Budapest, 2010.
- Brubaker, Rogers & Others: *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton University Press, 2006
- Brubaker, Rogers. *Nationalism Reframed*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.
- Castellan, G. "The Germans of Rumania". *Journal of Contemporary History*, 6(1), 1971, pp. 52–75.
- Carmilly-Weinberger, Mozes. "Jewish Education in Transylvania in the Days of the Holocaust", in Carmilly-Weinberger, M. (ed.), **Memorial Volume for the Jews of Cluj-Kolozsvár**, New York: Sepher-Hermon, 1988, pp. 269 – 275.
- Cartledge, Bryan. *Will to Survive: A History of Hungary*, London: Hurst & Co., 2011
- Carteny, Andera. "All against one: The congress of oppressed nationalities of Austria-Hungary (1918)", *wp.comunite 0067*, Department of Communication, University of Teramo, 2010.
- Case, Holly, *Between States: The Transylvanian Question and the European Idea during World War II*, Stanford: Stanford University Press, 2009

- Clark, G. Kitson, *The Critical Historian*, New York: Basic Books, 1967
- Cunningham, John. "Jenő Janovics and Transylvanian Silent Cinema". *New Russian cinema Kinokultura*, Special Issue 7: Hungarian Cinema, Feb. 2008.
- Don-Yehiya, Eliezer. "Traditionalist Strands", in De-Lange, N. & Freud-Kandel, M. (eds.), *Modern Judaism: An Oxford Guide*. New York: Oxford University Press, 2005, pp. 93 – 105.
- Egry, Gábor. "An Obscure Object of Desire: The Myth of Alba Iulia and Its Social Functions, 1918-1940", in Dobre, Claudia-Florentina & Ghiță, Cristian Emilian (eds.), *Quest for a Suitable Past: Myths and Memory in Central and Eastern Europe*, Budapest: CEU, 2017, pp. 11-28.
- Egry, Gábor. "Közvetlen demokrácia, nemzeti forradalom. Hatalomváltás, átmenet és helyi nemzeti tanácsok, Erdélyben, 1918–1919", *Múltunk* 55:3 (2010), pp. 92–108.
- Eisler, Mátyás. *Képek a kolozsvári zsidók múltjából*. Kadima Nyomda Rt., Kolozsvár, 1924.
- Elemér, Illyés, *National Minorities in Romania Change in Transylvania*, Boulder, Colo.: East European Monographs, 1982
- Fábián, Borbála, "A művelt városokban szükséges utczavilágításról" - Magyarország 1914 előtti közvilágítástörténete. Kézirat, 2009
- Ferziger, Adam S. "The Hamburg Cremation Controversy and the Diversity of German-Jewish Orthodoxy", *The Leo Baeck Institute Year Book*, 56 (1), 2011, pp. 175–205
- Ferziger, Adam S. "The Hungarian Orthodox Rabbinate and Zionism: The Case of Rabbi Salamon Zvi Schück", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, 1993, B (III), pp, 273 – 280
- Ferziger, Adam S. "The Road Not Taken: Rabbi Salamon Zvi Schück and Hungarian Orthodoxy," *Hebrew Union College Annual* 79, 2008, pp. 107-140.
- Ferziger, Adam S., *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance and the Emergence of Modern Jewish Identity*, Philadelphia: Penn University, 2005
- Fisch, Jörg. *A History of the Self-Determination of Peoples: The Domestication of an Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Fischer, Philip. "Zur Würdigung der Wirksamkeit Dr. I. Hildesheimer in Ungarn", *Jeschurun* 15 (5-6), 1928 , pp. 334-347.

- Freidenreich, Harriet Pass. "Jewish Nationalistic Politics in Interwar Vienna: The Failure of Landespolitik", *Shofar* 9 (2), 1991, pp. 44-54
- Frojimovics, Kinga. *Jewish Budapest: Monuments, Rites, History*, Budapest: CEU, 1999.
- Gaal György, A kolozsvári Zsidó Kórház, *Orvostudományi Értesítő* 89(2), 2016, pp. 95-102.
- Gaal György, "Az Unitárius Kollégium szerepe Ligeti Ernő pályakezdésében", *Keresztény magvető* 2012 (1), pp. 58-69
- Gaal György, *Egyetem a Farkas utcában*, Kolozsvár, 2001
- Gaal, György. "Kolozsvár kétezres esztendeje dátumokban", in Dáné Tibor Kálmán et al. (eds.), *Kolozsvár 1000 éve*, Kolozsvár, 2001, pp. 315-369
- Gaal, György: *Magyarok utcája. a kolozsvári egykor Bel-és Külmagyar utcák telkei, házai, lakói*. Kolozsvár: Az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadása, 1995
- Gates, Rebecca. "Eighteenth-Century 'Schutzherren': Esterházy Patronage of the Jews", *Jewish Social Studies* 47, (3/4), 1985, pp. 189-208.
- Gidó, Attila, "From Hungarian to Jew: Debates Concerning the Future of the Jewry of Transylvania in the 1920s". in: Pál Hatos – Attila Novák (ed.), *Between Minority and Majority. Hungarian and Jewish/Israeli ethnical and cultural experiences in recent centuries*. Budapest: Balassi Institute, 2013, pp. 180-194.
- Gidó, Attila. *Két évtized: A kolozsvári zsidóság a két világháború között*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2016
- Gidó, Attila. *On Transylvanian Jews: An Outline of a Common History*, Working Paper No. 17, Institut Pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, Cluj-Napoca, 2009.
- Gidó, Attila, *School Market and the Educational Institutions in Transylvania, Patrium and Banat between 1919 and 1948*, Working Paper No. 39, Institut Pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, Cluj-Napoca, 2011.
- Gidó, Attila. *Úton. A két világháború közötti erdélyi zsidóság társadalomés nemzetépítési (1918-1940)*, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2009
- Ginzburg, Carlo, et al. "Microhistory: Two or Three Things That I Know about It". *Critical Inquiry*, 20(1), 1993, pp. 10-35.
- Ginzburg, Carlo. "Clues." *Theory and Society* 7 (3), 1979, pp. 273-288.

Glasner, David. "Rabbi Moshe Shmuel Glasner, the 'Dor Revi'i'", *Tradition* 32, 1 (1997), pp. 40-56.

Glasner, David. "The Saga of Publishing the Works of Rabbi Moshe Shmuel Glasner: The Issue of Inclusion of Zionism and Rav Kook", *The Seforim Blog* [seforimblog.com], 15/02/2008; Ibid. "Responses to Comments and Elaborations", *The Seforim Blog* [seforimblog.com], 02/03/2008.

Glasner, Isaac. "Moshe Shmuel Glasner (1856-1924)", in Jung, Leo (ed.), *Men of the Spirit*, New York: Kymson Pub. Co (1964), pp. 459-466.

Glück, Eugen. "Jewish Elementary Education in Transylvania (1848 – 1918)", *Studia Judaica* [Cluj-Napoca] II, 1993, pp.103 – 113.

Glück, Mary "The Budapest Coffee House and the Making of 'Jewish Modernity' at the Fin de Sie`cle", *Journal of the History of Ideas*, 74 (2), 2013, pp. 289-306.

Gluck, Mary. *The Invisible Jewish Budapest: Metropolitan Culture at the Fin de Siècle*, Madison, Wisconsin: U. of Wisconsin P., 2016.

Gonda, László, *A Zsidóság Magyarországon 1526-1945*, Budapest: Századvég Kiadó, 1992

Gondos, Andrea. "Isaiah Tishby, Új Kelet (New East), and the Cultural Mediation of Zionism in Transylvania (1920–1930)." *Contemporary Review of the Middle East* 6 (3–4), 2019, pp. 293–308

Good, David F. *The Economic Rise of the Habsburg Empire, 1750-1914*, Berkeley: U. of California, 1984

Good, David F. *The Economic Rise of the Habsburg Empire, 1750-1914*, Berkeley: U. of California, 1984.

Grill, Tobias. "The politicisation of traditional Polish Jewry: Orthodox German rabbis and the founding of Agudas Ho-Ortodoksim and Dos yidishe vort in Gouvernement-General Warsaw, 1916-18", *East European Jewish Affairs*, 39 (2), 2009, pp. 227-247.

Gross, Nachum. "Austria-Hungary in the World Economy", *Research Report no. 29*, Hebrew University – Department of Economics, 1971

Gyémánt, Ladislau. "Învățămintul evreiesc din Transilvania. Tradiție istorică", în *Lingua* [Cluj-Napoca] I, 2002, p. 129-140

- Gyémánt, Ladislau. *The Jews of Transylvania in the Age of Emancipation (1760 – 1867)*, Bucharest: Edituria Enciclopedică, 2000
- Gyémánt, Ladislau. *The Jews of Transylvania*, Cluj-Napoca: Institutul Cultural Român, 2004.
- Haber, Peter. *Die Anfänge des Zionismus in Ungarn (1897-1904)*, Köln: Böhlau, 2001.
- Hanák, Péter. "Central Europe: A Historical Region in Modern Times", in G. Schopfin & N. Wood (eds.), *In Search of Central Europe*, Cambridge: Polity Press, 1989, pp. 57-69
- Hanebrink, Paul A. *In Defense of Christian Hungary: Religion, Nationalism and Antisemitism, 1890-1944*, Ithaca, New York & London: Cornell University Press, 2006
- Haraszi György, *A Magyarországi zsidóság rövid története a kezdetektől a XVIII.század végéig*, PhD dissertation, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest, 2004. internet: <http://www.magyarpaxromana.hu/kiadvanyok/soa/haraszi.htm>
- Haraszi, György. "The Return of the Jews to Hungary in the XVIII Century", *Rivista di Studi Ungheresi*, 12, (Róma: 1997 [1998]), pp. 37-53.
- Hartman, Zvi. "Zionism in Transylvania between the World Wars: From Ideology to Practice". *Studia Judaica* 1996. pp. 200-210
- Haumann, Heiko. *A history of East European Jews*, Budapest: CEU, 2002
- Hever, Hannan. "The Zionist sea: symbolism and nationalism in modernist Hebrew poetry", *Jewish Culture and History*, 13 (1), 2012, pp. 25-41; Hametz, Maura. "Zionism, Emigration, and Antisemitism in Trieste: Central Europe's 'Gateway to Zion,' 1896-1943", *Jewish Social Studies* (New Series), 13 (3), 2007, pp. 103-134
- Hitchins, Keith, *Rumania, 1866 – 1947*, Oxford: Oxford U. P., 1994
- Hildesheimer, M. "The German language and secular studies: attitudes towards them in the thought of the Hatam Sofer and his disciples", *Proceedings - American Academy for Jewish Research* (PAAJR) 62 (1996) 129-163
- Hoensch, Jörg K. *A History of Modern Hungary, 1867-1986*, New York: Longman, 1988.
- Miko, Imre, "Antal Márk és köre", *Korunk* 16 (12), 1972, pp. 1875 – 1877
- Jakab, Elek, *Kolozsvár története*, vol. 3, Budapest, 1888
- Janos, Andrew C. *The Politics of Backwardness in Hungary, 1825-1945*, Princeton: 2012

- Kamusella, Tomasz. *The Politics of Language and Nationalism in Modern Central Europe*. Basingstoke/New York: Palgrave MacMillan, 2009.
- Kann, Robert A. "Hungarian Jewry during Austria-Hungary's Constitutional Period (1867-1918)", *Jewish Social Studies*, 7 (4), 1945, pp. 357-386
- Kaplan, Zvi Jonathan. "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy", *Modern Judaism* 24 (2), 2004, pp. 165-178.
- Karady, Victor. "Csoportközi távolság, réteghelyzet, a zsidó-keresztény házasságok dinamikája Erdélyben a világháborúk között.", *Korunk* 8 (1991), pp. 941-954.
- Karady, Victor. "Felekezeti státus és iskolázási egyenlőtlenségek" ("Denominational Status and Educational Inequalities"). In M. Lackó (ed.), *A tudománytól a tömegkulturáig*, Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 1994.
- Karady, Victor. *Iskolarendszer és felekezeti egyenlőtlenségek Magyarországon (1867-1945)*, Budapest: Replika-könyvek 1997.
- Karadi, Victor. "Socio-Economic Stratification and the Modernization of Hungarian Jewry after the Emancipation", in Silber, M. (Ed.), *Jews in the Hungarian Economy 1760-1945*, Jerusalem: Magnes Press, 1992, pp. 161 – 179.
- Karády, Viktor. "Zsidó identitás és asszimiláció Magyarországon (Marjanucz László interjúja)", in: Karády, Viktor. *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás*, Budapest: Cserépfalvi Kiadása, 1997, pp. 11-113
- Karady, Victor and Nagy, Peter Tibor: *Educational Inequalities and Denominations. Database for Transylvania, 1910*. Budapest: John Wesley Publisher, 2009
- Karady, Victor and Nastasă, Lucian. *The University of Kolozsvár, Cluj and the Students of the Medical Faculty: (1872 – 1918)*, Budapest & Cluj: Central European University, 2004.
- Katz, Jacob. "Introduction", in idem (ed.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, New Brunswick: Transaction Books, 1987, pp. 1-12.
- Katz, Steven T. "Eliezer Berkovits and Modern Jewish Philosophy", **Tradition** 17 (1), 1977, pp. 92–138.
- Keren-Kratz, Menachem. "The Politics of Jewish Orthodoxy: The Case of Hungary 1868 – 1918", *Modern Judaism*, 36 (3), 2016, pp.217-248.

Kieval, Hillel J., *Languages of Community: The Jewish Experience in the Czech Lands*, U. of California Press, 2000.

Kiss, Josef, *Zur Vertreibung und Verschleppung der Ungarndeutschen aus der Schwäbischen Türkei: unter besonderer Berücksichtigung des Ortes Gyönk/Jink*, München: Verl. der Donauschwäbischen Kulturstiftung e.V., 1995

Klacsman, Borbála. *The Reception of Early Zionist Movement in Budapest (1897-1914)*, MA Thesis, Central European University, Budapest, 2012.

Koerner, András. *How they lived: the everyday lives of Hungarian Jews, 1867-1940*, Budapest: CEU, 2015 – 2016.

Komlosy, Andrea. "Imperial Cohesion, Nation-Building and Regional Integration in the Habsburg Monarchy, 1804-1918", in S. Berger & A. Miller (eds.), *Nationalizing Empires*, Budapest – New York: Central European University Press, 2015, pp. 369 – 427.

Komoroczy, Geza, *A zsidók története Magyarországon*, Budapest: Pesti Kalligram, 2012.

Komoróczy, Szonja Ráhel. "Language Assimilation and Dissimilation in the Works of R. Hillel Lichtenstein", in Bányai Viktória and Komoróczy Szonja Ráhel (eds.), *Teshuvot u-sheelot. Studies in Responsa Literature*, Budapest: MTA Judaisztikai Kutatóközpont, 2011, pp. 107–121.

Komoróczy, Szonja Ráhel, and Banyai, Viktoria. "Magyarországi Zsidó Vallási Szervezetek, Intézmények Emlékezetpolitikája." *Regio; Kisebbség, Kultúra, Politika, Társadalom* 24 (3), 2016, pp. 38-58.

Konrád, Miklós. "Hungarian Expectations and Jewish Self-Definitions, 1840–1914". In: Tamás Turán & Carsten Wilke (eds.), *Modern Jewish Scholarship in Hungary: The 'Science of Judaism' between East and West*. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2016, pp. 329–348

Konrád, Miklós. "Jews and politics in Hungary in the Dualist era, 1867–1914", *East European Jewish Affairs* 39 (2), August 2009, pp. 167–186.

Köpeczi, Béla, László Makkai, András Mócsy, and Zoltán Szász. *History of Transylvania: Vol. 3*. Boulder, CO: Social Science Monographs, 2002.

Kovács, András. "Jews and Jewishness in post-war Hungary", in *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*, 1, 2010, pp. 34-57.

Kürti, László . *The remote borderland: Transylvania in the Hungarian imagination*, New York: SUNY, 2001.

*Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry*, vol. 1: Historical and Theoretical Foundations, Tübingen, 1992; Vol. 3: The Eastern Yiddish – Western Yiddish Continuum, Tübingen, 2000.

Leibig, Friedrich. *Photographien aus dem ungarische israelitischen Congresse*, Wien: Im Buchhandel zu beziehen durch Herzfeld und Bauer, 1869, pp. 17-18

Levene, Mark. "Britain, a British Jew and Jewish relations with the New Poland: the making of Polish Minorities Treaty of 1919". in Polonsky, Antony, Mendelsohn, Ezra and Tomaszewski, Jerzy (eds.) *Jews in Independent Poland 1918-1939*. (Polin, Studies in Polish Jewry, 8) Oxford, UK: Littman Library of Jewish Civilisation, pp. 14-42.

Liberles, Robert. *Religious Conflict in Social Context*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1985.

Lichtenstein, Tatjana. *Zionists in Interwar Czechoslovakia: Minority Nationalism and the Politics of Belonging*, Bloomington, Indiana U. P., 2016

Livezeanu, Irina. *Cultural Politics in Greater Romania*, Ithaca, NY: Cornell U P, 1995

Lowenstein, Steven. "Ashkenazic Jewry and the European Marriage Pattern: A Preliminary Survey of Jewish Marriage Age", *Jewish History* 8 (1/2), 1994, pp. 155-175.

Lowenstein, Steven. "Joseph Ben-David's Hungary and Mendelssohn's Berlin." *Jewish History*, vol. 11, no. 1, 1997, pp. 125–129.

Lowenstein, Steven M. "The Pace of Modernisation of German Jewry in the Nineteenth Century", *Leo Baeck Yearbook* 21, 1976, pp. 41-56.

Lowenstein, Steven. "The Shifting Boundary between Eastern and Western Jewry." *Jewish Social Studies*, New Series, 4 (1), 1997, pp. 60–78

Lőwy, Dániel. *A Kálváriától a tragédiáig: Kolozsvár zsidó lakosságának története*, Kolozsvár : Koinónia, 2005.

Lukacs, John. *Budapest 1900: A Historical Portrait of a City & its Culture*, New York: Grove Press, 1988



- Lupovitch, Howard N. *Jews at the Crossroads: Tradition and Accommodation during the Golden Age of the Hungarian Nobility, 1729–1878*. Budapest: Central European University Press, 2007.
- Macartney, C. A., *Hungary and Her Successors, 1919-1937*, Oxford: Oxford U. P., 1937
- Daniel Mahla, *Orthodoxy in the age of Nationalism: Agudat Yisrael and the Religious Zionist Movement in Germany, Poland and Palestine 1912 – 1952*, Phd Thesis, Columbia University, 2014
- Máté Rigó, "The Long First World War and the survival of business elites in East-Central Europe: Transylvania's industrial boom and the enrichment of economic elites", *European Review of History: Revue européenne d'histoire*, 24(2), 2017, pp. 250-272
- McCagg, William O. *A history of Habsburg Jews, 1670-1918*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- Mendelsohn, Ezra. *On Modern Jewish Politics*, New York: Oxford U. P., 1993
- Mendelsohn, Ezra. *The Jews of East Central Europe between the world wars*, Bloomington: Indiana University Press, 1983 .
- Mikes Imre, *Erdély útja, Nagymagyarországtól Nagyromániáig*, Sepsiszentgyörgy: H-Press, 1996
- Miller, Michael L. *Rabbis and Revolution: The Jews of Moravia in the Age of Emancipation*, Stanford, Ca.: Stanford U. P., 2011.
- Mitter, Wolfgang. Nationalism, regionalism and internationalism in Europe: An east-west comparison of educational development. In K. Schleicher (ed.): *Nationalism in Education*. Frankfurt: Peter Lang, 1993, pp. 107-131.
- Mócsy, István I.. *The Effects of World War I: The Uprooted: Hungarian Refugees and Their Impact on Hungary's Domestic Politics, 1918-21*. Brooklyn: Brooklyn College Press, 1983
- Molnár, Miklós. *A concise history of Hungary* (tr. Anna Magyar), Cambridge, U.K: Cambridge U. P., 2001.
- Nagy, Peter Tibor. "The problem of the confessional recruitment of the students at the Faculties of the Humanities and Science of the Transylvanian University", *Historical Social Research*, 33 (2), 2008, pp. 127 – 153.

- Nastasă, Lucian. "Anti-semitism at universities in Romania 1919-1939", in Victor Karady & Peter Tibor Nagy (Eds.), *The numerus clausus in Hungary: Studies on the First Anti-Jewish Law and Academic Anti-Semitism in Modern Central Europe*, Budapest: CEU, 2012, pp. 219 – 243.
- Nemes, Robert. "The uncivil origins of civil marriage: Hungary", in Clark, C. M., & Kaiser, W. (eds.). *Culture Wars : Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 313-335.
- Niessen, James P., "Museums, Nationality, and Public Research Libraries in Nineteenth-Century Transylvania", in *Libraries & the Cultural Record* 41 (3), Summer 2006, pp.298 – 336
- Oișteanu, Andrei, *Inventing the Jew: antisemitic stereotypes in Romanian and other Central-East European cultures*, Libcoln, NE: University of Nebraska Press, 2019
- Olosz, Levente. "Az Új Kelet megalapítása és első évei (1918-1920)", In: Bodó Barna; Szoták Szilvia (szerk): *Diszciplínák találkozása – nyelvek és kultúrák érintkezése*. Budapest, Külgazdasági és Külügyminisztérium, 2018, pp. 94-115
- Paikert, G. C. *The Danube Swabians*, The Hague: Martinius Nijhoff, 1967
- Pálfy, Zoltán. *National Controversy in the Transylvanian Academe: The Cluj/Kolozsvár University in the First Half of the 20th Century*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 2005
- Patai, Raphael. *Apprentice in Budapest: Memories of a World That Is No More*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2000.
- Patai, Raphael. *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology*, Detroit: Wayne State University Press, 1996.
- Pascu, Stefan. *A History of Transylvania*, Detroit: Wayne U. P., 1982.
- Pataki, Jenő, "A régi Kolozsvár, a város Uttzái és Piatzok éjjeli megvilágítása". *Kolozsvári Szemle* 1943. jún. 15. 147–149
- Popkin, Jeremy D., *History, Historians, and Autobiography*, Chicago: U. of Chicago Press, 2005
- Protheroe, Gerald. "Sir George Clerk and the struggle for British influence in central Europe, 1919–26", *Diplomacy and Statecraft*, 12 (3), 2001, pp. 39-64

- Rabinovits, Natan David. "Setting the record straight: was Chasam Sofer inconsistent?", *Hakirah; the Flatbush Journal of Jewish Law and Thought*, 4 (2007), pp. 239-267.
- Ranki, Vera. *The politics of inclusion and exclusion: Jews and nationalism in Hungary*, New York: Holmes & Meier, 1999
- Rauchensteiner, Manfred, *The First World War and the End of the Habsburg Monarchy, 1914–1918*, Wien-Köln-Weimar: Böhlau, 2014.
- Rechter, D. "Galicia in Vienna: Jewish Refugees in the First World War". *Austrian History Yearbook*, 28 (1997), pp. 113 - 130.
- Reisser, Wesley J. "Self-Determination and the Difficulty of Creating Nation-States: The Transylvania Case." *Geographical Review*, 99 (2), 2009, pp. 231–247
- Rethelyi, Mari. "Hungarian Nationalism and the Origins of Neolog Judaism", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 18 (2), 2014, pp. 67-82
- Roth, Harald. *Kleine Geschichte Siebenburgens* Cologne: Bohlau, 2003
- Schippers T.K., "The fractal nature of borders and its methodological consequences for European ethnologists", *Acta Ethnologica Danubiana*, 2001 (2-3), pp. 173-182
- Schreiber, Aaron. "The Hatam Sofer's Nuanced Attitude towards Secular Learning, Maskilim, and Reformers", *Torah U-Madda*, 11 (2002/3), pp. 123-173
- Schweitzer, Gábor. "Miért nem kellett Herzl a magyar zsidóknak?", *Budapesti Negyed* 1994 (2), pp. 42 – 55.
- Shapiro, Marc. "Aspects of Rabbi Moses Sofer's intellectual profile", in J. M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak; Studies in Memory of Isadore Twersky*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005, pp. 285-310.
- Silber, Michel K. "The Historical Experience of German Jewry and Its Impact on Haskalah and Reform in Hungary", in Jacob Katz (ed.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, New Brunswick and Oxford: Transaction Books, 1987, pp. 107-157.
- Sinkoff, Nancy. *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*, Hanover, N.H.: Brown University Press, 2004.
- Sorek, Yoav. "From a People to a Church by the Grace of the State: Another View of Hungarian Jewish Orthodoxy", *Modern Judaism* 39 (2), 2019, pp. 205-222.

- Snyder, Timothy. *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, New Haven, CT: Yale U. P., 2008
- Stampfer, Shaul. "Hungarian Yeshivot, Lithuanian Yeshivot and Joseph Ben-David", *Jewish History*, 11 (1), 1997, pp. 131-141.
- Stessel, Zahava Szász. *Wine and Thorns in Tokay Valley*, Fairleigh Dickinson University Press, 1995.
- Stevenson, D., *1914-1918: The History of the First World War*, 2004 (Penguin Press)
- Szabó, Imre, *Erdély zsidói: Talmudisták, chászidok, cionisták*. Kolozsvár: Kadima, 1938
- Szinnyei, József. *Magyar írók élete és munkái III (Fa–Gwóth)*. Budapest: Hornyánszky, 1894.
- Török, Borbála Zsuzsanna. *Exploring Transylvania: Geographies of Knowledge and Entangled Histories in a Multiethnic Province, 1790–1918*, Leiden: Brill, 2016, pp. 163 – 226
- Török, Zsuzsana. "The Friends of Progress: Learned Societies and the Public Sphere in the Transylvanian Reform Era", *Austrian History Yearbook* 36 (2005): 94-120, at 100-104.
- Újvári, M.. "Új Kelet: A source for the study of Transylvanian Jewry". *Studia Judaica* 5, 1996, pp. 211 – 218
- Unowsky, Daniel L. & Nemes, Robert. *Sites of European Antisemitism in the Age of Mass Politics, 1880–1918*, Brandeis UP, 2014, pp. 236 – 254.
- Vais, Gheorghe. "Urban Planning in Cluj in the Age of Dualism", *Philobiblon [Cluj]* XIV (2009), pp. 449-468.
- Van-Duin, Pieter C., *Central European Crossroads: Social Democracy and National Revolution in Bratislava (Pressburg), 1867 – 1921*, New York & Oxford: Berghahn Books, 2009.
- Vesa, Vasile. "Wilsonian Principles in Transylvania, 1918", *Southeastern Europe* 6 (1), 1979, pp. 81-86
- Venetianer, Lajos. *A magyar zsidóság története*, Budapest: Fővárosi, 1922
- Vermes, Gábor. *Hungarian culture and politics in the Habsburg monarchy, 1711-1848*. Budapest/New York: CEU, 2014.

Vörös, Kati. "How Jewish is Jewish Budapest?", *Jewish Social Studies*, New Series, 8 (1), 2001, pp. 88-125.

Vörös, Kati. "A Unique Contract. Interpretations of Modern Hungarian Jewish History" in András Kovács, Eszter Andor (eds.), *Jewish Studies at the Central European University III*, 2002-2003, Budapest: CEU, pp. 229-258

Vulesica, Marija. "An Ambivalent Relationship: The Yugoslav Zionists and Their Perception of "Germanness," Germany, and the German Jews at the Beginning of the Twentieth Century." In Grill Tobias (ed.), *Jews and Germans in Eastern Europe: Shared and Comparative Histories*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, pp. 177-198.

Wistrich, Robert. "Theodor Herzl: Zionist icon, myth-maker, and social utopian", *Israel Affairs* 1 (3), 1995, pp. 1 – 37

Zadoff, M. & Templer, W. (2012). *Next Year in Marienbad. The Lost Worlds of Jewish Spa Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

Ziegler, R and Mirsky, Y., "Torah and Humanity in a Time of Rebirth: Rav Yehuda Amital as Educator and Thinker", in Meir Y. Soloveichik et al. (eds.), *Torah and Western Thought: Intellectual Portraits of Orthodoxy and Modernity*, Jerusalem and New York: Maggid Books and the Straus Center for Torah and Western Thought, 2015, pp. 179-217.

אבניני, שלמה. **הרצל**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, 2007.

אבניני, יוסי, "הרב אברהם יצחק הכהן קוק וזיקתו המעשית לציונות הדתית", בתוך א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית - אישים ושיטות**, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג, עמ' 41 – 78.

אברהם, צבי יעקב, **לקורות היהדות בטרנסילבניה**, חלק ראשון, ניו יורק, תשי"א

אדרעי, אריה. "שורשי הפסיקה הציונית-הדתית: הרב קוק ופולמוס השמיטה", בתוך א' רוזנק ואחרים (עורכים), **על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי**, כרך שני, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומרכז זלמן שזר, 2012, עמ' 833 – 896.

אוסטרובסקי, משה. "דור רביעי", **התור: שבועון מזרחי**, שנה ה' (תרפ"ה), גיליון ה', עמ' 7 – 9.

אטקס, עמנואל. "הגאון מווילנה ותלמידיו כ'ציונים הראשונים': גלגוליו של מיתוס", **ציון פ** [תשע"ה], עמ' 69 – 114.

אטקס, עמנואל. "ההשכלה במזרח אירופה: דברי מבוא", בתוך אטקס עמנואל (עורך), **הדת והחיים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ג, עמ' 9 – 23.

אטקס, עמנואל. **יחיד בדורו: הגאון מווילנה, דמות ודימוי**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ח.

אטקס, עמנואל. "על עיצוב דמותם של הגדולים" בספרות השבחים החרדית-ליטאית", בתוך ב' בראון וני  
ליאון (עורכים), **ה'גדולים': אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: מכון ון-ליר  
ומאגנס, ירושלים תשע"ז, עמ' 21 – 69.

אלבויס-דרור, רחל. **המחר של האתמול**, כרך ב: מבחר האוטופיה הציונית, ירושלים: יד יצחק בן-צבי,  
תשנ"ג 1993.

אלינסון, דוד. "ה'דוגמה' בתגובות מסורתיות לרפורמה: הפרדיגמה של האורתודוקסיה הגרמנית", בתוך  
**אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים**, ירושלים: מאגנס, תשס"ו, עמ' 345 – 366

אלמוג, שמואל. "מבוא", בתוך אלמוג ש' (עורך), **לפני היות הציונות**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשמ"א.

אלפסי, יצחק, **אנציקלופדיה לחסידות**, ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ה

אלפסי, יצחק. "מצות מכונה ומצות של יד", **מחניים פ** (תשכ"ג), עמ' 124 – 127.

אסף, דוד. **הציץ ונפגע: אנטומיה של מחלוקת חסידית**, תל אביב: ידיעות אחרונות ואוניברסיטת חיפה,  
תשע"ב.

אסף, דוד. **נאחז בסבך**. ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו.

אריאל, שמואל. **נטע בתוכנו – פרקים ביסודות תורה שבעל פה**, עתניאל: גילוי, תשע"ח

בזק, אמנון. "המתועב בעיני האומות הנאורות" כגורם הלכתי במשנת בעל 'דור רביעי"', בתוך: מיכאל  
ששר (ע'), **ספר ישרון**, ירושלים: ששר, תשנ"ט, עמ' 231 – 241.

בן אריה, יהושע. **ירושלים היהודית החדשה בתקופת המנדט: שכונות, בתים, אנשים**, כרך ראשון,  
ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2011.

בן דוד, יוסף. "התחליתה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה בראשית המאה הי"ט", **ציון יז א/ד**,  
תשי"ב, עמ' 101 – 128.

בן מנחם, נפתלי. "מסע לארץ ישראל בשנת תר"ע", בתוך הרב י"ל הכהן מימון (עורך), **יובל המזרחי**,  
ירושלים: המזרחי ומוסד הרב קוק, תשי"ב, עמ' צז – קכד.

בן מנחם, נפתלי. **מספרות ישראל באונגאריה**, ירושלים: תשבי, תשי"ח.

בן מנחם, נפתלי. "צרור אגרות לתולדות המזרחי", בתוך י"ל הכהן פישמן (מימון) (עורך), **ספר המזרחי**,  
ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ו, עמ' 169 – 181.

בן מנחם, נפתלי. "קלויזנבורג וחכמיה", **הצפה**, 13 בספטמבר 1968, עמ' 4.

בקון, גרשון. "החברה המסורתית בתמורות העתים: היבטים בתולדות היהדות האורתודוקסית בפולין  
וברוסיה, 1850-1939", בתוך י' ברטל ויי גוטמן (עורכים), **קיום ושבר; יהודי פולין לדורותיהם. כרך ב:**  
**חברה, תרבות, לאומיות**. ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"א, עמ' 453 – 491.

בקון, גרשון. "מ'פולין' ל'מזרח-אירופה': יהודי מזרח-אירופה לארצותיהם", בתוך רוסמן מ' ואח'  
(עורכים), **פולין: פרקים בתולדות יהודי מזרח-אירופה ותרבותם**, כרך ג', תל אביב: האוניברסיטה  
הפתוחה, תש"ן – תשנ"ח

בראהאם, ר"ל וקצבורג, נ', **תולדות השואה – הונגריה**, ירושלים: יד ושם, תשנ"ב.

בראון, איריס. "ביטולה של תורה זה קיומה": פסיקה אולטרה-אורתודוקסית בניגוד להלכה למען תקנת החוטאים — דרכו ההלכתית של ר' חיים מצאנז כמקרה מבחן", **תרביץ** עח (ד), תשס"ט, עמ' 555 – 591.

בראון, איריס. "בין רבנות לחסידות: הלכה וקבלה בכתביהם של שני אדמו"רים פוסקים מבית צאנז", בתוך: ידידיה צ' שטרן ושוקי פרידמן (עורכים), **רבנות — האתגר**, ב, ירושלים תשע"א, עמ' 871 – 934.

בראון, איריס. **ר' חיים מצאנז: פסיקתו ההלכתית על רקע השקפת עולמו ואתגרי זמנו**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג.

בראון, בנימין וליאון, ניסים. "מבוא", בתוך הנ"ל (עורכים), **ה'גדולים': אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: מכון ון-ליר ומאגנס, ירושלים תשע"ז, עמ' 1 – 7.

בראון, בנימין. "כחברות לגוף האומה": התנגדותם של רבני מזרח אירופה לרעיון הקהילות הנפרדות, בתוך יי גולדשטיין (ע'), **יוסף דעת: מחקרים בהיסטוריה יהודית מודרנית**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, תש"ע, עמ' 215 – 244.

ברודי, חיים. "האיר המזרח: שתי תעודות לקורות המזרחי באונגריה ובסלובקיה בראשית צמיחתו", בתוך *Festschrift herausgegeben anlässlich des 25 jährigen Jubiläums der Misrachi-Weltorganisation vom Zentralbüro des Misrachi Deutschland*, Berlin 1937, pp. 31-46.

ברויאר, מ', וגרץ, מ', **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה - כרך א: מסורת והשכלה 1600 – 1780**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1996.

ברויאר, מרדכי. **עדה ודיקנה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"א.

ברטל, ישראל. "בין יהודי גרמניה ליהודי מזרח אירופה", בתוך: יי ברטל, יי יובל, יי צבן, די שחם ומ' ברניקר (עו'), **זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני**, כרך ראשון, ירושלים: כתר ולמדא, 2007, עמ' 293 – 298.

ברטל, ישראל. "הידיעה והחוכמה האמיתית": קווים להבנת ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית", **זמנים** 64 (1988), עמ' 4 – 14.

ברטל, ישראל. "זכרון יעקב לר' יעקב ליפשיץ – היסטוריוגרפיה אורתודוקסית?", **מלאות**, ב (תשמ"ד), עמ' 409 – 414.

ברטל, ישראל. "מי הוא היעברי?", **קתדרה** 73 (1994), עמ' 112 – 114.

ברטל, ישראל. "ציפיות משיחיות ומקומן במציאות ההיסטורית", **קתדרה** 31 (1984), עמ' 159 – 171.

ברטל, ישראל. **גלות בארץ: יישוב ארץ-ישראל בטרם ציונות**, ירושלים: הספרייה הציונית, 1994.

ברטל, ישראל. **מ'אומה' ל'לאום': יהודי מזרח אירופה 1772-1881**, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 2002.

ברנר, מ', ירש-ונצל, ש', ומאיר, מ', **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה - כרך ב: אמנציפציה ואקולטורציה - 1780-1871**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2000.

ברקוביץ', אליעזר. **מאמרים על יסודות היהדות**, עורכים: דוד חזוני ויוסף יצחק ליפשיץ, ירושלים: שלם, תשס"ד.

בתי-יהודה, גאולה. **איש המאורות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה.

בתי-יהודה, גאולה. **הרב מימון בדורותיו**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ט.

גולינקין, דוד. "השימוש במדעים בספרות השאלות והתשובות", בתוך י' רוט, מ' שמלצר, י' פרנצוס, **תפארת לישראל – ספר היובל לכבוד ישראל פרנצוס**, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ' 207 – 218.

גייאמנט, לדיסלאו, "יהודי טרנסילבניה בתקופת האמנציפציה, 1790 - 1867", בתוך **תולדות היהודים ברומניה**, כרך ב, בעריכת ליביו רוטמן וקרול ינקו, תל אביב: מרכז גולדשטיין-גורן, תשס"א, עמ' 285 – 310.

גרס, שלמה יעקב. **ספר מארמארוש**, תל אביב, תשמ"ג.

גרוסמן, צבי. **ספר זכרון ליהדות גרוסוורדיין-אוראדאה-נאג'וואראד והסביבה**, תל אביב: ארגון יוצאי גרוסוורדיין בישראל, 1984.

גרטנר, חיים. **הרב והעיר הגדולה: הרבנות בגליציה ומפגשה עם המודרנה, 1815 – 1867**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ג.

גרטנר, חיים. **הרב והעיר הגדולה: הרבנות בגליציה ומפגשה עם המודרנה, 1815 – 1867**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ג.

גריןולד, יקותיאל יהודה, **השוחרט והשחיטה בספרות הרבנית**, ניו יורק: פעלדהיים, תשט"ו.

גריןולד, יקותיאל יהודה, **טויזנט יאר אידיש לעבן אין אונגארן**, קולומבוס, אוהיו, 1945.

גריןולד, יקותיאל יהודה, **קורות התורה והאמונה בהונגריה**, בודפשט: קאטצבורג, 1921.

גרנות, תמיר. "חסידות ישנה-חדשה בארץ ישראל", בתוך ב' בראון וני' ליאון (עורכים), **הגדולים**, ירושלים: מאגנס וון-ליר, תשע"ז, עמ' 675 – 707.

גרנות, תמיר. "מטא-הלכה, פסיקה ודרכי חינוך במשנת המהר"ל מפראג", בתוך א' בזק (עורך), **על דרך האבות, קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך**, אלון שבות: תבונות, תשס"א, עמ' 475 – 498.

גרנות, תמיר. **תקומת החסידות בארץ ישראל אחרי השואה: משנתו הרעיונית, ההלכתית והחברתית של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטם מצאנז-קלויזנבורג**, אוניברסיטת בר אילן, 2008.

גרץ, מיכאל. "אחרית דבר", בתוך מ' ברויאר ומ' גרץ (ע'), **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה - כרך א: מסורת והשכלה 1600 – 1780**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1996, עמ' 331 ואילך.

דייטש, י' סג"ל, וקצבורג, מנחם הכהן, **תל תלפיות, כתב עת תורני – מפתחות לכרכים א-מה**, כרך ראשון, ירושלים: מעיין החכמה, תשכ"ח.

דינור, בן-ציון. **חבת ציון**, כרך א, תל אביב: חברה, תרצ"ב.

הורביץ, רבקה. "ייחסו של שמשון רפאל הירש לארץ-ישראל", בתוך מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), **ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"א, עמ' 447 – 465.



- הילדסהיימר, מאיר. "רבני הונגריה ואסיפת מיכאלוביץ", **קרית ספר** סג (תש"ן – תשנ"א), עמ' 941 – 951. המבורגר, בנימין שלמה. **זכרונות ומסורות על החת"ם סופר**, בני ברק: מכון מורשת אשכנז, תשנ"ו.
- הרטמן, דניאל. **סטייה וגבולות הסובלנות בהלכה האורתודוקסית בעת החדשה**, דיסרטציה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2003.
- הרטמן, יהודה. **יחסה של האורתודוקסיה היהודית בהונגריה למדינה ולאנטישמיות בשנים 1867-1944**, אוניברסיטת בר אילן, 2016.
- הרטמן, יהודה. **פטרויטים ללא מולדת: האורתודוקסיה בהונגריה מאמנציפציה לשואה**, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תש"ף.
- הרטמן, צבי. **האתנוס היהודי בחברה רב-אתנית בעת חילופי שלטון – יהדות טרנסילבניה בין שתי מלחמות העולם**, אוניברסיטת חיפה, 2010.
- הרשטיק, אלקה. **דמות היהודי החדש של זאב יעבץ לאור גישתו החינוכית והשקפתו ההיסטורית**, עבודת מוסמך, ירושלים – טורו קולג', 1999.
- הרשקוביץ, יצחק. "עלבון התורה הגדול הלזה" - גילויים חדשים על פולמוס בריחת הרבנים מבודפשט תש"ד", **יד ושם; קובץ מחקרים** לז, 1 (תשס"ט), עמ' 89 – 110.
- ואגו, רפאל, "יהודי טרנסילבניה – בין אינטגרציה לייחוד", בתוך **תולדות היהודים ברומניה**. [כרך] ג: בין שתי מלחמות העולם. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, עמ' 183 – 200.
- וידר, עמרם בנימין. "אגרות מרבי שלום קוטנא אב"ד אייזנשטאט בבחרותו להוריו", בתוך **עלי זכרון** 47 (תשע"ח), עמ' ב-ג.
- וינגרטן, ש' הכהן, "האם מונחלים ערכים רוחניים רק על ידי השפעה?", **סיני** 60, עמ' עז – פה.
- וינגרטן, ש' הכהן, "המזרחי בטשכוסלובקיה", בתוך **י' ברנשטיין** (עורך), **מצפה – שנתון "הצופה" לשנת תשי"ג**, ירושלים: הוצאת המרכז העולמי של המזרחי, תשי"ג, עמ' תנג-תפד.
- וינגרטן, ש' הכהן, **החתם סופר ותלמידיו – יחסם לארץ ישראל**, ירושלים: ההסתדרות הציונית ומוסד הרב קוק, תש"ה.
- וינגרטן, ש' הכהן, **הישיבות בהונגריה: דברי ימיהן ובעיותיהן**, ירושלים: קרית ספר, תשל"ז.
- וינגרטן, ש' הכהן, "הסתדרויות מקבילות להמזרחי", בתוך **י"ל הכהן פישמן** (מימון) (עורך), **ספר המזרחי**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ו, עמ' 122 – 123.
- וינגרטן, ש' הכהן. **הרב יוסף נטונק**, ירושלים: הסתדרות הציונית ומוסד הרב קוק, תש"ג.
- וינגרטן, ש' הכהן. "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה", **סיני** פז, ג-ד (תש"מ), עמ' קפט-קצ.
- וינגרטן, ש' הכהן, "חלק ז – ברטיסלבה (פרשבורג)", תש"ד, בתוך **י"ל הכהן פישמן** (עורך), **ערים ואמהות בישראל: מצבת קודש לקהילות ישראל שנחרבו בידי עריצים וטמאים במלחמת העולם האחרונה**, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- וינגרטן, ש' הכהן "מונקאטש", בתוך **י"ל הכהן מימון**, **ערים ואמהות בישראל**, חלק א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ו, עמ' 345 – 371.

וינגרטן, ש' הכהן, **ספר זכרון לקהילת סעליש והסביבה**, תל אביב, תשל"ו  
וינגרטן, ש' הכהן, "רבי שמואל בנימין סופר ורבי עזריאל הילדסהיימר", **סיני** עד (תשל"ד), עמ' פה – צה  
וינקלר, רות. "מהרב יהודה אלקלעי ועד דר' תיאודור (בנימין זאב) הרצל – המקשר והמבדיל בחשיבתם",  
הרצאה בכנס השנתי הרביעי לתלמידי מחקר במדע המדינה, יחסים בינלאומיים ומדיניות ציבורית ע"ש  
יצחק רבין ז"ל.

וינרב, אליעזר. **היסטוריה – מיתוס או מציאות?** תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003.  
ויסטריך, רוברט, "הציונות ומבקריה הדתיים בוינה של שלהי המאה ה-19", בתוך אניטה שפירא ואחרים  
(עורכים), **ציונות ודת**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ד, עמ' 167 – 188.

וסרמן אברהם והנקין איתם, **להכות שורש**, הראי"ה קוק והקרן הקיימת לישראל, ירושלים תשע"ב  
זהבי, יקותיאל צבי. **בימי מצור ומצוק: תולדות הציונות בטרנסילבניה, סלובקיה ורוסיה הקארפטית**,  
ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג.

זהבי, יקותיאל צבי. "על החת"ם סופר כאחד מראשוני התנועה של 'חיבת ציון'", **סיני** סז (תשל"ל), עמ' שח  
– שכ.

זהבי, יקותיאל צבי. **תולדות הציונות בהונגריה**, ירושלים: הספריה הציונית. כרך ראשון: **מהחת"ם סופר  
עד הרצל**, תשל"ב; כרך שני, **מהתבוללות לציונות**, תשל"ג.

זוהר, דוד, **מחויבות יהודית בעולם מודרני**, ירושלים: מכון שלום הרטמן ורעננה: הקיבוץ המאוחד, 2003.  
זיסברג, יעקב. "ערך החקלאות והעבודה בארץ ישראל לפי החת"ם סופר", **המעין** נח (ד), תשע"ח, עמ' 15 –  
28

זלקין, מרדכי. **אל היכל ההשכלה: תהליכי מודרניזציה בחינוך היהודי במזרח אירופה במאה התשע  
עשרה**, רעננה: הקיבוץ המאוחד, 2008

זלקין, מרדכי. "ארטאדאכסי העיר? לשאלת קיומה של אורתודוקסיה בליטא במאה התשע עשרה", בתוך  
י' שלמון, א' רביצקי וא' פריזגר (עורכים), **אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים**, ירושלים: מאגנס,  
תשס"ו, עמ' 427 – 446.

זלקין, מרדכי. "מסורת, נאורות ודמוקרטיה בחברה היהודית במזרח אירופה במאה ה-19", בתוך מ' לסק  
ואחרים (עורכים), **בדרך הדמוקרטיה: על המקורות ההיסטוריים של הדמוקרטיה הישראלית**, שדה  
בוקר: מכון בן גוריון, תשע"ג, עמ' 133 – 152.

זמרוני, שלמה. "גרסוורדיין ערש תנועת הציונות הדתית בטרנסילבניה", בתוך צ' גרוסמן (ע'), **ספר הזכרון  
לקהילת גרוסוורדיין**, עמ' 206 – 214.

זמרוני, שלמה. "התנועה בטרנסילבניה", בתוך י' רפאל וש"ז שרגאי (עורכים), **ספר הציונות הדתית:  
עיונים, מאמרים, רשימות, תעודות**, כרך ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז, עמ' 343 – 364

זמרוני, שלמה. **זכרון נצח לקהילה הקדושה קולוז'בר-קלאוזנבורג אשר נחרבה בשואה**, תל אביב: חוג  
יוצאי קולוז'וואר בישראל, תשכ"ח

זמרוני, שלמה. **רבני קלאוזנבורג ושושלת רבני בית גלאזנר**. בני ברק [חמו"ל], תשמ"א.

זמרוני, שלמה. "תפקידם של יהודי נג'ווראד בתנועות השמאליות והימניות", בתוך צ' גרוסמן (ע'), **ספר הזכרון לקהילת גרוסוורדיין**, עמ' 215 – 225.

חזוני, דוד. מבוא. בתוך ברקוביץ', אליעזר, **מאמרים על יסודות היהדות**, ירושלים: שלם, התשס"ד, עמ' ט – לג.

יאקאבאוויטש, בן ציון. **זכור ימות עולם**, חלק א, בני ברק, תשמ"ו; חלק ב, בני ברק, תשמ"ט.

ידידה, אסף. **ביקורת מבוקרת: אלטרנטיבות אורתודוקסיות למדע היהדות**, 1873 - 1956, ירושלים: מוסד ביאליק, 2013.

ידידה, אסף. **לגדל תרבות עבריה**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2016.

ילינק, ישעיהו, **הגולה למרגלות הקרפטים – יהודי קרפטורוס' ומוקצ'בו**, 1848 – 1948, תל-אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2003.

יצחקי, שלמה. "בתי ספר יהודיים בטרנסילבניה", **עיונים בחינוך**, 13, טבת תשל"ו דצמבר 1976, עמ' 39 – 66.

כהן, יוסף יצחק. **חכמי הונגריה והספרות התורנית בה**, ירושלים: מפעל מורשת יהדות הונגריה – מכון ירושלים, תשנ"ז.

כהן, יוסף יצחק. **חכמי טרנסילוואניה**, ירושלים: מפעל מורשת יהדות הונגריה – מכון ירושלים, תשמ"ט. כהן, יוסף יצחק. **מקורות וקורות**, ירושלים: ראובן מס, תשמ"ב.

כהנא, מעוז. "החת"ם סופר: הפוסק בעיני עצמו", **תרביץ** עו (ג-ד), 2007, עמ' 519-556.

כהנא, מעוז. "יש לנו אב זקן": החת"ם סופר ומורשת השמרנות החדשנית", בתוך בראון ב' וליאון נ' (עורכים), **ה'גדולים': אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: מאגנס וון-ליר, תשע"ז, עמ' 73 – 104.

כהנא, מעוז. **מהנודע ביהודה לחתם סופר: הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ו.

כהנא, מעוז. "שבת בבית הקפה של קהילת קודש פראג", **ציון** עח (א), תשע"ג, עמ' 5 – 50.

כץ, יעקב, **ההלכה במיצר**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב.

כץ, יעקב. **הקרע שלא נתאחה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה.

כץ, יעקב. "קווים לביוגרפיה של החת"ם סופר", בתוך א"א אורבך ואח' (עורכים), **מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לג' שלום**, ירושלים תשכ"ח, עמ' 115 – 148.

כץ, יעקב. **לאומיות יהודית - מסות ומחקרים**, ירושלים: הספרייה הציונית, תשל"ט.

כרמלי-ויינברגר, משה (עורך), **ספר זכרון ליהדות קלוז'-קולוז'ואר**, ניו יורק: אחים שולזינגר, תש"ל.

כרמלי-ויינברגר, משה. **תולדות יהודי טרנסילבניה**, ירושלים: ר' מס, תשס"ג.

לוביץ, רוני. "תפיסת ההיסטוריה היהודית – בין הראייה הקוק לחכמת ישראל", **שנתון 'שאנן'**, תשנ"ח, עמ' 99 – 114.

לובנשטיין, סטיבן מ'. 'ראשיתה של ההשתלבות', בתוך: מריון קפלן ואחי' (עור.), **קיום בעידן של תמורות, חיי יום-יום של היהודים בגרמניה 1618 – 1945**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ח, עמ' 202 – 222. לוננהיים, אביגדור. "תאודור הרצל ויהודי הונגריה: שיחה עם הרצל משנת 1903", **ציון** נד, ד (תשמט), עמ' 461 – 467.

לז, אהוד, **מקבילים נפגשים**, תל אביב: עם עובד, תשמ"ה

לוי, זאב. **שפינוזה ומושג היהדות**, תל אביב: ספרית פועלים, תשל"ב.

לוקר, צבי. "פרוטו-ציונות ומשיחיות: בעקבות מכתבו של משה הס אל הרב יוסף נאטונק משנת 1862", **הציונות כ"ב**, 2000, עמ' 313 – 320.

לורבר, אלכסנדר ה', **אנטישמיות בטרנסילבניה: 1919 – 1933**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2013.

מאיר, מיכאל. "יעקב כ"ץ על הדת היהודית בגרמניה של המאה ה-19", בתוך י' ברטל ושי' פיינר (עורכים), **היסטוריוגרפיה במבחן – עיון מחודש במשנתו של יעקב כ"ץ**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ח, עמ' 59 – 70.

מורגשטרן, אריה. **הרבנות הראשית לארץ ישראל: ייסודה וארגונה**, ירושלים: שרשים, תש"ד

מורגשטרן, אריה. **השיבה לירושלים - חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה ה-19**, ירושלים: שלם, 2007.

מורגשטרן, אריה. "משפחת הירשנזון ובשורת ההשכלה והמודרנה בירושלים", **קתדרה** 108, תשס"ג, עמ' 105 – 130.

מינץ, מתתיהו. "לאומיות יהודית ולאומיות של מיעוטים אחרים במדינות רבות לאומים", בתוך גדעון שמעוני, יוסף שלמון ויהודה ריינהרץ (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה יהודית פרספקטיבות חדשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ז, עמ' 201 – 224.

מירון, גיא. "בין העולמות: האורתודוקסיה המודרנית ביהדות גרמניה כדפוס חדש של זהות יהודית", **ישראל** 16 (2009), עמ' 39 – 61.

מירון, גיא. "בין 'מרכז' ל'מזרח': על הדרך המיוחדת של האמנציפציה היהודית בהונגריה", בתוך רעיה כהן (ע'), **יהודים אירופים ואירופים יהודים בין שתי מלחמות העולם** (מיכאל טז), תל אביב תשס"ד, עמ' סט – קח

מירון, גיא. **בסתיו ימי האמנציפציה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"א.

מירון, גיא. מבוא. בתוך גיא מירון ואנה סלאי (עורכים), **יהודים על פרשת דרכים: שיח הזהות היהודית בהונגריה בין משבר להתחדשות: 1908 – 1926**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2008, עמ' 13 – 55.

מירון, גיא. "ציונות ולאומיות יהודית בגרמניה", בתוך א' גל (עו'), **הציונות לאזוריה**, כרך ראשון: אירופה המזרחית והמרכזית, מרכז זלמן שזר ומכון בן גוריון, תש"ע, עמ' 281 – 339.

מישלו, שפרה. "השפעת האמנציפציה בהונגריה על הקהילה היהודית בראי תשובותיו של רבי יהודה אסאד", **מים מדליו** 27, תשע"ו, עמ' 179 – 198.

- מלאך, אסף. **מהתנ"ך עד מדינת היהודים**, ראשון לציון: ידיעות ספרים, 2019.
- ניימן, דוד צבי, **הגאון שנשכח**, ירושלים: אורייתא, תשמ"ב.
- סורוצקין, דוד. **אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה**, בני ברק: הקבוץ המאוחד, תשע"ב.
- סורוצקין, דוד. "בניין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי מסטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית", בתוך א' רביצקי (עורך), **ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ה, עמ' 133 – 167.
- סורוצקין, דוד. "גאולה של חושך ואפלה: ר' יואל טייטלבוים, הרבי מסטמר", בתוך ב' בראון ונ' ליאון (עורכים), **הגדולים**, ירושלים: מאגנס ומכון ון-ליר, 2017, עמ' 317 – 401.
- סילבר, מיכאל. "ישיבות אין מצוי במדינתנו מכמה טעמים נכונים": בין חסידים ומתנגדים בהונגריה", בתוך ע' אטקס ואח' (עורכים), **במעגלי חסידים** (תש"ס), עמ' 75 – 108.
- סילבר, מיכאל. "עקיבא יוסף שלזינגר — מבשר הציונות?", **קתדרה** 73 (1994), עמ' 84 – 105.
- סילבר, מיכאל. "פעמי לב העבר"י בארץ הגר", בתוך שגיא, א' ושוורץ, ד' (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית, כרך ראשון: אישים ושיטות**, רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג, עמ' 225 – 254.
- סילבר, מיכאל. "ראשית צמיחתה של האולטרה אורתודוקסיה: המצאתה של מסורת", בתוך: י' שלמון, א' רביצקי וא' פרזיגר (ע'), **אורתודוקסיה יהודית, היבטים חדשים**, ירושלים: מאגנס, תשס"ו, עמ' 297 – 344.
- סילבר, מיכאל. **שורשי הפילוג ביהדות הונגריה: תמורות תרבותיות וחברתיות מימי יוסף השני ועד ערב מהפכת 1848**. עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים, תשמ"ה.
- סמט, משה. "האורתודוקסיה", **כיוונים; כתב-עת לציונות וליהדות** 36 (תשמ"ז), עמ' 99 – 114.
- סמט, משה. "היהדות החרדית בזמן החדש", בתוך י' כהן (עורך), **מחקרים בתולדות ישראל: בעת החדשה**, חלק ראשון, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ה, עמ' 381 – 391.
- סמט, משה. **החדש אסור מן התורה**, ירושלים: האוניברסיטה העברית והוצאת כרמל, תשס"ה.
- ספיר, יצחק. "קיום מצוות בארץ ישראל", **טללי אורות** ז', תשנ"ז, עמ' 245 – 257.
- ספראי, שמואל ואחרים, **משנת ארץ ישראל – מסכת ברכות**, ירושלים: מכללת ליפשיץ, תשע"א.
- פונד, יוסף. **פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט.
- פוקס, אברהם. **ישיבות הונגריה בגדולתן בחורבן**, ירושלים: הד, תשל"ט (כרך א) ותשמ"ז (כרך ב).
- פישמן (מימון), י"ל הכהן, **ספר המזרחי**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ו.
- פרוימוביץ, קינגה. **הזרמים הדתיים ביהדות הונגריה בין השנים 1868/1869-1950: מאפיינים חברתיים-כלכליים, דמוגרפיים וארגוניים**, אוניברסיטת בר אילן, 2002.
- פרידלנדר, יהודה. **הגות ומעש ציוניים ומתנגדים לציוניים בקרב רבני הונגריה**, אוניברסיטת בר אילן, 2007.

- פרידלנדר, יהודה. **הרב שלמה יששכר טייכטהאל: ממתנגד לציונות לתומך בציונות**, אוניברסיטת בר אילן, 1999.
- פרנקל, דב. **ראשית הציונות המדינית המודרנית: הרב יוסף נאטאנעק 1813-1892**, חיפה: אמנות [1956]
- צור, אלי. "הציונות הפולנית", בתוך א' גל (עו'), **הציונות לאזוריה**, כרך ראשון: אירופה המזרחית והמרכזית, מרכז זלמן שזר ומכון בן גוריון, תש"ע, עמ' 135 – 180
- צור, יעקב. **בין אורתודוקסיה לציונות, הציונות הדתית ומתנגדיה (גרמניה 1896 – 1914)**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2001.
- צור, יעקב. "המזרחי בגרמניה והמשבר בתנועה העולמית בשנת תרע"א (1911): רקע והשלכות." בתוך: **בשבילי התחייה: מחקרים בציונות הדתית**, ב (1987), עמ' 17 – 48.
- צור, יעקב. "המזרחי ואגודת-ישראל בין השנים תרע"א-תרע"ד (1911-1914)." **בשבילי התחייה; מחקרים בציונות הדתית**, ג (1989), עמ' 59 – 78
- צור, יעקב. "הרב ד"ר אברהם (אדולף) אלטמן והתנועה הציונית בהונגריה ובמרכז אירופה", בתוך: י' ארנון, י' פרידלנדר וד' שוורץ (עורכים), **סוגיות בחקר הציונות הדתית**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב, עמ' 377 – 410.
- צימרמן, עקיבא. "שומר ציון הנאמן": ביטאון היהדות הדתית בגרמניה באמצע המאה ה-19. "קשר 19 (1996), עמ' 131 – 134.
- קליבנסקי, בן ציון, **כצור חלמיש**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשע"ד.
- קליינמן, אהרן אלעזר הלוי. **ספר יזכור לקהילת מוגרטיין והסביבה**, ירושלים, 1979.
- קמפינסקי, מנחם. **מרוז'ין לציון**, הר ברכה: מכון הר ברכה, תש"ע.
- קסטנברג-גלדשטיין, רות. "אופיה הלאומי של השכלת פראג", **מולד כ"ג** (חוברת 201-202, תמוז-אב תשכ"ה), עמ' 221-233.
- קפלן, יוסף. "העת החדשה המוקדמת ביצירתו ההיסטוריוגרפית של יעקב כ"ץ", בתוך י' ברטל ושי' פיינר (עורכים), **היסטוריוגרפיה במבחן – עיון מחודש במשנתו של יעקב כ"ץ**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ח, עמ' 19 – 36.
- קפלן, קימי. **בסוד השיח החרדי**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשס"ז.
- קצבורג, נתנאל, **אנטישמיות בהונגריה 1867 – 1944**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ג
- קצבורג, נתנאל. "ההנהגה המרכזית של הקהילות בהונגריה, 1870 – 1939", **ציון – ספר היובל**, תשמ"ה, עמ' 379 – 395.
- קצבורג, נתנאל. "הקונגרס היהודי באונגריה בשנת תרכ"ט: רשימה של מקורות", **ארשת ד' (תשכ"ו)**, עמ' 322 – 365.
- קצבורג, נתנאל. "לשיטתו התורנית והלאומית של הרב מ. ש. גלזנר", בתוך מ' כרמלי-ויינברגר (עורך), **ספר זכרון ליהדות קלוז'ו-קלוז'ואר**, ניו יורק תש"ל, עמ' מח – ס.
- קצבורג, נתנאל. "לתולדות היהודים בהונגריה בתקופת השלטון התורכי", **סיני**, לא, תשי"ב.

קצבורג, נתנאל. "מלחמתם של יהודי הונגריה למען שוויון זכויות דתי בשנות ה-90 למאה הי"ט", **ציון** כב (תשי"ז), עמ' 119 – 148.

קצבורג, נתנאל. "תל תלפיות ועורכו הרב דוד צבי קצבורג ז"ל", בתוך **תל תלפיות: כתב עת תורני - מפתח העניינים**, בני ברק: זכרון – מפעל להנצחת יהדות הונגריה, תשנ"ח, עמ' ז – יד.

קצבורג, נתנאל. "תמורות פנימיות ביהדות הונגריה במחצית הראשונה של המאה הי"ט", **בר-אילן**, ב (תשכ"ד), עמ' 163 – 177.

קראוס, יצחק. "יהדות וציונות - שניים שלא ילכו יחדיו." **הציונות** כב (2000), עמ' 37 – 60.

קרלינסקי, נחום. "ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה החסידית-האורתודוקסית." **ציון** סג (ב), 1998, עמ' 189 – 212.

קרן קרץ, מנחם. **מרמורש סיגט: אורתודוקסיה קיצונית ותרבות יהודית-חילונית למרגלות הרי הקרפטים**, ירושלים: האוניברסיטה העברית ותל אביב: ליוויק, 2013.

קרן קרץ, מנחם. "שקיעת האורתודוקסיה בגליציה במפנה המאה העשרים בראי העיתונים החרדיים מחזיקי הדת וקול מחזיקי הדת", **קשר** 49 (2017), עמ' 126 – 142.

קרן קרץ, מנחם. **ר' יואל טייטלבוים - הרבי מסטמר (1887-1979): ביוגרפיה**, אוניברסיטת תל אביב, 2013.

רביצקי, אביעזר. "הציבי לך ציונים" לציון: גלגולו של רעיון", בתוך **א' רביצקי ומ' חלמיש (עורכים)**, **ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"א, עמ' 1 – 38.

רביצקי, אביעזר. **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג.

רביצקי, אביעזר. "מונקטש וירושלים: הפלג החרדי הרדיקלי ושאלת ארץ ישראל", בתוך **א' שפירא**, ש' אלמוג וי' ריינהרץ (עורכים), **ציונות ודת**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ד, עמ' 81 – 107.

רביצקי, אבירם. "אם היה רק יהודי אחד בעולם": ר' שלום דובער שניאורסון והרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק על בדידותו ולאומיותו של היהודי המודרני", בתוך **יוסי גולדשטיין (עורך)**, **בין דת, לאום וארץ: המאבק על הזהות היהודית בעת החדשה**, אריאל: הוצאת אוניברסיטת אריאל, 2014, עמ' 181 – 191.

רוזנבליט, מרשה ל'. "הציונות באוסטריה ההבסבורגית", בתוך **א' גל (עו')**, **הציונות לאזוריה**, כרך ראשון: אירופה המזרחית והמרכזית, מרכז זלמן שזר ומכון בן גוריון, תש"ע, עמ' 341 – 373.

רוזנברג, אביעד. "ישיבת פרשבורג כאב טיפוס לתולדות הישיבות באירופה בראשית המאה התשע-עשרה", **דור לדור**, לד (תשס"ט), עמ' 143 – 178.

רוט, מאיר. **אורתודוקסיה הומאנית - מחשבת ההלכה של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ**, רעננה: הקיבוץ המאוחד, תשע"ד.

רון, אלכסנדר. **דמותה של יהדות הונגריה והשפעתה על יחס יהודי הונגריה לציונות לאחר מלחמת העולם הראשונה ובראשית שנות העשרים**, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, [1992]

- רז-קרקוצקין, אמנון, וגינצבורג, קרלו. "אם לא אני נגד עצמי, מי יצא נגדי?", **זמנים: רבעון להיסטוריה**, 1994, עמ' 4 – 16.
- שביד, אליעזר. **בין אורתודוקסיה להומניזם דתי**, ירושלים: ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2003.
- שביד, אליעזר. **היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים**, רעננה: הקיבוץ המאוחד, 1981.
- שביד, אליעזר. "תיאולוגיה לאומית-ציונית בראשיתה: על משנתו של הרב יצחק יעקב ריינס", בתוך: **י' דן וי' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ו, עמ' 689 – 720.
- שגיא, אבי. **אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי**, תל אביב: הקבוץ המאוחד, 1996.
- שגיא, אבי. "חידושה של תורה: הגותו ההלכתית של הרב משה שמואל גלאזנר", **דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה**, 61 (תשס"ז), עמ' 135 – 148.
- שוורץ, דב. "הציונות הדתית בימי הרב ריינס והראי"ה קוק: תולדות ורעיונות", בתוך **א' כהן וי' הראל (עורכים), הציונות הדתית עידן התמורות**, ירושלים: מוסד ביאליק, עמודים 24 – 64.
- שוורץ, דב. **מאחדות לריבוי: סיפורה של התודעה הציונית הדתית**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2018.
- שוורץ, יהודה. **הוראת תורה שבעל פה – הוראת משנה ותלמוד בחינוך הישראלי באספקלריא של תוכניות הלימודים והספרות הדיקטטית**, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ב.
- שומסקי, דימיטרי. **בין פראג לירושלים: ציונות פראג ורעיון המדינה הדו-לאומית בארץ-ישראל**, ירושלים: מכון ליאו בק, תש"ע.
- שומסקי, דימיטרי, "ציונות ומדינת הלאום: הערכה מחדש", **ציון עז (ב)**, 2012, עמ' 223 – 254.
- שישא, אברהם. "מהחת"ם סופר עד הרצל: מחקר רציני או רומן היסטורי?", **המעין ז**, ד (תשכז) 49-70.
- שלמון, יוסף. **אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו.
- שלמון, יוסף. "ארץ ישראל במחשבה האורתודוקסית של המאה ה-19", בתוך **א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ח, עמ' 424 – 446.
- שלמון, יוסף. "האורתודוקסיה היהודית במזרח אירופה: קווים לעלייתה", בתוך **י' שלמון, א' רביצקי וא' פריזגר (עורכים), אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים**, ירושלים: מאגנס, תשס"ו, עמ' 367 – 379.
- שלמון, יוסף. "הרב יצחק יעקב ריינס – פרופיל של מנהיג ציוני דתי", בתוך **ד' שוורץ (עורך), ציונות דתית: היסטוריה, רעיון, חברה, כרך א**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2017, עמ' 9 – 32.
- שלמון, יוסף. **ובחוקותיהם לא תלכו – נתיבות בחקר האורתודוקסיה**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ט.
- שלמון, יוסף. "מבשרי הציונות ומבשרי החרדיות", **קתדרה** 73 (1994), עמ' 106 – 111.
- שלמון, יוסף. "ציונות ואנטי ציונות ביהדות המסורתית במזרח אירופה", בתוך **א' שפירא, ש' אלמוג וי' ריינהרץ (עורכים), ציונות ודת**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ד, עמ' 33 – 53.



שלמון, יוסף. "תפישתו של יעקב כ"ץ את האורתודוקסיה", בתוך י' ברטל ושי' פיינר (עורכים),  
**היסטוריוגרפיה במבחן: עיון מחודש במשנתו של יעקב כ"ץ**, ירושלים: מרכז זלמן שזר ומכון ליאו בק,  
תשס"ח, עמ' 71 – 88.

שמרוק, חנא. "משמעותה החברתית של השחיטה החסידית", **ציון** כ (א-ב), 1955, עמ' 47 – 72.  
שעהר, מרדכי. **העיר קלויזנבורג וקהילותיה: סקירה... בדברי ימי הפילוג בין קהל ארטה' לקהל ארטה'-  
ספרד, ברוקלין, נ"י, תשע"ב.**

שערי, דוד. **יהודי בוקובינה בין שתי מלחמות העולם**, אוניברסיטת ת"א, תשס"ד.  
שפיגל, יהודה. 'לתולדות חבת ציון בהונגריה', בתוך י"ל הכהן מימון (ע'), **יובל המזרחי: קובץ תורני, מדעי,  
ספרותי ליובל החמשים של המזרחי**, ירושלים: ארגון עזרא ונחמיה בתוך הסתדרות המזרחי, תשי"ב, עמ'  
יח – מ.

שרעבי, רחל. "החכם באשי הרב יעקב שאול אלישר יש"א ברכה והנהגתו בשנים תרנ"ג-תרס"ו (1893 –  
1914)", **שרגאי** ב (תשמ"ה), עמ' 91 – 114

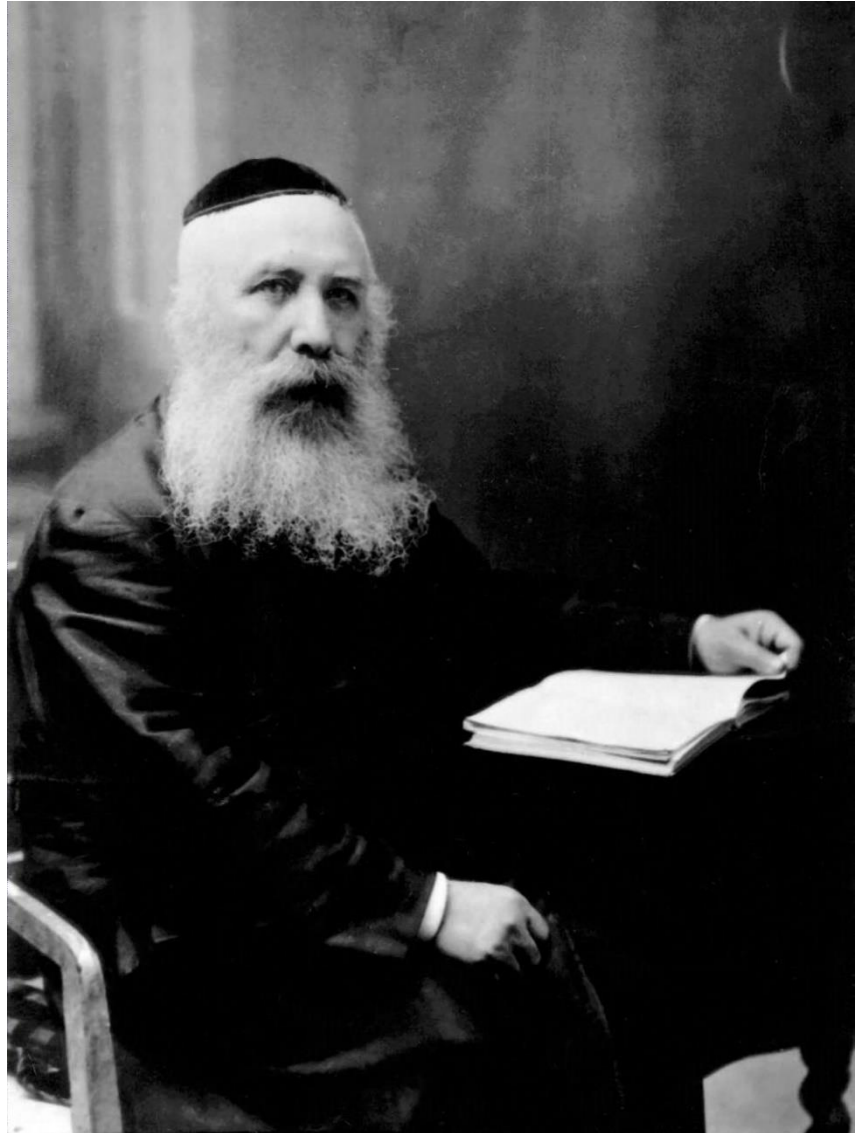
תא-שמע, ישראל מ'. "דברים אחדים על הספר 'פני יהושע' ועל מחברו", בתוך דניאל שפרבר, גרשון בקון  
ואהרן גימאני (עורכים), **מחקרים בתולדות יהודי אשכנז: ספר יובל לכבוד יצחק (אריק) זימר, רמת גן:  
בר-אילן, 2008, עמ' 277 – 285.**



## נספח א: תמונות

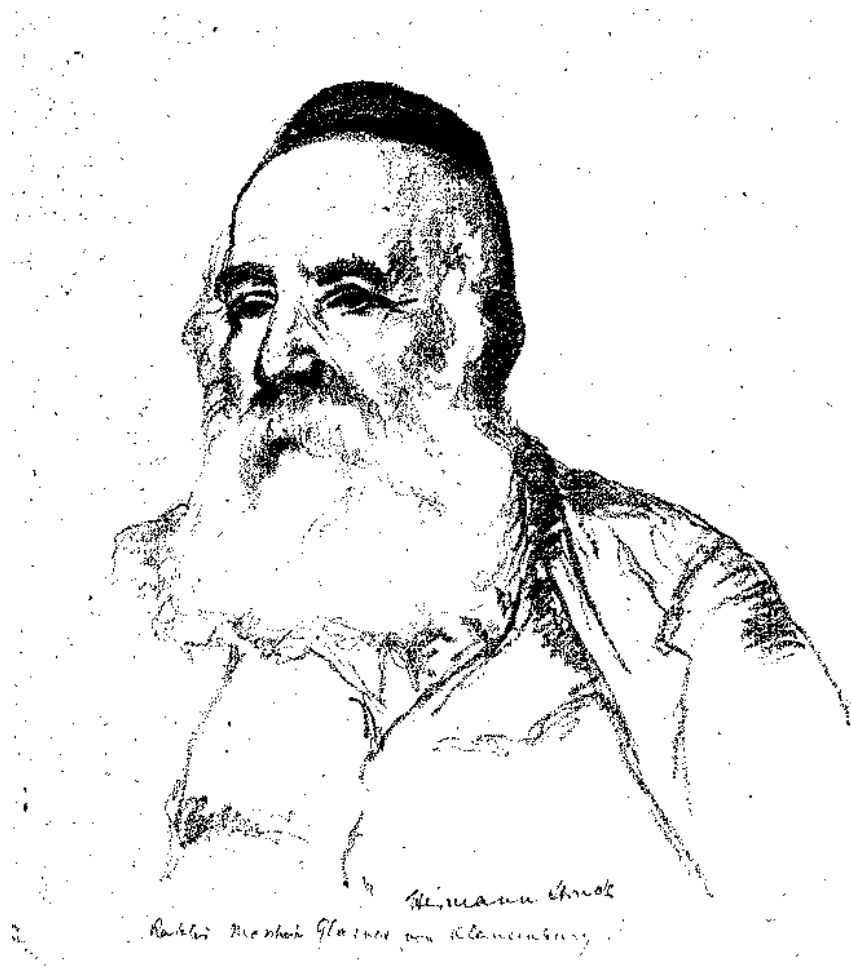
בידי המשפחה מצויות מספר תמונות של משה שמואל גלאזנר. מקורם המדויק אינו ידוע. התמונות רוכזו באתר שבנה משה גלאזנר (בן יהודה צבי, בן עקיבא גלאזנר):

<http://www.archive.math.psu.edu/glasner/Dor4/>





האיור הבא הוא פרי עטו של האמן היהודי הנודע הרמן שטרוק (1876 – 1944), יליד גרמניה, שאף היה ממובילי תנועת 'המזרחי' בשנות העשרים. שטרוק פגש ככל הנראה בגלאזנר בשנותיו האחרונות, אולי אפילו אחרי עלייתו לארץ ישראל (שטרוק עלה ב-1922), ונראה שהציור משקף את זקן השיבה של גלאזנר בשנותיו האחרונות:<sup>1</sup>



---

<sup>1</sup> על האמנות שלו וזיקתו לציונות ראה פרק רביעי בספרה של שמידט: Schmidt, Gilya Gerda. *The art and artists of the fifth Zionist Congress, 1901: heralds of a new age*, Syracuse, N.Y. : Syracuse University Press, 2003.

תמונת משתתפי הועידה המכינה של 'המזרחי' לקונגרס הציוני הי"א בקארלסבאד, 1921. הרב משה שמואל גלאזנר בולט בשורה הראשונה, מניח ידו הימנית על השולחן.<sup>2</sup> מצדו השני של השולחן יושב הרב שפירא מדרוהוביץ'; אף הוא עלה לירושלים ונכדתו נישאה לנכדו של גלאזנר.<sup>3</sup>



**יושבים מימין:** 1-הרב יצחק ניסנבויס, 2-הרב ישראל אבא ציטרון, 3-הרב מנחם מנדל הגר מסוסנוביץ, [5-הרב יהודה ליב קובלסקי], 7-הרב יעקב ברמן, 8-הרב משה שמואל גלאזנר מקלויזנבורג. **יושבים משמאל:** 1-הרב חיים ברודי מפראג, 2-הרב יצחק רובינשטיין מווילנה, 3-הרב משולם ראטה (אז בחרוסטקוב), [5-הרב גדליה שמלקיש מפשמישל?], 6-הרב שלמה חיים פרידמן מסדיגורה, 7-הרב חיים מאיר יחיאל שפירא מדרוהוביץ'. **עומדים מימין:** 1-הרב יוחנן זרחי (זופוביץ), [4-הרב משה אביגדור עמיאל], 7-הרב יהודה ליב זלוטניק. **עומדים משמאל:** 1-השל פרבשטיין, [2-הרב יצחק יהודה טרונק], 3-הרב שמואל ברוט, 6-הרב אהרן טייטלבוים. 7-הרב יהודה ליב מיימון, 11-הרב משה אוסטרובסקי (המאירי), 12-הרב מרדכי נורוק.

<sup>2</sup> הרשימה מתוך וסרמן אברהם והנקין איתם, **להכות שורש**, הראי"ה קוק והקרן הקיימת לישראל, ירושלים תשע"ב, עמ' 88.

<sup>3</sup> ראה פרק רביעי, הערה 301.

תמונה משפחתית מחתונת הבת הצעירה שיינדל לאברהם פינקלשטיין:



תמונה של הרב עקיבא גלאזנר ובנו, יהודה צבי, שמונה לסגן רב ב-1941.





נספח ב: תשובות 'דור רביעי' – טבלה מסכמת ומפה

סימן	מנא	תאריך עברי	תאריך יומני	יישוב הנמנן	חבל ארץ	הערות
1:1	שאלה בהלכות גט	1879 15 Kislev 5640	1879	ישב הנמנן	חבל ארץ	הערות
1:2	דיון תלמודי	1880	1880	האנשאוויץ	סלובקיה	להג'ל
1:3	דיון תלמודי	1880	1880	<האנשאוויץ>	סלובקיה	(כנראה להג'ל)
1:4	דיון תלמודי	1880	1880	<האנשאוויץ>	סלובקיה	
1:5	שאלה בהלכות גט	1880	1880	הוניאד	טרנסילבניה	להג'ל
1:6	שאלה בהלכות גט	1880	1880	הוניאד	טרנסילבניה	
1:7	שאלה בהלכות גט	1880 29 Kislev 5641	1880	דעשש	טרנסילבניה	
1:8	דיון תלמודי	1881	1881	הרב אב"ד דק"ק פישיקלאדאני	הונגריה	
1:9	דיון תלמודי	1881	1881	הרב המאוה"ג דקארלסבורג	טרנסילבניה	
1:10	זמן יאריציט	1881	1881	מאטערסדארף	מערב הונגריה	"דודי"
1:11	כשרות	1881	1881	זלמן שפיצר	אוסטריה	"דודי"
1:12	דיון תלמודי	1881 8 Nissan 5641	1881	סיקסא	הונגריה	"דודי"
1:13	הפעלת מפעל י"ש בשבת	1881 27 Nissan 5641	1881	אהרן הירש	הונגריה	הרבני... הנגיד המפואר
1:14	דיון תלמודי	1881 20 Iyar 5641	1881	שלום דוב שטערן	סלובקיה	"דודי"
1:15	כשרות	1881 5 Elul 5648	1881	זלמן גלאנג	טרנסילבניה	השנה בתאריך (תרמ"ח) אולי טעות
1:16	כשרות/שחיטה	1881	1881	רב דק"ק שאמלוי	טרנסילבניה	
1:17	כשרות/שחיטה - אכילת שליל	1882	1882	(מנחם פאנעט)	סיגעט	[תשובה ע"כ באבני צדק י"ד כ"א]
1:18	כשרות/שחיטה	1883	1883	הגאון הגדול מפ"ב נ"י	פרסבורג	(שמחה בונים סופר)
1:19	כשרות/שחיטה	1884	1884	יעקב צבי	לודאש	
1:20	דיון תלמודי	1884 12 Nissan 5644	1884	אברהם אשר זעליג	טרנסילבניה	
1:21	דיון תלמודי	1884	1884	(אברהם אשר זעליג)	טרנסילבניה	
1:22	הלכות נדה	1884	1884	אברהם אשר זעליג	טרנסילבניה	
1:23	דיון תלמודי	1884 29 Av 5644	1884	יעקב שטיינער	טרנסילבניה	
1:24	דיון תלמודי	1884 17 Elul 5644	1884	יעקב שטיינער	טרנסילבניה	
1:25	אשפוז במקום לא כשר	1884 19 Elul 5644	1884	יוסף מאנדל	טרנסילבניה	
1:26	פדיון בכורות	1884 5 Heshvan 5645	1884	אברהם אשר זעליג	טרנסילבניה	
1:27	דיון תלמודי	1884 12 Tevet 5645	1884	חיים גרשון	טרנסילבניה	
1:28	כשרות י"ן	1885 22 Tevet 5645	1885	ליב	טרנסילבניה	גיטי
1:29	דיון תלמודי	1885 2 Shevat 5645	1885	חיים גרשון	טרנסילבניה	
1:30	דיון תלמודי	1885 10 Shevat 5645	1885	חיים גרשון	טרנסילבניה	
1:31	הלכות נדה	1885 14 Shevat 5645	1885	אברהם אשר זעליג	טרנסילבניה	

גיס'	טרנסילבניה	גרוסוורדין	יהודה	1885 17 Shevat 5645	דין תלמודי	1:32
באותו ענין של התשובה לגח"ו	טרנסילבניה	פרסבורג	משה הירש	1885	דין תלמודי	1:33
"הרבני... בנש"ק"	טרנסילבניה	האודא	שמוחה בונם סופר	1885 24 shevat 5645	דין תלמודי	1:34
	טרנסילבניה	האודא	יוסף ליב סופר	1885 26 Shevat 5645	דין תלמודי	1:35
	טרנסילבניה	האודא	אברהם אשר זעליג	1885 19 Adar 5645	דין תלמודי	1:36
	טרנסילבניה	האודא	אברהם ר"פ <רפפורט> כהנא	1885 27 Nissan 5645	יחס לחסידות	1:37
	טרנסילבניה	האודא	חיים גרשון	1885 30 Nissan 5645	דין תלמודי	1:38
	טרנסילבניה	האודא	חיים צבי הירש מאנה"מער	1885 20 Tammuz 5645	שאלה בהלכות גט	1:39
	טרנסילבניה	האודא	יצחק	1885 25 Tammuz 5645	שאלה בהלכות גט	1:40
	טרנסילבניה	האודא	מרדכי יהודה	1885 5 Av 5645	שאלה בהלכות גט	1:41
	טרנסילבניה	האודא	יששכר בער	1885 22 Av 5645	דין תלמודי	1:42
ש"ב	טרנסילבניה	האודא	שלמה זלמן גלאנץ	1885 16 Cheshvan 564	כשרות/שחיטה	1:43
	טרנסילבניה	האודא	אברהם אשר זליג	1885 5 Kislev 5646	דין תלמודי	1:44
הוא הוא אברהם אשר זליג	טרנסילבניה	האודא	אברהם אשר שטיין	1885 30 Kislev 5646	דין תלמודי + הלכות מדה	1:45
	טרנסילבניה	האודא	אברהם אשר זעליג שטיין	1886 3 Adar 1 5646	הלכות שחיטה	1:46
	טרנסילבניה	האודא	יונה דוד ברייטבארט	1886 11 Av 5646	שאלה בהלכות גט	1:47
מאוחר לשאר התשובות	טרנסילבניה	האודא	יקותיאל	1886 19 Av 5646	הלכות אבלות	1:48
	טרנסילבניה	האודא	יצחק יוסף	1886 17 Av 5646	דין תלמודי	1:49
	טרנסילבניה	האודא	שמואל זאב	1886 1 Elul 5646	דין תלמודי	1:50
	טרנסילבניה	האודא	יקותיאל	1886 7 Elul 5646	הלכות שבת	1:51
ש"ב ומו"ץ	טרנסילבניה	האודא	יצחק יוסף	1886 20 Kislev 5647	דין תלמודי	1:52
	טרנסילבניה	האודא	בנימין כהנא	1887 13 Tevet 5647	הלכות שחיטה	1:53
"הרבני... יושב בשבת תחכמוני"	טרנסילבניה	האודא	אברהם אוישפיטץ	1887 16 Tevet 5647	דין תלמודי	1:54
	טרנסילבניה	האודא	זאב הלוי	1887 19 Shvat 5647	דין תלמודי	1:55
	טרנסילבניה	האודא	משה הערשקאוויטץ	1887 22 shvet 5647	הלכות אבלות	1:56
"ידיד... הרבני"	טרנסילבניה	האודא	ישראל שטארלי	1887 17 Adar 5647	דין תלמודי	1:57
	טרנסילבניה	האודא	אברהם אשר זעליג	1887 19 Adar 5647	סיוע בגידול חזירים	1:58
	טרנסילבניה	האודא	אברהם אשר זעליג	1887 20 Nissan 5647	דין תלמודי	1:60
	טרנסילבניה	האודא	שלמה מערה	1887 3 Sivan 5647	דין תלמודי	1:61
בחר שנועה לבקשת הרב הישיש של דע	טרנסילבניה	האודא	ענשי"ק פ' בראשית תת+1887		שאלה בהלכות גט	1:62
	טרנסילבניה	האודא			ספק ממזרות	1:63

1:64	ספק ממצרות	1887	[הרב הגאון ממארגרעטין]	מארגרעטין	טרנסילבניה	בענין הנ"ל
1:65	הלכות שחיטה	עשי"ק פ' בא תרמ"ט 1888	יעקב פאננט	רעטיאג	טרנסילבניה	
1:66	דיון תלמודי	1888	Adar 5648 אהרן צבי	מארגרעטען	טרנסילבניה	
1:67	ספק ממצרות	1888	ד"ר נח תרמ"ט יצחק יוסף	ס' אויוואר	טרנסילבניה	
1:68	ניאוף שנחשף	1888	[יצחק יוסף]	>ס' אויוואר	טרנסילבניה	שאלת השנייה
1:69	הלכות קידושין	1888	ה' פ' תולדות תרמ"ט			
1:70	מדיניות האורתודוקסיה	1888	א"י פ' ויצא תרמ"ט	איזענשטאט	מערב הונגריה	
1:71	דיון תלמודי	1888	שלמה הלוי האראוויטץ	ב' הוינאד	טרנסילבניה	
1:72	הלכות קידושין	1888	א' דחנכה תרמ"ט	שאמקאט	טרנסילבניה	
1:73	דיון תלמודי	1888	>שלמה הלוי האראוויטץ	>ב' הוינאד	טרנסילבניה	המשך לסימן ע"א
1:74	דיון תלמודי	1888	ג' פ' ויחי תרמ"ט	>הארדא	טרנסילבניה	
1:75	דיון תלמודי	1888	ה' פ' וארא תרמ"ט	ב' הוינאד	טרנסילבניה	
1:76	דיון תלמודי	1889	ד' פ' שירה תרמ"ט			"הרבני המופלג"
1:77	הלכות גטין	1889	ד' פ' צ' תרמ"ט	דענש	טרנסילבניה	
1:78	מדיניות האורתודוקסיה	1886	ה' פ' שופטים תרמ"ט			אל אחד מגאונים פולין שחתם בעד הקהילה
1:79	דיון תלמודי	1890	ו' עשי"ק פ' וירא תרנ"א	לודאש	טרנסילבניה	
1:80	דיון תלמודי	1890	עשי"ק פ' ויצא תרנ"א	לודאש	טרנסילבניה	
1:81	דיון תלמודי	1891	עשי"ק פ' שלח תרנ"א	מ' לודאש	טרנסילבניה	"עוסק בחוקי חורב בק' קיושב"
1:82	דיון תלמודי	1891	ד' לפרשת עקב תרנ"א	גרז'ן	טרנסילבניה	"עוסק בחוקי חורב"
1:83	נישואין למי שנתעברה מגוי	1891	עשי"ק פ' צ' תרנ"א	מאראש אויוואר	טרנסילבניה	
1:84	דיון תלמודי	1889	ב' פ' מקץ תר"ן	טיקס	הונגריה	"אדוני דוד"
1:85	דיון תלמודי	1890	ה' פ' נח תרנ"א	קלינווארדיין	קרפטורוס	
1:86	דיון תלמודי	1891	עשי"ק פ' שמות תרנ"א	קלינווארדיין	קרפטורוס	
1:87	הלכות נידה	1890	ב' פ' ויחי תרנ"א	הארדא	טרנסילבניה	
2:1	דיון תלמודי	1890	יקותיאל שווארץ	מאנאשטור	טרנסילבניה	
2:2	דיון תלמודי	1890	ו' עשי"ק פ' יתרו תר"ן	מאנאשטאר	טרנסילבניה	
2:3	דיון תלמודי	1891	עשי"ק פ' שמות תרנ"א	קלינווארדיין	קרפטורוס	
2:4	דרשה	1891				
2:5	דיון תלמודי	1891	עשי"ק פ' שלח תרנ"א	מ' לודאש	טרנסילבניה	
2:6	מעברת שנתפתחה לזנות	1892	ד' פ' יתרו תרנ"ב	ניכלאבאבבוקאוויץ בוקובינה		
2:7	כשרות עד בגט	1892	ה' פ' יתרו תרנ"ב	(מצומר - יש לבדוק בכת')		
2:8	הלכות שחיטה וגבינות נכרי	1892	ה' פ' נחמו תרנ"ב	מאראש לודאש	טרנסילבניה	(מצומר - יש לבדוק בכת')

2:9	מחלוקת רבנית	בי לפרשת פנחס שנו 1889	קאפלי רייך	1892	פאסט	הונגריה	מחנותי
2:10	צום י"כ בעת מגיפה	לקראת יו"כ	חיים צבי ווינקלר	1892		הונגריה	
2:11	הלכות סת"ם	א' פ' עקב תרנ"ב	ישראל אקערמאן	1892	בערלין	גרמניה	
2:12	דין תלמודי (על הקובץ 'גדלי תוא' פ' עקב תרנ"ב)	עש"ק פ' לך תרנ"ג	יצחק בנימין שעכטער	1892	קייסער	קרפטורס	
2:13	דין תלמודי	א' פ' תולדות תרנ"ג	שמואל וו"ב	1892	קערעסטור	הונגריה	
2:14	גט לאשה שחיה עם גוי	א' פ' תולדות תרנ"ג	[שמואל וו"ב]	1892	<קערעסטור>	הונגריה	להב"ל
2:15	גט לאשה שחיה עם גוי	ה' פ' וישב תרנ"ג	[חיים צבי רייך]	1892	נאוואק	סלובקיה	חנני הרב... אבדק"ק נאוואק
2:16	דין תלמודי	עש"ק פ' נשא תרנ"ג	ישראל יונתן קליין	1892	<קלויזנבורג>	טרנסילבניה	תלמיד
2:17	דין תלמודי	עש"ק פ' נשא תרנ"ג	חיים שמואל	1893	קריניץ במדינת פולין	פולין	ישב בשבת תחכמוני
2:18	ספק ממזרות	עש"ק פ' האזים תרנ"ג	אשר זעליג פאטאקיא	1893	גלאד	סלובקיה	ישב גלאד
2:19	דין תלמודי	עש"ק פ' יוגש תרנ"ז	יעקב יוסף צ"מ	1893	נאוואק	סלובקיה	נאוואק ו-אסלאני
2:20	יין שתרם מחלל שבת	ה' פ' ויחי תרנ"ד	חיים צבי רייך	1893	ווארשויא	פולין	עיר ווארשויא
2:21	דין תלמודי	ד' פ' שמות תרנ"ד	ליבוש בערלינער	1893			תלמיד, כהן
2:22	דיני צדקה	ג' פ' וארא תרנ"ד	יעקב יוסף צ"מ	1894			
2:23	דין תלמודי	ג' פ' תצוה תרנ"ד	יעקב יוסף צ"מ	1894			
2:24	קבורה	מוש"ק פ' תצוה תרנ"ד	חיים צבי רייך	1894	נאוואק	סלובקיה	נאוואק ו-אסלאני
2:25	דין תלמודי	ב' אחרי ט' למב"ט	משה שמואל שטערן	1894	טעקעלי <אודווארהעלי>		
2:26	דין תלמודי	עש"ק פ' בהר ל"ד	אברהם זעליג	1894	זבאראוו	סלובקיה	
2:27	דין תלמודי	אדר"ח תמוז תרנ"ד	משה ווייס	1894	מיקלאש	סלובקיה	
2:28	דין תלמודי	ר"ח מנחם אב תרנ"ד	בנימין וואלף זינגער	1894	מיקלאש	סלובקיה	"פה קרית חוצות דיאלו אשר אני שוכן כעת
2:29	מגע מחללי שבת ביין	ד' פ' דברים תרנ"ד	משה דוד אשכנזי	1894	מיקלאש	סלובקיה	
2:30	דין תלמודי	ג' פ' נחמו תרנ"ד	בנימין וואלף זינגער	1894	באניהאד	הונגריה	מחן... צדיק י"ע
2:31	דין תלמודי	ב' פ' לך תרנ"ה	יונה זאב	1894	עגערעש	טרנסילבניה	ישב עגערעש
2:32	הלכות טרפות	מוש"ק פ' ח"י תרנ"ה	משה פאנעטה	1894	דעעש		
2:33	דין תלמודי	ד' פ' יחי תרנ"ה	שרא צבי טענענבוים	1895	טשאטה	הונגריה	המיועד להיות חנני
2:34	דין תלמודי	ה' פ' ויחי תרנ"ה	ישראל מענדל וואלד	1895	האנאשפאלו	סלובקיה	
2:35	כמה שאלות הלכה	ו' עש"ק פ' יחי תרנ"ה	אליעזר דייטש	1895			
2:36	כמה שאלות הלכה	(מצומר, יש לבדוק בכת')	[חיה קצבורג]	1895	<ואן>	הונגריה	הרב המערך "תל תלפיות"
2:37	גט לאשה מופקרת	עש"ק פ' שמות תרנ"ה	זוסמן סופר	1895	פאקש	הונגריה	
2:38	גט לאשה מופקרת	עש"ק פ' שמות תרנ"ה	יקותיאל שווארטץ	1895	מאנאשטאר	טרנסילבניה	
2:39	דין תלמודי	עש"ק פ' ורא תרנ"ז	שרא צבי	1895	טשאטה	הונגריה	
2:40	דין תלמודי						
2:41	דין תלמודי						
2:42	דין תלמודי						
2:43	דין תלמודי						
2:44	דין תלמודי						
2:45	גט לאשה מופקרת						

2:46	מדיניות האורתודוקסיה	ד"ר פי תצוה תרנ"ה	1895	יקותיאל שווארטץ	מאנאשטור	טרנסילבניה	הרבני	נכד הגאון ר' משה דרשן
2:47	דיון תלמודי	ועש"ק לפי ויקריא תר 1895	1895	יעקב דוב מאיראוויטש				
2:48	הלכות טריפות	מש"ק פ' ויקריא תרנ"ה	1895	יחזקאל פאנעט	מ' אויוואר	טרנסילבניה		
2:49	הלכות פסח	מש"ק פ' ויקריא תרג' 1895	1895	נחמן גרינבוים	הערמאנשטאדט	טרנסילבניה		
2:50	דיון תלמודי	עש"ק פ' קורח תרנ"ה	1895	דוד ק"ב <קצבורג>	<זאנץ>	הונגריה		
2:51	דיון תלמודי	ג' לפי נח תרנ"ו	1895	גרשון שטערן	מ' לודאש	טרנסילבניה		
2:52	נישואין אזרחיים	1895	1895	דוד קאטצבורג	וויטצען	הונגריה		
2:53	דיון תלמודי	בי פ' וישלח תרנ"ו	1895	משה מאיר גאלדמאן	קראקא	פולין		
2:54	דיון תלמודי	1895	1895	שאלת החתן				
2:55	נישואין לעגרה הרה	ה' פ' וישב תרנ"ו	1895	חיים צבי רי"ך	נאוואק	סלובקיה	חתני	
2:56	דיון תלמודי	עש"ק פ' וישב תרנ"ו	1895	יונה היילפערט	עגערניש		ישוב עגערניש	
2:57	דיון תלמודי	מוש"ק פ' מקץ תרנ"ו	1895	יקותיאל שווארטץ	מאנשטור	טרנסילבניה		
2:58	נישואין אזרחיים	ליל א' דחנכה תרנ"ו	1895	[דוד קאצבורג]	<זאנץ>	הונגריה	העורך קונטרס תל תלפיות	
2:59	דיון תלמודי	בי פ' יגש ה' דחנכה	1895	בבציון וועזעל	קראנשטאדט	טרנסילבניה	אבדק"ק דקראל ארטה'	
2:60	דיון תלמודי	ז' דחנכה תרנ"ו	1895	יעקב ברוינפעלד	קראקא	פולין	ישב בשבת תחמוני עיר מלאה חכמים וסו	
2:61	דיון תלמודי	1895	1895					
2:62	דיון תלמודי	ה' ויחי תרנ"ו	1895	שמעלקא אליעזר ברייט				
2:63	דיון תלמודי	ה' לפרשת שמות תר 1896	1896	בנימין אריה הכהן	סטערנאוויטץ	בוקובינה		
2:64	דיון תלמודי	מוש"ק פ' וארא תרנ"ו	1896	דוד קאטצבורג	וואיטצען	הונגריה		
2:65	דיון תלמודי	ד' וארא תרנ"ו	1896	בבציון וועזעל	קראנשטאדט	טרנסילבניה		
2:66	דיון תלמודי	ד' פ' וארא תרנ"ו	1896	יעקב ברוינפעלד	קראקא	פולין	ישב בשבת תחמוני	
2:67	דיון תלמודי	עש"ק פ' וארא תרנ"ו	1896	שלמה האראוויטץ הלוי	ב' הונדאד	טרנסילבניה	"תלמיד"	
2:68	דיון תלמודי	עש"ק פ' וארא תרנ"ו	1896	לוי שטיין			הגביר	
2:69	דיון תלמודי	עש"ק פ' יתרו תרנ"ו	1896	משה מאיר גאלדמאן	קראקא	פולין	עוסק בחוקי חורב	
2:70	מסחר בשר לא כשר	בי פ' יתרו תרנ"ו	1896	[דוד קאצבורג]	<זאנץ>	הונגריה	המעריך קונטרס תל תלפיות	
2:71	דיון תלמודי	בי פרשת יתרו תרנ"ו	1896	אחד מאנשי עירנו	קלויזנבורג	טרנסילבניה		
2:72	דיון תלמודי	ד' יתרו תרנ"ו	1896	שלמה זלמן מייער	קראקא	פולין		
2:73	דיון תלמודי	עש"ק פ' ואלה המשפטים	1896	ישראל יונתן בנימין כהנא	ירושלים	ארץ ישראל		
2:74	דיון תלמודי	בי פ' תצוה תרנ"ו	1896	[דוד קאצבורג]	<זאנץ>	הונגריה	המעריך קונטרס תל תלפיות	
2:75	דיון תלמודי	כ"ג ניסן תרנ"ו	1896	חיים צבי עהרערניך	קראקא	פולין	קראקא [בילקוואסקא נוי 9]	
2:76	דיון תלמודי	ג' שמני תרנ"ו	1896	יעקב ברוינפעלד			הבחור	
2:77	דיון תלמודי	ה' פ' תזו"מ תרנ"ו	1896	חיים צבי עהרערניך	אפארידא	טרנסילבניה	ישוב אפארידא	
2:78	הלכות פסח	עש"ק פ' תזו"מ תר 1896	1896	ליבוש כהנא			ישוב אפארידא	
2:79	הלכות מליחה	ד' פ' אי"ק תרנ"ו	1896	אברהם שלמה			תלמיד	
2:80	דיון תלמודי	ג' לפי אמור	1896	מנחם בערנשטיין	קראקא	פולין	נין ונכד להג' בעל מ"ב בעיר גדולה לאלוקי	
2:81	דיון תלמודי	עש"ק פ' קורח תרנ"ו	1896	בנימין וואלף זינגער	מיקלאש	סלובקיה		
2:82	הלכות טריפות	1896	1896	יחזקאל פאנעט	מ' אויוואר	טרנסילבניה		
2:83	דיון תלמודי	ה' פ' בא תרנ"ז	1897	[דוד קאצבורג]	וואיטצען	הונגריה	הרב העורך קונטרס תל תלפיות	
2:84	דיון תלמודי	עש"ק פ' בא תרנ"ז	1897	שמואל לוי	נ' באני'	הונגריה		

להגיל	הונגריה	<ג' באני>	[שמואל לוי]	1897	ב' פ' משפטים תרנ"ז	מדיניות האורתודוקסיה	2:85
תלמידי	ארץ ישראל	ירושלים	יעקב שאול אלישר	1897	ב' תצווה תרנ"ז	דין תלמודי	2:86
להעורך תל תלפיות	הונגריה	<ואן>	אשר ברייער	1897	ד' פ' ויקהל תרנ"ז	דין תלמודי	2:87
מיקורי קרתא דק"ק דעעש	טרנסילבניה	דעעש	[דוד קאצבורג]	1897	עש"ק פ' החודש תרו	מכירת קרקע לבניית כנסייה	2:88
איש אחד בר אוריין וסוחר גדול... ונפשו ב	טרנסילבניה	<קלויזנבורג>	אברהם אוישיפעען	1897	א"ח טל פסח תרנ"ז	מכירת חמץ	2:89
מחוטני... בהרה"ג בעל ברכת יעקב [כנראו	מערב הונגריה	איזנשטאט	שלום קוטנא	1897	ג' פ' אחרי תרנ"ז	נישואין אזרחיים וגיור בני זוג	2:91
	טרנסילבניה	וואשארעהלי	מאיר הייץ	1897	א' פ' בהר תרנ"ז	מכירת חמץ	2:92
	טרנסילבניה	ס' אויוואר	אהרן מאנדלבוים	1897	א' פ' במדבר תרנ"ז	דיני נידה	2:93
	טרנסילבניה	הידאלמאש	יוסף הכהן	1897	ג' לפ' במדבר תרנ"ז	פסילת שוחט (שאלת בירור)	2:94
	טרנסילבניה	<נאוואק>	אשר שמואל	1897	עש"ק לסי' נשא תרנ"ז	מטריה ביום טוב	2:95
חתני הרב דנאוואק	סלובקיה	<ואן>	[חיים צבי רייך]	1897		דין תלמודי	2:96
לעורך תל תלפיות	הונגריה	הידאלמאש	[דוד קאצבורג]	1897	מש"ק פ' הברכה תר	דין תלמודי	2:97
	טרנסילבניה	הידאלמאש	אשר שמואל פאנעט	1897	הוש"ר תרנ"ח	איסור תולעים	2:98
	גליציה	לבוב	יעקב שמעלקיט	1897	א' פ' נח תרנ"ח	הלכות סת"ם	2:99
	טרנסילבניה	מארוש אויוואר	[להרב ממארוש אויוואר]	1897	א' פ' נח תרנ"ח	כשרות מרגריטה	2:100
	קרפטורוס	מארוש אויוואר	הרבנים הגדולים דינא דקרתא ר מונקאטש	1897	ג' פ' תולדות תרנ"ח	היתר אוזות גדולות	2:101
	טרנסילבניה	מ' אויוואר	יחזקאל פאנעט	1894	עש"ק פ' וישלה תרנ"ז	נישואין - היתר מאה רבנים	2:102
	גליציה	שינאווא	יחזקאל שרגא הברשטאם	1897	עש"ק פ' וישב תרנ"ז	היתר אוזות גדולות	2:103
	הונגריה	ט"פ	משה סופר	1900	א' לפ' תצווה תר"ס	היתר אוזות גדולות	2:104
						נישואין - היתר מאה רבנים	2:105
						דין תלמודי	2:106
		ציבאנד	צבי יעקב לייכטער	1900	ד' משפטים תר"ס	דין תלמודי	2:107
	פולין	קראקא	אלי' חיים בראף	1900	ג' פ' יתרו תר"ס	דין תלמודי	2:108
תלמידי	פולין	קראקא	פנחס ג"ע	1900	ה' פ' ויקהל תר"ס	חנות בשבת	2:109
	פולין	קראקא	אלי' חיים בראף	1900	עש"ק פ' ויקהל תר"ס	דין תלמודי	2:110
	טרנסילבניה	איזפינעמא	משה דוד אשכנזי	1900	ה' שמיני תר"ס	פסילת שוחט	2:111
הסבר למכתב גלוי	טרנסילבניה	ביסטריצא	יעקב בלומענפעלד	1895	בא תרנ"ה	מדיניות האורתודוקסיה	2:112

מפת תשובות 'דור רביעי' (השלמה לפרק 2.4, ראה שם הסבר צורת המפה):



נספח ג: תשובות אל גלאזנר

תאריך עברי	לועזי	משיב	תוכן	ספר	סימן	מקום	הערות
תרל"ט	1878	מנחם מנדל פאנעט	סוגיה למדנית	שערי צדק יו"ד	כה	דעשש	
תרל"ט	1878	מנחם מנדל פאנעט	סוגיה למדנית + פיטום אווזים	שערי צדק יו"ד	מב	דעשש	
תרל"ט	1878	מנחם מנדל פאנעט	סוגיה למדנית + פיטום אווזים	שערי צדק יו"ד	מג	דעשש	
(תרל"ט)	1879	מנחם מנדל פאנעט	סוגיה למדנית	שערי צדק או"ח	ס	דעשש	
תרל"ט	1879	מנחם מנדל פאנעט	כשרות פסח בתעשיית יין ושכר	שערי צדק או"ח	סג	דעשש	
תר"מ	1880	מנחם מנדל פאנעט	גט; טבילת כלים	שערי צדק יו"ד	קיב	דעשש	
תר"מ	1880	מנחם מנדל פאנעט	סוגיות למדניות	שערי צדק יו"ד	קיג	דעשש	
?	1880	מנחם מנדל פאנעט	שמות בגיטין	אבני צדק יו"ד	צג	דעשש	אין תאריך, זה משוער
תרמ"א	1881	הלל ליכטנשטיין	קהילת סטטוס קוו	תשובות בית הלל	פ	קאלאמי	
תרמ"ג	1882	מנחם מנדל פאנעט	מצבה בהונגרית	שערי צדק יו"ד	קצט	דעשש	
תרמ"ג	1883	שמחה בונם סופר	סוגיה למדנית - שחיטה ונבילה	שבת סופר	כז	פרשבורג	
תרמ"ה	1885	שמחה בונם סופר	סוגיה למדנית - שחיטה ונבילה	שבת סופר	ד	פרשבורג	
תרמ"ח	1887	יהושע אהרן צבי ווינברגר	חשש ממזרות	מהרי"ץ אה"ע	ג	מארגערטען	דור רביעי ח"א סי' ס"ג היא השאלה
תרמ"ח	1888	יהושע אהרן צבי ווינברגר	סוגיה למדנית	מהרי"ץ או"ח	כז	מארגערטען	דור רביעי ח"א סימן ס"ו הוא תשובה למכתב זה
תרמ"ט	1888	יהושע אהרן צבי ווינברגר	ספק חלוצה לכהן	מהרי"ץ אה"ע	ה	מארגערטען	דור רביעי ח"א סי' סט (וממנה התאריך)



דור רביעי ח"א סי' סט (וממנה התאריך)	מארגרטען	יז	מהריא"ץ אה"ע	ספק שם בגט	יהושע אהרן צבי ווינברגר	1888	תרמ"ט
דור רביעי ח"א סי' סח היא השאלה	מארגרטען	כא	מהריא"ץ אה"ע	דין הודעה לבעל על ניאוף אשתו	יהושע אהרן צבי ווינברגר	1889	תרמ"ט
	האנאשוויטץ	צב	פרי השדה א	סוגיה למדנית	אליעזר דייטש	1895	תרנ"ה
	טשאטא	כא	נטע שורק אבן העזר	נאמנות אשה לאסרה על בעלה	שרגא צבי טננבוים	1895	תרנ"ה
התכתובת עם הרב פוקס מוזכרת אצל גלאזנר כבסיס לכתיבת 'חקור דברי'	גרוסורדיין	יא	יד רמה	גיור בת זוג לא יהודייה	משה צבי פוקס	1900	תרס"א
	ב' אויפאלו	רטז	בית שערים או"ח	מים למקווה ממאגר	עמרם בלוהם	1907	תרס"ז
בעקבות 'אור בהיר'	סענדשארץ	מז	בינת יששכר	כשרות המקווה	יששכר דב קאהן	1908	לפחות תרס"ח
	סענדשארץ	מח	בינת יששכר	כשרות המקווה	יששכר דב קאהן	1908	לפחות תרס"ח
קאהן כותב עוד תשובה (ג) לאברהם יהושע זליג, בנו החורג, על התכתובת עם גלאזנר	סענדשארץ	מט	בינת יששכר	כשרות המקווה	יששכר דב קאהן	1908	לפחות תרס"ח
	מאד	קד	לבושי מרדכי יורה דעה	סוגיה למדנית	מרדכי יהודה ווינקלר	1909	תרס"ט
	סעמיהאלי	כד	שו"ת מהרש"ג יו"ד	פרשת השוחט מסענזשארץ	שמעון גרינפלד	1911	תרע"א

## נספח ד: משפחת גלאזנר ומחותניה

הבת הבכורה אידל נישאה לרב חיים צבי רייך, בנו של הרב (יעקב) קופל רייך, שהיה רבה של הקהילה האורתודוקסית בבודפשט מ-1889 ועד פטירתו ב-1929. החתן היה מבוגר ממנה בכעשור; הוא נתמנה בתרני"ה או סמוך לכך לרבה של אוסלאני (Oszlány) שבאוברלנד, כיום בסלובקיה<sup>4</sup> והחזיק במשרה זו עד לפטירתו ב-1938.

הבת דינה נישאה למנחם ואלד, בנו של הרב יוסף ואלד, רבה של העלמעץ<sup>5</sup>. החתן עצמו לא היה רב אלא סוחר. שניהם, עם כמה מבניהם ובנותיהם, נספו בשואה.<sup>6</sup> שמעון, גדול הבנים שהגיע לבגרות, נישא לשרה טויבע (טובה) לבית הופמן. הוא עלה לפני אביו לארץ ישראל ולאחר פטירת האב אירח בביתו את אמו, הרבנית צביה גלאזנר, שחיה עמו עוד חמש עשרה שנה. נולדו לו בן וארבע בנות, כולם נשאו בארץ והשתלבו בחיי היישוב.<sup>7</sup>

הבן עקיבא, שעתיד לרשת את מקום אביו ברבנות, נישא להינוש (מרים הינדל), בתו של הרב יהודה צבי בלוס, רבה של האנשביץ – גם היא באוברלנד, כיום בסלובקיה.<sup>8</sup> המחותן היה בנו של הרב עמרם בלוס, שעוד נזכיר להלן בפרשת המכתב לרב אלישר.

הבת הינדל נישאה למשה לוי, בנו של הרב חיים יהודה סג"ל לוי רב הקהילה האורתודוקסית בטימישוארה שבבאנאט.<sup>9</sup> הלה שימש החל מ-1905 כרב בית הכנסת "אהל אברהם" בקלויזנבורג.<sup>10</sup> הבת אסתר נישאה לרב שמואל מנחם קליין, בנו של הרב שלמה זלמן קליין, רב העיירה סילאגי-טשעה (Szilágycseh) שמצפון לקלויזנבורג, שהיה בוגר ישיבות גרוסוורדיין ופרשבורג. כתלמיד ישיבת פרשבורג, פעל הבחור באגודת סתר למען הציונות והיה מעורב בוועידת המזרחי ב-1904,<sup>11</sup> שעוד נדון בה. לאחר נישואיו לאסתר גלאזנר, שימש במשך כשנתיים כמנהל הישיבה של גלאזנר, ובתרס"ט (1909) התמנה לרב בעיירה שעבעש שלייד

<sup>4</sup> רבנות זו כללה גם את העיירה ניטרה-נובאק הסמוכה (Nytiranovák, כיום Nováky).

<sup>5</sup> כיום Kráľovský Chlmec, לא רחוק מקושיצה. בהונגרית Királyhelmece.

<sup>6</sup> שני בנים שרדו – אברהם והרשל. אברהם היה מתמטיקאי מבריק שהוזמן אחרי היאנשלוס' למכון מחקר כלכלי בארה"ב; הוא פרסם כמה מחקרים חשובים בסטטיסטיקה ונהרג עם אשתו בתאונת מטוס בהודו ב-1950; יש סבורים שהיה זוכה בפרס נובל אלמלא כן.

<sup>7</sup> אחת מבנותיו, נעמי אורנשטיין, היתה חבורת לח"י נודעת.

<sup>8</sup> מכתב ידו ראה אור מאוחר יותר ספר תשובות "שארית יהודה", ירושלים תשל"ג.

<sup>9</sup> על פי אברהם קליין, הקדמת שו"ת דור רביעי א. הקהילה נקראה גם קהל יראים טעמעשוואר פאבריק. ראה יצחק צבי סופר, **מספר הסופר**, ירושלים תשכ"א, בהקדמה. נפטר תר"ע (1910). טימישוארה מצויה באזור בעל דומיננטיות ניאולוגית, והקהילה האורתודוקסית בה היתה קהילת מיעוט.

<sup>10</sup> כרמלי, **ספר הזיכרון**, עמ' סא. בנם, שנקרא על שם סבו חיים יהודה לוי, היה לימים ראש ישיבה בגרוסוורדיין – ורבו של הרב יהודה עמיטל.

<sup>11</sup> על פי זמרוני, רבני קלאוזנבורג.

פרשוב,<sup>12</sup> וכעבור כחמש עשרה שנה נתמנה לרבה של העיירה צ'צ'וביץ<sup>13</sup>. בשני המקומות החזיק ישיבה גדולה.<sup>14</sup> בניו, אברהם ויקותיאל, שהיו אף הם רבנים, הם שהוציאו לאור את התשובות של גלאזנר שנמצאו אחרי המלחמה ברומניה.

הבת גיטל נישאה לרב קליין אחר: חיים עקיבא כ"ץ קליין. קליין לא היה בנו של רב אלא של יבעל ביתי אוהב תורה בשם זכריה;<sup>15</sup> הוא מילא תפקידים רבניים בקלויזנבורג, בבקש-טשאבה (Békéscsaba) ובסופו של דבר בקהילת אייזנשטאט.<sup>16</sup>

הבן בנימין, שנעשה לסופר וחוקר תורני והוציא לאור בשנות ה-40 של המאה הכי כתב עת בשם "אהלי שם"<sup>17</sup>. כתב העת קצר הימים, שראה אור במהלך המלחמה, היה אז במה יחידה בעברית בקרב יהדות אירופה.<sup>18</sup> נישא לבלה, בתו של הרב משה (מוריץ) רייך, רבה של באנוביץ שבאוברלנד.<sup>19</sup>

הבת הצעירה שיינדל נישאה לסוחר מקומי, אברהם (אלפרד) פינקלשטיין, שהיה חבר הנהלת הקהילה. בן הזקונים, יצחק גלאזנר, נישא לאסתר ארנפלד, בתו של רב העיר מיכאלוביץ, שמעון ארנפלד – שהיה דודו של אביו (ונכדו של החת"ם סופר). צעיר הבנים, יצחק גלאזנר, היה משפטן ונשא בתואר דוקטור; הוא היה נשיא "המזרחי" בקלויזנבורג עד השואה, ובארץ שימש כיועץ המשפטי של משרד הדתות. חתנו, נתנאל קצבורג, היה מחשובי ההיסטוריונים של יהדות הונגריה, והוא שכתב את הערך על גלאזנר ב"אנציקלופדיה של הציונות הדתית" ואת המאמר אודותיו בספר הזכרון של הקהילה.<sup>20</sup>

בעמוד הבא – תמונה של משפחת גלאזנר המורחבת, שצולמה ערב עליית הרב והרבנית לארץ ישראל. בעמוד מאחוריו – מקרא זיהוי המצולמים, כפי שנשמר במשפחת שור.

---

<sup>12</sup> Alsósebes, כיום פרבר של פרשוב בשם Nižná Šebastová.

<sup>13</sup> Gálszécs, כיום Sečovce בסלובקיה. גם עיירה זו אינה רחוקה מפרשוב.

<sup>14</sup> הוא נפטר במיטב שנותיו מסיבוך רפואי, בסוכות תרפ"ו (1925). אסתר, שנותרה אלמנה עם שלושה ילדים, המשיכה לגדל אותם. היא נלקחה למחנה השמדה באב תש"ב. הפרטים על הרב שמואל מנחם קליין ומשפחתו לקוחים מהקדמתו של הבן, יקותיאל, לשו"ת דור רביעי חלק א'. עמ' 8 – 10.

<sup>15</sup> ראה עליו בספרו של אחיו, הרב זאב צבי קליין, **חכמה עם נחלה**, ברלין תרפ"ה, בהקדמה ובתודות הסיום.

<sup>16</sup> ראה מצבתו עם ביאור בכתובת 1930-11-dezember-1930-klein-karl-11-dezember-1930 <http://www.ojm.at/blog/2017/04/09/klein-karl-11-dezember-1930>

<sup>17</sup> "קובץ לתורה, לספרות ולחכמת ישראל, מסודר ע"י בנימין גלזנר". ראה אור מתש"ב עד תש"ד, בקלויזנבורג; 9 חוברות.

<sup>18</sup> ראה נ' קצבורג, גלאזנר בנימין, בתוך **אנציקלופדיה של הציונות הדתית**, כרך א, עמ' 522 - 523.

<sup>19</sup> כיום נקראת Bánovce and Bebravau, סמוך לטרנצין שבסלובקיה.

<sup>20</sup> כל ילדיו של גלאזנר כבר העמידו צאצאים – וחלקם אף נכדים – בעת שיהודי צפון טרנסיבליה וסלובקיה נשלחו להשמדה. ובכל זאת, נספו בשואה כמה מצאצאיו של גלאזנר: שלוש מן הבנות שהיו כבר אלמנות: אידל, אסתר וגיטל; , הבת הינדל עם בעלה הרב משה, בניהם חיים יהודה ועזריאל, ובנותיהם; הבן בנימין, אשתו בלה ובנם משה-שמואל.



מחשבות מצב לבא על (המנוחה לזמן קצר) מחשבות מצב לבא על

- עבודת ה' (המנוחה)
1. קבלת קולין (נפש)
  2. גילוי קולין (אלהי)
  3. זיווג וזיוג (אלהי)
  4. איחוד ריחן (אלהי)
  5. אלה גלגלני (אלהי)
  6. גלגלני גלגלני (אלהי)
  7. קבלת קולין (אלהי)
  8. אלהי קולין (אלהי)
  9. קולין וזיוג (אלהי)

- עבודת ה' (המנוחה)
1. קבלת קולין (נפש)
  2. קבלת קולין (נפש)
  3. חיים ריחן (נפש)
  4. אלהי גלגלני (אלהי)
  5. אלהי גלגלני (אלהי)
  6. קולין גלגלני (אלהי)
  7. חיים ריחן גלגלני (נפש)
  8. חיים ריחן גלגלני (אלהי)
  9. אלהי גלגלני (נפש)
  10. אלהי קולין (נפש)
  11. אלהי קולין (נפש)
  12. אלהי קולין (נפש)
  13. אלהי קולין (נפש)

- עבודת ה' (המנוחה)
1. אלהי קולין (נפש)
  2. אלהי קולין (נפש)
  3. אלהי קולין (נפש)
  4. אלהי קולין (נפש)
  5. אלהי קולין (נפש)
  6. אלהי קולין (נפש)
  7. אלהי קולין (נפש)
  8. אלהי קולין (נפש)
  9. אלהי קולין (נפש)
  10. אלהי קולין (נפש)
  11. אלהי קולין (נפש)

1923  
 3. קולין קולין  
 קולין קולין  
 קולין קולין  
 קולין קולין

12. קולין קולין
13. קולין קולין
14. קולין קולין
15. קולין קולין
16. קולין קולין
17. קולין קולין

- עבודת ה' (המנוחה)
1. קולין קולין
  2. קולין קולין
  3. קולין קולין
  4. קולין קולין
  5. קולין קולין
  6. קולין קולין
  7. קולין קולין
  8. קולין קולין
  9. קולין קולין
  10. קולין קולין
  11. קולין קולין

נספח ה: מפת הישיבה בקונגרס ההונגרי

Erben Mikha	Mittel man Lipót	Sollak Samu	Pisner Mor	Steinfel Antal	Berger Egula	Kern Sgnate	Abels Leopold	Hollit wider Eitlop	Lehman feld Jakob
Blas Hans	Reis Simon	Blasner Morian	Sausig Lipót	Feibes Salomon	Kufler Leopold	Navoh Leopold	Schwartz Leopold	Deutah Henrich	Bruck Franklin

Kernay Sgnate	Baumgarten Eitlop	Schwartz Thomas	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor
Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor

Basch Lipót	Blat Jakob	Leopold Mor	Leopold Mor
Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor

Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor
Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor

Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor
Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor

Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor
Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor	Leopold Mor

Frey Moyses	Kette heim stüler	ind. liber Albert	Leider Lipót	Leisch man Mor	Faub Pustai	Kopfe ister Mles	Reichen berg Katy's
Schwin ger Lütör	Witthe mer Jakab.	Koro. vite Samu	Pappen heim Kalmán	Klein Bernat	Ullman Rafael	Wein- berger Albert.	Wein- berger Kajm.

K i s z e s e r u t

Ehrenfeld	Samuel
Ehrenfeld	Saul
Gross	Moyses
Freund	Moriz
Korach	Spiró Kajmond.
Kruber	Kohn Hans
Manheimer	Schlesinger Samu
Kaluz	Perle Jakab
Janefried	Müller Káthán
Tanenbaum	Lóv Seremias
	Perle Hayer.

Kuländer	Staller Savoli
Reich	Frankl Lóth
Friedmann	Frankl Samu
Friedmann	Schreiber Moyses
Koos	Klein Samu
Körner	Kellner Serael
Klein	Schickman Jakab
Keliger	Warkány Adolf
Korach	Rajkovits Amir
Korach	Abraham
Korath	Heinberger Serael et.
Kodern	Fraund Moyses
Kovats	Lóv Káthán
Kober	Schwartz Abraham
Schreiber	Landsberg S. et.
Kajern	Weiss Kalmán

Frankl	Weiss Serael
Harald	Weiss Adolf
Ledig	Hayer Salamon.
Roth	Schlesinger Abraham.
Schlesinger	Reich Kajm.
Snyder	Ullman David
Qiamant	Wolf Hans.
Schickman	
Kalmán.	
Kirta	Krausz Kajm. ond
Fischer	Reutem Salamon
Eisler	Schwartz Sutván
Florovitz	Hildeshei- mer Serael
Fischmann	Grün Seider.
Ferdinand	

Heinberger	Horn	Lisenstai	Ostori	Jumler	Widder
Sinkas	David	tes	chor	Samu	Sevák
Harolder	Lubner	Abraham	Moriz	Kohn	Nachm
Simon	Abraham	Sik	Moriz	Mayer	Hersch

Kudja  
Regelge  
copy. goud.

Gyoviró  
asztal.

minist.  
asztal  
minist.  
asztal  
gyon  
si  
asztal





יחיד הוא החול והעלון אל העם הפולנין מן הפולין והקפולין  
העם הפולנין והעם הפולנין זהו המורה והמורה והמורה והמורה  
העם הפולנין והעם הפולנין זהו המורה והמורה והמורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
ואתה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
והעלון והעלון זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה

כי אם קצת נכחה היה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה

זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה

ואם תראה הוספה קצתה כי החוק החדש זהו המורה והמורה  
אולם קצת הפולין זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה  
זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה זה המורה והמורה



בע"ה ג' פ' תבא<sup>21</sup> תער"ב קל"ב [קלויזנבורג] יצ"ו

כשמוע קול שופר יוחק לחיים בספר כבוד ה  
הרבני המופלג בתו"י [בתורה ויראה] הנגיד המפואר  
איש חי רב פעלים כש"ת {??} חיים ישראל אייז {??}

אחדש"ה [אחר דרישת שלומו הטוב] הנני להשיב על יקרתו כי מכתבו {הנחלף} שלחתי  
מיד בחזרה לידו ומסתמא כבר קבלו.

וע"ד שאלתו שרוצה לידע דעתי בענין תנועת אגודת  
ישראל הקשה לשאול {ממני} כי למה היה צריך אריכות דברים  
וכמעט חיבור גדול לברר העניינים השייכים לזה, אבל {להוציאן}  
חלק א"א [אי אפשר] לכן בקוצר אמרים אציע לפניו דעתי והוא  
כי אגודת ישראל א"א לעשות אקסקלאסיוו דהיינו להכניס  
בתוכה רק שומרי התורה באמת כי הוא דבר שאין לו מציאות  
מכמה טעמים.

א. כי מי {ידיין ע"ז} להגביל מי נקרא שומר התורה  
באמת כי כל זמן שאין לנו סנהדרין סמוכים התורה  
נקראת לשבעים קרעים – ובאזני שמעתי לפני עשרים  
שנה לערך מפי רב גדול במדינתנו שאמר שכל רב  
ומורה שקרא ושנה דייטשער ביכער הוא בכלל אפיקורוס  
אשר עליו נאמר כל באיה לא ישובון ומכש"כ מי שהגיע  
למדרגת דאקטאר שלא יבא בקהל וכן דעת הרבה  
מרבות החסידים של עתה ועפ"י דעה זו דאקטאר  
ברייער הוא הראש וראשון שצריך להוציא מן הכלל, ובהיותי  
בקארלסבאד<sup>22</sup> פגשתי בש"ק [בשבת קודש] ביער את המורה יאקאב גאבעל ראש  
המדברים בקאטאוויטץ<sup>23</sup> וראיתי כי נושא בש"ק אויגען צוויקקער<sup>24</sup> לא  
על החוטם רק דבוק בבגדו וגם ראיתי {??} נותן ידיו לנשים  
ואמרתי לו שלפי נקודת המצב שלו בקאטאוויטץ הוא הראש  
וראשון שאין לו מקום באגודת ישראל.

ב. אם באמת נברר היראים באמת {אז/אנו} נשארים  
מתי מספר וחלושי כח הן בגשמי והן ברוחני כי בעוה"ר  
אין לנו בתוך חכמי התורה היראים באמת, אנשים הראויים  
להנהגה גדולה של האומה כאשר נודע לכל מבין

<sup>21</sup> יום שלישי בשבוע של פרשת כי תבא בשנת תרע"ב היה י"ד אלול, 1912.08.27

<sup>22</sup> מחוק ה'קארלס' וכתוב במקומו משהו שהוא אולי 'מארני' אבל לא ברור.

<sup>23</sup> הכוונה כנראה לוועידת הייסוד של אגודת ישראל שנערכה בקאטוביץ' בסיוון, כחודשיים לפני המכתב הנוכחי. יאקאב גאבעל,  
מנהל גימנסיה אורתודוכסית בגרוסווארדיין, מופיע ברשימת המשתתפים בוועידה – ואפשר שהיה המשתתף היחיד  
מטרנסילבניה כולה.

<sup>24</sup> סוג של משקפיים שמונחות רק על האף (בלי ידיות לאוזניים) וקשורות בחוט לרוב לחזייה. קרוי באנגלית גם pince-nez.

דבר ומכש"כ שרובא דרובא עתירי נכסין ובעלי כיסין  
נמצאים במחנה המתחדשים.

ג. בין השאלות הנחוצות עומדת שאלת חינוך הילדים  
בראש כי עליה סובבת הכל, ואיך נדמה לפתור שאלה  
קשה כזו עפ"י דעת הרבים אשר הרבה מהם עומדים  
על מצב השלילה (נעגאציאן) מכל וכל?

ולכן מאז הוסכם בדעתי כי החיוב הקדוש עלינו היראים  
להכנס בחוג הכללי של האומה בלי שום תנאי ולעשות  
אגודת היראים בתוך אגודה הכללי למען נציל מה שיש  
בכוחנו להציל ע"י האגיטאציאן<sup>25</sup> בתוך הכלל – ואין לנו  
לדאוג כי כלל האומה תפרוד את עצמה מתורת משה  
כי כלל האומה אין לה בחירה חפשית בזה כאשר כתב הבעל  
העקידה דאותה הכפיה אצל קבלת התורה בהר סיני  
היא תמידי לדור דורות שאין בכח האומה לפרוק  
לפרוק מעליה עול התורה כאשר אמר הנביא העולה על  
רוחכם הי' לא תהי' וכי כי ביד חזקה ובחמה  
שפוכה אמלוך עליכם – ולכן אין לדמות אגודת  
האומה בכללה אם נזכה לה לאגודת עיר או מדינה  
אחת כי על כלל האומה אם אפשר לאגדה יחד  
אין לדאוג לפריקת עול התורה בכלל עד שלא  
ליכנס בתוכה כלל וכלל רק עלינו לעשות לקיום  
וחיזוק התורה כל מה שבכוחנו בתוך אגודה  
הכללית ויש בזה אריכות גדול אשר אין כאן  
מקום לזה – והמבין יבין –

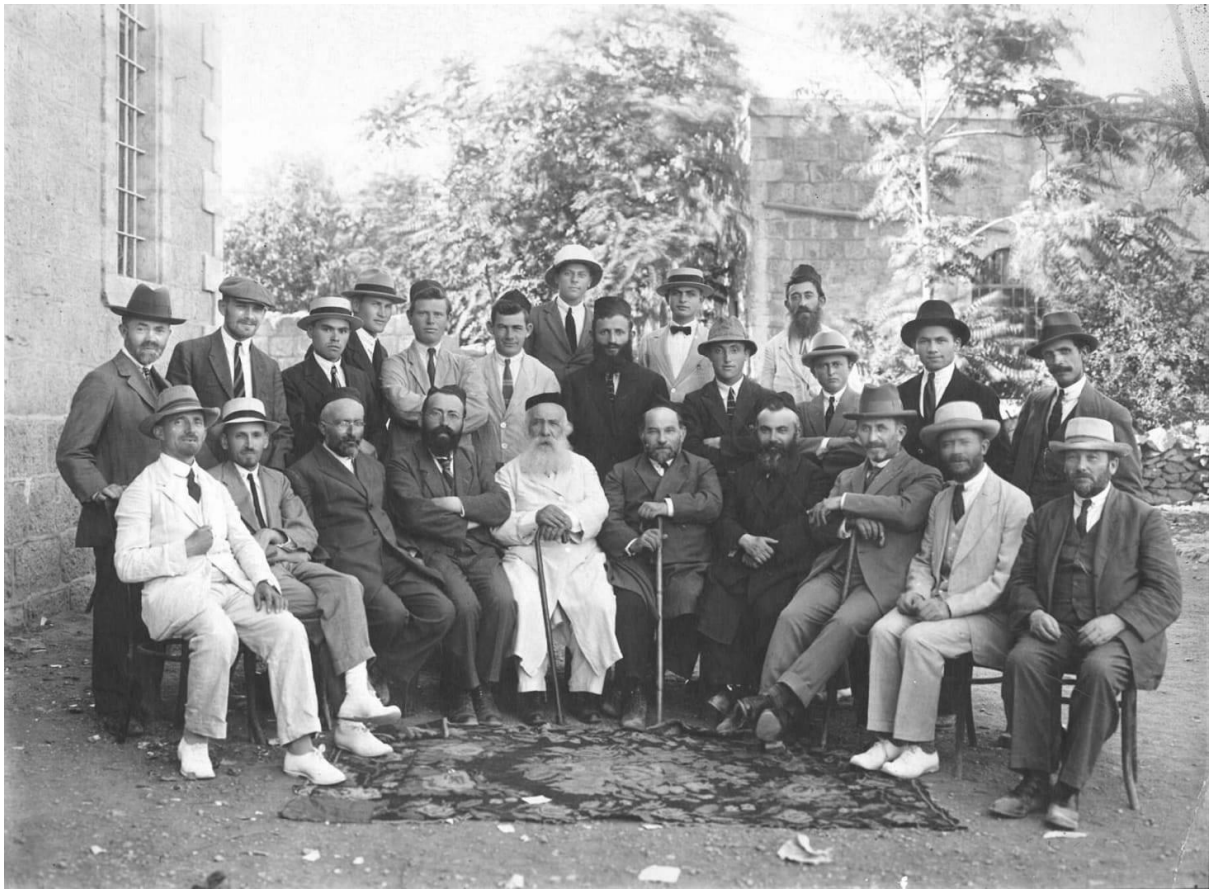
כ"ד מוקירו ומכבדו ודוש"ת [ודורש שלום תורתו]

הק' [הקטן] משה שמואל גלאזנר  
רב דפה {קלויזנבורג} והגליל

<sup>25</sup> אגיטציה – תעמולה או הסברה לקידום רעיון.



נספח ח: גלאזנר עם מורי ותלמידי סמינר המזרחי, תרפ"ד



התמונה, השמורה בספריית ליפשיץ בירושלים, צולמה ככל הנראה על ידי הצלם הירושלמי צדוק בסן. שמו וכן השנה – תרפ"ד – מופיעים על תמונה דומה שצולמה כנראה שניות אחדות לפני או אחרי תמונה זו.

## English Summary

Rabbi Moshe Shmuel Glasner (1856-1924) served as rabbi of the main (Orthodox) congregation of Klausenburg (Cluj) from 1877 to 1921. Glasner was a classic 'prince' of the rabbinical elite of the Hungarian Orthodoxy: he was the eldest great-grandson of the *Hatam Sofer* - the revered rabbi who was considered its founding father; he held, from a young age, a rabbinical post in a large city with a well-established community; and he was related through marriage to some of the most important rabbinic families. Among his colleagues, as well as his strong opponents, Glasner was considered a Talmudic genius. He was fluent in German and Hungarian, his writing was eloquent, his explanations were clear, his sermons impressive and his appearance confident. He conferred with the greatest of his generation, represented Orthodoxy in several instances, and, to a certain extent, even reflected the 'right-wing' movement of the Orthodoxy of his times: His formal education was purely religious, and enjoyed warm relationships with the Hasidic leaders of the region.

The aftermath of World War I brought the city of Klausenburg, like all of Transylvania, under Romanian rule. It also brought the Zionist dream of a Jewish homeland in Palestine closer to reality. In this new situation, Glasner publicly challenged the principle of Orthodox segregation, promoted the formation of Jewish national consciousness through interdenominational cooperation and took part in the establishment of the National Alliance of Transylvanian Jewry (*Erdély Zsidó Nemzeti Szövetség*). In a series of articles and sermons, Glasner exhorted his fellow Jews to join the Zionist movement, and claimed that Orthodox leadership in Hungary has turned its back on the national foundation of Judaism and that it is alienating the masses of the Jewish people.

Glasner's departure from his colleagues' attitudes, and his leading of his community by the new principles of cross-denominational cooperation, shook the Orthodox camp, embarrassed its leadership and drew harsh reactions. The honored and distinguished white bearded rabbi was denounced by some rabbinic circles as a heretic and insitgator. This dramatic affair brought to the fore the principles and attitudes of Hungarian Orthodoxy that had hitherto been buried under the ambiguity of the obvious.

This dramatic episode as well as this fascinating figure were forgotten, and almost disappeared from historical narrative. Ultra-orthodox historiography did not include Glasner in its gallery of revered rabbis; general historiography has shown very little interest in the internal affairs of Hungarian Orthodoxy, and even lesser understanding of it (it has showed

interest mainly in the anti-Zionist zealous section). Zionist historiography, for its part, hardly knew the Hungarian realm, where Zionism had no footprint in its formative years. Even the historiography of Religious Zionism did not illuminate Glasner's figure.

This research work aims to accord this fascinating character its rightful place in Jewish historiography. The essence of this research paper is therefore the reconstruction of the history of Rabbi Moshe Samuel Glasner, both as a personal biography and as an intellectual biography, interwoven with its historical context. Glasner's biography is important because of the central role he played during the key moments that determined the path of Transylvanian Jewry in the interwar period; and because of Glasner's unique voice in relation to the principle of Orthodox segregation, which became an ideological cornerstone of the rabbinic leadership in Hungary, and later adopted beyond its borders, by the entire ultra-Orthodox society. This principle - which has been transformed from a forced necessity to a value in and of itself - has hardly been criticized from an internal point of view of Torah values as understood by the Orthodox themselves. In Orthodox circles, the segregation principle was only seldom recognized, reflectively, as a novelty. In this respect, Glasner's criticism, both in his writings and in his leadership and decisions, is a unique contribution to the discourse on Orthodoxy.

### **Structure of the study**

The overall structure of the work is chronological-biographical, but a considerable part of it is devoted to the historical background that places the biography within its context and expands the picture in order to better understand it in light of Hungarian orthodoxy's development, its formulation and its relation to Hungarian nationalism and Zionism. A key term in the study is that of the *Oberland*, as opposed to the *Unterland*. By the (German/yiddish) term *Oberland* we refer to the communities of northwestern Hungary, which were built mainly upon the basis of immigrants from Moravia, were characterized by a middle-class bourgeois lifestyle and maintained a connection to German culture. By the term *Unterland* we refer to the northeastern communities, populated by Galician immigrants who retained their affinity for Eastern Yiddish and Hasidism, leading a more rural and less modern lifestyle.

In the first chapter I portray the world Glasner was born into: The cultural and familial environment of the Hungarian *Oberland*, the circles of *Hatam Sofer* and the Ehrenfeld family. I describe also the historical and geopolitical background, of Hungary in general and



of Transylvania in particular, with an emphasis on the city of Klausenburg (Cluj). This chapter follows Rabbi Abraham, Glasner's father and rabbi, his conduct, and the conduct of his congregation in the wake of the Hungarian Jewish Congress of 1869 and the schism that followed. This chapter lays down the foundations for understanding Galsner's worldview and presenting a background to the tensions that will accompany him through his career.

Abraham Glasner is found to be a typical representative of the "moderate" wing of the *Hatam Sofer's* disciples, who were German speakers and open to general culture - and adopted Orthodox segregation only sparingly.

The second chapter is dedicated to the biography of Moshe Samuel Glasner, from his birth in 1856, through his appointment to the rabbinate in late 1877, until the turn of the twentieth century and the completion of his first 25 years of his rabbinate. The historical introductions of this chapter elaborate more extensively on the history of Hungarian Jewry in the "Golden Age" of the dual monarchy, and follow the history of Hungarian Orthodoxy from its organizational formation in 1869 to the end of the century. In addition, the growth of the Jewish community of Klausenburg (Cluj) is surveyed, as well as that of the modern and developing city which became the emblem of Hungarian culture and nationality in Transylvania.

The chapter shows how Glasner developed within the "*unterlandish*" and Hasidic rabbinic environment, that influenced his early years in office. It deals with the split in his community and the creation of a small neological community. By surveying Glasner's responsa we shed light on the formation of his rabbinic personality, his correspondents and students, and the issues that occupied him during these years. Glasner's participation in the rabbinical committee of the Orthodox bureau is also examined, showing his criticism of its leaders and the disputes between him and his peers - controversies in which Glasner is revealed as a follower of his ancestral heritage in contrast to the trend of *Unterland*-dominated segregationalism and stringency.

This chapter also introduces the foundational ideas that will lead Glaesner later: his adherence to intellectual honesty, rationalism and natural morality. From his words and rulings it becomes clear that Glasner was not just an Orthodox rabbi, but also a modern man and a contemporary Hungarian Jew. This chapter also examines his stance on Orthodoxy: at least at this point, he clearly and unequivocally advocated segregation, and gave a passionate defense of its promoters. However, as Glasner's ability to take exceptional positions on public

questions (such as "reception" of Judaism by the monarchy or civil marriage) makes clear, this position is not a reflection of narrow cultural horizons but of a specific political decision.

In the third chapter we first meet Zionism. It starts with an introduction to the reception of Zionism – and of Jewish national aspirations in general – by Hungarian Jewry, and Orthodoxy in particular. The main focus of this chapter is on the struggle that took place around the first World Mizrahi convention in Perssburg in 1904, a controversy that shaped the attitude of Hungarian Orthodox rabbis to Zionism for several decades. Glasner's position in this controversy is discussed later, followed by a series of public controversies in which Glasner took part in the early years of the twentieth century, most notably the polemics over a ritual bath and over *shechita* issues. These last years marked the deepening of the rift between Glasner and a large part of his rabbinical colleagues, mainly Hassidic segregationists but also others who had adopted their perceptions. The rift unfolded into a wide and fundamental one, where rabbinic leadership of a diverse and modern community, leaning to Zionism and embracing modern values and terminology, confronted a religious conception that strives for distinct, highly religious and socially conservative communities, removed from global Jewish political issues.

Chapter Four depicts the great drama of aftermath of the First World War, which spawned a "national revolution" among Transylvanian Jews in general and in Klausenburg (Cluj) in particular and led Glasner to a head-on confrontation with many Orthodox rabbis and some members of his community. Much of this chapter is devoted to sketching the historic picture of Transylvanian Jewry following the war, the result of which kept Jews away from the Hungarian homeland and from their hope to integrate into Magyar society. This new reality, together with developments in the international arena, led to the spread of national-Jewish consciousness among the Jews of the successor states, including Transylvania. This national consciousness came together with the expansion of support for Zionism and the establishment of many educational and cultural Zionist organizations throughout Transylvania, with Klausenburg as its center. As this chapter shows, the establishment of a Zionist education system - and especially the *Tarbut* High School in Klausenburg (Cluj), and of the Zionist newspaper *Uj Kelet*, were key factors in formulating the Zionist consciousness of Transylvanian Jews.

Glasner had a pivotal role in moving predominantly Orthodox Jewry towards Zionism. Glasner's many actions in promoting this idea are reviewed, from his assistance in

establishing the *National Alliance of Transylvanian Jews* through his partnership in establishing the *Tarbut* highschool to his sermon campaigns to various communities, sometimes in sharp contrast to the local rabbi's position. At this point, Glasner's revolutionary concept of Orthodox segregation is revealed: Glasner sought to prevent the reorganization of communities in Transylvania according to the Hungarian system, and passed a resolution in that spirit in community institutions; he led the *Tarbut* school together with Neological and Zionist leadership, and on several occasions expressed his opposition to the new global Orthodox organization "Agudat Yisrael" - due to its inherent attempt to copy the Hungarian and German separation model and export it to Eastern Europe.

This final chapter also reviews Glasner's two major publications - "Zionism in the Light of Faith" and "Dor Revi'i" - in which he clearly expressed his views. The first regarding Zionism and Orthodoxy, and the second regarding the Oral Torah, its methodology and the rabbinic heritage that it follows. These essays, though not widely circulated, contain valuable and often bold formulations that pertain to the fundamental questions they are discussing, and a study of them may even today serve as a source for a unique and modern Orthodox worldview. Following the extensive discussion of Glasner's history and some of his earlier and shorter writings, the study of these essays constitutes a sort of summary, refining, and clarification of many points raised earlier. In both essays, it is also evident that alongside his loyalty to certain foundations of the *Hatam Sofer* heritage, he does not refrain from disagreeing with and exceeding it. The chapter ends with a description of Glasner's resign from his rabbinic post, his activity in the Mizrachi movement, his immigration to Jerusalem and his death there in late 1924.

## **Conclusions**

This work lays before the reader the developments of Hungarian orthodoxy in the transition from the model formed in the early 1870s to the new reality of the 1920s, where the bulk of this population found itself outside Hungary's new borders. The study seeks to draw attention to the distinctions between the Orthodox cultures of the Oberland and the Unterland, the manner in which the latter grew at the expense of the former, and the connection between them and the relation to Zionism at the beginning of the twentieth century. Another important topic is the widespread identity, cultural and political implications that the disintegration of

the Hungarian kingdom had for Orthodox Jews living in Transylvania, as in other successor states.

And now to some defined conclusions. The first conclusion is that, by his conduct and perceptions, especially as they emerge from the 1890's onwards, Glasner is a definite instance of an 'Oberland' tradition that fights for its right to exist in a rabbinic realm that has adopted a more segregational attitude.

Glasner's father, Abraham, who mastered German, was close to Rabbi Azriel Hildesheimer. Glasner grew up in an area where many of the important rabbis he was connected to were far from Hildesheimer's approach. He was also close to the famous zealous leader of that time, Hillel Lichtenstein. Nevertheless, he later expressed definite positions of openness to modernity, recognition of accepted values in non-Jewish society, and belonging to non-Orthodox Jewish discourse. He himself used German and read it; he considered natural morality a value, attributed it to the enlightened peoples of culture and expected the Jews to hold to it as a basic standard; he also expected rabbinic leadership to promote the rights of Jews even when it weakens their religious piety.

As his halakhic writings show, Glasner was a "humanist": he believed in the centrality of human reason, shared the belief in the moral value of Western "progress," and saw the Torah as an added layer of a particular moral construction built upon a human foundation, and not as a substitute for it. Glasner saw the believer as an individual, as well as the Jewish collective, as part of humanity and not as opposed to it; And the pursuit of earthly freedom and happiness was seen by him as a value placed upon public leaders to promote. In light of Glasner's upbringing, and his ancestral heritage, such a worldview seems to have a solid foundation in Hungarian Orthodoxy. In addition, Glasner carried the flag of critical and intellectual thinking from the outset, distancing himself from models of rabbinic authoritative or Hassidic charismatic leadership. This attitude was understood by Glasner to be part of the scholarly tradition he carried over from former generations. Glasner's character and upbringing, as well as the distinguished status that he held for years within Hungarian Orthodoxy, restore to our consciousness the existence of a moderate and modern stream within the rabbinic world that sees itself as continuing the tradition of *Hatam Sofer*.

At the same time, the struggles that he led beginning with the turn of the twentieth century, and the standing of most prominent rabbis against him, reinforce the historiographical claim of the political weakening of this stream since the schism of 1870. Another process Glasner's

story suggests is the strengthening of the Hassidic element in Hungarian Orthodoxy, at least in Transylvania: although in the conservative-zealous wing of Orthodoxy many of the influential rabbis were not Hassidic, they adopted many of its tendencies and followed its lead.

The fact that Glasner found himself almost alone in the rabbinical milieu at the last stage of his tenure shows how pervasive the radical conception was in Hungarian Orthodoxy of his time, and especially in Transylvania. It was common to understand Torah as purposefully heteronomous (i.e., as a divine imperative that no human has part in its design) and to view the Jewish people - or the Torah-observant public - as a kind of alternative to general human society and an opponent to its "progress."

The triumph of the anti-modern foundations originating in *Unterland* over the foundations of modernity founded in *Oberland*, is a well documented in the historiography of Hungarian Orthodoxy and has already been discussed by Katz, Silber and others. It pushed moderate leaders outside the borders of Hungary or made their voices almost inaudible in Hungarian rabbinic discourse. Glasner grew into this reality, and the fact that he nevertheless uttered the voice of the "old" stream was meaningful and controversial.

Glasner embodies, in his way of life and thinking, a rabbinic type that may not have been uncommon - but his record in the history of Hungarian Jewry is almost forgotten. I am referring to a figure in which the deep commitment to Torah, in the Orthodox model, comes intertwined with independent thought, and the distinct affinity for the Orthodox camp comes intertwined with natural and complete belonging to modern humanity as perceived in contemporary consciousness. There may be a unique Central European model here, which continues the legacy of the 'rabbinical moderate enlightenment' from Prague, through the character of Hatam Sofer - who also had a natural connection to both worlds. By exposing such a figure like Glasner, the historiography of the rabbinate at the turn of the century is thus enriched.

### **The Orthodox Emancipation Deal and Attitude to Zionism**

Another conclusion to be drawn from this study does not concern Glasner but Hungarian Orthodoxy as a whole. The study claims that, during the decades following the separation of communities, it has undergone a process of internalizing the concept of being a "church"

rather than a "people". It had adopted a self-consciousness of a religious group that is indifferent to the political, national, and civic dimensions of public life, while empowering the ritual and dogmatic aspects of it. The roots of this process are in the institutionalized schism, backed by the Hungarian state and by the principle of religious freedom, in a way that created an unprecedented model of an "Orthodox emancipation deal".

The "Orthodox Emancipation Deal" means granting civil rights, equality and full recognition to Orthodox Jews, without expecting these to change their way of life - except for the use of the Hungarian language in primary education. In fact, the state also gave orthodoxy protection against the elements that undermined it, and surrounded it with a wall of 'religious freedom'. This deal made it much easier for devotees of the halachic tradition to accept the confessionalization of Judaism – to define it as a religion and cut it off from any historical and political aspirations, without altering its rulings, its liturgy, or the curriculum of its traditional education.

In this way, the deal fosters the notion of Judaism as a religion and reinforces the foundation of segregation. No wonder it was warmly adopted by those who previously preferred to establish Judaism in this secularized era as a religious denomination of devout believers who preserve an esoteric tradition (a church), assuming that the continued existence of Judaism as a broad-based doctrine, inherently containing various levels of commitment to tradition, leads to loss. What was initially perceived as a forced necessity - retirement from the general community due to fear of "neological" coercion – became, in the separatist circles, a positive value in and of itself. The Orthodox organization transforms from a mere organizational tool into an institution that has religious significance, one that defines identity and differentiates the "real" Jews from those on the path of assimilation.

The results of this process - which Glasner explicitly warned against in his pamphlet of 1920 - are the escape of the Orthodox establishment from national identification as Jews, to the point of preferring Hungarian national identity, and an a-priori objection to the Zionist idea, even when the latter is an alternative to assimilation.

This study highlights the difference between the different groups within Hungarian Orthodoxy in relation to the same 'Orthodox emancipation'. Many of the Orthodox Jews living in the areas that became "successor states" after the war were among those who had never idealized the deal; These include most Orthodox Jews who were not, in the early twentieth century, part of a closed Hasidic or rabbinical court which held a strict separatist

ideology. These Jews reacted to the collapse of the Hungarian-Orthodox identity model, with Hungary's defeat, in adopting a Jewish national concept and often in adopting Zionism as a leading vision for the future. The fact that Judaism ceased to be perceived as merely a "religion" and that the walls of separation would be lost by as a result was not perceived by them as a disaster.

In contrast, the courts and communities that adopted foundations from the Orthodox emancipation deal into their ideology, rejected Zionism and Jewish nationalism and tried to find ways to preserve the collapsed model. Those who saw the Hungarian-Orthodox deal as an idyllic model of Judaism could not give up the Jewish religion that had been fostered for two generations - and thus fostered an anti-Zionist stance, rooted in opposition to Jewish nationalism in general. The Hungarian civil-national identity, which was part of the original deal, could have converted easily into Romanian or Czechoslovak nationalism, since national identity was not perceived by these Jews as a value in and of itself but rather as a tool for enabling the autonomy of their religious community, which was inherently detached from any interest in worldly politics or history.

### **Further conclusions**

This study confirms the popular view that Hungary's orthodoxy was a fortress of resistance to Zionism in almost all its forms; but at the same time show that inside Hungary it was the Orthodox who lent most support for Zionist ideas. It also prepares the ground for the claim - which requires a further development - that Hungary developed a unique strain of Zionist-religious ideology, linked to its Central European foundations, as is evident from the common characteristics of M. S. Glasner, A. Y. Schlesinger and M. A. Roth's writings and worldview.

Two other claims concern Jewish society in Transylvania, as reflected in the unique historical moment of World War I. First, this study illuminates a modern, open, and religiously diverse public that accounted for a sizable portion of non-Hasidic Orthodox communities in the cities of Transylvania. The orthodox congregations of Klausenburg (Cluj), Grosswardain (Oradea), and Dicsőszentmárton (Târnăveni) are examples of a broader phenomenon that has almost been erased from historiography, due to the great interest that research has shown in militant Orthodox movements on the one hand and in secularization processes on the other. In an era where Ashkenazi Judaism is presented archetypally as a Judaism that knows only well-defined models of Jewish identity, it is worth mentioning the traditional foundations that

continued to exist on a large scale in Ashkenazic Judaism even after the Orthodoxization process, and even in the definitive model of the latter, that is, in the Hungarian sphere.

Following the 1869 Jewish Congress, communities were forced to decide on their belonging to a religious denomination, given only two options. This created a situation of inherent incompatibility between the chosen affiliation and the practice and religious concept of some of its members. The public, who sometimes did not clearly identify with one of the struggling parties, found themselves in the majority community of their town, whether Orthodox or Neolog - and this affected the way of life and the religious norm of the community from there on. Recently, the study of the broad (and non-binary) scope of life patterns that incorporate tradition and modernity has expanded, even outside the familiar model of German neo-orthodoxy. A valuable contribution to correcting the past picture in favor of a non-binary concept has also recently been made in relation to Hungarian Orthodoxy, through the study of Yehuda Hartman. My research is thus joining this trend.

Secondly, this study reveals relatively extensively the dramatic effect of the First World War revolution on the Jews in the successor states, i.e., in Transylvania and Slovakia, regarding their national consciousness and attitudes towards Zionism: from countries that did not appear on the map of the Jewish national movement, these provinces became, within a few years, bastions of it, even when the rabbinic leadership strongly opposed it.

This has to do with what we remarked upon before: although the overwhelming weight of rabbinic leadership in Hungary had shifted to the anti-modern circles, in the general public of Orthodox communities, the tradition of openness to modernity had continued, and its effects deepened with the processes of urbanization and integration into the Hungarian middle class. In fact, in the absence of the ethos and education of "Torah with Derech Eretz" as it was in the Orthodox communities in Germany, and in view of the minority of moderate rabbinical figures, the Hungarian Orthodox public faced two choices: the one, the adoption of the diasporic, anti-modern model of the Hassidic devoted community; the other, the continuation of modern life with a continuous erosion of the Jewish and Torah element within them - until reaching the verge of full assimilation.

As a rabbi of an urban, modern, and "contained" Orthodox community, Glasner found himself confronted by the reality of growing erosion in the power of religious leadership and religious ethos. His community members attended high schools and universities, were involved in the cultural life of the city and led a modern life. In the new world of nation-



states, which further reduced the possibility of corporate existence, the only real possibility of preserving Jewish identity was either as a kind of religious order, acting as a counterculture indifferent to the national dimension and containing only devout people with a high commitment - or by adopting a conception of Judaism that is less a religion and more a nation and culture, aiming to end the exile and build a modern and independent Jewish society in Palestine.

## **Legacy**

Although Glasner did not cultivate a large body of students, his name and position are still mentioned in rabbinic discourse, as well as in the research discourse in the field of Halachic thought, in the two matters in which his clear wording and (relatively radical) position make him an obvious point of interest: The essence of oral Torah (from the introduction of "Dor Revi'i"), where Glasner argued that the Sages had broad authority to exercise human judgment, and in the matter of natural morality (from the opening notes of the same book), which Glasner saw as a necessary infrastructure for Torah. Nevertheless, in the matter that in my opinion is his most valuable innovation, he did not find an echo: the internal criticism of the principle of Orthodox segregation.

The question of Orthodox segregation has been widely discussed in the German context, where a controversy was created within the observant camp between Hirsch, the neo-Orthodox ideologue, who sought to fortify the idea of segregation, and between Bamberger, the more conservative of the two, who saw no impediment to maintaining a common organizational framework with the non-orthodox community. It was hardly discussed in Eastern Europe, where there was no systematic orthodoxy, nor in Hungary - where segregation became an orthodox cornerstone. Glasner's position, as seen in the issue of civil marriage, where he sought to take responsibility for the assimilated Jews, and his pushing towards abolishing segregation altogether, with the rise of Jewish national identity, remained unknown.

It seems that this neglect is based on the fact that arguments similar to those of Glasner, seeing every Jew who identifies himself with the Jewish people as worthy of recognition and inclusion by Halacha and the rabbis, were widely known from rabbi Kook's writings and attributed to an Eastern European tradition. Glasner's importance, therefore, lies precisely in

the fact that he takes these positions within the Hungarian sphere, and as a rabbi who grew up into the schism reality and was part of the Orthodox institutions.

But such rabbinic legacy cannot be popular among those who care about preserving rabbis' legacies – i.e., the Orthodox. In practice, the later day Orthodox adopted the segregation as a way of life, as is evident from the structure of society in Israel, which maintains separate educational and community settings for "religious" and "secular". Those who promote rabbinic legacy have no incentive in presenting a worldview that undermines their own infrastructure and declares that in the era of national Judaism there is no need for a religious community. Glasner's post-Orthodox Jewish vision, it seems, did not find someone to promote it.

\*

"The official orthodoxy [chooses] to maintain the shameful lie, as if the Jews are nothing but a religious community." Thus, with impressive rhetorical power, Rabbi Moshe Samuel Glasner wrote in the beginning of his pamphlet "Zionism in the Light of Faith". Glasner thus held the bull by his horns - pointing to what he saw was the inherent failure of the model of Hungarian Orthodoxy, which his friends clung to even when its foundations were seemingly undermined and when new horizons opened before the Jewish people. This model makes Judaism a religion, while Glasner says it is clear that it is nothing but a "state constitution, based on the assumption of a people's existence in its homeland." "Anyone who does not believe in the future of the Jewish people in their historical country," he continued, "strips the Torah of its significance."

Many have criticized Orthodoxy for its excessive conservatism, closedness and halakhic or mental stagnation; only few, if any, criticized it for how it understood Judaism, and for adopting - unintentionally - the slogan it initially opposed, of "Hungarians of Mosaic Faith". Glasner is probably the most prominent of them, if not the only one. Many criticized Hungarian Orthodoxy for its ideology of segregation, but none of these critics - apart from Glasner - were among its senior members.

Glasner is indeed the "insurgent insider in Hungarian Orthodoxy," which provides us with an opportunity to re-examine more deeply its historical characteristics and complexity, as well as the fascinating historical moment of the aftermath of World War I.



**Research-Student's Affidavit when Submitting the Doctoral Thesis for Judgment**

I, Yoav Sorek, whose signature appears below, hereby declare that

(Please mark the appropriate statements):

I have written this Thesis by myself, except for the help and guidance offered by my Thesis Advisors.

The scientific materials included in this Thesis are products of my own research, culled from the period during which I was a research student.

This Thesis incorporates research materials produced in cooperation with others, excluding the technical help commonly received during experimental work. Therefore, I am attaching another affidavit stating the contributions made by myself and the other participants in this research, which has been approved by them and submitted with their approval.

Date: July 6, 2020    Student's name: Yoav Sorek

Signature:



This work was carried out under the supervision of Professor Amnon Raz-Krakotzkin In the Department of Jewish History

Faculty of Humanities and Social Studies in Ben Gurion University  
and of Professor Guy Miron of the Open University



**Rabbi Moses Shmuel Glasner -  
The Rebel of Hungarian Jewish Orthodoxy**

**Thesis submitted in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
“DOCTOR OF PHILOSOPHY”**

**by**

**Yoav Sorek**

**Submitted to the Senate of Ben-Gurion University  
of the Negev**

**July 2020**

**Beer-Sheva**