

כולה כפשוטו וכמדרשו. במקורות שצינו בהערה 55 שם, הביא החזון איש את הכלל המקובל על הפוסקים, שאחר תקופת התלמוד אין החכמים דורשים דרשות חדשות כדי להסיק הלכות חדשות, שלא נדרשו ונקבעו ע"י חז"ל,<sup>29</sup> ותו לא.

סיכום דברי מאמרו של גוטל (היה מוכן להורות הלכה מהמקרא נגד חז"ל, 'מקורות חז"ל לא היו נגד עיניו'), הוא חסר שחר! המילה היחידה הנכונה היא 'ניתח', לכל השאר אין זכר במאמרו של הרב גוטל! הדיון אצלו הוא על סוגי 'פשוטו של מקרא', ואין מדובר כלל על הוראת הלכה, אלא פשט הכתובים לגבי מה שהיה במדבר, ואינו הלכה לדורות. הספרים שהחזו"א מציין שאינם תחת ידו הם האסמכתות הרבות של הרב כשר, מדברי המפרשים ראשונים ואחרונים, ולא 'מקורות חז"ל'! ומדוע לא ציין את הפרט החשוב בדיון זה שבין החזון איש ובין הרמ"מ כשר, הוא המשפט במכתבו של החזון איש [המובא בשו"ת דברי מנחם להרמ"מ כשר, ולא מובא בספר החזון איש!]: 'ואם מבואר בראשונים הפכו, יהיו הדברים בטלים'!

\*\*\*

לסדרה זו של משגים בשל אי-עיון במקורות הראשונים שייך גם המקרה הבא. מפאת קוצר המצע לא אדון בגוף הנושא ההלכתי המורכב, אלא רק את הקביעה של בראון, שאצל החזו"א כלל ההלכה 'הילכתא כבתיארי' לא תפס מעמד חשוב, כדבריו (עמ' 415-416): שני האישים הנערצים ביותר על החזו"א בתולדות ההלכה הבתרת-למודית – הרמב"ם והגר"א – סברו ... אבל החזו"א ביכר דווקא את דעת שאר הפוסקים המובהקים הסוברים ... ודומה ששני נימוקים עיקריים בידו: מצד אחד 'העיון השכלי' ... מצד שני טכני יותר – 'הילכתא כבתיארי' (שהוא אינו מונה את שמותיהם [?! אבל השמות כן נקובים שם! שז"ה]). שני הנימוקים מוקשים למדי: באשר לנימוק הראשון ... באשר

29 ועיין מאמרו של י"ד גילת, מדרש הכתובים בתקופה הבתרת-למודית, ספר זכרון הרב דוד אוקס, ר"ג תשל"ח, עמ' 210 ואילך.

לנימוק השני, לא מצינו שהחזון איש ייחס מעמד חשוב לכלל הלכתא כבתראי'.

ראה לעיל (ליד הערה 25) את מכתבו של החזו"א בעניין זה, ובו כתב: עניין מיוחד מצאו הפוסקים לפסוק כבתראי כי מסתמא ראו האחרונים דברי הראשונים. במקומות רבים החזו"א משתמש בכלל ההלכה הזו, ראה חזו"א או"ח נא ז: "אבל ר"י בתוס' חולק והלכה כבתראי". או"ח סב יט, או"ח סד י. או"ח קג יט. או"ח קי ט. או"ח קי כת. או"ח קנד ב. יו"ד לט ב. יו"ד צד ח. יו"ד קנג ב. זרעים, ערלה יב ה.

מקרה נוסף, בדיון על שיטתו של החזו"א ב בהלכות כלאים, בענייני הגדרת המינים, כותב בראון (עמ' 383) שהחזו"א הכריע כמעט בנוגע לכל הזנים של פירות הדר שהם ספק מין אחד ספק שני מינים. בהמשך הוא כותב: 'החריגים היחידים לעניין זה היו למרבה הפלא דווקא התפוז והחושש, שעליהם פסק בבירור שהם מינים נבדלים. וכיצד קיבל את הכרעותיו אלו? בפשטות: הוא בחן את מראה הפירות בעיניו וטעם את טעמם בפיו'. כמקור לזה ציין לספרו של הרב קלמן כהנא, שנת השבע, עמ' קנז.

הדברים מפליאים. מילא לסיפור כיצד קבע החזו"א את הכרעתו, נזקק לעדותו של הר"ק כהנא, אך לגוף הדיון, הלוא הוא כתוב בפירוש בחזון איש (זרעים, כלאים, סימן ב אות ט) והוא בדיוק להיפך: ונראה דתפוז יערי חושש מין אחד עם התפוז! ועיין גם בעמ' הקודם שם ד"ה הלכך בפרדסים שלנו. עיינתי במהדורת שנת השבע שברשותי (תשל"ז) עמ' קפ, וכן הוא גם במהדורת תשמ"ה בה השתמש בראון, והנה כתוב שם כהוגן:

אחד מענייני כלאים, אשר נודעה לו חשיבות מיוחדת ביישוב הארץ הוא הרכבת זגים שונים מעצי פרי הדר אחד על חברו. ובלעדי זה כמעט בלתי אפשרי הוא קיום מין זה בארץ, אשר חשיבותו גדולה עבור כלכלת הארץ. מרן זצ"ל דן בספרו במקומות אחדים בשאלה זו ומסקנתו למעשה היתה שכל מיני פרי הדר הנם ספק מין אחד ספק שני מינים – מלבד תפוז וחושש שהכריע ע"פ ראיית פרי זה וטעימתו בו, שמין אחד הם. ובספק מינו של כל שאר פרי הדר הכריע מרן זצ"ל להקל

לקיים ולעבד אותם, בצרפו לספק זה אם הם מין אחד או שני מינים גם את הספק אם הלכה שמחוייב לעקרו ואסור לקיימם או שמותר לקיימם. וכן הקל להרכיבם ע"י גוי בצרפו את הספק אם הגוי מצווה על הרכבתו; וכך מכח ספק ספקא התיר מרן זצ"ל קיום ענף נכבד זה עבור היישוב.

אי אפשר לתלות הדבר בטעות העתקה או בפליטת קולמוס, שהרי הוסיף את המלים: 'למרכה הפלא', ולפי האמת מה הפלא בזה? לעתים ההחלטות הקלות גורמות גם להתכבד בקלון חכמים וגדולים, קל להחליט שהרב ר"א וסרמן בדה מלכו פסוקים שאינם קיימים, ועוד להסמיך הערה מלומדת, שזו דרכו, וראה מה שכתב פלוני וכו'. וכמו שיש מתחילים שמחליטים כלאחר יד, שאין קושי על הרמב"ם, או על הגר"א, שכן שכחו דבר פלוני או נתעלם מהם דבר אלמוני. שמעתי על קושיא ששאלו את הגרי"ז מבריסק, על מקום קשה בחידושי אביו הגר"ח הלוי, שנראה שהוא מנוגד לסוגיה פלונית בגמרא. השיב הגרי"ז לתרץ גם אני איני יודע, אולם דבר אחד יודעני, שבשעה שאבא כתב קטע זה, הגמרא באותה סוגיה שממנה אתם מקשים הייתה פתוחה לפניו! לאמתו של דבר, נתקלים הלומדים במקרים כאלו, המצריכים עיון רב וכושר המצאה כדי לפתור תעלומות ממין זה. (כתב בראון (עמ' 217):

אמונתו של הרב וסרמן בכך שתקופתו היא תקופת עיקבתא דמשיחא קיבלה ביטוי במקומות רבים בכתביו. והנה, על תקופתנו, שהיא עיקבתא דמשיחא, ישנה נבואה מיוחדת, 'והשלחתי – ואשסה – עם בעם ומשפחה במשפחה'. והננו רואים זאת בעינינו. כי כל העולם כולו עכשיו כמו ביכר של חיות טורפות המתנפלות זו על זו וחבורה על חבורה, ככה עתה בעולם אומה על אומה ומדינה על מדינה, ובאותה מדינה עצמה מפלגה על מפלגה, ובאותה מפלגה עצמה סיעה על סיעה וכו', והכל בשביל ישראל.

ה'פסוק' שהרב וסרמן 'מצטט', על אף לשונו המקראית, לא היה ולא נברא בתנ"ך, אבל יש בו כדי לבטא את תחושתו האפוקליפטית. לדידו של הרב וסרמן זהו מאבק שבו ישנה הבחנה דואלית חותכת: הטוב נגד הרע, הסטרא דקדושה נגד

הסטרא אחרא, הקב"ה נגד השטן. ובהע' 81: לכך מוקדש מאמרו המפורסם, הנושא שם זה. המאמר נכתב במקורו ביידיש: 'מאמר עקבתא דמשיחא ומאמר על האמונה – א בעלייכטונג פון דער יעצטיקער תקופה' וכו', ניו יורק (ללא ציון שנה). מאוחר יותר תורגם המאמר לעברית על ידי ר' משה שנפלד וכוונס ב'קובץ מאמרים' (וסרמן, קובץ מאמרים, עמ' קו-קלב). מ' פייקאז' מעיר ששנפלד תרגם את הטקסט 'בכמה השמטות מגמתיות' אבל לא מביא דוגמאות (פייקאז', חסידות פולין, עמ' 274, הערה 36). לאחר מכן 'שופץ' המאמר שנית במהדורת בני ברק תשמ"ט (וסרמן, עקבתא דמשיחא). ובהע' 83: דרך אגב, זו לא הפעם היחידה שבה הרב וסרמן ביסס את טיעונו על 'ציטוט' שאינו נאמן ללשון המקורות. ראה: יהודה, סמכות התלמוד, עמ' 3, שם מראה המחבר שהרב וסרמן 'ציטט' את דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה בתוספת מילה המשנה את תוכן הטקסט.

והנה, על אף ריבוי ההערות הביבליוגרפיות יש פה בלבול. הקטע המצוטט כאן (מעמ' פב) אינו מתוך עקבתא דמשיחא! בכרך הנקרא קובץ מאמרים, בעריכת ר' משה שנפלד, תשכ"ז, ישנם כמה וכמה קונטרסים של הר"א וסרמן. אחד מהם קרוי דבר לדור, ובתוכו קונטרס 'זכור ימות עולם' (לקוח מהנספחים בסוף הספר קובץ הערות, 'דוגמאות על דרך הפשט', סימן יב. וממנו הקטע המצוטט. איני יודע מתי הוא נדפס לראשונה, אך כמעט ודאי שהוא מתורגם מאידיש כמו 'עקבתא דמשיחא'. ובזה טמון כנראה פתרון התעלומה. בקונטרס 'עקבתא דמשיחא', יש קטע ובו אותו רעיון, וכך כתוב שם (בתוך קובץ מאמרים תשס"ה, עמ' קיד-קטו). יב:

עוד הופעה אופינית. כל האנושיות כולה אחוזת עוית התרגזות. דומה כאילו שוכנים אגו ביער עבות בין חיות טרף משופות. מדינה אחת על רעותה במדינה עצמה אומה אחת על רעותה' ולבסוף – באומה עצמה מפלגה אחת על רעותה כולם נכונים לטרוף את כולם. גם תופעה זו חזו מראש לימי העקבתא דמשיחא! "אשלח את כל האדם איש ברעהו" (זכרי').

צריך לומר שהמתרגם מאידיש ניסח כפרפראזה את תוכן הכתוב בזכריה ח י.

בקטע שצוטט בספר, שהוא מזכור ימות עולם, במהדורת תשס"ה (עמ' רמו): 'והנה על תקופתינו שהיא עיקבתא דמשיחא יש נבואה מיוחדת, 'והשלחתי' – אופרייצען (אשסה) – עם בעם משפחה במשפחה. מהמלה באידיש כאן משמע שכך היה במקור, והמתרגם הוא שתרגם אשסה, והוא שכנראה בחר במלה 'והשלחתי' (שהדהדה לו מספר ויקרא) במקום 'אשלח', ואין כאן יותר מאי דיוק של מתרגם. במהדורת תשס"ה העירו שם עמ' רנה: 'לא מצאנו מקרא כזה', ומפנים למקבילה בעקבתא דמשיחא.

בראון ראה צורך להוסיף, 'כי זו לא הפעם הראשונה שבה הרב וסרמן ביסס את טיעונו על 'ציטוט' שאינו נאמן ללשון המקורות. ראה: יהודה, סמכות התלמוד, עמ' 3, שם מראה המחבר שהרב וסרמן 'ציטט' את דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה בתוספת מילה המשנה את תוכן הטקסט. רצונו לומר שזה הרגל אצלו לזייף מקורות ולהתאימם לדעתו...!. ההפניה היא למאמר של הרב ד"ר צבי יהודה ב'הדואר' (תש"ס). המדובר שם הוא בנושא הויכוח של החזו"א ור' אלחנן וסרמן, שגם בראון טיפל בו. יהודה מדבר על גילויים שנתגלו לאחרונה (במקרה זה שנת תשל"ה, 1975), אלא שבראון גילה לו רז זה רק עכשיו. אין כאן המקום לדון באריכות בנושא זה, דנתי בו הרבה במאמרי 'על החתימה הספרותית' (בקובץ מחקרים בספרות התלמודית, הוצאת האקדמיה הישראלית הלאומית למדעים, תשמ"ג, בראון מפנה למאמר זה בעמ' 405), ויכולני לומר בוודאות כי יהודה פשוט לא הבין את חילופי הדברים העמוקים בין החזו"א ורא"ו ופירשם בשטחיות רבה, רא"ו לא ביסס דבריו על המלה הזו אלא על המשך דברי הרמב"ם שציטט יהודה במקוטע, היינו שדווקא יהודה הוא שהשמיט (בזדון?) את המשפט העיקרי ברמב"ם שעליו בנויה שיטת רא"ו ('ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום') והציג את שיטת הרא"ו כאילו היא תלויה במלה אחת שנשתרבה לרא"ו מכאן למשפט סמוך באשגרה, כתוצאה מפירושו

הנכון ברמב"ם. האמנם סבורים יהודה ובראון שאילו הכול היה בנוי על תוספת מילה אחת בטעות, לא היה החזו"א מגיב לכך, והלוא החזו"א במקרה זה (וכפי שנתברר במאמרי) דן בנושא זה בעומק רב, והראה עד כמה שיטת רא"ו אינה אפשרית מפני מצב המשנה והתלמוד ודרכיהם, ובסדרה של שאלות על שיטתו המתאימות למיטב מחקר התלמוד. עוד יש להעיר על הפתעתו של יהודה למצוא דמיון בין דברי הרמב"ם לבין דברי ר"א אכן דאוד בספר הקבלה, שאילו קרא את מאמרי הנ"ל היה רואה שדברי הרמב"ם הללו מתאימים להפליא לדברי רב שרירא גאון באגרתו.

בראון, דן (עמ' 313) בהבדלים בין הלימוד המסורתי והלימוד האקדמי, ובנתחו את דרך לימודו של החזו"א לעומת דרכו של ר' חיים סולובייצק מבריסק. הוא מנסה להעמיד הבחנה בין השיטות, שהוא דבר מסובך למדי, ודומני שאף בראון התיימש למצוא הבחנות חדות וברורות. בין היתר עסק בפרשת הויכוח ביניהם בדיון הכוונה במצוות התפילה. בעמ' 356 הוא עוסק בהשגתו של החזו"א על הגר"ח מבריסק בעניין זה. ר' חיים דבר על כמה סוגים של כוונה הדרושות במצוות התפילה: כוונה לקיום מצוות התפילה, כוונה המתפלל למעשהו שידע מה הוא עושה, היינו שהוא מתפלל, וכוונה של הבנת פירוש המלים, והוא מחמיר בעניין הידיעה של האדם שהוא מתפלל, שאם לא כן הוא נדון כ'מתעסק', מונח הלכתי השולל את תקפות המעשה מבחינת קיום המצווה. מנגד החזו"א מיקל באדם שאין לו כוונת הפעולה בכל משך התפלה, ואינו דן אותו כמי שאין לו כוונה כלל (כ'מתעסק'), אלא 'וכל אדם העומד להתפלל לא שייך בו מתעסק, דלעולם יש בו ידיעה כהה שהוא תפלה לפניו ית', אלא שאין לבו ער כל כך, ובידיעה קלושה סגי בדיעבד ... (גיליונות, ה' תפלה ד (א).

בהע' 159 כתב: "העירני פרופ' ישראל תא-שמע ז"ל שהמונח 'כהה' בהקשר זה לקוח קרוב לוודאי מהבחנתו הידועה של ר' ישראל סלנטר בין 'כוחות בהירים' ל'כוחות כהים' (כתבים עמ' 217)". וממשיך:

אמנם החזו"א נוקט כאן מונח זה במשמעות קרובה למדי לזו של ר"ס, ומכיוון שהכיר את כתביו במידה כלשהי – כפי

שעולה מההפניות אליו ב'אמונה ובטחון' – סביר להניח שהושפע ממינוחו מדעת או שלא מדעת...!

גם אם נתעלם מהסגנון הרחובי-המוני – שגם אינו נכון – 'שהכיר את כתביו במידה כלשהיא'! התבטאות כזו בלתי אפשרית למי שידע את מקומו ופרסומו של ר' ישראל סלנטר בקרב יהודי ליטא, ובמיוחד שהיה איש וילנא, שבה גר החזו"א שנים לא מעטות. אכן זהו החידוש המפורסם מאוד של רי"ס (ראה אטקס, רי"ס, עמ' 326-335, וראה עוד דיון מעמיק בעניין זה אצל הרב ד"ר א' רבינוביץ בספרו דת ופסיכולוגיה) הוא ה'תת מודע' המפורסם, שבו הקדים הרי"ס את פרויד. כפי שכבר העירו גם הוא למדו מחוקרי תורת הנפש שלפניו, וכבר נודע שהרעיון הזה כבר נמצא בקאנט. אך יש כמובן להבחין בין דברי הרי"ס ודברי פרויד שעוסקים בתחום המידות והנפש ('כוחות כהים'), לדיון אצל החזו"א שעוסק בהגדרות שבתחום הקוגניטיבי וההכרתי ('ידיעה כהה'), ועיין עוד אצל רבינוביץ כנ"ל שמבחין גם בין תורת ה'תת מודע', ובין דברי רי"ס. הדיון של החזו"א כאן שהוא בתחום ההכרתי הקוגניטיבי, קשור למערכת העצבים האוטומטית, ובסוגי הידע ההכרתי, האוטומטי והאינסטינקטים, בין הבאים בתורשה ובין הנרכשים. פרט לכך מסופקני עד כמה אפשר להעמיס על שימוש במלה אחת מחד, הררים גדולים, ומצד שני אין ספק בעיני ובעיני כל אדם שהחזון איש הכיר את רי"ס, מגדולי עיר וילנא ושהוא כמו רבים מגדולי אותו החשיבוהו כאחד מגדולי הדור (לא בתחום המוסר בלבד), ואת כתביו לא 'במידה כלשהי' אלא על בוריים.

לגופו של דבר נראה לי לחזק את דעת החזון איש, בכך שגם אם המתפלל תפילת העמידה אינו מכוון לפעולת התפילה במודע כל עת התפילה, מכל מקום אין להתייחס אליו כ'מתעסק', שהלוא עובדה היא שהמתפלל עומד על עומדו ואינו זו ממקומו כל העת, הרי שמגנון הכרתי נסתר מורה לו לא לזוז! לזה נתכוון החזו"א 'ידיעה כהה', ואולי זה קשור למערכת העצבים האוטומטית האחראית לפעולות שהאדם עושה באופן לא הכרתי, למשל פעולת הנשימה ויציבות האדם בעמידתו, בישיבתו ובשכבו, גם כשאינו מודע לפעולותיו אלו בהכרה גמורה.

הפרק הרביעי בשער הרביעי (עמ' 470-496): החמרה. הדיון בפרק הזה מבוסס על מאמר קודם של בראון: החמרה – חמישה טיפוסים מן העת החדשה, עיוני הלכה ומשפט, דיני ישראל, כ-כא, תש"ס-תשס"א. שם, עמ' 231 כתב:

עצם הגישה של החמרה בספיקות היא כמובן גישה קלאסית של חז"ל והפוסקים, אך הללו שומרים אותה בדרך כלל למצוות החמורות יותר בעיניהם (בעיקר מצוות מדאורייתא), בעוד שאצל החזון איש נראה שהחמרה היא גישה כוללנית הרבה יותר, הוא עצמו התבטא פעם: "בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתי". ובהע' 376: ראה: הלפרין, בספרו הנ"ל (בהע' 316), עמ' 287. הטקסט לקוח כנראה מאיגרת של החזון איש, אך לא הצלחתי לאתר. הקביעה כי 'אצל החזון איש נראה שהחמרה היא גישה כוללנית הרבה יותר', נסמכת על הציטוט מדבריו, מכלי שני. דברי החזון איש הללו, מאפיינים מאוד את דרכו בעיון ובלמוד של כל נושא שבא לפניו, אך אין להם ולא כלום עם נושא ההחמרה והחומרות, ולא עם אף טיפוס של החמרה, הם מופיעים באיגרת שנדפסה בקובץ איגרותיו, ח"ב, סימן לד: "יקרתו וספרו הגיעוני. לא עיינתי עדיין לרגלי צמצום היכולת לעיון הראוי. ומטבעי, אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתי, ומטעם האמור אי אפשר לי להשתעשע בדבריו היקרים, ובטח ידינני לכף זכות...". מובן שכוונתו שלפי דרכו בלימוד ובעיון, האופייניים לחזון איש, התייחס לכל נושא שהוא כנושא המצריך עיון מעמיק, ואין לך דבר 'קל' שאין בו עומק הדורש עיון.<sup>30</sup> גם לצורך הדוגמאות שלהלן אותו מכנה משותף, של ליקויים בבדיקת המקורות ובבירור העובדות והשיטות אל נכון.

30 לכאורה לא מצאתי את הדיון הזה בספר, או משום שלא הצליח למצוא את המקור, או משום שעמד על כך שפירושו שגוי, אבל בתגובתו למרצים בערב העיון לכבוד ספרו שנערך בואן ליר (במרחשון השנה, נובמבר 2011 ומוקלט ברשת הוירטואלית), חזר שוב על ציטוט זה הוכחה לנטייתו של החזון"א לחומרות, פירוש שאין לו שחר כמובן.



בתחום יחסו של החזון איש לקבלה, לימודה וידיעתה הדברים נראים ספקולטיביים. לרוב אלו פלפולים בספרי הסיפורים המכונים 'ההגיוגרפים החרדים', קושיה מסיפור אחד על משנהו, ותירוצים כיד הדמיון. ברצותו, כל רמז או מטפורה נעשית ליסוד מוצק ול'עדות', וברצותו 'יש לפקפק' אפילו בדברים מפורשים. גם אם הם נתמכים בדברי החזון איש ניתן לבטלם בטענה שזה 'רק מכתב אחד'?! 'החזון איש נחשף לכל הזרמים (הגות רציונאלית המשולבת בקבלה שעברה טרנספורמציה פילוסופית, הגות תנועת המוסר והגות 'האמונה התמימה', עמ' 171). בוודאות נקבע: 'אין ספק בכך שהחזון איש הצעיר נחשף לגישה הרציונליסטית', ואין למצוא שום דבר המרמז על השפעה קבלית (עמ' 172). אמנם פה ושם יש אצלו ביטויים קבליים אך הוא מסכם: 'נראה שנטה לפרש את הקבלה בכיוונים אלגוריסטיים, שכן אחיינו... שמע מפיו כי "הכתבים העוסקים בעניינים אלה הינם רק משלים בלבד" (ע"פ יברוב מעשה איש)'. הכוונה כמובן היא לכתבי האר"י. 'אכן נראה שבעשורים האחרונים לחייו – וככל הנראה רק בארץ ישראל – [האם בסוף חייו היה בעוד מקום? שז"ה] נחשף מעט לקבלה' (שם). אין טעם לדון ב'אין ספק' ובי'נראה' הללו שאינם נתמכים בדבר חוץ משברי סיפורי מעשיות, אך אי אפשר שלא להעיר על בעיה בשימוש הלקרי במקורות ובפירושים בטלים. על הקשר של החזון איש לקבלה מעשית הוא מבקש ללמוד ממכתב ידוע של החזו"א לרב המקובל ר' אשר זליג מרגליות מירושלים. בין השאר כותב החזו"א: 'אבל אנחנו אין אתנו כלום מזה, וחלילה לנו להשתמש בזה', ומסיק בראון: 'אנחנו אין אתנו כלום מזה' – בכך מתמצה 'זיקתו' של החזון איש לנושא הקבלה המעשית' (עמ' 175). הקורא עשוי להבין כי זה מוכיח שלחזו"א אין 'זיקה', רוצה לומר אינו יודע כלום בזה, אבל ברור שהפירוש הוא ש'אנחנו' היינו הדורות המאוחרים, שאינו קדושי עליון כרשב"י, אינם רשאים להשתמש בתחום זה, כמו שמצאנו גם בסיפורי הבעש"ט ועוד. הטעות הנוצרת היא מהקונטקסט שעוסק בהתעסקותו של החזו"א בקבלה וידיעתו אותה. במקצת בראון מתקן את העיוות בדבריו על 'ההגבהה אל מחוץ לתחום', שהוא אכן הפירוש הנכון.

אולם קשה יותר מה שכתב בהמשך (עמ' 177): את הגר"א ראה כמי שלמד את תורת הנסתר מפי אליהו ... אולם כבר בדור שלאחריו 'היו כמדומה שני אנשים שעליהם העיד הגר"ח [מוולוז'ין] שהבינו הנמשל (ע"פ יברוב), וביניהם מנה מן הסתם את זקנו [של החזו"א] ר' אריה לייב אפשטיין'. ועוד שם: לפי דבריו הנזכרים, שר' חיים מוולוז'ין העיד על שניים בלבד בדורו שידעו את ה'נמשל' של חכמת הקבלה, ברור לגמרי שגם את ר' חיים מוולוז'ין עצמו הוא ראה כמי שעדיין הבין את הקבלה לאשורה'.

ובכן, זה לא קרה בדור שאחר הגר"א, זו לא עדות של ר' חיים מוולוז'ין, ואין טעם לשער מי היו השניים הללו והאם ר' חיים ג"כ כמותם, ובעיקר אין צורך לסמוך על ספר סיפורים, הלוא הדבר הזה נמצא בפירוש במכתב שכתב אחיינו של ר' חיים, ר' אברהם שמחה מאמצ'יסלוב, אל הרב יהושע בישקאוויטש, שפרסמו בספרו של הרמח"ל דרך תבונות במהדורתו, ירושלים תר"מ. המכתב נדפס גם בדרך ה' מהדורת הר"י מאלצאן, ירושלים תרע"ד, ושוב לאחרונה בספר דעת תבונות לרמח"ל, מהדורת הרב פרידלנדר, תשנ"ח, עמ' רלו. במכתב מוסר הגר"א ש בשם דודו הגר"ח, שהגר"א אמר לו שהרמח"ל ידע את הנמשל, ושגם הוא עצמו (הגר"א) יודע את הנמשל (על הר"ח ויטאל היה לו ספק עד שנתברר)! למותר לציין כי לדעת את הנמשל אין משמעה סתם לדעת קבלה לאשורה, זהו עניין קבלי מסוים ומוגדר, עד שהגר"א לא היה בטוח בעניין זה על הרח"ו! אין כאן המקום לפרט. מסתבר שאין קיצורי דרך (גם אם מציינים עליהם 'ברור לגמרי')! ואין תחליף לעיון במקור, שיכול לפזר הרבה ענני ספקולציות! [התעוררתי לברר עניין זה ע"פ הערה ברשת הוירטואלית על ספרים וסופרים].

בעמ' 514 הע' 90 כותב בראון: על פי אלבוגן, מצוות תפילה בציבור היא חידושם של האמוראים (אלבוגן, התפילה, עמ' 196-197). ויש להעיר כי אין זה נכון שהתפילה בציבור היא חידוש של האמוראים, ואין זה נכון שאלבוגן כתב כך. וכך כתב: 'האמוראים כבר מצאו מן המוכן מערכת של תפילות בכל מקום כבר נהגה תפילה בצבור זה זמן רב'! טעותו נוצרה אולי מכך שיש שם מאמרים רבים של האמוראים שמשבחים תפילה זו (תודה לידידי פרופ' יוסף תבורי על הערה זו).

אף בתחום הפולקלוריסטי יש בעיות. בעמ' 223 מתואר הכובע הקרוי 'שטריימל' כפריט לבוש חסידי':

באותו יום התקיים טקס ירית אבן הפינה לבניין החדש של ישיבת 'בית יוסף', שעמד להיבנות במרומי גבעת רוקח... והנאום המרכזי בטקס היה הרב קוק. החזון איש עמד על רגליו כל משך הנאום ואף חבש שטריימל לכבוד המאורע. (ובהערה 97: ...) ככל הידוע לי זו התמונה היחידה שבה חבש החזון איש בשטריימל, ברור שעשה זאת מטעמי כבוד – כנראה כבודו של הרב קוק, שנהג בכך – ולא בשביל עצמו, שכן היה 'מתנגד' מובהק, ופריט הלבוש החסידי הזה לא היה חלק מלבושו. מסופר שגם בביקורו בירושלים לרגל חתונת אחיינו, שלמה שמשון קרליץ 'הלך עם שטריימל שקיבל מחמיו לחתונה, ומעולם לא הלך בא"י במלבוש זה, רק שם, כיון שכך היה מנהג המקום' (יברוב, ה, עמ' קיג בשם ר' חיים קנייבסקי). לגבי חד-פעמיותו של האירוע ר' חיים קנייבסקי טעה, כעולה מהצילום הנזכר. אולם ברור שהיה זה אירוע נדיר. המעניין הוא שמסתבר שאף בפגישותיו עם אדמו"רים חסידיים לא חבש שטריימל (לו עשה כן היינו בודאי שומעים על כך...).

כמה טעויות בקטע קטן זה. הכובע הזה אינו 'פריט לבוש חסידי', ואינו אופייני דווקא לחסידים. הוא פריט לבוש שיש להגדירו 'גיאוגרפית', והיה נהוג בארצות מסוימות, ויש כאלו שבהם היו תהפוכות ונשתנו מנהגי הלבוש. כיום, הוא נהוג בעיקר, ולא בבלעדיות גמורה, אצל החסידים האם לדעת בראון, היה הרב קוק אדמו"ר חסידי שהיה צורך לכבדו בלבישת שטריימל? אנו מוצאים כובע זה גם אצל ירושלמים 'פרושים', 'מתנגדים' מובהקים שחבשו וחובשים כובע זה (כל המתמנה להיות רבה של ירושלים, הגאב"ד, מטעם העדה החרדית, מתחייב ללבוש את הלבוש הירושלמי, הכולל שטריימל וגם קפטן, ז'ובע, קומבאז ואבנט של חגורת בד רחבה ומגולגלת (וללא מכנסיים), בין אם הוא חסיד ובין אם הוא ליטאי. יש שכאשר יצאו לקבל את פני הרב החדש, ליד מוצא, היו מביאים עמם עבורו את כל מערכת הלבוש הזו). בימי הגר"א חבש הוא ויהודי

ליטא ג"כ כובע זה. זה היה פשוט כובע יוקרתי שייעדוהו לשבת מזמן מסוים. בעקבות גלגולי גזירות מטעם השלטונות בארצות שונות חלו שינויים מפעם לפעם בפריט לבוש זה. הרב י"י קנייבסקי ה'סטייפלער', גיסו של החזו"א, היה חובש לעתים, ורק בביתו, שטריימל שקבל במתנה ממחותנו הרב י"ש אלישיב, והוא הכובע שחבש סבו של הרב אלישיב, המקובל הליטאי, מחבר הספר לשם שבו ואחלמה.

יהודי פולין, בין חסידים ובין מי שאינם חסידים חובשים סוג דומה הקרוי 'ספודיק' (שעשוי חטיבה אחת בניגוד ל'שטריימל' העשוי מחלקים רבים, 13 או 26 או יותר), ובגליציה, בהונגריה ובאוקראינה, היו חובשים שטריימל. אין סיבה שבפגישה עם אדמו"ר יחבשו שטריימל, ואף אדמו"רים אינם חובשים שטריימל בימי חול. אין שום טעם והגיון שבטקס של ירית אבן פינה בחול יחבשו שטריימל (אגב הרב קוק חבש 'ספודיק' ולא שטריימל, ואולי היה זה 'קולפיק' שבחוגים חסידיים מסוימים כיום חובשים אותו רק האדמו"רים, בניהם ונכדיהם ביומי דפגרא, כל"ג בעומר וכדומה, או שהיה זה כובע חורפי שחובשים אותו גם בחול ומכונה 'קוטשמע').

לאמתו של דבר, בתמונה אין רואים שהחזון איש חבש שטריימל (קשה בכלל להבחין בו, בתיאור שם נאמר שחבש כובע שיער, וזה מתאים גם לסוג של כובע הנ"ל הקרוי 'קוטשמע', כובע חורף שהיה נהוג בחו"ל ובירושלים), מ"מ לפי עדותו של הר"י גרשטנקורן ראש עיריית בני ברק אז, שאירח את הרב קוק באותה הזדמנות, לא הסכים הרב קוק לנוח קמעה אלא יצא מיד לביתו של החזו"א. ר"י גרשטנקורן, לפי בקשתו המוקדמת של החזו"א שלח מיד להודיעו כאשר יגיע הרב קוק, והחזו"א יצא מיד לבוש בגדי שבת, חבש שטריימל, ונפגשו באמצע הדרך, והרב קוק עמד על כך שהוא יבקר ראשון ושבו לבית החזו"א. מסתבר שחבישת השטריימל היתה בכלל לבישת בגדי שבת ככבוד מיוחד להראי"ה (ואולי אצל גרשטנקורן החסיד הפולני מסקרנוביץ זו אשגרה שכן אצלו סט בגדי שבת כולל כובע זה, ואין הכוונה להעיד שהחזו"א אכן חבש כובע זה). יש לשער כי ר' חיים קנייבסקי לא היה נוכח באירוע זה, ואין שום סיבה להתבטא עליו 'טעה'. ואם טעות כאן, טעה בראון, כי ר' חיים

קנייבסקי דבר על שבת השבע ברכות ולא על החתונה. אצל חובשי שטריימל, נהוג שקרובי המשפחה, מדרגה ראשונה חובשים כובע זה כשהם משתתפים בחתונת קרוב משפחה (מעניין שבזמן ההתגבשות של חסידות ויז'ניץ בארץ, לאחר השואה, כדי לא להבליט את מיעוט השרידים מכל משפחה, הנהיג האדמו"ר בעל האמרי חיים, שכל החסידים, גם אלו שאינם קרובי משפחה, יחבשו שטריימל בכל חתונה בחסידות.

\*\*\*

דיון נרחב הקדיש בראון לעניין זיכרון השואה, והפולמוס על הצבת ציונים לזיכרון זה, כקביעת יום לתענית צבור למשל. וכה כתב בעמ' 790:

מתברר, שגם להצעה אחרת, להכריז על תענית צבור חד-פעמית, הביע החזון איש את התנגדותו, כפי שנראה להלן. ובהמשך שם עמ' 797:

וכאן אנו מגיעים למכתבו השני, הסתום והלקוני. גם כאן לא ידועים תאריך המכתב, נמענו ונסיבותיו, אך עורך קובץ איגרות החזון איש, אחיינו הרב שמריהו גריינימן, כתב שגם מכתב זה הוא 'תשובה ע"ד [=על דבר] קביעת תע"צ [=תענית ציבור] על חורבן יהדות אירופה' (קוב"א, א, קא, בהערת העורך). בטרם ננסה לברר פרטים נוספים לגביו נראה מה כתוב בו:

שלומכון ישגא.

ע"ד [=על דבר] הסכמה על הת"צ [=התענית ציבור]. אי אפשר לצאת מלהיות נמנה בין המון רבבות אלפי ישראל, ולהיות נמנה בין דורשיו ופרנסיו. ויש בזה מן הכמוס וא"א [=ואי אפשר] להאריך.

ואחתום שלי' [ם] ואכפול ברכה, הדוש"ת [=הדורש שלומו תמיד] באהבה, אי"ש.

מחברי 'פאר הדור' סברו כנראה שמכתב זה נכתב קודם למכתב הארוך, אולם עורך 'תשובות וכתבים', ר' מאיר גריינימן, שיבצו אחרי המכתב הארוך, והוסיף בכותרת: 'עוד מכתב ע"ד קביעת תענית ציבור "חד פעמי" [!] על חורבן אירופה' (תשו"כ או"ח, קכח). אף שהוא אינו מביא מקור לדבריו, נראה שהם משקפים מסורת פנימית של משפחת החזון איש שלא עמדה משום מה לפני מחברי 'פאר הדור'. אם כך הדבר ונראה שיש לשער כן הרי שנוכל להשלים את התמונה: לאחר ששלח את סירובו הראשון בדבר התקנה לדורות העלו בפני החזון איש הצעה מתונה יותר, לתענית ציבור חד-פעמית. המציעים לא עמדו ככל הנראה על כך שהתנגדותו לא נבעה מפרט זה או אחר בהצעה אלא ממכלול היוזמה החדשנית. ואמנם, החזון איש לא זו ממקומו. אלא שהפעם לא כתב מכתב מפורט אלא מכתב קצר וסתום המגלה טפח ומכסה טפחיים.

נראה שמחברי 'פאר הדור' הבינו את דברי החזון איש כי 'אי אפשר לצאת מלהיות נמנה בין המון רבבות אלפי ישראל, ולהיות נמנה בין דורשיו ופרנסיו' כמתייחסים לעצמו מתוך ענווה, דהיינו, שהוא לא ראה עצמו כמי שראוי לשמש 'בין דורשיו ופרנסיו' של עם ישראל. האם נכונה הבנה זו? דומני שיותר מסתבר לפרש שהם כוונו למנהיגי היישוב הציוני שפרשו מדרכי 'כלל ישראל' והתיימרו כעת להיות מנהיגיו. בהנחה זו, ובהנחה שאנו מקבלים את עדותו של הרב גריינימן ב'תשובות וכתבים', נוכל אפוא לנסות ולשחזר את שאר חלקי התמונה: מכתב הפנייה שעליו הגיב החזון איש מסר ככל הנראה ש'דורשיו ופרנסיו של הציבור היהודי מצפים למהלך מצד הרבנים שיבטא את אבלו של הציבור ויכבד את זכר הנרצחים. אם קריאתנו נכונה. הרי שניתן להבין אח תגובתו של החזון איש כך: מנהיגי הציבור החילוני פרקו מעליהם עול תורה ומצוות ובכך פרשו מדרכם של "המון רבבות אלפי ישראל"; ואשר על כן אינם יכולים להימנות על "דורשיו

ופרנסיו" ובוודאי לא להכתיב את סדר העם של בעלי ההלכה.  
בכך פטר מעליו את הדרישה.  
על רקע זה ניתן להבין כמה מהתבטאויותיו האירוניות של  
החזון איש במכתב הארוך...

הארכתי לצטט את כל הדרשה הזו והפלפול הזה כדי להראות מה  
היה נחסף מאתנו אילו הכיר המחבר את דברי הימים בתקופה זו.  
בחודש כסליו תש"ג היתה התעוררות בא"י – על רקע השמועות  
והידיעות שהגיעו על מאורעות השואה האיומים, ולאחר שהאדמו"ר  
מגור הצליח להימלט מציפורני הנאצים ולבוא לארץ – לעשות יום  
תפילה ותענית צבור עולמית, למען שלום אחינו בגולה והצלחתם.  
מארגני האירוע היו הרבנות הראשית והרב הראשי הרב הרצוג, וכן  
האדמו"ר מגור בעל האמרי אמת, ונועד להיות בבית הכנסת 'החורבה'  
בעיר העתיקה בירושלים. כעת איני מוצא סימוכין לכך, אך זכורני  
סיפורים על ההתנגדות שהיתה אז מצד חוגי הקנאים, שהתנגדו לשתף  
פעולה עם הרבנות הראשית הציונית, ודומני שאף ארגנו יום תפילה  
ותענית צבור מקבילים, בימים אחרים ובמקום אחר. יש גם עדויות על  
השתתפות קהילות בגולה בימי התענית והתפילה הללו. להלן מכתב  
ההזמנה ששלח האדמו"ר מגור לרבנים. לפי נוסח מכתב ההזמנה,  
מסתבר שהכינוס הראשון הזה נועד להיות גם התייעצות של רבנים  
והחלטות על צעדים ארגוניים נוספים, וזה מסביר את תשובת החזון  
איש, שנראית לי כקרוב לוודאי תשובה להזמנת האדמו"ר. ממילא אין  
ספק שמובנו כפשוטו, שהחזון איש, כדרכו כל ימיו, וכפי שנהג  
בווילנה, שנמנע בכל כוחו מהשתתפות באסיפות של רבנים ועסקנים,  
אפילו בענייני תורה וישיבות, כך השתמט גם במקרה זה מהשתתפות  
בין 'דורשיו ופרנסיו'!

מכתב האדמו"ר מגור, בעל האמרי אמת:  
ירושלים – כסלו תש"ג

ב"ה ד' וישלח ט"ז כסלו תש"ג, הידיעות הנוראות והאיומות  
ממצב היהודים בפולין וכל ארצות הכיבוש מאלץ אותי – הגם  
שקשה עלי מפני חולשת בריאותי – לקיים את "לך כנוס"  
ולבקש את כ"ת [כבוד תורתו] שליט"א להשתתף באספת  
רבנים שתתקיים אי"ה ביום א' וישב כ' כסלו שעה 12 בבית

## שלמה זלמן הבלין

הכנסת רבי יהודה החסיד בירושלים, לזעוק ולעורר רחמי  
שמים על פליטת בית ישראל, ולהתאחד ולהתייעץ למען  
הצלחתם.  
ידידכם השרוי בצער אברהם מרדכי אלתר.

בשנה שלאחריה באדר תש"ד נקרא הצבור שוב ליום תפלה ותענית  
למען אחינו בגולה, ע"י האדמו"ר מגור, האדמו"ר מבעלז ואחיו,  
שיתקיים במאה שערים. ומסתבר שהפעם נעשתה ללא השתתפות  
הרבנות הראשית.



בתמונה: כרוז שפורסם בחודש אדר תש"ד (1944) הקורא ליום תענית ותפילה לשלום כלל ישראל

ב"ה ירושלים ע"ה"ק תובב"א.

## כבוד אחב"י באה"ק תובב"א ובחור"ל

ד' עליהם יחיו!

בראותנו איך עם ישראל נתונים בצרה ר"ל, מצאנו  
לנחון מאוד לקבוע יום תענית לתפלה לכלל

ישראל על יום החמישי כ"ח בחודש אדר שנה זו.

גיש ואשה מבן י"ח שנה ומעלה יתענו ביום זה, הזקנים  
וחלושי כח יפדו תעניתם בצדקה.

ביום התענית יתאספו בב"כ וב"מ ולהרבות באמירת  
תהלים בתפלות ותחנונים. ולשוב בתשובה שלימה

ולקבל עלינו עול תורה ומצות לקיימם בעזהש"ת

בשלימות.

ובזכות זה ירא ד' בעני עמו יחוס וירחם על שארית  
הפליטה, ונזכה לגאולה שלימה בב"א.

מאת המצפים לישועה ולהרמת קרן ישראל במהרה.

נאם **אברהם מרדכי אלטר** הק' אהרן רוקח **מבעלזא**

(מגור)

הק' **מרדכי רוקח** באאמרי' זצ"ל מבעלזא

אבד"ק בילגורייא

אדר תש"ד.

מצוי אצלי מכתב הזמנה ליום תפילה כזה, שארגנו הרב הרצוג, הרב עוזיאל והרב רא"מ מלצר. ההזמנה נשלחה לדודי הרב ח"ה הבלין, ראש ישיבת תורת אמת בירושלים, אך לא צוין בו תאריך השנה.

## ה ז מ נ ה

בהתאם לאסיפה רבתי שהתקיימה בירושלים עיה"ק ביום ער"ח שבט ש.ז., שבה הוחלט לקרוא לכנוס כללי של כל רבני א"י, האדמו"רים וראשי הישיבות שליט"א בכדי לעורר את אחביו לבכי ולמספד על בית ישראל ועל עם ד' כי נפלו בחרב ולעוררם לתשובה בשעת אימים זו, כמצווה עלינו בתיה"ק בצר לך וגר ושבת וגר, —

כהדר"ג מוזמן בזה — בשם הרבנות הראשית לארץ ישראל ובשם אדמו"רים, גדולי רבני הארץ, רבנים פליטי ארצות הגולה וראשי ישיבות — להשתתף בכנוס הנ"ל, שיתקיים בע"ה בירושלים עיה"ק ביום כ' אדר ש.ז., בשעה 11 לפני הצהריים בחורבת ר"י החסיד.

והשי"ת ישמע לקול צעקת עמו ישראל ויחיש ישועתו ופדות נפשו.

יצחק אייזיק הלוי הרצוג	בן ציון מאיר חי עוזיאל
הרב הראשי לארץ ישראל	ראש"צ והרב הראשי לא"י

איסר זלמן מלצר  
ה"מ הראשי של ישיבת "עץ חיים"

הזמנה לאסיפה להרח"ה הבלין, ר"מ ישיבת 'תורת אמת' בירושלים

זה פשר חד פעמיותם של ימי תפלה ותענית צבור אלו שבאו לבטא את חרדת הצבור לשלומם של בני ישראל באירופה (ממילא אין סיבה להבליט זאת בסימן קריאה), ואין זה נוגע כלל לויכוח על קביעת יום זיכרון או יום תענית קבוע לזכר השואה, שהתקיים מאוחר יותר, מנימוקים שונים, וכל הפלפולים מיותרים.

בעמ' 431 מסופר על 'תגלית' ('לאחרונה גיליתי...'), עמ' 431), מהדורת הרב פעלדמן של הספר קיצור שולחן ערוך, של ר' שלמה גאנצפריד, ובסופו שיעורים ומידות בהלכה, וקובע כי הוא 'רב יהודי-גרמני', ו'מוכיח' מהעובדה שעסק בקצוש"ע, שאין לו זיקה ל'עולם הישיבות הליטאיות ולגדולי', שלא החשיבו את הקצוש"ע, וממילא הוא דוחה את הסברו של מנחם פרידמן, במאמרו מסורת שאבדה, כי הרבנים מרצבך וכהנא (כך בהערה, ומשום מה בפנים נרשם הרב ברוך קונשטט יחד עם הרב קלמן כהנא!), שאמצו את הדעה המחמירה אינם מייצגים את יהדות גרמניה, כי הושפעו מהישיבות [הם היו ראשי ישיבת קול תורה בירושלים].

אולם ברור כי הרב פעלדמן, רב גליצא-חסידי, אינו דוגמה ל'רב יהודי-גרמני' ואינו מייצג לא את יהדות גרמניה ולא חלקים ממנה, אלא קהלת חסידים-יראים בלייפציג, ואין ממנו ראייה למנהג יהודי גרמניה, ועדיין יש לומר כפרידמן שדעתם של הרבנים מרצבך וכהנא (קונשטט?), הושפעה מעולם התורה הליטאי.

הרב דוד פעלדמן, נולד וגדל בטאלנא, היה חתנו של ר' פנחס פיקסלר, מחשובי חסידי ויז'ניץ בנובוסליצה, והיה חסיד ויז'ניץ, וקשור ברבני גליציה הונגריה ורומניה. היה רב קהילת היראים בלייפציג, ואח"כ רבה של מנצ'סטר (לפני הרב י"י וייס, מחבר שו"ת מנחת יצחק), ראה עליו ש"י גרוס וי"י כהן, מארמארוש, תשמ"ג, עמ' 383, וראה הקדמת המו"ל, לספרו לב דוד, לונדון תש"ס (תודתי להרב יוסף ח"י כהן רפפורט מברוקלין ניו-יורק שהעמידני על עניין זה).

ולבסוף, ויש לומר שזו תופעה נדירה בספר, נתקלתי במשפט שאיני מצליח להבינו, עד שנתעורר אצלי ספק באיזו שפה כתוב, ושמה זו שפת ההוגים הפילוסופיים ואנשי מחשבת ישראל. עמ' 603, הע' 6:

ברור שלו היינו מצרינים את ההנחה הקטנה לתחשיב הפרדיקטים היינו משתמשים בכמת הכולל בראש הפסוק. מה הלשון אומרת? ! כלל של דבר, מאמר זה נכתב בצער, משום שבחיבור הזה עשה המחבר עבודה גדולה, ומאמץ עצום של איסוף חומר, ניתוח סוגיות רבות וסיכומן ועיון במקורות רבים עד מאוד, וחבל חבל, שכן על ידי שיפור השיטה והקפדה יתירה, היה אפשר להגיע למחזות שלא ראינו כמוהן בדורות האחרונים, מחקר מקיף על איש-אלוקים יחיד ומיוחד, שעדיין לא זכינו לציור דמותו וייחודו כראוי.

לשם השלמת דמות החזון איש, מן העניין לצרף את שירתו-קינתו הראשונה של חיים גראדה, שכתב עם פטירתו של החזון"א. ברוחו של אמן גדול הטיב לתאר ולצייר את דמותו המופלאה. לאחר שתרגמתיה מצאתי שהיא כבר תורגמה בידי שמשון מלצר ושלמה טנא, בהשוואה ראיתי, שלדידי תרגומי קולע יותר לרוחם של המשורר ושל רבו. לימים עלה גראדה על קברו של החזון"א וכתב קינה נוספת. מהשיר הזה ניתן ללמוד הרבה על דמותו של המשורר עצמו, על נקודות החיכוך שלו עם החזון"א, לכשתמצא לומר, לפנינו עדות גם על חרטתו וחזרתו של המשורר מדרך חייו, והתרפקותו על דרכו של החזון"א.

חיים גראדע, דער מענטש פון פייער, לידער און פאעמעס,  
ניר-יארק תשכ"ב 1962, הוצאת ספרים ביכער פארלאג, עמ'  
102-95 : עלעגיע אויפן חזון איש.

קינה על החזון איש (תרגום שלי)  
אבי, אבי, רכב ישראל ופרשיו  
נמוג לו במרכבה של קרני אור  
אבל בדמעותיי ימשיך לבעור  
אם כי לא עלי השליך אדרתו

בעבר, על ידיו יצקתי מים  
ועכשיו על מותו אני מזיל דמעות, ללא הרף  
חוזה השאול לא המתין למבשר

שיכריז בשופרו על הגאולה,

דומה כעוף כבול כנפיים  
מנמיך מעוף מעל זרמים רחבים  
עד שלפתע פתאום ראי הכסף נבקע  
והוא נופל מרום הרים לתהום מטה  
חיש יטוס העוף כחץ ירוי מקשת  
מעל חומות-מים, תהומות ומהמורות  
בוקע עבים, מתוחות כנפיו הרחבות  
כן מורה דרכי, מבורך בכוח צפיית השאול  
צפה מראש השבר והלך לו בעוד מועד  
ויקם את סוכת דוד הנופלת.

את שמו מצלצל שמעתי ממרחקים  
כשמוע בחלום מקהלה של שירה א־לוהית.  
יודעני, גרמתי לרבי ייסורים ומכאובים  
כאשר מיאנתי שבת בבית ה' כל ימי חיי

עונשי היה בשבר ענן, בסערה  
שטלטלני, נע ונד, רדוף כאבק פורח  
והשיבתני לארץ פזורי-קברותי  
להראותני איך שרד מעיר מולדתי  
וילנא, אך ורק שמה, מודפס בספרים עתיקים  
נהי ובכי עירי ירושלים דליטא!

הצצתי לתוך ביתו של צדיק-תמים  
בשבעת השנים שלי, שנות שמיטה,  
בצל אהלו, של אנשי-אמת וחכמים –  
הייתי רוצה להביט מבעד לחלונותיו,  
מקום שם גם בלילה כשמש מאור פניו האיר.

מה שראיתי עכשיו המית את אמונתי  
ראיתי שתי וערב, צלם בהיכל

## שלמה זלמן הבלין

אני חזיתי זאת באמת בהקיץ ולא בחלום  
מאז יודע אני, ויילנא לעדי עד חרבה.  
ריב ללבי עם א־להים, מנוחה איני יודע  
משום שגם לבית המקדש לא ערב.

אבל רבי, מתוך הגזרה לא התנער  
ולקח לעצמו מן הגזרה חלק ארי הקשה ביותר  
להיות אחראי ושותף לכל בעל ייסורים  
לברך כל כאב, לרוממו ולקדשו.

קרני השמש אינן דבוקות בשמש  
יותר מאשר מחשבותיו דבוקות היו בשמים  
הבדידות והעגמימות של עונשים ארציים  
לא הניחו לו לנוח על משכבו בלילות

אתם, פליטי חופי הבוגד וקצות הנארעו  
נמלטי גלויות מרוקו  
הרבי, חריף היה בכישרון ניחומיו  
בקי היה בכל צרכיכם

יתומות מליטא עד לשרידי מדברות תימן  
בכינה על קברו באדמת זכרון מאיר  
הרבי שלח לכן ברכת הנרות לבתיכן  
הרבי כיסה אתכן בכיסוי־חופה

ואני ממרר בבכיי כיתום, בוער ומריר  
קדיש יתום אקונן על שנותיי שעברו  
חוסר מנוחתי גדלה ועצמה עד לכדי סערה  
הייתי בחרדתי אובד כל דרך  
נוכחתי בשביל החלב שלו מעלי רוכן  
ומקורב, שבע שנים ראיתיו  
עומד מעלי מקודש בשתיקתו  
ובשתיקתו השתיק בקרבי את הגיהנם הרוחת.

## החזון איש

ראיתיו עומד ליד ה'שטענדער' בדביקותו  
כאילו קורן בעומדו ליד הר סיני.  
ובארץ הנבחרת מכל הארצות  
חיפש את המדבר אשר שם האלהים.

וכמו התשבי אחר הילחמו באלים זרים  
על הר הכרמל מכורבל בעצמו היה מונח  
(וצלו עודנו שם, ובתפילתו הוא מעתיר בעד  
אדמתו החרוכה שתתברך בגשם) –  
כך היה החוזה בן העיירה הליטאית  
חולה ומרושש מוטל על מטת ברזל,  
מוקפת בדורשי עזרה ותמיכה,  
העטופים ביגון ומבקשים ישועה בנפלאותיו.

מיטתו הדלה – מזבח, עקידה  
בה לא סרה מעל לבו הגמרא שעמה נרדם.  
בבית־יער היינו שנינו ישנים יחד  
עד אשר מבית־היער לעולם הגדול ברחתי.  
גופו המונח על המזבח, מיטתו הדלה,  
עטוף בטלית ותפילין.

להיכן שהרחקתי לתעות בעולם, הולך אני,  
– ואמשיך ללכת – לאור זוהר רחמיו.  
מלאך היה מרגע הולדתו  
שהסתיר את כנפיו בין אנשים  
ומזיו אהבתו הגדולה קורן גם אני  
אף על פי שאת דרכי בחיים סרב לברך.

ניו־יורק 1954

שלמה זלמן הבלין, רח' גבעת שאול 17, ירושלים 95477.  
דואר אלקטרוני: avlin7@gmail.com