

# "זכרון יעקב" לר' יעקב ליפשיץ היסטוריוגרפיה אורתודוקסית?

ישראל ברטל

אינני סופר היסטוריא, ויותר ממחצית שנות חיי לא עלה על דעתי כלל להיות מסופרי היסטוריא, שבאמת חבל על דאבדין, כי הלואי הי' עולה על רעיוני בימי נעורי, שמץ מנהו כי אז הי' לי כמה הזדמנויות נעלות ונכבדות לאסוף ידיעות היסטוריות ביתר שאת, שהיו מעשירות באמת את ההיסטוריא מהתקופות האחרונות עושר רב<sup>1</sup>.

כך פתח יעקב הלוי ליפשיץ, עסקן הציבור החרדי הוותיק, את ספרו זכרון יעקב, שחיבר בשנות חייו האחרונות לאחר מלחמת העולם הראשונה. ואף-על-פי שפתח בהמעטת ערכו ההיסטוריוגרפי של חיבורו, עולה מבין דפיו של הספר, ובמיוחד מהקדמותיו, תודעה ברורה של יצירת מפעל היסטוריוגרפי שלם, אלטרנאטיבי לכתיבה המשכילית-החילונית ומושחת על השקפת-עולם היסטוריוסופית המנוגדת ניגוד קוטבי למה שחובר עד זמנו. ליפשיץ, יליד שנת תקצ"ח, הותיר אחריו חיבור שלא נסתיימה כתיבתו, המקיף את תולדות יהודי מזרח אירופה משנות הארבעים של המאה התשע-עשרה ועד שנת תרנ"ו. זכרון יעקב כמעט שאיננו דומה לשום חיבור היסטורי בן זמנו בלשון העברית: מבחינה צורנית הריהו מחובר מקטעים שונים וכולל בתוכו איגרות, קונטרסים ומאמרי עיתונות. כל כך מכרכיו מלווה "הסכמות" מרבני ליטא או קטעי ביקורת על הכרכים הקודמים<sup>2</sup>; "אפאראט" מדעי, במונח המקובל אז בספרות ההיסטורית, לא יימצא בו ואסמכתאותיו של המחבר כתובות לעתים בלשון סתומה. כמחקר היסטורי לא יכירנו מקומו, שהרי משולבים בו קטעי זכרונות אישיים עם מסקנות כוללניות ולקחים מפליגים לגבי תולדות האומה ודברי ימי האנושות. ואף-על-פי-כן ראה בו מחברו במפורש גרסה חרדית, אובייקטיבית ואמיתית לתולדות יהודי רוסיה בשנים ת"ר-תרנ"ו דווקא בזכות אותן "מגרעות" אליבא דקורא האירופי המשכיל. שהרי לשיטת בעל החיבור, דווקא כתיבה על-ידי איש שחי ופעל בזמנים המתוארים היא המהימנה ביותר, בבחינת "הודאות בעלי הדינים עצמם"<sup>3</sup>. היסטוריה לגבי ליפשיץ היא "העלילות העובדות והמעשים בפועל שנתאמתו בחיים שאין להטיל שום ספק באמיתותן"<sup>4</sup>, ואמיתותה של

\* דברים שנאמרו בערב לזכרו של פרופ' חיים הלל בן ששון ז"ל, ירושלים, א' בסיון תשמ"א (3.6.1981). הספר זכרון יעקב הופיע בשלושה חלקים בשנים 1924-1930 בקובנה (כרך א נדפס בפרנקפורט ע"מ). מהדורה מצולמת הופיעה בארץ-ישראל בשנת תשכ"ח.

1. זכרון יעקב, ח"א, קאוונא-סלאבאדקא, תרפ"ד, עמ' XXXIII.  
2. אלו כוללים, בין היתר, מובאות מעיתונות התקופה, שבה נדפסו שלושת כרכי החיבור, בלשונות יידיש וגרמנית.

3. זכרון יעקב, ח"א, עמ' XXXV-VII.

4. שם, עמ' XXXVII.

הכתיבה ההיסטורית בהיות מסקנות הקורא "בתכלית ההיפך ממשפטי הספרות החפשית"<sup>5</sup>. "אובייקטיביות" זו, שהיא הסובייקטיבית המוחלטת, מעלה על הדעת שיטות היסטוריוגרפיות אחרות שביסודן מערכת אידיאית קבועה. אף כאן טוען המחבר לאמיתות מוחלטת מתוך אמונה, ואין ההיסטוריה ערך בפני עצמו אלא כלי למטרות ידועות ומכשיר לתפיסת-עולם טוטאלית. מכאן שהטיעונים, דרכי ההנמקה והמסקנות הם אפולוגטיים במוצהר — ללמד "סנגוריא על אבותינו" ולנקות "את הדורות החולפים מעמנו, מחלאת המשפטים הכוזבים, שחפאה הספרות הזעומה עליהם לפי הגיוני רוח הרפורמים"<sup>6</sup>, והמחבר מצרף את חווייתו האישית כנער בימי גזירות הלכוש של שנות הארבעים עם הצגת מטרות ספרו כסנגוריה אנטי-משכילית, ואף יותר מכך: בסיס לכתיבת היסטוריה אובייקטיבית בדורות הבאים, לאחר שקיעתה של תנועת "ההשכלה".

... אלה, אשר יחפצו לדעת האמת הברור והגמור לקבעו בהיסטוריה, המה ימצאו חפץ וחומר הרבה בזכרונותי, למען הוציא לאמת משפט, ולהשיב לאבותינו ורבותינו כבודם אשר נגזל מהם ימים רבים, וישרים יעלזו<sup>7</sup>.

זכה ליפשיץ שאחת ממטרות ספרו, גילוי זכרונות "נעלמים ומכוסים" לחובבי ההיסטוריה, נתממשה זעיר שם זעיר שם במחקרי 'י' היילפרין, ע' אטקס ו' שלמון, שדלו מתוך זכרון יעקב ידיעות חשובות לחקר דפוסי ההתנהגות של החברה המסורתית בתהליך הפיכתה ליהדות אורתודוקסית ולדרכי התגובה כלפי גזירות השלטון או הפרעות ביהודים בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה<sup>8</sup>. ואילו מטרתו העיקרית זכתה, ללא ספק, להמשך בספרות "ההיסטוריוגרפית" החרדית הארץ-ישראלית, אם לא בהשפעתו הישירה הרי ברוח הדברים, בצורה ובמהות.

זכרון יעקב הוא חלק מתופעת היווצרותה של האורתודוקסיה היהודית במזרח אירופה. כשם שנוצרה "ספרות" אורתודוקסית, שקיבלה מהשפעות ספרות ההשכלה בצורה ובסגנון והעמידה עצמה כנגדה במישור הרעיוני, דוגמת ספריו של בן ציון אלפס, כשם שנוצרה בשנות השישים והשבעים ראשיתה של עיתונות אורתודוקסית כתגובה על איומה המתגבר של ההשכלה על החברה המסורתית, דוגמת העיתון התורני תבונה שהופיע במל<sup>9</sup> — כך נוצרה, בסופו של דבר, היסטוריוגרפיה אורתודוקסית שנולדה מן ההתגוננות כלפי ההשכלה, אך קיבלה ממנה צורות ותכנים. אמנם נתחבר ספרו של ליפשיץ בתקופה מאוחרת הרבה יותר, אך כל-כולו טבוע בחותמן של שנות השישים והשבעים. יצירתו של ליפשיץ צומחת באופן ישיר

5. שם, עמ' XXXVIII.

6. שם, שם.

7. שם, עמ' XXXIX.

8. 'י' היילפרין, "בית המלוכה הדני ורדיפות היהודים ברוסיה הצארית", תרביץ, לד (תשכ"ה), עמ' 183-193; הנ"ל, "קרוביו של הצאר אלכסנדר השלישי בהסן-דרמשטדט ורדיפות היהודים ברוסיה", תרביץ, לה (תשכ"ה), עמ' 77-80; ע' אטקס, "פרשת ה'השכלה מטעם' והתמורה במעמד תנועת ההשכלה ברוסיה", ציון, מג (תשל"ח), עמ' 264-313; 'י' שלמון, "ספר 'שיבת ציון' ורקעו ההיסטורי", אשל באר-שבע (חשמ"א), עמ' 331-353.

9. ראה עליו: אטקס, "תנועת ההשכלה ברוסיה" (הע' 8 לעיל), עמ' 312-313; הנ"ל, "תבונה" — כתב עת תורני ראשון באירופה", קרית ספר, נד (תשל"ט), עמ' 371-382.

כספרות תגובה אנטי-משכילית. ראשיתה במפגשו עם לילינבלום בעיר קיידאן בשנות השישים, המשכה בפעילות חוג-חרדי בליטא לשם ייסוד כתב-עת "על טהרת הקודש", שישמש במה לתגובות נגד העיתונות המשכילית, ושיאה בכתיבתו הפולמוסית מעל דפי הלבנון. אין רוח כתיבתו בספרו שונה מזו של מאמריו בעיתון בשנות השבעים – ויתרה מכך: ממרחק זמן רואה ליפשיץ את גלגולי תנועת ההשכלה כארבעים השנים הבאות כהוכחה היסטורית מוצקת לצדקת דבריו. היסוד האפולוגטי אנטי-משכילי, המתגבש בתודעתו בשנות השבעים, מושלך אל תנועת "חייבת ציון" של שנות השמונים והתשעים, שבאגפה החילוני ראה גלגול נסתר של ההשכלה, אך גם אחורנית אל פולמוס ההשכלה מטעם בשנות הארבעים, שבו פתח את "התקופה השנייה" בתולדות יהודי רוסיה. זכרון יעקב הוא חיבור אורתודוקסי, ולא עוד יצירה היסטוריוגרפית מדיאבלית, שכן המודעות ל"מודרנה" היא היסוד המרכזי והבריא התיכון המחבר את כל היצירה. אף הפריודיזאציה קשורה להתפתחות תהליכי המודרניזאציה בארצות מגורי היהודים באירופה, ואינה עומדת בפני עצמה על בסיס התפתחות יהודית אימאננטית: השכלת גרמניה שעד 1840; ימי גזירות ניקולאי הראשון וראשית התפתחות ההשכלה בשנים 1840-1856; ימי אלכסנדר השני, המתאפיינים בהגברת החופש מזה ובפריחת ההשכלה ובפולמוס תיקוני הדת מזה – 1856-1881; ימי אלכסנדר השלישי, תקופת הריאקציה ושברון ההשכלה. לכאורה סותרת פריודיזאציה זו את השקפתו הנחרצת של ליפשיץ, שליהודים היסטוריה מיוחדת משלהם שאינה תלויה בהיסטוריה של אומות העולם, טענה שהביא בחריפות נגד תיאור המאה השמונה-עשרה בגרמניה כספרו של גרץ<sup>10</sup>. באפיון התקופה שקדמה לשנת 1840 הביא המחבר כעיקר את היצירה הרבנית, את המחלוקת ההלכתית ואת הפולמוס האנטי-שבתאי וספיחיו:

תולדות העמים ככלל, סובבים על הצירים של הליכות והתפתחות המדינות, תולדות המלכים והליכות המלחמות והשנויים שנעשים על ידם בהפוליטיקה העולמית, פעולת גדולי החכמים ככל ענפי החכמות והמדעים [...] והנה במקום סערות מלחמות מדיניות, היה גם בעמנו ככל דור ובכל תקופה סערות וסופות רוחניות [...] <sup>11</sup>

ואולם דווקא בסתירה זו טמונה מהותה המודרנית של תפיסתו: העת החדשה המתחלת בהשכלת ברלין היא בבחינת חידוש גמור, והתגוננות בפני חידוש זה היא עיקר בתולדות ישראל. כך אפוא זוכה החסידות לתיאור אוהד מעטו של בן החברה המתנגדית, הרואה בפולמוס המתנגדים והחסידים "מחלוקת לשם שמים". ליפשיץ, כיעבץ לפניו, ממעיט בערך המאבק שהיה בין המחנות ומעלה טיעונים שחזרו לאחרונה בשינוי צורה במחקר המודרני: החסידות ומתנגדיה הוסיפו רק כוח ועצמה לחברה היהודית וחזקו את כוחה כנגד

10. זכרון יעקב, ח"א, עמ' 5-1. רעיון זה עומד גם בבסיס תפיסתו ההיסטוריוגרפית של זאב יעבץ, אלא שאף-על-פי שלפשיץ סומך בהרחבה את דעותיו על חומר ממאמרו של יעבץ "מגדל המאה" (כנסת ישראל, א, תרמ"ו, עמ' 89-151) אין השקפתם על התפתחות תנועת ההשכלה בגרמניה וברוסיה דומה כלל. בניגוד ליעבץ מתעלם ליפשיץ לחלוטין משיטתו של מנדלסון ואיננו מייחס לגר"א ולבני דורו מיוג "בין ווילנא וברלין" כמו יעבץ ("מגדל המאה", עמ' 144). על שיטתו ההיסטוריוסופית של יעבץ ראה: פ' לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, ספר ג, חלק ב, תל-אביב, תשי"א, עמ' 44-45; "ברלוביץ, הסדר השלישי – תור ישראל בארצו" יצירתו הספרותית של זאב יעבץ בראי השקפתו ההיסטורית", קדותרה, 20 (תשמ"א), עמ' 165-182.

11. זכרון יעקב, ח"א, עמ' 2-3.

ההשכלה<sup>12</sup>; החסידות השפיעה על מתנגדיה שהכניסה בהם זרם של חיי נפש, רגש ואור. ליפשיץ מפליג בתיאור הארמוניסטי של החברה המסורתית ומבטל את עוקצם של שינויי המנהג בין חסידים ומתנגדים, תוך שהוא מעמידם כנגד קהילה רפורמית במערב:

כשבאים חסידי רייסן לאחת מערי זאמוט שאין שם חסידים כלל, לא יאמרו צר לנו המקום ליהדותנו. ככל אשר יפנו ימצאו מאכלי כשר בתכלית הכשרות, בתי תפלה להתפלל שלש פעמים בכל יום [...] ולא ישרטו למו שרטת אם הצבור מתפלל "ברוך שאמר" לפני "הודו" ואם כשב"ק במקום "האדרת והאמונה" יאמרו אחר מוסף השיר "אנעים זמירות" — וכיוצא בזה<sup>13</sup>.

אם יחסו לחסידות מתקשר לתחושת ההתגבשות המשותפת כנגד סכנת ה"מורדנה", הרי יחסו להשכלה מעיד על מידת החידוש שבתפיסה האורתודוקסית. מחד גיסא, המשכילים הם מהרסיה ומחריביה של החברה המסורתית ומשתפי הפעולה עם השלטון המסייעים להפרת הסדר המדיני הישן, ומאידך גיסא מכיר ליפשיץ בחיובם של כמה מערכי היסוד של ההשכלה ומקבלם כחידוש בעל ערך. כך למעשה מתבארת עמדתו בשאלת "מדרגות המשכיליות" על-פי המינוח הרווח היום במחקר: "משכיל" פירושו לגביו כופר בעיקר ועוכר ישראל, ומי שקיבל אך מחיובה של ההשכלה הוא תלמיד-חכם ירא שמים — וביניהם אין מדרגות ביניים. המונחים "משכיל מתון" ו"השכלה מתונה" אינם מקובלים עליו, וכך הופך נפתלי הרץ ווייזל לתלמיד-חכם שנכשל בתמימותו באי הבנת מגמותיהם של משכילי ברלין (ולצורך זה מגייס ליפשיץ את מבואו של קלמן שולמאן לספר דברי שלום ואמת ואת עדות הרב זאב טרוביץ מקיידין<sup>14</sup>) ומייסד העיתון המגיד, אליעזר ליפמאן זילברמאן, אין בו דופי ועיתונו נקרא בקיידין על-ידי חובשי בית-המדרש, כי לא נמצא בו "חטא און עון מורגש"<sup>15</sup>. ליפשיץ מעיד על עצמו כי בבחרותו קרא אף הוא את העיתון, אף ראה בו מכתב עת "מלבב"<sup>16</sup>. לגביו נראים נושאי "ההשכלה המתונה" כהמשך לגיטימי של מיוזג התורה והחכמה בדורות הקודמים, ורק עמדתם של "המשכילים" הווילנאים בשנות הארכעים, וכייחוד דעותיהם של משכילי שנות השישים והשבעים, יצרה את העימות שהוליד את ניצני התודעה האנטי-משכילית. ליפשיץ מציג עצמו בקטעי הזכרונות האוטוביוגרפיים כממשיך המיוזג הטרומ-אורתודוקסי של תורה וחכמה. ידיעותיו בהווית העולם ובקיאותו בספרות המשכילית אינן אפוא רק מתוך בחינת "דע מה שתשיב", אלא דווקא מתוך חיובה של חכמה שעולה בקנה אחד עם תורה ואמונה. האמביוואלנטיות המשתמעת מכאן ביחסו לגבי ההשכלה והמשכילים, נמשכת לכל

12. שם, עמ' 16: "החסידות ומתנגדיה, ככל הסכסוכים וההתמרמרות שהיו ביניהם, הוסיפו רק כח ועצמה לנשמת היהדות כאמור, שכל אחת ואחת קלטו הטוב לחיזוק היהדות, התורה והמצוה". השווה עם תפיסתו של ש' אטינגר במאמרו "ההנהגה החסידית בהתגבשותה", בתוך: דת וחברה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, קובץ הרצאות בכנס התשיעי של החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 134-121.

13. זכרון יעקב, ח"א, עמ' 16.

14. שם, עמ' 19-23. תיאורו של ליפשיץ דומה לזה של יעבץ ("מגדל המאה", עמ' 92-95), אלא שהאחרון מחייב במפורש את רעיונות דברי שלום ואמת כעוד שבעל זכרון יעקב מודה שכוונתם טובה, אך שולל את סגנונם ותוכנם.

15. זכרון יעקב, ח"ב, עמ' 66.

16. שם, עמ' 42.

אורך החיבור ומגיעה עד לידי כך שהוא מכנה את חבריו "ללשכה השחורה"<sup>17</sup>, אותה קבוצה של עסקנים חרדים שפעלה נגד "חובבי ציון" בשנות התשעים בשם "המשכילים שלנו", להבדילם מן "המשכילים הכופרים"<sup>18</sup>. אך בפולמוסים של שנות השמונים והתשעים כבר בולטת יותר תודעת השימוש בכלים מודרניים לשם הגנת ערכים מסורתיים, והצד הטאקטי של תגובה מתוך שימוש בדרכי "המשכילים הלאומיים" ובסגנון גובר על הטיעון העקרוני שאין סתירה בין ערכיה החיוביים של ההשכלה לבין היהדות החרדית. הפרובלמאטיקה של יחס ליפשיץ להשכלה ולמשכילים הריהי כעין צילום מהופך של יחס המשכילים המתונים כלפי החברה המסורתית. מה הם חיפשו את צידוקה של ההשכלה בהמשכיות ליהדות הרבנית ועסקו במתן לגיטימציה לטיעונים החדשים במקורות ישראל – כך ליפשיץ עצמו רואה את המשכילים המתונים ואת האורתודוקסים מסוגו. מה הם היו חצויים בין תודעת ההמשכיות לשלילת כמה מערכי היסוד של החברה המסורתית – כך ליפשיץ חצוי בין ראיית המשכילים כממשיכים לבין שלילה קיצונית של המשתמע מהקצנת עמדותיהם. אך בזאת לא מתמצית ההקבלה המהופכת הזאת שבין טיפוס זה של אורתודוקסיה ליטאית להשכלה ולדרכיה: כשם שהמשכילים נהגו להביא "דברים בשם אומרם" כדי לבטל את תוקפם של כמה מערכי החברה היהודית (כגון הערותיו של יוסף פרל המבוססות על ידע יסודי בספרות החסידית<sup>19</sup>) – כך נוהג ליפשיץ במובאות מדברי המשכילים, ובייחוד מן "הווידיים" של משכילים שנתגלגלו ל"חובבי ציון", ופורש לפני הקורא החרדי מגוון גדול ביותר של חומר משכילי, מספרות התקופה ומעיתונותה. הוא חוזר שוב ושוב לדברי יל"ג, לילינבלום וסמולנסקין ולמד מתוכם את גנותה של ההשכלה. וכלשונו, הוא מצטט מתוך כתביהם: "למען תהינה הודאות בעלי הדין לעדות וראיה על אמתת הגיוני"<sup>20</sup>. טכניקה ספרותית זו הריהי כשלעצמה אחד מגילויי מהותו האורתודוקסית של החיבור. ואמנם, תוך כדי תיאורה של מחלוקת החסידים בוויילקומיר והסביבה מודה ליפשיץ בפירוש, כי חיבורי פרל וערטור היו ידועים לצעירי המתנגדים שקראו בהם בהנאה בשנות החמישים של המאה התשע-עשרה<sup>21</sup>. בתארו את חלקו בהפיכת העיתון הלבנון לכלי מבטאה של היהדות החרדית באירופה אומר ליפשיץ במפורש, כי הסובבים אותו לא הבינו שימוש בכלים זרים לחברה המסורתית לשם הגנת ערכים מסורתיים: "שלכל אחד הי' אז הדבר מוזר בעיניו: 'צייטונג' על טהרת הקודש? ! 'גאזעטיג' 'חראָנִיקעס' לחיזוק הדת? מושגים כאלה הי' קשה להולמם [...]".<sup>22</sup> אך הוא עמל לשכנעם ב"חובה המוסרית של מכ"ע אורתודוקסי". אך לא רק קליטת צורות ספרותיות, ידיעת החומר המשכילי על בוריו ותגובה בסגנון המשכילי יש כאן, אלא אף יותר מכך. ספרו של ליפשיץ

17. עליה ראה במאמרו של שלמון (הע' 8 לעיל), עמ' 332-333 והביבליוגרפיה בהערה 5.

18. זכרון יעקב, ח"ג, עמ' 219.

19. על תפקידן של ההערות בשולי מגלה טמירין של פרל ראה: ש' ורסס, "שיטות הסאטירה של יוסף פרל", סיפור ושרשו, רמת-גן, 1971, עמ' 21-24.

20. זכרון יעקב, ח"א, עמ' 223.

21. זכרון יעקב, ח"ב, עמ' 50. אמנם ליפשיץ מסתייג מן ההנאה שנהנו "כמה צעירים מהמתנגדים" מן הסאטירות של פרל, ערטער וריבל, אך מעיד על עצמו במפורש שהעמיד סאטירה לעומת סאטירה בחיבורו כנגד בזכותן של הרבנים של יל"ג והשתמש באותן שיטות, כולל הסתרת שם המחבר. לדבריו היתה זאת תגובה: "[...] במכ"ע ערוך ומסודר ובסגנון פובליציסטי ממש כמהם, ובאותו הנשק מבית החרשת שלהם [...] (שם, עמ' 103).

22. זכרון יעקב, ח"ב, עמ' 101.

מופנה גם כלפי החברה החרדית ומעביר כלפי פנים חומר היסטורי-ספרותי מרובה מן החוץ. תוך מתן לגיטימציה לקריאתו. וכך, למשל, נודע לחובש בית-המדרש על עקרון "אהבת האדם הצרורה בצרור ההשכלה הכללית" מתוך הפולמוס נגד התעוררות התקוות הכמעט משיחיות עם הרפורמות של אלכסנדר השני<sup>23</sup>. אף כאן בולט הדמיון המהופך לדרכי הפצת ההשכלה בטכסיסי ספרות, שבלבוש כמסורתי נועדה להביא ידיעות וערכים לתודעת הקורא המסורתי.

נאמן לשיטתו מרחיב ליפשיץ את הדיבור על אירועים והתפתחויות בחברה המסורתית שלא זכו למקום של ממש בספרות המשכילית: התפתחות הישיבות הליטאיות, פולמוסים חרדיים וכיוצא באלו. אף כאן מצוי מתח בין רצונו ליצור היסטוריה אלטרנאטיבית, שעיקרה בתחום התורני ואיננה קשורה כל עיקר להיסטוריה הכללית, לבין צמידותו להתגבשות התגובה החרדית האנטי-משכילית. ניכרת אי-עקביות מסוימת, שאפשר כי מקורה הוא בנסיון להתעלם לחלוטין מן הגרסה "המשכילית" במקום שבו הדבר "יתכן. דוגמה בולטת לכך היא צורת דיונו בכוללות ארץ-ישראל, תוך התעלמות מוחלטת מן הפולמוסים בדבר נסיונות החדרת השפעה מודרנית לערי ארץ-ישראל. אף נימוקיו לעצם קיומו של "היישוב הישן" ("תכלית היישוב" בלשונו) אינם כוללים אף לא ברמז את התודעה האורתודוקסית החריפה שאפיינה פולמוסים אלו, ומתמצים בטיעונים המסורתיים המוכרים זה מאות בשנים<sup>24</sup>. אפשר שדווקא בדרך זו נוצרה בשלמותה הגרסה ההיסטורית האלטרנאטיבית — שהרי השוואתה עם גרסתו של דובנוב (שנתפרסמה אמנם לאחר פרסום זכרון יעקב) מעלה את הקיצוניות השנייה: בעוד שגרסת ליפשיץ מציגה את היישוב היהודי בארץ-ישראל מתוך ערכיו שלו — מסתפק דובנוב בתיאור חדירת ההשכלה לירושלים וזונח לחלוטין כל דיון במהותו של היישוב בפני עצמו<sup>25</sup>.

בדברים קצרים אלו הוצג חיבורו של ליפשיץ כנסיון להיסטוריוגרפיה אורתודוקסית: כל היסודות המנויים בהתגבשותה של האורתודוקסיה המזרח אירופית מצויים בו — הן הפנמת יסודות מודרניים והן שימוש בטאקטיקות מודרניות; הן תודעת סכנתה של המודרנה והן קבלתה כחלק מן ההיסטוריה ואף השלמה עם כמה ממאפייניה. זכרון יעקב נע בין נסיון לכתיבת היסטוריה אלטרנאטיבית המשוחררת מן השיפוט המשכילי-מודרני לבין חויית המאבק בהשכלה. אף במקומות שאין בא זכרן של ההשכלה והשלכותיה — שולטת השפעתה בדרך דיאלקטית. ליפשיץ העיד על עצמו ש"קיפל את העולם הישן והחדש ביחד"<sup>26</sup> בתולדות חייו. במובן מסוים מקפל אף ספרו את שני העולמות — ובכך יצא מגדר יצירה מסורתית ונתקרב לעולמה של מורשת ההשכלה שנגדה נכתב.

23. זכרון יעקב, ח"ב, עמ' 22.

24. שם, עמ' 26-33. תיאורו של ליפשיץ איננו כולל את פרשת המאבקים על הקמת מוסדות חינוך וסעד, שנשא אופי אורתודוקסי ברור. השווה: ב"צ גת, היישוב היהודי בארץ ישראל בשנות הת"ר-התרמ"א, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 220-246; מ' אליאב, ארץ ישראל ויישובה במאה הי"ט, ירושלים, תשל"ח, עמ' 213-226.

25. השווה: ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם (תרגום: ברוך קרוא) תל-אביב, תשי"ח, כרך ז, עמ' 272-273; כרך ח, עמ' 260-261. וראה על כך: י' ברטל, "יישוב ישן ויישוב חדש" — הדימוי והמציאות, קתדרה, 2 (תשל"ז) עמ' 3-9.

26. זכרון יעקב, ח"א, עמ' XXXIII.