

עיתונות וספרות אנרכיסטית ביידיש 1890–1918

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת בנימין הוניאדי

הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים

טבת תשפ"א

עבודה זו נכתבה בהדרכתו של פרופ' אברהם נוברשטרן

תודות

תודתי נתונה לשורה של מוסדות ואירגונים שזיכו אותי במלגות במהלך לימודיי ובכך העניקו לי את הזמן הפנוי והמשאבים הדרושים לצורך ביצוע המחקר. אני מודה מקרב לב לתכנית מלגת הנשיא לדוקטורנטים מצטיינים בפקולטה למדעי הרוח של האוניברסיטה העברית בירושלים שבבית ספר ג'ק, ג'וזף ומרטון מנדל ללימודים מתקדמים במדעי הרוח; לבית שלום-עליכם על תמיכתו המתמשכת. כמו כן ברצוני להודות למכון יוואץ (The Rose and Isidore Drench Memorial Fellowship and the Dora and Mayer Tendler Endowed Fellowship in Jewish Graduate Research Fellowship at the Center for Jewish Studies); למכון להיסטוריה היהודית שבניו יורק (History); ולרשות הלאומית לתרבות היידיש, עבור מלגות המחקר שהעמידו לרשותי. במהלך מחקרי נעזרתי רבות בספריות ובארכיונים. ברצוני להודות לעובדי הספרייה הלאומית בירושלים, ולצוותים המקצועיים בספריית יוואץ ובמחלקה היהודית דורות (Dorot Jewish Division) בבית הספר הציבורי בניו יורק (New York Public Library), על הסיוע וההכוונה שהעניקו לי במהלך המחקר. כמו כן, ברצוני להודות לחברי הועדה המלווה, פרופ' אברהם נוברשטרן, פרופ' דוד רוסקיס, פרופ' אלי לדרהנדלר, וד"ר איה אלידע, על שקראו חלקים נרחבים מעבודה זו ובעזרת הערותיהם ועצותיהם עזרו באופן משמעותי לעיבוד החומרים ההיסטוריים ולהליך הכתיבה. מעל הכל, ובאופן מיוחד ברצוני להודות לפרופ' אברהם נוברשטרן, מנחה הדוקטורט, אשר תמיכתו והנחייתו בכל שלב ושלב של העבודה העניקו לי הכוונה נחוצה וסיוע אשר בלעדיהם איני יודע אם הייתי מגיע למעמד זה. תודתי נתונה לו באופן אישי על אדיבותו הרבה וזמינותו, הן בפן האישי והן בפן המקצועי, לאורך ההליך הארוך של עבודתנו המשותפת.

תקציר

מחקר זה עוסק ביצירתה התרבותית ביידיש של התנועה האנרכיסטית היהודית במרכזי פעילותה העיקריים – לונדון וניו יורק – בתקופה המשתרעת ממפנה המאות התשע עשרה והעשרים ועד לסוף מלחמת העולם הראשונה. בתקופה הרלוונטית התגבשה תרבות זו בראש ובראשונה סביב הביטאונים המרכזיים של התנועה והספרים והספרונים שהתנועה הוציאה לאור. מרבית החומרים הפוליטיים והספרותיים שהפיקה התנועה בשנים אלה נכתבו ביידיש, וקהל היעד שלהם היו בעיקר מהגרים יהודים ממזרח אירופה שהצטרפו אל התנועה האנרכיסטית בערי מערב אירופה ובארצות הברית. הקבוצות האנרכיסטיות דוברות היידיש היו בקשר הדוק האחת עם השנייה, ובכך העניקו לפעילותה של התנועה אופי שחרג מגבולות טריטוריאליים מוגדרים.

נקודת המוצא של מחקרי היא הקריאה בשבועונים הראשיים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש: **פֶרֵינע אַרבייטער שטימע** (1890–1977), שהופיע בניו יורק ובפילדלפיה, ו**אַרבייטער פֶרֵינע** בגרסתו האנרכיסטית המובהקת (1892–1916), שיצא לאור בלונדון. לצד שני הביטאונים האלה של התנועה בלטו בחשיבותם גם הירחונים הרדיקאליים **זשערמינאל** (1900–1909) ו**דיא פֶרֵינע געזעלשאַפֿט** (1895–1900, 1910) אשר נהגו לפרסם חומרים מגוונים שהיו בעיקר פרי עטם של חברי התנועה – מאמרים עיוניים, ביקורת ספרותית ותרגומים ליידיש מספרויות העולם. מקורות אלה מאפשרים למפות את השקפות העולם והמגמות האינטלקטואליות והספרותיות המרכזיות שאפיינו את התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש על גוניה.

הערים הגדולות, ניו יורק, לונדון (ולאחר מכן בואנוס איירס), היוו כר נוח לקיומן של הקהילות האנרכיסטיות היהודיות ולפעילותן המגוונת, שכללה פרסומם של עיתונים, ספרים, הקמת מועדונים, קיום אירועים תרבותיים וספרותיים. בחיק הכרך הגו פעילי התנועה תמונות עתידיות מגוונות על חידוש פני החברה, וניסו לשמש בעצמם גרעין פוטנציאלי לאוטופיות ברוח האידאולוגיה האנרכיסטית. לונדון שיחקה תפקיד מרכזי בראשית התפתחותה של התנועה, והיא נחשבה לערש שממנו התפתחו קהילות אנרכיסטיות דוברות היידיש ברחבי העולם. במרכז זה בלטה פעילותו של רודולף רוקר (1873–1958), שכיהן כעורך הראשי של **אַרבייטער פֶרֵינע** מסוף המאה התשע עשרה ועד לכליאתו וגירושו מהמדינה כנתין אויב במהלך מלחמת העולם הראשונה. באמצעות כתביו ונאומיו תרם רוקר רבות לעיצוב פני התנועה, והיה אחראי להכוונת פעילותה לאפיקים תרבותיים בזמן שנוכחותה בתחום הפוליטי דעכה והלכה, ואולי דווקא משום כך. תחת הנהגתו צמח מפעל תרבותי משמעותי שייצר קאנון אנרכיסטי ספרותי ביידיש אשר העניק לחברי התנועה זהות ייחודית שהבליטה את שונותם לעומת הזרמים הפוליטיים האחרים בזירה היהודית הרדיקאלית – בעיקר הסוציאלי־דמוקרטים.

לצורך ניתוח תרומתה של התנועה האנרכיסטית לתרבות וספרות היידיש נבחנה הספרות הענפה הקשורה בשתי דמויות המפתח בקאנון האנרכיסטי: דוד אדלשטט (1866–1892) ויוסף בובשובר (1873–1915). שניהם היו משוררים שפרסמו את מרבית יצירותיהם בעתונות האנרכיסטית ביידיש, ועם הזמן קנו לעצמם מעמד כסמליה של

התנועה. בעבודה זאת נסקר מסלול חייהם ויצירתם בסוף המאה התשע עשרה בניו יורק, על אותם מאפיינים שהיו ייחודיים לספרות האנרכיסטית והפרולטרית של התקופה ולמסגרת הכללית של תרבות יידיש האמריקנית. על כך נוסף הניתוח של צורת התקבלותם וייצוגם של שני גיבורי תרבות אלה בתוך תרבות יידיש המאוחרת, מתחילת המאה העשרים ואילך – את עבודת הניכוס של דמויותיהם מצד פעילים קומוניסטים יהודים בכרית המועצות ובארצות הברית, ואת התגובה לכך של אנשי התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, ששאפה בשלב קיומה האחרון להציגם כדמויות יסוד בבניית ספרות יידיש בארצות הברית בכללותה, מעבר לשייכות התנועתית.

השירה הייתה הסוגה הספרותית המרכזית ביצירה האנרכיסטית ביידיש, אך לצדה בלטה גם הסאטירה, שכיוונה את חיציה נגד תנועות אחרות ואף נגד גילויים מסוימים בתנועתם הם. סופריה השתמשו ועיבדו מודלים ספרותיים קיימים, כגון זה שנוצר קודם לכן בידי הסופר והפעיל הסוציאליסטי מוריס וינצ'בסקי (1856–1932), אשר בסדרת כתביו בשם 'דער משוגענער פֿילאָסאָף' עשה רבות לטיפוח הסאטירה הפוליטית בספרות יידיש המודרנית. דוד אדלשטט ודוד אפוטקר (1855–1911) התמודדו כל אחד בדרכו עם הפוטנציאל הטמון ביצירה הסאטירית, אך בעוד שכתבתו של אדלשטט לא השיגה את מטרותיה, הצליח אפוטקר ליצור פרסונה ספרותית משפיעה, שהביעה קול סאטירי בולט וייחודי בסצנה של ספרות יידיש האמריקנית בסוף המאה התשע עשרה.

הפרק האחרון מנתח את אופייה של התעמולה האנטי־דתית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. מבע תרבותי ייחודי זה של התנועה בלט בעיקר במרכזי התנועה בניו יורק ובלונדון, וכלל הפצה נרחבת של ספרות אנטי־דתית, לרבות 'ספרוני תפילה' חתרניים וארגון פעילויות קהילתיות בימי החגים שמטרתם הייתה ערעורו והריסתו של אורח החיים הדתי היהודי וגם הקניית משמעות חילונית למקורות המסורתיים ברוח האנרכיזם. בתחילת הדרך, בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה, נטלו חלק בכתיבה זו הן האנרכיסטים והן הסוציאליסטים, אך בהמשכה היא הפכה להיות נחלתה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. האנרכיסטים יצרו ז'אנרים ספרותיים חדשים כגון ספרוני **תפילה זכה** או הגדות אנרכיסטיות לפסח שהיו למעשה אנתולוגיות פתוחות אשר כללו את תרומתם בכתב של חברי תנועה רבים. במקביל לתעמולה בכתב ערכו האנרכיסטים דוברי היידיש טקסים שהיו ייחודיים לתנועה, בייחוד ה'יום-פיפור בעלער' ('נשפי יום הכיפורים') וחגיגות ליל הסדר האנרכיסטיות, אירועים אשר חישלו את הזהות התרבותית והפוליטית של האנרכיסטים ויצרו מסורת טקסטואלית וטקסטית שהאריכה ימים. המחקר בוחן את תוכנם ואופיים של הטקסטים האנטי־דתיים האלה, את התפתחותו של הקורפוס ואת מקומו בזיכרון הקולקטיבי המאוחר של תרבות היידיש.

תוכן עניינים

תקציר

מבוא: עלייתה ונפילתה של התרבות האנרכיסטית ביידיש, 1890–1918

- 1 א. רקע היסטורי: ההגירה היהודית למערב והתגבשותן של הקבוצות האנרכיסטיות דוברות היידיש
- 8 ב. צמיחת העיתונות האנרכיסטית ביידיש בלונדון ובניו יורק
- 18 ג. אמה גולדמן ואלכסנדר ברקמן: יחסיהם עם התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש
- 23 ד. מתודולוגיה
- 24 ה. סקירת מצב המחקר בנושא התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש
- פרק א':** לונדון וה'גוי' שעלה בה לגדולה: רודולף רוקר וספרות יידיש האנרכיסטית בלונדון
- 29 א. תולדות האנרכיזם היהודי בלונדון
- 31 ב. להצית את לונדון: התגבשות מרכז אנרכיסטי יהודי אורבאני באנגליה
- ג. "לונדון אין לה תקנה אלא באש":
- 50 ניסיונות של האנרכיסטים דוברי יידיש להתמודד עם החווייה האורבאנית בלונדון
- ד. הטרגידיקומדיה האנרכיסטית בלונדון:
- המאמצים של רודולף רוקר ליצור קאנון ספרותי ביידיש בשנים 1899–1914
- 62 ד.1. פנייה מפוליטיקה לספרות: מקומו של רודולף רוקר בספרות יידיש
- 66 ד.2. כתב העת זשערמינאל
- 72 ד.3. תרגומים ופרשנות ספרותית אנרכיסטית ביידיש באנגליה
- 79 ה. התפיסה האידיאולוגית של רוקר בקשר ליידיש ופיתוח תרבות אנרכיסטית

פרק ב': הממיתים את עצמם באוהל האנרכיה:

שירתם של דוד אדלשטט ויוסף בובשובר ודימויים כגיבוריה של התנועה האנרכיסטית בידיש

91

א. מבוא

ב. שירתם של אדלשטט ובובשובר

97

ב.1 ראשיתה של הספרות הפרולטרית בידיש בארצות הברית

107

ב.2 'שבעה מדורי גהינום' בסדנת היזע ומחוצה לה: השירה הפרולטרית של דוד אדלשטט ויוסף בובשובר

ג. ההתמודדות עם העבר המפואר: דרכם היצירתית של אדלשטט ובובשובר וראשית התקבלותם

121

ג.1 השלב ראשון בהתקבלות שירת אדלשטט ובובשובר: שירים פרולטריים פופולריים

130

ג.2 השלבים הראשונים בהתקבלות יצירותיהם של אדלשטט ובובשובר, 1892–1920

ד. הערצה ביקורתית: שירת אדלשטט ובובשובר לאור הביקורת בידיש לאחר מלחמת העולם הראשונה

137

ד.1 נסיונות הקנוניזציה של יצירות אדלשטט ובובשובר בברית המועצות

ד.2 'ירושה משלנו':

149

המאבק לניכוס מחדש של אדלשטט ובובשובר בארצות הברית לאחר מלחמת העולם הראשונה

160

ה. סיכום

פרק ג': הפילוסוף המשוגע! והשלימזל הצולע! יריבות ספרותית או זהות אידיאולוגית?:

אירוניה ופארודיה עצמית בספרותה של התנועה האנרכיסטית בידיש

162

א. ספרות סאטירית רדיקאלית בידיש ובעברית במפנה המאות התשע עשרה והעשרים

167

ב. מוריס וינצ'בסקי, דוד אדלשטט ותחילתה של הספרות הסאטירית האנרכיסטית בידיש

178

ג. הסאטירה האנרכיסטית של 'דער הינקעדיקער שלימזל'

193	ד. סיכום – דעיכתה של הסאטירה האנרכיסטית
	פרק ד': בן חור, טעותן פון משה רבנו ותפילה זכה:
	ספרות אנטי־דתית במסורת האנרכיסטית ביידיש בארצות הברית ובאנגליה
195	א. הקדמה
202	ב. תחילת התעמולה האנטי־דתית בקרב החוגים האנרכיסטים דוברי היידיש: השפעות הסביבה האמריקנית
208	ג. השפעת יוהן מוסט על הרטוריקה והתוכן של התעמולה האנטי־דתית ביידיש
217	ד. הטקסים האנטי־דתיים והספרות התעמולתית שצמחה סביבם בקרב האנרכיסטים דוברי יידיש
238	ה. הנוסחים השונים של ספרוני תפילה זכה האנרכיסטיים
248	ו. הגדות של פסח על פי נוסח חדש: הפרשנות האנרכיסטית
252	ז. חשיבותה של התעמולה האנטי־דתית בתנועה האנרכיסטית דוברת יידיש ומעבר לה
255	ח. סיכום
257	סיכום
266	נספחים
277	ביבליוגרפיה

Table of Contents

Abstract

מבוא

עלייתה ונפילתה של התרבות האנרכיסטית ביידיש, 1890–1918

א. רקע היסטורי: ההגירה היהודית למערב והתגבשותן של הקבוצות האנרכיסטיות דוברות היידיש

התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש התגבשה על רקע ההגירה ההמונית של יהודים ממזרח אירופה למערב ולאמריקה הצפונית והדרומית, ובמקביל לכך, התפשטות האידאולוגיה האנרכיסטית במערב אירופה, ובמיוחד באנגליה ובצרפת, במחצית השנייה של המאה התשע עשרה. בין השנים 1890–1914 היגרו למעלה משני מיליון יהודים מרוסיה הצארית אל ארצות מערב אירופה ואמריקה.¹ אין אפשרות לערוך הכללה לגבי טיב המהגרים, אך בלט ביניהם במיוחד מספרם של הצעירים, שהגיעו לארצות ההגירה לרוב ללא השכלה פורמאלית כללית; הם ברחו מארצות המוצא שלהם, בעיקר מהאימפריה הרוסית, בשל סיבות כלכליות, רדיפות ופוגרומים, רצון להימנע משירות צבאי וכו'.² סיבות אלה השפיעו על כך שאצל חלק מן המהגרים התפתחה תודעה פוליטית ניכרת, והיא התחזקה ככל שחלפו השנים, במעבר מן המאה התשע עשרה אל המאה העשרים. האנרכיזם דיבר אל ליבם של חלק מן המהגרים האלה – בעיקר, הצעירים שבהם. התפתחויות בתחום האידאולוגיה האנרכיסטית במחצית השנייה של המאה התשע עשרה הרחיבו את מגוון הכיוונים אשר נכללו במושג זה ואלה כללו אנרכו־סינדיקליזם, אנרכו־קומוניזם, אינדיבידואליזם אנרכיסטי, פרודוניזם, וכן את המערכות התיאורטיות שפיתחו הוגים כגון מיכאיל באקונין (1814–1876), פטר קרופוטקין (1842–1921) ופיאר־ג'וזף פרודון (1809–1865).³

הקבוצות האנרכיסטיות היהודיות הראשונות נוצרו בפרז'ו ובלונדון בשנות השמונים של המאה התשע עשרה, תחילה כקבוצות צמודות לתאים אנרכיסטים דוברי שפות אחרות, כגון רוסית וגרמנית; אך עם התעצמות גלי ההגירה וגיוס חברים חדשים רבים נפרדו הפעילים היהודים מקבוצות האם והתחילו לתרגם ולהפיץ את משנתם ביידיש, שפת המוני המהגרים. ראשיתה של תנועה זו הייתה בערים הגדולות במערב אירופה, לונדון ופריז, שקלטו בתקופה של גלי ההגירה הראשונים חלק ניכר מן המהגרים היהודים. עם זאת עבור מהגרים רבים היו ערים אלה רק תחנות מעבר בדרך לארצות הברית ולארצות אמריקה האחרות. אם הם אכן חצו את האוקיינוס, המהגרים היהודים התיישבו בערים גדולות – בראש ובראשונה ניו יורק, אך גם פילדלפיה, בוסטון שיקגו ובואנוס איירס.⁴ ככלל, יהודים שהצטרפו אל שורות האנרכיסטים בעיר מסוימת במערב אירופה המשיכו לדבוק באמונתם הפוליטית ונתרו פעילים גם במקומות החדשים

¹ גור אלרואי, *המהפכה השקטה: ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית 1875–1924*, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2008, עמ' 23–57.

² Eli Lederhendler, *Jewish Immigrants and American Capitalism 1880-1920: From Cast to Class*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 1–38

³ Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880–1914)*, Paris: Société Universitaire d'Éditions et de Librairie, 1951, pp. 9–19.

⁴ Kenyon Zimmer, *Immigrants against the State: Yiddish and Italian Anarchism in America*, Chicago: University of Illinois, 2015, pp. 20–24; Jose C. Moya, 'The Positive Side of Stereotypes: Jewish Anarchists in Early-Twentieth-Century Buenos Aires', *Jewish History*, 18 (2004), pp. 19–48.

אליהם היגרו. ביבשות אמריקה מצאו פעילים אלה קרקע פורייה לצמיחתה של האידיאולוגיה שלהם וקהל יעד פוטנציאלי שנזקק לה, במיוחד כזו שהייתה יכולה לפרש עבורו את המציאות הכלכלית והפוליטית החדשה בה מצאו את עצמם. כתוצאה מכך, הקהילות האנרכיסטיות החדשות שגשגו בתקופת ההגירה ובשנים שלאחריה, קהילות אלו הפיקו והחליפו ביניהם עיתונות, חומרי תעמולה, פולמוס ודברי ספרות מגוונים.⁵ ההגירה הסדרתית (serial migration)⁶ של יהודים רבים, לרבות האנרכיסטים שביניהם, אופיינה בתדירות גבוהה וחילופי מקום רבים, בהקמת רשתות שהסתעפו מן הערים המרכזיות למוקדים מרוחקים בערי לוויין, ובקיום רשתות וקשרים בין כל תחנת הגירה לאלו שקדמו לה – כשבמרכז הרשתות עמדו הערים הגדולות, ובפרט לונדון וניו יורק.⁷

ארגונים יהודים כגון האליאנס הצרפתי (Alliance Israélite universelle), והייקא (Jewish Colonization Association) ניסו לעודד את הגירת היהודים אל ארצות הברית ואל מדינות דרום אמריקה.⁸ אך בנוסף לגורמים חיצוניים, ההגירה אל יבשות אמריקה הונעה גם משיקולים אישיים. מהגרים נעו ממקום למקום בחיפושם אחר עבודה קבועה, ובמקרה של פעילים פוליטיים – במטרה לייצר תעמולה פוליטית במוקדים שונים, אשר תהיינה לה השפעה ברמה המקומית והבינלאומית. ייתכן מאוד שמהגרים שהשתייכו לזרם האנרכיסטי נטו לעבור ממדינה למדינה בתכיפות רבה מזו של המהגרים הסוציאליסטים לגוניהם, לאור החשיבות המועטה שהראשונים ייחסו לשיוך המדינתי ולתפקידה של מדינות הלאום במאבק הפועלים.⁹ כתחליף למסגרת המדינית, האידיאולוגיה האנרכיסטית שמה דגש על הקהילה, ובפרט על קהילה המושתתת על עיקרון החופש.¹⁰ נטייה זו, אוטופית במהותה, באה לידי ביטוי במיוחד בעשור הראשון של הפעילות האנרכיסטית היהודית, בניסיונות חוזרים ונשנים להקים קולוניות חקלאיות וקהילות שונות המאורגנות על סמך תכנית אוטופית כלשהי.¹¹

התנכלות הרשויות, המצב הכלכלי הקשה של המהגרים והימצאותם בסביבה 'לא טבעית' להם מן הבחינה האידיאולוגית, כל אלו היו אתגרים עמם הייתה צריכה התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש להתמודד בראשית ימיה. ברם, כפי שנראה בהמשך, הערים הגדולות, ובראשן ניו יורק ולונדון, היוו מרכזי תרבות והנהגה חיוניים עבור

⁵ על דפוסי ההגירה של המהגרים היהודים מהאימפריה הרוסית למערב אירופה ולאמריקה ראו אלרואי, *המהפכה השקטה*, עמ' 73–102.
⁶ William Safran, 'Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return', *Diaspora*, 1/2 (1991), pp. 83–91; וגם William Safran, 'Jewish Diaspora as a Paradigm: Religion, Geography and Politics', Nergis Canefe (ed.), *Jewish Diaspora as a Paradigm: Politics, Religion and Belonging*, Istanbul: Libra Kitapçılık, 2014, pp. 33–68.

⁷ ראו על כך בזיכרונות של הפעיל האנרכיסטי חיים לייב וויינבערג, *פערציק יאָר אין קאַמף פֿאַר סאַציאַלער באַפֿריינג אין אַמעריקע: זכרונות פֿון אַ פֿרייהייטלעכן אַגיטאַטאָר אויף דער ייִדיש אַמעריקאַנישער גאַס*, לוס אנג'לס – פילדלפיה: לאַס אנדזשעלעסער וויינבערג בוךקאַמיטעט – פֿילאַדעלפֿיע ראַדיקאַל לייבערי, עמ' 87–99.

⁸ Annalisa Di Fant, 'East European Jewry Under Western Eyes: An Overview of the Official Publications of the Alliance Israélite universelle', Tullia Catalan and Marco Dogo (eds.), *The Jews and the Nation-States of Southeastern Europe from the 19th Century to the Great Depression*, Newcastle: Cambridge Scholars' Publishing, 2016, pp. 156–170; Gur Alroey, 'Information, Decision and Migration: Jewish Emigration from Eastern Europe in the Early Twentieth Century', *Immigrants & Minorities*, 29/1 (2011), pp. 33–63.

⁹ Tony Michels, 'Speaking to Moyses: The Early Socialist Yiddish Press and its Readers', *Jewish History*, 14 (2000), pp. 54–57.

¹⁰ Laurence R. Veysey, *The Communal Experience: Anarchist and Mystical Communities in Twentieth Century America*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1978, pp. 77–86.

¹¹ על השאיפות להקים קולוניות ומושבות חקלאיות אצל האנרכיסטים ראו למשל וויינבערג, *פערציק יאָר אין קאַמף*, עמ' 126–127; וגם יוסף קאהאַן, *די ייִדיש־אַנאַרכיסטישע באַוועגונג אין אַמעריקע: היסטאָרישער איבערבליק און פערזענלעכע איבערלעבונגען*, פילדלפיה: ראַדיקאַל לייבערי, 1945, עמ' 330–335.

האנרכיסטים היהודים בתקופת מפנה המאות.¹² לאורך עבודה זו נעמוד על הצעדים, במיוחד במישור הספרותי והתרבותי, שעשתה התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש על מנת למצב עצמה כמרכז בעל חשיבות טרנס-לאומית. ראוי לציין כי כבר מראשית דרכן ראו הקבוצות האנרכיסטיות דוברות היידיש בלונדון ובניו יורק את מרכזי הפעילות העיקריים שלהן, ובמיוחד באחרונה. הגם שנעשו ניסיונות למקסם את מרחב ההשפעה של התנועה באנגליה ובארצות הברית כאחד, לונדון נתפסה בעיני פעילים רבים כמעין תחנת מעבר בדרך לניו יורק, כ'אכסניה' המיועדת לשימושו של הפלג הניו-יורקי.¹³ כאמור, טעמים אישיים עמדו לא אחת מאחורי ההגירה הטרנס-אטלנטית, אך מוכרים לנו מקרים רבים של פעילים אנרכיסטים שעשו את המעבר לבקשת ההנהגה בניו יורק.¹⁴ בין החברים שהוזמנו ונתבו לטובת בניין התנועה האמריקנית נמנו כמה מדמויות המפתח של האנרכיזם היהודי, כמו יוסף יפה (1865–1938), שאול ינובסקי (1864–1939), רודולף רוקר (1873–1958) ואחרים. עיתונאים ותעמלנים רבים עזבו את אנגליה לטובת ניו יורק בתקופת מפנה המאות, והפעילים המקומיים התקשו להשלים את הפער שנוצר כתוצאה מזליגת מוחות, אך אין בכך כדי להפחית מעוצמתם של גורמים כלכליים שהיוו תמריץ חזק להגירה מערבה, ושתרמו בסופו של דבר באופן מהותי להיחלשותו של המרכז הלונדוני של התנועה. תעשיית הטקסטיל היוותה מוקד משיכה רב עצמה עבור מרבית המהגרים היהודים, והמונים נקלטו בה בפועל. בעוד שתעשייה זו הייתה חזקה באנגליה ביחס לערי היבשת, הרי שהיא התגמדה לעומת ממדיה בארצות הברית.¹⁵

האפשרות למצוא מקור תעסוקה היוותה שיקול כבד משקל עבור הפעילים היהודים, שכן מרביתם לא יכלו להתפרנס מהפעילות הפוליטית או התעמולתית שלהם במסגרת התנועה בלבד, וככלל הם נאלצו לעזוב ערים בהן לא הצליחו למצוא מקור פרנסה. הרצון להפיץ את המשנה האנרכיסטית במקומות חדשים וכן ההגירה הסדרתית חברו לזרם הכלכלי והפכו את לונדון בעיקר לתחנת מעבר אידיאולוגית, בה למדו רבים מן הפעילים לראשונה באופן מעמיק את התיאוריה והתרבות האנרכיסטית. מעבר לכך, לתנועה בלונדון, שהתעצבה סביב קבוצה מלוכדת של פעילים עד לשנותיה הראשונות של המאה העשרים, היה תפקיד עצמאי חשוב בהפצת מפעל התרבות האנרכיסטי בידידיש אל עבר ארצות מזרח אירופה. מצב ההגירה הדינמי השפיע לרעה על יציבות התנועה בלונדון, אך לצד זאת יצר בה כר נוח לחילופי רעיונות בין ערים ופלגים, ולתכנון של ניסויים חברתיים לצורך הקמת קהילות אנרכיסטיות בקרב מהגרים יהודים במדינות שונות, אשר בחלקם אף יצאו אל הפועל. הכלי הפשוט אך היעיל ביותר שעמד לרשות האנרכיסטים לצורך כך היה הברחה והפצה של חומרי תעמולה מודפסים, כגון ספרונים, ספרים אסורים או מצונוזרים, עיתונים, ותרגומים לידידיש של תכנים אנרכיסטיים. ראוי לציין כי עיקר השוק לחומרים מסוג זה היה במזרח אירופה, והתנועה

¹² בקשר למרכזיות של לונדון בהתגבשות קהילות אנרכיסטיות טרנס-לאומיות ראו אליהו טשעריקאווער, 'לאַנדאָן און איר פּיאָנערִישע ראָלע אין דער באַוועגונג', אליהו טשעריקאווער (עורך), *געשיכטע פֿון דער יידישער אַרבעטער־באַוועגונג אין די פֿאַראייניקטע שטאַטן*, ניו יורק: ייוואָ, 1945, כרך ב', עמ' 76–138.

¹³ ראו למשל מלך עפשטיין, *ישראל פֿיננבערג: קעמפֿער פֿאַר פֿרייהייט און סאָציאַלער גערעכטיקייט*, ניו יורק: ישראל פֿיננבערג יובל-קאָמיטעט, 1948, עמ' 24.

¹⁴ שם.

¹⁵ אריה גרטנר, 'ההגירה ההמונית של יהודי אירופה, 1881–1914', אביגדור שנאן ושמואל אטינגר (עורכים), *הגירה והתיישבות בישראל ובעמים: קבץ מאמרים*, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ב, עמ' 342–383.

הלונדונאית פעלה להרחבתו הן ביבשת והן במקומות אחרים בעולם, כגון דרום אפריקה ואפילו ניו-זילנד.¹⁶ המרכז בניו יורק היה אחראי בעיקר לחיזוק הקשרים עם קהילות אנרכיסטיות בערים שונות בארצות הברית (פילדלפיה, בוסטון, צ'יקגו) וקנדה.¹⁷

המפנה הגדול ביצירת הרשת הטרנס-לאומית של התעמולה האנרכיסטית דוברת היידיש ארע בסביבות שנת 1900. מעבר לקשרים שנוצרו קודם לכן בין קהילות אנרכיסטיות במערב אירופה ובארצות הברית, התבססו בתקופה זו הקשרים בין ערים באימפריה הרוסית לבין המרכזים האנרכיסטיים במערב. הקהילות האנרכיסטיות קיימו החל מתקופה זו קשרים עם קבוצות מהפכנים בערים כמו אודסה, ורשה ווילנה. ביאליסטוק שיחקה בתקופה זו, ובמיוחד בשנתיים שלפני פרוץ המהפכה הכושלת של 1905, תפקיד מרכזי בהפצת חומרי תעמולה בערים הקטנות בסביבתה.¹⁸ התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש הבריחה לערים אלו דרך שווייץ, לונדון ופריז את עיתוני התנועה, וכן חוברות וספרים שהודפסו בהוצאותיה. בהשפעת התעמולה שהגיעה בדרך זו למזרח אירופה, השתכנעו יהודים מהפכניים רבים שהיו מאוכזבים מפעילות ה'בונד' והסוציאליזם המהפכני בצדקת הפרוגרמה האנרכיסטית, הגם שכתוצאה מכך הם לא התארגנו לכדי פלג אתני אנרכיסטי נפרד, בשונה ממקביליהם במערב. לאחר המהפכה הכושלת באימפריה הרוסית הגיעו מהפכנים רבים לארץ ישראל בין השנים 1905–1907 כחלק מהעלייה השנייה (1904–1908) על מנת לנסות ולהגשים שם את רעיונותיהם האוטופיסטיים.¹⁹ בנוסף לכך, בין השנים 1907–1908 התחזקה הפעילות האנרכיסטית דוברת היידיש כתוצאה מהתפזרותם של המהפכנים הרוסים אל מחוץ לגבולות האימפריה.²⁰

לאורך כל התקופה הנדונה, היוותה הסביבה האורבאנית של הכרך הגדול קרקע פורייה לפעילות התרבותית המסתעפת של האנרכיסטים דוברי היידיש. בשנים אלה הפיצה התנועה האנרכיסטית את תורתה באמצעות פעילות תרבותית וחינוכית. התעמלנים האנרכיסטים נתנו הרצאות על נושאים פוליטיים ותרבותיים, ועם הזמן התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש אף ארגנה תכניות חינוך למבוגרים, כגון בית הספר האנרכיסטי הראשון ע"ש פ"ר ('פערער שול') שהוקם בניו יורק ב-1911 והציע מגוון פעילויות חינוכיות לילדים ולמבוגרים כאחד.²¹ ב-1907 הקימו האנרכיסטים בלונדון ובניו יורק, בהשתתפות התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש ורוזולף רוקר, שהיה אחד

¹⁶ ראו בזיכרונות של רוזולף רוקר, *די יוגנט פון א רעבעל*, בואנוס איירס: יידישע ראציאנאליסטישע געזעלשאפט, 1971, כרך ב', עמ' 174–199. וגם את הדיווחים מהמקומות הללו שהתפרסמו בעיתונות האנרכיסטית באנגליה: דזשאזעפס [?], 'קאָרעספּאָנדענץ פֿון נירזעלאַנד', *אַרבייטער פֿריינד*, 20 במאי 1904, עמ' 6–7; ומאותו כתב, 'א בריוו פֿון ניו זעלאַנד', *אַרבייטער פֿריינד*, 11 במאי 1906, עמ' 7; מאָריס פֿאַקראָס, 'א בריוו פֿון קייפֿ טאָון', *אַרבייטער פֿריינד*, 18 במאי 1906, עמ' 8. מכתבים על פעילות אנרכיסטית במקומות אלה התפרסמו לעתים גם בעיתונות האנרכיסטית בארצות הברית. ראו לדוגמא: י. פֿין, 'מעבֿר לים: יאָהאַנעסבורג', *פֿרייע אַרבייטער שטימע*, 4 בנובמבר 1905, עמ' 2.

¹⁷ ראו למשל Rebecca E. Margolis, 'A Tempest in Three Teapots: Yom Kippur Balls in New York, London and Montreal', *Canadian Jewish Studies*, 9 (2001), pp. 52–58.

¹⁸ אברהם שמואל הערשבערג, יודל מאָרק (עורך), *פּונקס ביאָליסטאָק: גרונט־מאַטעריאַלן צו דער געשיכטע פֿון די יידן אין ביאָליסטאָק ביז נאָך דער ערשטער וועלט־מלחמה*, ניו יורק: געזעלשאַפט פֿאַר געשיכטע פֿון ביאָליסטאָק, 1950, כרך ב', עמ' 103–104.

¹⁹ מנשה אונגער, 'אַמאָליקע אַנאַרכיסטן אין פֿאַלעסטינע', *פֿרייע אַרבייטער שטימע*, 29 באַגוסט 1930, עמ' 2.

²⁰ אחד הסימנים הסמליים לכך היא העובדה שביטאון האנרכיסטי המרכזי שיצא לאור בבואנוס איירס *La Protesta* (נוסד ב-1897) פרסם במשך תקופה קצרה עמוד ביידיש (הוא לא הגיע לדינו). ראו על כך Leonardo Senkman, 'Los anarquistas en ídish en el imaginario social de Buenos Aires, 1905–1910', Perla Sneh (ed.), *Buenos Aires ídish*, Buenos Aires: Comisión para Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2006, pp. 104–110.

²¹ Paul Avrich, *The Modern School Movement: Anarchism and Education in the United States*, Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. 75–121.

ממנהיגיה, וכן התיאורטיקן המפורסם פטר קרופוטקין, את 'הצלב האדום האנרכיסטי' (Anarchist Red Cross), שמטרתו הייתה לסייע לאסירים פוליטיים אנרכיסטים ברחבי העולם, ובמיוחד לאלה שנכלאו באימפריה הרוסית. לשם גיוס כספים לצורך פרויקט הומניטרי זה, הוציאו האנרכיסטים דוברי יידיש כתב עת ברוסית וביידיש בשם **הילף-רוף**, שפרסם ברבים את פעילות הארגון בהקשר זה ואירועים שונים שהתקיימו לשם גיוס כספים.²² אך לצד יוזמות חברתיות ופוליטיות חשובות מסוג זה, התבטא פועלם של האנרכיסטים דוברי יידיש בעיקר ביצירת אמצעים להפצת רעיונותיהם התרבותיים (אשר שיקפו, בין היתר, את השקפותיהם האידיאולוגיות) בקרב המהגרים היהודים.

מעבר לפעילות העיקרית של התנועה בתחום העיתונות וכתבי העת, עליה נעמוד בהמשך, הוקמו בתחילת המאה העשרים הן בלונדון והן בניו יורק הוצאות ספרים אנרכיסטיות בהן הודפסה ספרות יפה לצד ספרות תעמולתית. ארגון שנוסד לקידום פרסום ספרים בעלי תוכן אנרכיסטי היה החברה הספרותית ע"ש קרופוטקין ('קרפּאָטקין ליטעראַטור געזעלשאַפֿט') שהוקמה ב-1913 ועסקה בהפצת חומרים אנרכיסטיים בניו יורק ומעבר לה, ושפעלה על פי מודל החברה הסוציאליסטית המקבילה שהוקמה על שם קארל מרקס ('קאַרל מאַרקס ליטעראַרישע געזעלשאַפֿט'). מאוחר יותר, משנות העשרים והלאה, פעילות הפצת הספרות התעמולתית עברה לפריפריה הגיאוגרפית של התנועה – הגם שהיה מדובר במרכז חשוב בפני עצמו – בואנוס איירס, בשל העלויות הנמוכות יותר של עבודות הדפוס במקום זה. פעילות זו התרכזה בידי 'החברה הרציונליסטית היהודית' ('יידישע ראַציאָנאַליסטישע געזעלשאַפֿט') שהוקמה ב-1913.²³ חברה זו הוציאה עשרות חוברות תעמולה, וכן ספרי זיכרונות רבים שהנציחו ועיצבו את מעמדם של מנהיגי התנועה למשך עשרות שנים לאחר מכן, וכן את התפיסה ההיסטורית אודות התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש במהלך שנות פעילותה העיקריות, קרי עד סוף מלחמת העולם הראשונה.

למרות שהרוב המכריע של התרגומים שנעשו משפות שונות ליידיש ונדפסו בעיתונות האנרכיסטית היו בתחום הבלטריסטיקה, פיתחו ההוצאות האנרכיסטיות בניו יורק את שוק הספרים בכיוון אחר. ההוצאות האנרכיסטיות כמו ה'קרפּאָטקין ליטעראַטור געזעלשאַפֿט' התרכזו בעיקר בהפצת ספרים תיאורטיים כבדי משקל, גם אם מחבריהם היו מזוהים עם האידיאולוגיה האנרכיסטית וגם אם לאו דווקא.²⁴ בתקופה הנדונה הדפיסה אגודה זו את הכתבים המקובצים של פרדיננד לסל (1916), **דער איינציקער און זיין אייגנטום** ('האגו ועצמו', 1916) מאת מקס שטירנר (1806–1856), **וואָס איז אייגנטום** מאת פיארג'וזף פרודון (1917) **וואָס קאַפיטאַל** ('הקפיטל', 1917–1918) מאת קרל מרקס (1818–1883).²⁵ מעבר זה מהוצאת ספרות יפה להדפסת ספרים תיאורטיים עבי כרס הינו

²² Paul Avrich, *The Russian Anarchists*, Princeton: Princeton University Press, 1967, pp. 113–114.

²³ ד. איזאקאוויטש, 'וואָס די 'קרפּאָטקין ליטעראַטור געזעלשאַפֿט' האָט אויפגעטאָן', **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 2 באפריל 1943, עמ' 10–9; משה טערמאַן, 'די 'קרפּאָטקין ליטעראַטור געזעלשאַפֿט' און אירע לעצטע אויסגאַבן', **די צוקונפֿט**, 22 (1917), עמ' 369–371. על החברה הספרותית ע"ש קרל מרקס ראו ס. בלושטיין, 'וועגן דער קאַרל מאַרקס ליטעראַטור געזעלשאַפֿט', **די נייע וועלט**, 13 באפריל 1917, עמ' 13; קאהאַן, **די יידיש-אַנאַרכיסטישע באַוועגונג אין אַמעריקע**, עמ' 283–288; וגם Alejandro Dujovne, 'The Book as a Combat Weapon: Intellectuals, Patronage and Institutions in the Establishment of the Argentine Jewish Publishing Field', *Perush*, 2 (2010).

²⁴ קאהאַן, **די יידיש-אַנאַרכיסטישע באַוועגונג אין אַמעריקע**, עמ' 283–288.

²⁵ פֿערדינאַנד לאַסאַל, 'י"א מעריסאָן, א"א ראַבאַק (מתרגם), **געקליבענע שריפֿטען**, קרפּאָטקין ליטעראַטור געזעלשאַפֿט, 1916; מאַקס שטירנער (יאָהאַן קאַספּאַר שמידט), 'י"א מעריסאָן (מתרגם), **דער איינציקער און זיין אייגענטום**, ניו יורק: קרפּאָטקין ליטעראַטור געזעלשאַפֿט, 1916; פיער זשאָזעף פרודאָן, א' קאַראַלניק (מתרגם), **וואָס איז אייגענטום: אַ פֿאַרשונג פֿון'ם פֿרינציפֿ פֿון רעכט און**

סימפטומטי מאוד על התפתחות היכולות של ההוצאות האנרכיסטיות בידיש בארצות הברית לאחר 1910. הוא מעיד על כך שהפעילים האנרכיסטים היו יכולים בתקופה מאוחרת זו ליזום פרויקטים מו"ליים רחבי היקף כמו הדפסת הספרים התיאורטיים המוזכרים שהוצאתם דרשה כוח אדם ומשאבים כלכליים משמעותיים. בשנים אלו נמצאו כבר לא רק הפעילים שהיו מוכנים לעשות עבודות כאלה מבחינה אינטלקטואלית ולשונית, אלא נוצר קהל קוראים פוטנציאלי בידיש שהיה מעוניין לקרוא ספרים תיאורטיים והיו יכולים להרשות לעצמם לרכוש אותם.

אך התפתחות זו מעידה על תופעה נוספת: בשנים אלה חסרו כבר במחנה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש כוחות בתחום הספרות היפה. לא היו למעשה סופרים ומשוררים שהיו מזוהים עם התנועה עד כדי כך שירצו שספריהם ייצאו לאור בהוצאות של התנועה. יש לזכור שבמקביל למאמצים של האנרכיסטים להציע בפני קוראי יידיש קורפוס של ספרות תיאורטית ואנרכיסטית התחילו בשנים אלה יוזמות מו"ליות מרחיקות לכת שרצו לתת ביד הקורא את קלאסיקוני הספרות הבינלאומית כמו כתבי אנטון צ'כוב (1860–1904) בהוצאת 'היברו פאבלישינג קאמפאני' (1910) בארבעה כרכים, גיו דה מופסן (1850–1893) בהוצאת ה'פארווערטס' (1913–1919) בחמשה עשר כרכים והיינריך היינה (1797–1856) בהוצאת 'אידיש' (1918) בשמונה כרכים.²⁶ ההוצאות הללו מילאו את הביקוש לתרגומה של ספרות יפה, והוא ייתר את עבודת התרגום שנעשה בידי האנרכיסטים בעיתוניהם בשנים הקודמות. התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש התרכזה לפיכך ביצירת ספרות פוליטית, וזאת לצדו של המשך פרסומם של תרגומים של ספרות יפה בעיתוניהם בניו יורק. במקביל לתהליך זה, ההוצאות האנרכיסטיות בלונדון – כפי שנראה בהמשך – הגיעו בתקופה זו לשיא של הפצת ספרות יפה מתורגמת.

בנוסף להוצאת ספרים פעלה התנועה האנרכיסטית בכמה דרכים נוספות במישור התרבותי. ראשית, סייעה התנועה בייסוד מועדונים ששימשו כאולמות הרצאות ומקומות בידור ומפגש חשובים. מועדונים אלה פעלו להפצת האידיאולוגיה האנרכיסטית ולהקניית כלים רטוריים אנרכיסטיים למבקרים ולשומעים שפקדו אותם. מערכות העיתונים האנרכיסטיים שימשו תפקיד דומה ויצרו מרחב לדיון ושיח אנרכיסטי בנושאים שונים בין חבריה של התנועה. שנית, אירועים שונים שארגנה התנועה, כגון ה'יום-כיפור בעלער' ('נשפי יום כיפור') וליל הסדר האנרכיסטי, עשו רבות לעיצוב תדמיתה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, והבדילו אותה מתנועות השמאל היהודיות האחרות. אירועים הללו היו מלווים בהוצאת ספרונים וחומרי תעמולה שונים אשר יידעו את קהל היעד שלהם בדבר חשיבותם האידיאולוגית והתרבותית. הספרונים האנרכיסטים שהודפסו לרגל יום כיפור היו ידועים בשם ספרי **תפילה זפה** והיו למעשה אנתולוגיות פתוחות שהזמינו את תרומתם האינטלקטואלית של חברי התנועה. לצד הספרונים שיצאו לאור סביב הימים הנוראים, ערכו האנרכיסטים גם הגדות לפסח, שהיו אף הן טעונות אידיאולוגית. ספרונים אלה התבססו על

רעגירונג, ניו יורק: קראפאטקין ליטעראטור געזעלשאפט, 1917; קארל מארקס, י"א מעריסאן (מתרגם), **דאס קאפיטאל: קריטיק פון דער פאליטישער עקאנאמיע**, ניו יורק: קראפאטקין ליטעראטור געזעלשאפט, 1917–1918, כרכים א'–ג'.²⁶ אנטאן טשעכאוו, לעאן קאברין (מתרגם), **געקליבענע שריפטען**, ניו יורק: היברו פאבלישינג קאמפאני, 1910, כרכים א'–ד'; גיו דע מאפאסאן, לעאן קאברין (מתרגם), **גיו דע מאפאסאן'ס געזאמעלטע ווערק**, ניו יורק: פארווערטס, 1913–1919, כרכים א'–ט'; היינריך היינע, ר' אייזלאנד, ר' אפראנעל, ה"נ ביאליק ואחרים (מתרגמים), **די ווערק פון היינריך היינע**, ניו יורק: אידיש, 1918, כרכים א'–ח'. על המו"ל מאקס מיזל שהיה מקורב לתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בארצות הברית ומפעלו ראו: הגית כהן, **נפלאות בעולם החדש: ספרים וקוראים בידיש בארצות הברית 1890–1940**, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2016, עמ' 103–171.

מסורת ארוכה של פארודיות ספרותיות יהודיות, אך גם שאלו רכיבים רטוריים מביקורת התנ"ך ומהתנועה האגנוסטית האמריקנית.

יש להדגיש את העובדה שהתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש הייתה זרם פוליטי יהודי רדיקאלי משמעותי שנוצר דווקא במערב אירופה, וזאת לצדה של ייסוד 'אגודת הסוציאליסטים היהודים' בלונדון ע"י אהרן שמואל ליברמן (1845–1880). הרי שאר המחנות הפוליטיים ב'רחוב היהודי' נוצרו במזרח אירופה (שוב – להוציא את ניסיונו של ליברמן), ומשם הועתקו למערב. עוד מאפיין שהבדיל את האנרכיסטים היהודים מן ההתארגנויות הפוליטיות הרדיקאליות האחרות היה גודלם המספרי. הן באנגליה והן בארצות הברית כללה התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש פעילים וחברים רבים יותר מאשר תנועות אנרכיסטיות שפעלו בלשונות אחרות. באנגליה אנו עדים להתארגנות ולפעילות ענפה של התנועה האנרכיסטית היהודית ביחס לתנועה האנרכיסטית האנגלית, בתחום של פרסום עיתונים, ארגון אירועים ופעילות תרבותית כללית. היות ואין בנמצא נתונים מספריים על גודלן היחסי של תנועות אלו, אין לנו אלא לשער את גודלן על סמך פעילויות מסוג זה. על אף שהתנועה המקומית האנגלית נהנתה מתמיכתם של אינטלקטואלים כגון אוסקר ויילד (1854–1900) וויליאם מוריס (1834–1896), למצער באופן הצהרתי, וכן מהילת התהילה שהעניקו לה גולים חשובים כמו קרופוטקין ואנריקו מלטסטה (1853–1932) שהתיישבו בקרבה, תנועה זו לא הייתה מסוגלת לגייס תמיכה ממשית בקרב האוכלוסייה הכללית; היא נותרה תנועה המורכבת בעיקר ממהגרים ומגולים שמצאו מקלט זמני באנגליה, וזאת בשונה מן התנועה היהודית, שניהלה באותן שנים הווי קהילתי יציב יותר.²⁷

לא זו בלבד שהתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש הייתה הגדולה והמאורגנת ביותר מבין הקבוצות האנרכיסטיות באנגליה בין 1890–1918, היא הייתה אף הבולטת ביותר מבין הקבוצות הרדיקאליות היהודיות. הסוציאליסטים, שניסו לארגן את הפועלים המהגרים ופרסמו את העיתונים הראשונים ביידיש באנגליה לצורך גיוס כוחות חדשים, עמדו במרכז הפעילות הרדיקאלית היהודית בשנות השמונים של המאה התשע עשרה, אך עשור לאחר מכן הם כמעט ונעלמו לחלוטין והוחלפו בתנועה האנרכיסטית כשחקן הבולט ביותר בשדה הרדיקאלי היהודי, שהשתווה ואף התעלה עליהם בגודלו.²⁸ אמנם התנועה הסוציאליסטית האנגלית שפעלה באותן שנים הייתה גדולה ומשפיעה יותר מאשר האנרכיסטים היהודים, אך ישנו קושי ממשי להשוות בין שתי התנועות. בעוד שלאנרכיסטים לא נודעו הישגים במישור הפוליטיקה המוסדית כמו לסוציאליסטים (אשר שלחו לראשונה נציגים לפרלמנט בשנת 1895 תחת דגלה של ה-Independent Labour Party ('מפלגת העבודה העצמאית') והחלו להשפיע בהצלחה על החקיקה האנגלית מ-1906 ואילך),²⁹ ייתכן כי לנטייתם האנטי-מוסדית הטבועה של האנרכיסטים הייתה השפעה על יצירתו של פער זה בכוחן הפוליטי של שתי התנועות.

בארצות הברית היה מצב התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש שונה מזה שבאנגליה, וזאת לצד קיומם של קווי דמיון אחדים. גם כאן הקבוצות הדומיננטיות ביותר בזירה האנרכיסטית הכללית התארגנו בין המהגרים. החל משנות

²⁷ John Quail, *The Slow Burning Fuse*, London: Paladin, 1978, pp. 1–15.

²⁸ הערך בורגין, *דיא געשיכטע פון דער אידישער ארבייטער בעוועגונג אין אמעריקא, רוסלאנד און ענגלאנד*, ניו יורק: פֿעראייניגטע אידישע געווערקשאַפֿטען, 1915, עמ' 65–67.

²⁹ Duncan Tanner, *Political Change and the Labour Party, 1900–1918*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1990, pp. 19–44.

השבעים של המאה העשרים השפיעה תורת האנרכיזם בעיקר על מהגרים דוברי גרמנית, והיהודים החלו להצטרף אל הקבוצה הגרמנית בשנות השמונים. בשנים שלאחר מכן דעכה הפופולריות של האנרכיזם בקרב המיעוט הגרמני, אך המשיכה להתחזק בקרב היהודים. בראשית שנות התשעים התחרות בין האנרכיסטים והסוציאליסטים דוברי היידיש על השליטה בשמאל היהודי הייתה עזה, ויחסי הכוחות ביניהם היו שווים, אך לקראת סוף המאה ניכר היה כי הסוציאליסטים נחלו ניצחון במערכה זו. התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש המשיכה להתקיים בעשור הראשון של המאה העשרים, אך פעילותה נבלמה בצורה מכריעה בעיקר בשל הסכסוך הפנימי בקשר לעמדות כלפי מלחמת העולם הראשונה.³⁰

אך מעבר לכך יש להצביע על הסיבה המרכזית לדעיכתה האטית של התנועה האנרכיסטית היהודית: האנרכיסטים היהודים דגלו בשנות התשעים באידאולוגיה של האנרכו-קומוניזם, אותה אימצו בתיווכו ובפרשנותו של התיאורטיקן הרוסי פטר קרופוטקין. פלג זה של התנועה האנרכיסטית ביקר את ההתארגנות באיגודי פועלים ואת הגישה הרפורמיסטית של הסוציאליסטים. גישה זו הרחיקה את התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש מן המאבק הממשי להשגת הטבות וזכויות עבור הפועלים, שהתחיל לקבל תאוצה בעשור האחרון של המאה התשע עשרה והגיע לשיאו בשנים הראשונות של המאה העשרים, עד מלחמת העולם הראשונה. אמנם החל מהעשור הראשון של המאה העשרים אפשר לאתר סימנים לפתיחות ולגמישות אידאולוגית רבה יותר בקרב האנרכיסטים דוברי היידיש, דבר אשר הוביל להצטרפותם של פעילים חדשים לתנועה שדגלו בתיאוריות בדלניות פחות, כגון הסינדיקליזם, וכן לצורות שונות של שיתופי פעולה בין התנועה האנרכיסטית למחנה הסוציאליסטי,³¹ אך שינוי זה לא היה בכוחו להמשיך לקיים את תנופת האנרכיזם בקרב ההמונים דוברי היידיש.

ב. צמיחת העיתונות האנרכיסטית ביידיש בלונדון ובניו יורק

המהגרים היהודים שהתרכזו בערים הגדולות במערב אירופה ובגדה המזרחית של ארצות הברית הגיעו למקומות אלו מאזורים שונים מאוד זה מזה במזרח אירופה, אשר התאפיינו בניבים שונים של יידיש וברקע תרבותי שונה. האנרכיסטים לא טיפחו יחס חיובי כלפי המדינות הקולטות ולא עודדו התערות חברתית בהן. נטייה זו של היבדלות זהותית ועמדה מוסרית-פוליטית המתבוננת מהצד ובאופן ביקורתי על הנעשה בחברה הסובבת אפשרה למהגרים לשמר מידה רבה של קוהרנטיות זהותית למול חוויית הזרות שאפפה אותם. פטר קרופוטקין סיכם את תחושת השליחות של האנרכיסטים דוברי היידיש בהקשר זה בהקדמה שכתב לתרגום ליידיש של ספרו **געגענזייטיגע הילף** ('עזרה הדדית') שהתפרסם ב-1913:

³⁰ קאהאן, די יידיש-אנארכיסטישע באוועגונג אין אמעריקע, עמ' 323-330.
³¹ ראו למשל הערמאן פראנק, '60 יאר פרייע ארבעטער שטימע': יאנאווסקי קומט צוריק פון לאַנדאָן, קאמף ארום יאנאווסקי אַנזיכטן. יאנאווסקי קאמף פֿאַר איבערפֿאַרטייגער, ריינער טרייד-יוניאָן באַוועגונג, פֿרייע אַרבייטער שטימע, 16 במרץ 1952, עמ' 11-12; עפֿשטיין, ישראל פֿיננבערג, עמ' 24-26; יעקב שלום הערץ, 50 יאר אַרבעטער רינג אין יידישן לעבן, ניו יורק: אַרבעטער רינג, 1950, עמ' 165; על התפיסה הפרגמטית של האנרכיסט י"א מריסון ראו הערמאן פֿראַנק, 'אַנאַרכ־סאָציאַליסטישע יידן-רעבעלן איבער דער וועלט', געקליבענע שריפטן, ניו יורק: הערמאן פֿראַנק בוך קאָמיטעט - ביאַליסטאָקער היסטאָרישע געזעלשאַפֿט, 1954, עמ' 282-284; ובספרו התיאורטי של מריסון: יעקב אברהם מעריסאָן, 'אַנאַרכיסטישע טעאָריע און פֿראַקטיק', די טעאָריע און פֿראַקטיק פֿון אַנאַרכיזם: געקליבענע שריפטן, ניו יורק: נייגע געזעלשאַפֿט און 'פֿערער סענטער' ברענטשעס פֿון אַרבייטער רינג, 1927, עמ' 324-339.

דער זיכערסטער וועג, ווי אזוי אריינצוברענגען א הארמאניע פֿון באַשטרעבונגען צווישן פֿאַרשידענע נאַציעס איז אַז יעדער טייל פֿון דער מענטשהייט זאָל ווייטער אנטוויקלען און רייכער מאַכן די שפראַך וואָס ווערט גערעדט פֿון די מאַסן פֿון אַט דעם טייל פֿון דער מענטשהייט, אַז דאָס איז דער זיכערסטער וועג צו סטימולירן יעדע נאַציאָנאַליטעט צו אנטוויקלען דאָס בעסטע, וואָס זי האָט ארויסגעבראַכט אין פֿאַרלויף פֿון יאָרהונדערטער אין איר אייגענער סבֿיבֿה. [...] דער זיכערסטער וועג צו באַרייכערן אונדזער אַלגעמיינע ירושה מיט אַלע יענע נאַציאָנאַלע שטריכן, וועלכע האָבן אַ ספּעציעלן ווערט פֿאַר די פֿילאָסאָפֿישע באַגריפֿן, דער פּאַעזיע און דער קונסט.

אַט דערפֿאַר פֿיל איך מיך ספּעציעל אַזוי אָנגענעם צו זען די קעגנזייטיקע הילף געדרוקט אין א שפראַך וואָס ווערט גערעדט פֿון א היפשע טייל פֿון דער מענטשהייט און וואָס האָט שוין אַן אייגענע אַריגינעלע ליטעראַטור, וועלכע טראַגט אַרײַן די ייִדישע פֿאַלקס אייגענע, נאַציאָנאַלע שטריכן אין די אַלגעמיינע אוצרות פֿון דער מענטשהייט.³²

(הדרך הבטוחה ביותר ליצירת הרמוניה בין השאיפות של הלאומים השונים נעוצה בכך שכל חלק של האנושות יפתח ויעשיר את השפה המדוברת על ידי ההמונים המרכיבים אותו. זו הדרך הבטוחה ביותר לעורר את הטוב ביותר ממה שהוא יצר במרוצת מאות השנים בסביבה שלו [...]) הדרך הבטוחה ביותר להעשיר את המורשת הכללית שלנו היא להעשיר אותה באמצעות כל הקווים הלאומיים שיש להם ערך מיוחד למונחים הפילוסופיים, לשירה ולאמנות.

לפיכך, נעים לי כל כך לראות את הספר **עזרה הדדית** נדפס בשפה המדוברת על ידי חלק גדול מהאנושות, אשר יש לו כבר ספרות מקורית משל עצמו, אשר מכניסה את הקווים הלאומיים של העם היהודי לתוך אוצרותיה המשותפים של האנושות.³³

פטר קרופוטקין מגדיר כאן את התכנית התרבותית והספרותית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. הדרך היחידה לדעתו בה תוכל האנושות להגיע לשלום גלובלי הינה ההתעוררות התרבותית של כל עם ועם וקבלת ה'אחרות' של התוצרת התרבותית של לאומים שטרם התקבלו כחלק מהירושה הכלל-אנושית. לדברי קרופוטקין, רק באמצעות עידוד היצירתיות ביידיש, פיתוח השפה והרחבת ספרותה, תתאפשר יצירת חברה חדשה. דברים אלה נאמרו כאמור ב־1913, יותר משני עשורים לאחר הקמתם של העיתונים האנרכיסטיים הראשונים ביידיש. קרופוטקין מייצג כאן רעיונות שהתגבשו בקרב האנרכיסטים דוברי היידיש במהלך השנים ויוצגו על ידי דמויות מרכזיות בזירה התרבותית האנרכיסטית היהודית כגון דוד אדלשטט (1866–1892), רודולף רוקר, אברהם פרומקין (1873–1940) ושאול ינובסקי. במסגרת פועלם התרבותי, ניסו אנרכיסטים דוברי יידיש לקדם יצירתיות ביידיש, נתנו במה לשירה פרולטרית ומהפכנית, פרסמו ניסיונות ספרותיים ראשונים מאת יוצרים מתחילים, רומאנים מתורגמים ליידיש ממיטב הספרות

³² פעטער קראָפּאָטקין, "יא מעריסאָן (מתרגם), 'פֿאַרפֿאַסערס פֿאַררעדע', געגענזייטיגע הילף: בני חיות און מענטשען: אַלס אַ פֿאַקטאָר פֿון אַנטוויקלונג, ניו יורק: קראָפּאָטקין ליטעראַטור-געזעלשאַפֿט, 1913, עמ' יד. תרגום זה, באופן חריג הינו שילוב של המהדורות הרוסית והאנגלית של הטקסט. ראו על כך בפתח הדבר של המתרגם: "יא מעריסאָן, 'פֿון דעם איבערזעצער', שם, עמ' ז'. במובאות ביידיש בעבודה זו השתמשתי בכללי הכתיב שהונהגו ע"י יוואָ, אך נשמרו בהן הצורות המורפולוגיות המגורמנות.
³³ כל התרגומים בעבודה זו הינם שלי, אלא אם צוין אחרת [ב.ה.].

המערב אירופית, ועוד. הם ראו ביצירה הספרותית כלי לתעמולה הפוליטית של התנועה, כך שהגבולות בין ספרות יפה לפוליטית היטשטשו לעתים קרובות בקורפוס הספרותי עליו היו אמונים. מורכבות זו עולה בבירור בשירה הפרולטרית, בתעמולה האנטי־דתית ובספרות הסאטירית שהפיקו כותביה הבולטים של התנועה, ז'אנרים שתפסו מקום מרכזי בקורפוס האמור, ובכלל בעיתונים השונים שהפעילו האנרכיסטים דוברי היידיש לאורך השנים.

הכלי החשוב ביותר של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש לצורך הפצת תעמולתה היה העיתונות. העיתונות שיחקה תפקיד מרכזי בעלייתה של האוריאנטציה הפוליטית הרדיקאלית בקרב המהגרים היהודים בארצות הברית. היה זה באמצעות מדיום הדפוס שמהגרים אלה ארגנו את תנועות הפועלים שלהם ופיתחו גישות פוליטיות ותרבותיות חדשות בקשר לתרבות היהודית והלא יהודית כאחד.³⁴ עיתונות היידיש סיפקה במה לספרות ההמונים וכן לספרות יפה. עבור האנרכיסטים דוברי היידיש – דומה לסוציאליסטים – לא שיחקה הספרות תפקיד בידורי גרידא. היה לה תפקיד חשוב של עיצוב השיח בין הקבוצות השונות ברחבי העולם ופיתוח תודעה פרוגרסיבית משותפת בשפת הציבור היהודי הרחב.

הביטאון האנרכיסטי הראשון שנדפס במאה התשע עשרה הופיע בניו יורק ב־1889 תחת השם **דיא וואַהרהייט**.³⁵ הוא לא היה הראשון שיצא ביידיש במעורבות פעילים אנרכיסטים. כבר ב־1885 השתתפו אנרכיסטים דוברי יידיש בשבועון הסוציאליסטי **אַרבייטער פֿריינד** שנדפס בלונדון, אך לפני 1892, עת הם כבשו את מערכת העיתון מאת הסוציאליסטים, תפקידם בעיצוב פני השבועון היה משני בלבד. ברם, גם **דיא וואַהרהייט** התחבט בתחילת דרכו בסוגיות שונות של הגדרה עצמית, למצער ביחס לאופן הצגתו כלפי חוץ. הגיליון הראשון של שבועון זה יצא ב־15 בפברואר 1889, בתור ביטאון מהפכני על־מפלגתי. באופן זה קיוו האנרכיסטים למשוך את השתתפותן של מגוון קבוצות מהפכניות בקרב המהגרים היהודים. אולם **דיא וואַהרהייט** לא הצליח, ואף לא ניסה, להסוות את זהותו האנרכיסטית, שכן הוא נערך ונדפס על ידי הקבוצה האנרכיסטית 'די פיאָנערע דער פֿרייהייט' ('חלוצי החופש'), אשר חבריה, כגון דוד אדלשטט, יעקב אברהם מריסון (1866–1941), הלל זולטרוב (1865–1921), רומן לואיס (1864–1918) ויוסף יפה (1853–1915) היו שותפים לאחר מכן בהקמת ה**פֿרייע אַרבייטער שטימע**. תפוצת **דיא וואַהרהייט** עמדה על כאלפיים וחמש מאות עותקים, אך הוא לא הצליח לעורר את אהדתם והזדהותם של רוב הפועלים בשל השפה המגורמנת והספרותית של הכתבות שהתפרסמו בו, וכן בשל המקום הגדול מדדי שהוקדש בו לדיון בשאלות אידאולוגיות ותיאורטיות. **דיא וואַהרהייט** נסגר ב־12 ביולי 1889 בשל קשיים כלכליים, לאחר שהופיעו שמונה עשר גיליונות בלבד.³⁶

³⁴ ראו על כך למשל יוסף חניקין, **יידישע בלעטער אין אמעריקע: אַ צושטייער צו דער 75 יאַריקער געשיכטע פֿון דער יידישער פרעסע אין די פֿאַראייניקטע שטאַטן און אין קאַנאַדע**, ניו יורק: יוסף חניקין, 1946, עמ' 46–56.

³⁵ הכתיב של כותרות העיתונים האנרכיסטים ביידיש השתנה במהלך השנים. כאשר השבועון האנרכיסטי התחיל להופיע בניו יורק כותרתו הייתה: **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, מאוחר יותר שונה הכתיב ל**פֿרייע אַרבייטער שטימע**, ובשלב האחרון – **פֿרייע אַרבעטער שטימע**. במהלך העבודה נשתמש בעקביות בשמות **פֿרייע אַרבייטער שטימע** ו**אַרבייטער פֿריינד** לשני השבועונים הראשיים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש.

³⁶ אליהו שולמאן, "די וואַהרהייט", יעקב שאַצקי (עורך), **זאַמלבוך צו דער געשיכטע פֿון דער יידישער פרעסע אין אמעריקע**, ניו יורק: יידישע קולטור געזעלשאַפֿט, 1934, עמ' 197–200; העיתון עצמו לא עמד לנגד עינינו.

הקבוצה שהתאספה סביב כתב העת האנרכיסטי הראשון ניסתה כעבור שנה של הפסקה להקים ביטאון אנרכיסטי חדש בניו יורק. שבועון זה, אשר גיליונו הראשון הופיע ב-4 ביולי 1890 בשם **פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטֶער שְׂטִימֶע**, הובל על ידי צוות של ארבעה עורכים, שני אנרכיסטים, המשורר דוד אדלשטט, עליו נדון בהרחבה בהמשך כדמות חשובה בכתיבה הפרולטרית של התקופה, ורומן לואיס, וכן שני סוציאליסטים, א' ברסלבסקי (?-?) ויצחק-אייזיק הורביץ' (1860–1924).³⁷ האנרכיסטים, שניסיונם הראשון לפרסם עיתון בכוחות עצמם נתקל בקשיים שונים, הזמינו את השתתפות הפעילים הסוציאליסטים. עם זאת, ועל אף תפקידם כעורכים, נומינלית לפחות, לא השתתפו הסוציאליסטים באופן מהותי במלאכת העריכה. לאדלשטט לא היה ניסיון קודם בעריכת עיתון ושליטתו בידיש טרם התבססה באותה עת, ולכן לואיס, שעבד לפני הגירתו לניו יורק ב**אַרְבֵּייטֶער פְּרִינֵעַ** בלונדון, היה הכוח המניע העיקרי מאחורי מלאכה זו, וזאת על אף שבכתבי זיכרונות מאוחרים של פעילים אנרכיסטים שונים זכה אדלשטט להכרה הרבה ביותר כעורך השבועון, ככל הנראה בשל מעמדו של אדלשטט כגיבור תרבות מרכזי של התנועה האנרכיסטית, וכן בשל 'עריקתו' של לואיס ברבות השנים למפלגה הסוציאליסטית, והמשך פעילותו העיתונאית ב**פְּאַרְוֶערטס** תחת הנהגת אב קאהאן (1860–1951).³⁸

פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטֶער שְׂטִימֶע הופיע בתחילת דרכו בפורמט מצומצם של ארבעה עמודים לגיליון, אך לא ניתן להגזים בחשיבותם ובמקוריותם התרבותית של התכנים שהתפרסמו בו עבור הקהילה היהודית האנרכיסטית. כבר בעמוד הראשון בגיליון הראשון של העיתון ניתן למצוא עדות לכוונת העורכים כי הוא ישמש כמעין מטה מרכזי דרכו תאורגן התנועה ויופצו מסרים חשובים בין חבריה, בין אם בפן הפוליטי-ארגוני ובין אם בפן התרבותי. מודעה שנדפסה בעמוד האמור הזמינה את חברי התנועה לפיקניק שיתקיים בחמישה ביולי (יום לאחר יום העצמאות האמריקני) בברוקלין,³⁹ ואשר יאורגן על ידי הקבוצה 'פיאָנֶערע דער פְּרִינֵעַ' ('חלוצי החופש'), אשר עמדה מאחורי הקמתו של **הפְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטֶער שְׂטִימֶע**. על פי המודעה יוכלו המשתתפים ליהנות, בין היתר, מוודוויל טרגיקומי מאת 'דער הינקעדיקער שלימזל' ('השלימזל הצולע'), כלומר של דוד אפוטקר (1855–1911), שיהיה לימים הסאטיריקן המובהק של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. בנוסף ניתן למצוא באותו גיליון את אחד משיריו הראשונים של אדלשטט בידיש, 'צורוף אָן די פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטֶער שְׂטִימֶע' ('קריאה לפְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטֶער שְׂטִימֶע').⁴⁰

כבר בשיר זה, אותו פרסם אדלשטט בכינוי 'פּאַסקאַרעל',⁴¹ הוא מציב בפני קוראיו את הדרישה לעבור מהתיאוריה למעשה, מהשפה שהינה עניה מדי בכדי להביע את רגשותיו העמוקים של הפועל אל המעשה המהפכני

³⁷ פֶּראַנק, 'אַנאַרכֶאָ-אַציאָליסטישע ייִדן-רעבעלן איבער דער וועלט', **געקליבענע שריפטן**, עמ' 280–287. על הורביץ' ראו גם אברהם ליעסין, 'יצחק אייזיק הורוויטש', **געקליבענע ווערק: זכרונות און בילדער**, ניו יורק: ציקאָ, 1954, עמ' 200–208.

³⁸ על זה ראו אב קאהאן, **בלעטער פֿון מיין לעבען**, ניו יורק: פֶּאַרְוֶערטס, 1926, כרך ב', עמ' 268–271.

³⁹ גרויסער פיקניק, **פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטֶער שְׂטִימֶע**, 4 ביולי 1890, עמ' 1.

⁴⁰ דוד עדעלשטאַט, 'צורוף אָן די פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטֶער שְׂטִימֶע', **פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטֶער שְׂטִימֶע**, 4 ביולי 1890, עמ' 2. השיר קובץ בשירים המכונסים של אדלשטט, אך בשינוי קטן של כותרת השיר: דוד עדעלשטאַט, 'צורוף צו די פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטֶער שְׂטִימֶע', משה קאַטץ (עורך), **שריפטן**, לונדון: אַרְבֵּייטֶער פְּרִינֵעַ, 1909, עמ' 54–57.

⁴¹ אדלשטט אימץ את השם 'פּאַסקאַרעל' מן הרומאן של הסופרת האנגלית מאריה לאוּיס רמה (Marie Louise de la Ramée) (1839–1908) הידועה תחת שם העט וידה (Ouida), **Pascarél: Only a Story**, ('פסקרל: רק סיפור') שיצא ב-1873. לא ברור אם אדלשטט קרא את הרומן במקורו באנגלית או רק שמע עליו. בתקופה זו ההיכרות עם הספרות האנגלית בכלל ועם יצירות סיפורת אנגלית בפרט הייתה נדירה בקרב אנשי ספרות יידיש בארצות הברית. הרומן מגולל את הסיפור של הגיבור פסקרל שנלחם באוסטריה למען השחרור של ההמונים

שיכול לגאול את האנושות. השבועון האנרכיסטי, לדעת אדלשטט, אינו אלא אמצעי לצורך השלמת 'העבודה הקדושה' ('הייליקע אַרבעט') של המהפכה. המעטפת הלירית בה מוגשת לקהל האנרכיסטי הקריאה למהפכה, לרבות מסריו של השיר בכל הקשור לעשייה ופעילות פוליטית, הולמים את מטרותיו הכלליות של העיתון – התרבותית מזה והארגונית מזה – עליהן עמדנו לעיל. חוץ משירו של אדלשטט הופיע בגיליון זה תרגום לידידיש מגרמנית של סיפור קצר, 'א' פֿינפֿפֿאַכער מאָרד' ('רצח מחומש'), מאת סרגיי שביץ' (1847–1911), עורכו של היומן הסוציאליסטי *New Yorker Volkszeitung* (ניו יורק, 1878–1932).⁴² התרגום התפרסם ללא שם המתרגם, פרקטיקה שהייתה נפוצה בעיתונות האנרכיסטית באותם ימים, גם בבלטריסטיקה וגם בכתיבה פוליטית. הדוגמאות שהבאנו לעיל בישרו את התפתחותו העתידית של השבועון האנרכיסטי, שפרסם בעיקר שירה מקורית בידידיש מאת הדור החדש של המשוררים הפרולטרניים וסיפורת ומחזות מתורגמים משפות אירופיות גדולות כגון גרמנית, רוסית וצרפתית (התרגומים משפה זו נעשו כנראה בתיווכה של שפה אחרת), ולעתים רחוקות יותר גם מאנגלית. העיתונות האנרכיסטית בידידיש עשתה רבות על מנת לקדם את שירת היידיש בכלל ואת השירה הפרולטרית בפרט, בעוד שליצירות מקוריות בתחום הסיפורת הייתה נוכחות משנית מעל עמודי העיתון. הפרוזה זכתה לפרסום בעיתונות האנרכיסטית בעיקר בדמות תרגומים מהספרות העולמית. אפשר לשער שהסיבה להעדפה זו הייתה נעוצה בתפקידה הפוליטי של השירה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה בארצות הברית. שירים פרולטרניים נראו כאמצעי היעיל ביותר לשם העברת מסרים פוליטיים ותרבותיים להמוני המהגרים היהודיים. הם היו קלים להבנה וחישלו את תחושת שותפות הגורל בין המהגרים, כמו גם את זהותם המשותפת כפועלים. שירים אלה נהנו מפופולריות רבה לא רק בתור שירים שהופיעו מעל דפי העיתונות אלא גם כיצירות עממיות (ומעמדיות) אהודות שהמהגרים הרבו לשיר במהלך עבודתם במפעלים ובסדנאות היזע.

לאחר תקופת הפריחה של העיתונות האנרכיסטית בניו יורק בין יולי 1890 לבין מאי 1894⁴³ והתגברות התעמולה האנרכיסטית בלונדון בין 1892 ל-1894, נכנסה התנועה הטרנס-לאומית לתקופה של פעילות מושהית וחבויה, והופעתו של פֿרייע אַרבייטער שטימע נפסקה לתקופה ארוכה למדיי – חמש שנים. מאחורי הקריסה הזמנית של עיתונות זו עמדו סיבות כלכליות ואיגוניות. המשבר הכלכלי בארצות הברית של 1893 הנחית מכה קשה על התנועה, אשר עדיין הייתה בשלבי התהוות באותן שנים. בשל הצטמצמות זו של העיתונות האנרכיסטית, שהייתה הכוח המנווט של התנועה, היקף פעילותם של האנרכיסטים דוברי היידיש הצטמצם באופן משמעותי.

החלל שנוצר עם הפסקת הופעתו של השבועון האנרכיסטי התמלא במידת מה עם פרסומו של הירחון **דיא פֿרייע געזעלשאַפֿט**, שיצא לאור בין השנים 1895–1897, ולאחר הפסקה של שנתיים בין 1899 ו-1902. ירחון זה פרסם מאמרים בנושא השקפת העולם האנרכיסטית, וכן ביקורות ותרגומים שהיו אמורים לחזק את הדבקות וההזדהות עם האידאולוגיה האנרכיסטית, ותפוצתו הצטמצמה למעגל הפנימי של הפעילים האנרכיסטים. מצבם הפוליטי והכלכלי

האיטלקיים מעולה של האימפריה: Ori Kritz, *The Ouida, Pascaerel: Only a Story*, Leipzig: B. Tauchnitz, 1873. על כך ראו *Poetics of Anarchy: David Edelshiat's Revolutionary Poetry*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1997, p. 51.

⁴² s.e. [=סערגיי עגאַראָוויטש], שעוויטש, 'פֿינפֿפֿאַכער מאָרד', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 4 ביולי 1890, עמ' 2. על שביץ' ראו Morris Hillquit, *History of Socialism in the United States*, New York – London: Funk and Wagnalls, 1910, pp. 206, 233–235, 255.

⁴³ השבועון לא הופיע גם בין יוני 1892 לבין מרץ 1893. הגיליון האחרון של הפֿרייע אַרבייטער שטימע לקראת התקפלותו הזמנית יצא ב-4 במאי 1894. הופעתו התחדשה ב-6 באוקטובר 1899.

של המהגרים היהודים באותן שנים לא אפשרו לירחון זה לשמש ככוח פוליטי מארגן עבור התנועה, כפי שהיה הפרייע ארבייטער שטימע בראשית שנות התשעים. העורכים הראשיים של דיא פרייע געזעלשאפט בגלגול זה היו משה לאונטיאב (או בשמו המקורי מויסיאב) (1872–1943) ומשה קאטץ (1864–1941), ובו נדפסו בעיקר כתבות מאת הצמרת האינטלקטואלית של הקבוצה הניו-יורקית, וכן של אנשי ספרות והוגים רדיקאליים אחרים כגון יקטרינה יבזרוב (1870–1928), יעקב גורדין (1853–1909), איסר גינזבורג (1872–1947), אברהם פרומקין, אברהם ליסין (1872–1938), אלכסנדר הרכבי (1863–1939), יוסף בובשובר (1873–1915) ואברהם קספה (1861–1929).⁴⁴ יש לציין שהעיתונות האנרכיסטית הייתה בין הגורמים הראשונים שהקדישו מקום ניכר לתרגומים מספרויות העולם.⁴⁵ בתחום זה הקדימה העיתונות האנרכיסטית בכלל ודיא פרייע געזעלשאפט בפרט את העיתונות המזרח אירופית ביותר מעשור, כי כתבי עת הראשונים באימפריה הרוסית שחרתו על דגלם את הפופולריזציה של ספרות מתורגמת התחילו להתפרסם רק החל מ-1908.⁴⁶

התנופה המחודשת של העיתונות האנרכיסטית התבטאה, בין היתר, במציאת עורכים חדשים לשני הביטאונים הגדולים, הפרייע ארבייטער שטימע והארבייטער פריינד שהפכו כתוצאה מכך למנהיגים חשובים של התנועה בשני צדי האוקיינוס. שאול ינובסקי התמנה לתפקיד העורך הראשי של השבועון הניו יורקי ב-1899, לאחר שכיהן כעורכו של הארבייטער פריינד בשנים 1892–1894, ורודולף רוקר הגרמני נבחר לעורך את השבועון האנרכיסטי בלונדון ב-1898. שני המנהיגים עיצבו את עיתוניהם החדשים על פי חזונו הפוליטי והתרבותי. לצד השבועונים, ערכו השניים גם כתבי עת ספרותיים ותרבותיים – רוקר יסד ב-1900 את הירחון זשערמינאל, שיצא עם הפסקות בלונדון ולתקופה קצרה בלידו עד 1910, וינובסקי ערך בגלגולו השני את די פרייע געזעלשאפט, שהופיע במשך כשנתיים בין 1910–1911. תת הכותרת של הירחון היא: 'פיר ליטעראטור און דיסקוסיאן פון סאציאלע פראגן' ('למען ספרות ושיח בנושא שאלות חברתיות'), ובין טוריו התפרסמו מגוון רחב של מאמרים בקשר לאידאולוגיה האנרכיסטית מאת מחברים כגון פטר קרופוטקין, הלל זולטורוב וולטרין דה קלייר (1866–1912). בצד הספרותי והאמנותי, כלל הירחון מאמרים על אמנות מודרנית מאת מבקר האמנות והצייר סול (שאול) רסקין (1878–1966) ויצירות מקוריות מאת סופרים שהיו פחות מוכרים בסצנה הספרותית האמריקנית, כגון ינטה סרדצקי (1877–1962) ומשה שמואלזון (1871–1947), וכן של סופרים ומשוררים מפורסמים ממזרח אירופה כשלום אש (1880–1957), זוסמן סגלוביץ' (1884–1949)

⁴⁴ ראו לדוגמה קאטערינא יעוועראָוו, 'סאציאלע לאגע פון די פרייען', דיא פרייע געזעלשאפט, פברואר 1900, עמ' 156–161; יעקב גאָרדין, 'די גרויסע וועטל דראַמע', שם, נובמבר 1899, עמ' 37–39; א. גינזבורג, 'דער יידישער גאָט', שם, נובמבר 1899, עמ' 15–21; אברהם פרומקין, 'פון איראָפע', נובמבר 1899, שם, עמ' 46–48; אברהם ליעסין, 'אַבענד קלאַנגען', שם, אוגוסט 1900, עמ' 475–477; אלכסנדר האַרקאָווי, 'איז רעליגיאָן אַ פּריוואַט זאַך?', שם, (?) 1900, עמ' 256–258; יוסף באַוושאַווער, 'נאַטור-לידער', שם, מרץ 1895, עמ' 164; אב קאספּע, 'וויסנשאַפֿטלעכער מאַטעריאַליזמוס', שם, (?) 1900, עמ' 405–409. הגליונות של הירחון נכרכו לכרך אחד בסוף השנה, התוספו אליהם תוכן עניינים ואפשר היה לרכוש אותם בצורת ספר. העמודים הראשיים הוסרו מתחילת הגליונות וכך לא תמיד אפשר לנקוב בתאריך המדויק של הוצאת הגליונות הספציפיים.

⁴⁵ תרגומים אלה היו גם חלק משמעותי בארבייטער צייטונג הסוציאליסטי, אבל ייתכן שמשקלם היה גדול יותר בעיתונות האנרכיסטית, וזאת מחוסר ברירה. ארבייטער צייטונג פרסם בין היתר את סיפוריהם המקוריים של י"ל פרץ ושל דוד פינסקי, ובכך הדגישו את מקומה של ספרות יידיש המקורים. יוצרים לא השתתפו בפרסומים האנרכיסטיים.

⁴⁶ בייחוד בלטו בתחום הזה כתבי העת קונסט און לעבען (1908–1909) ואייראָפּעאישע ליטעראַטור (1910). שניהם הופיעו בוורשה בעריכתו של אברהם רייזן. ראו על חשיבותם בתולדות עיתונות יידיש בתוך Nathan Cohen, 'The Yiddish Press and Yiddish Literature: A Fertile but Complex Relationship', *Modern Judaism*, 28/2 (2008), pp. 149–172.

ומאמצות הברית – יהואש (1872–1927) וי"י שוורץ (1885–1971).⁴⁷ בהתאם לנוהג המקובל של העיתונות האנרכיסטית באותה תקופה, הופיעו **בדי פרייע געזעלשאַפֿט** גם יצירות מתורגמות מספרות העולם, כגון דברים מאת מקסים גורקי (1868–1936) ופרסי ביש שלי (1822–1792).⁴⁸

בתקופת הופעתו השנייה, החל משנת 1899, התרחב השבועון **פרייע אַרבייטער שטימע** בצורה משמעותית, לפורמט של ששה עשר עמודים. דגשיה התמטיים של העיתונות האנרכיסטית לא השתנו לאחר תקופת הביניים שבה העיתון לא הופיע, והגיליון הראשון של העיתון המחודש, שיצא ב־6 לאוקטובר 1899, נפתח בשירים מתוך המחזות 'נייע און אַלטע לידער' ('שירים ישנים וחדשים') של המשורר יוסף בובשובר, גיבור התרבות השני מבין המשוררים האנרכיסטיים דוברי היידיש.⁴⁹ בחודשים שלאחר מכן מצאו רבים מנציגיה של הספרות הפרולטרית ביידיש בית ליצירותיהם ב**פרייע אַרבייטער שטימע**. אלה כללו משוררים כגון יוסף שלמה פרנוביץ' (1871–1938), יצחק זיילין (1873–1941), נחום מ. בבד (1872–1903), יעקב־מרדכי וולפסון (1867–1929), וכן סופרים כגון זיסל קורנבליט (1872–1928) וזלמן לוויין (1877–1935).⁵⁰ כמו כן, בטורי השבועון הופיע תמהיל מגוון של מאמרים תיאורטיים מאת מנהיגי התנועה הכללית, כגון פטר קרופוטקין ויוהן מוסט (1846–1906), וכן מנהיגים מבית, כגון מיכאל קאהן (1884–1939). השבועון אף המשיך את המסורת של מפעל התרגומים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, ופרסם רומאנים בהמשכים וסיפורים קצרים מתורגמים מאת סופרים כגון ויקטור הוגו, צ'רלס דיקנס וגיו דה מופסן.⁵¹ רומאנים אלה היו צריכים לשמש משקל נגד לרומאנים הזולים, ה'שונד', שמילאו בימים ההם חלק גדול בעיתונות היומית ביידיש בארצות הברית. סאטיריקן הבית של העיתון החדש, שקטעיו הסאטיריים הופיעו בכל גיליון, היה ידוע לקוראים רק בתור ה'קליינשטעטליקער' ('הקרתני', שם העט של שלמה פרס, 1870–1961). בכך הוא החליף את

⁴⁷ ראו למשל פעטער קראָפּאָטקין, 'די גרויסע פֿראַנצויזישע רעוואָלוציאָן', **די פרייע געזעלשאַפֿט**, 1 (1910), עמ' 24–32; הלל זאָלאַטאַרָאָו, 'וועגן קראָפּאָטקין'ס פֿראַנצויזישע רעוואָלוציאָן', **די פרייע געזעלשאַפֿט**, 4 (1910), עמ' 304–312; וואָלטערין דע־קלער, 'ווען אַן אַנאַרכיסט פֿאַרגינט זיך אַמאָל אַ ווייקיישאָן?', **די פרייע געזעלשאַפֿט**, 7 (1910), עמ' 601–608; סאָול ראָסקין, 'דער אימפּרעסיאָניזם אין דער מאָלעריי און ליטעראַטור', **די פרייע געזעלשאַפֿט**, 8 (1910), עמ' 683–693, יענטע סערדאַצקי, 'אויף דער וואַך: דראַמע אין איין אַקט און צוויי בילדער', **די פרייע געזעלשאַפֿט**, 8 (1910), עמ' 694–704; מ. שמואלזאָהן, 'די אַרבעט', **די פרייע געזעלשאַפֿט**, 9 (1910), עמ' 775–786; שלום אַש, 'די געבורט פֿון שטן', **די פרייע געזעלשאַפֿט**, 6 (1910), עמ' 501–504; ז' סעגאַלאָוויטש, 'מתים', **די פרייע געזעלשאַפֿט**, 1 (1910), עמ' 48; יהואש, 'הורקנוס', **די פרייע געזעלשאַפֿט**, 4 (1910), עמ' 273–280; י"י שוואַרץ, 'אַרום קלויסטער', **די פרייע געזעלשאַפֿט**, 6 (1910), עמ' 455–456.

⁴⁸ ראו למשל מאַקסימ גאָרקי, 'רחמנות', **די פרייע געזעלשאַפֿט**, 2 (1910), עמ' 135–143; פ.ב. [=פּערסי ביש] שעללי, עוזר סמאָלענסקין, מתרגם, 'די מאַסקע פֿון אַנאַרכיע', **שם**, 2 (1910), עמ' 91–96.

⁴⁹ יוסף באָוושאַווער, 'אַלטע לידער און נייע לידער', **פרייע אַרבייטער שטימע**, 6 באוקטובר 1899, עמ' 1. השירים כונסו במהדורת כתביו של בובשובר: באָוושאַווער, 'אַלטע און נייע לידער', **געזאַמעלטע שריפֿטן: פּאַעזיע און פּראָזע**, ניו יורק: פרייע אַרבייטער שטימע, 1911, עמ' 173–175.

⁵⁰ ראו לדוגמא ש. פּרענאָוויץ, 'דער שטומער ענטפֿער', **פרייע אַרבייטער שטימע**, 27 באוקטובר 1899, עמ' 1; י. זיילין, 'צו די פרייע אַרבייטער שטימע', **שם**, 10 בנובמבר 1899, עמ' 8; נחום באַבאָד, 'דער שטורעם', **שם**, 2 בפברואר 1900, עמ' 1; ל. וואָלפּזאָהן, 'גאַסן בילדער', **שם**, 17 בנובמבר 1899, עמ' 6; ז. לעווין, 'מיט דרייסיק יאָר שפּעטער', **שם**, 13 באוקטובר 1899, עמ' 5; ז. קאַרנבליט, 'אַ פּריין וואָס וועט באַלד זיין קיסר', **שם**, 3 בנובמבר 1899, עמ' 4.

⁵¹ ראו למשל וויקטאָר הוגאָ, 'די ים־אַרבעטער', **פרייע אַרבייטער שטימע**, 31 באוגוסט 1900, עמ' 8; הרומן הופיע בהמשכים עד 26 באפריל 1901. למרות ששם המתרגם לא צוין כאן, סביר להניח שהוא נעשה על ידי שאול ינובסקי, כי הוא הופיע לאחר מכן בצורת ספר בתרגומו בלונדון ב־1910; טשאַרלס דיקענס, יוסף בן גרשון (מתרגם), 'דאָקטאָר מעריגאַלד: אַ קריסמאַס געשיכטע', **פרייע אַרבייטער שטימע**, 5 בינואר 1900, עמ' 5; מדובר כאן בתרגום חופשי; גיו דע מאַפּאַסאָן, 'די בית־עולמדיקע', **פרייע אַרבייטער שטימע**, 11 באפריל 1902, עמ' 6–7.

'דער הינקעדיקער שלימזל', שמילא תפקיד דומה בשבועון בתקופתו הראשונה, הגם שזה המשיך לפרסם, אם כי באופן בלתי-קבוע, גם בעיתון המחודש.

האוריאנטציה הספרותית של ינובסקי הייתה שונה מזו של קודמיו, ובתקופתו החלו להתפרסם בשבועון מאמרים מקשת רחבה יותר של כותבים, גם כאלו שלא היו מזוהים עם התנועה האנרכיסטית. כוונתו של ינובסקי הייתה לקרב את פֿרײַע אַרבייטער שטימע לתבניתו של היומון הסוציאליסטי הפֿאַרווערטס, במטרה ליצור תחרות בין שני העיתונים. כבר באוקטובר 1899 החל להשתתף בפֿרײַע אַרבייטער שטימע המחזאי המפורסם יעקב גורדין, שהדפיס את מאמריו קודם לכן בשבועון הסוציאליסטי אַרבייטער צײַטונג.⁵² העיתונות האנרכיסטית חיפשה וגילתה כישרונות אמנותיים חדשים בתחום הספרות ובתחום תאטרון היידיש. כך נתווספו לרשימת המשתתפים בשבועון בשנים מאוחרות יותר, לקראת סוף העשור הראשון של המאה, יוצרים בראשית דרכם שהיו ברבות הימים דמויות מרכזיות בספרות יידיש בארצות הברית – אנה מרגולין (1887–1952), מאני לייב (1883–1953), משה-לייב האלפרן (1886–1932) ומאוחר יותר יעקב גלטשטיין (1896–1971).⁵³ אנשי ספרות אלה לא בחרו בפֿרײַע אַרבייטער שטימע משום שהזדהו עם הנטייה הפוליטית האנרכיסטית שלו. הם ראו בשבועון ביטאון עצמאי וחופשי שלא נכנע לטעם ההמונים ואשר הציב רף תרבותי גבוה לאמנות. מגמה זו של פתיחות ספרותית בקרב מערכת העיתון, בפרט לספרות 'גבוהה', נמשכה עד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה וגם אחריה. במהלך כל תקופה זו היווה השבועון האנרכיסטי הניו יורקי במה פתוחה עבור משוררים שסלדו מהגישה הפופוליסטית של העיתונות הסוציאליסטית ביידיש בארצות הברית, אשר בניסיון למקסם את מכירותיה, נמנעה מלפרסם יצירות שנחשבו כבלתי מובנות או רחוקות מטעמו של הקורא הממוצע של העיתונים היומיים.

לאחר 1905 נהנה הפֿרײַע אַרבייטער שטימע מפופולריות הולכת וגדלה בקרב ציבור קוראי היידיש. נקודת השיא במגמה זו הגיעה ב-1910, שנה בה תפוצת השבועון האנרכיסטי הגיעה לשיא חסר תקדים של שלושים אלף עותקים שבועיים.⁵⁴ מנגד, ובד בבד עם הצלחתו, החלו להישמע קולות ביקורתיים נגד השבועון, גם מצד קבוצות מגוונות בתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, וגם בגופים שהתארגנו תחת כנפי האיגוד הסוציאליסטי 'ארבעטער-רינג'.⁵⁵ קולות אלו בישרו את תהליך ההתפרקות האטית והדעיכה הקרבה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בארצות הברית, שהייתה באותם ימים התנועה האנרכיסטית הגדולה בעולם. חברי התנועה הלינו על הסמכותנות

⁵² יעקב גֶאָרְדִין, 'די אָפּגעשלאָגענע הושענא: אַן ערצײלונג פֿאַר קינדער, ניט ייִנגער פֿון דרײַסיק יאָר', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 13 באוקטובר 1899, עמ' 3.

⁵³ סופרי יידיש הכירו תודה בהזדמנויות רבות לפֿרײַע אַרבייטער שטימע ולעורכו שאול ינובסקי על תרומתם לטיפוחה של ספרות יידיש. ראו לדוגמא: יעקב גלאטשטיין, 'אנאָווסקיס שכל-הישר', בערל כהן (עורך), פּראָסט און פּשוט: ליטעראַרישע עסייען, ניו יורק: פֿעני גלאטשטיין, 1978, עמ' 322–328; משה שטאַרקמאַן, '80 יאָר פֿרײַע אַרבעטער שטימע', געקליבענע שריפֿטן, תל אביב: תשל"ט, כרך ב, עמ' 110–114.

⁵⁴ ראו Zimmer, *Immigrants against the State*, p. 33. התפוצה של הפֿרײַע אַרבייטער שטימע ב-1910 מבוססת על המידע

הסטטיסטי שנדפס בתוך N. W. Ayer and Son's American Newspaper Annual and Directory, 1910. ⁵⁵ אברהם שומחה זאקס, די געשיכטע פֿון אַרבייטער רינג: 1892–1925, ניו יורק: נאַציאָנאַלער עקזעקוטיוו קאָמיטע פֿון אַרבייטער רינג, 1925, כרך א', עמ' 52–68.

שאפיינה את עורכו של השבועון, הריקנות האידאולוגית של המאמרים שהתפרסמו בו (אשר שיקפו לדידם אך ורק את דעותיו של העורך הראשי), והאידיאולוגיות של ינובסקי בבחירת יצירות ספרות יפה מקורית לשם הדפסה בעיתון.⁵⁶ טענות אלה יוצרות את הרושם כאילו כל בעיותיה של התנועה התגלמו בדמותו של ינובסקי עצמו. מצב זה הוחמר נוכח אישיותו הבלתי מתפשרת. ינובסקי לא נהג להשיב לביקורת שהטיחו בו חברי התנועה ולא שעה לבקשותיהם, תביעותיהם, ואף לאיומיהם. הוא ראה כל העת במתנגדיו צעירים חסרי דעת ('אומוויסנדע יינגעלעך'), וטרפד כל ניסיון להשפיע על עבודת המערכת של הפרייע ארבייטער שטימע ועל כוחו האישי כמי שעמד בראשה. בשנת 1913 רצו חברים אנרכיסטים רבים להקים פדרציה מתוך התנועה דוברת היידיש שתשגיח על העבודה של ינובסקי ותקדם פרסום של מגוון רחב יותר של תכנים בשבועון, אך ניסיון זה סוכל בשל לחצים מצד ינובסקי. כתגובה, האופוזיציה הקימה כתב עת אנרכיסטי מתחרה, הפרייהייט, והזמינה את ל. ברון (?-?) לשמש כעורך הראשי, אולם הפרייהייט לא היה יכול להתחרות באחיו הגדול, כי סגנונו היה מאולץ וחסר טעם. הוא לא האריך ימים והתקפל לאחר כמה גיליונות בלבד.⁵⁷

למתנגדיו של ינובסקי ניתנה הזדמנות חדשה לסלק אותו מתפקידו עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה, וזאת בשל תמיכתו בקו הפרו-מלחמתי שהנהיג נשיא ארצות הברית דאז, וודרו ווילסון (1856–1924). אמנם בכך הסכים ינובסקי עם קרופוטקין, שהיה סבור כי יש לעצור ולהכניע בכל דרך אפשרית את המיליטריזם הגרמני הפולשני.⁵⁸ אך בדומה לקרופוטקין, לא זכתה עמדה זו של ינובסקי לא זכתה לתמיכה נרחבת בקרב התנועה האנרכיסטית, וקוראים רבים הציפו את מערכת הפרייע ארבייטער שטימע במכתבי מחאה כנגד דעות אלה.⁵⁹ הייתה זו הפעם הראשונה בתולדות הפרייע ארבייטער שטימע שחברי התנועה הצליחו להכריח את העורך הראשי לחתום על דבר העורך שלו, שכונה 'אויף דער וואך' ('על המשמר'), בגוף יחיד, 'איך' ('אני'), במקום בגוף רבים, 'מיר' ('אנחנו'), כפי שהיה מנהגו בשנים הקודמות. בהמשך הובילה עמדתו של ינובסקי לנוכח האירועים המהפכניים ברוסיה ב-1917 להעמקת הקרע בינו לבין חברי התנועה. בעוד שרוב האנרכיסטים בירכו על המהפכה וראו בה כהתגשמות כל תקוותיהם, טען ינובסקי שמדובר בהחלפת מוקד כוח השליטה ברוסיה ותו לא. בסוף נכנע ינובסקי ללחצם של חברי התנועה והתפטר ממשרתו כעורך הראשי של הפרייע ארבייטער שטימע ב-1919, לאחר שמילא תפקיד זה כעשרים שנה.

לאחר התפטרותו של ינובסקי מונה לעיתון ועדת עורכים (קאלעגיום), בו היו חברים אברהם פרומקין, מיכאל קאהן, לאו פינקלשטיין (1895–1950), הרי גורדון (?-?) ובנימין אקסלר (1887–1955). הם היו אמורים להשגיח על דרכו האידאולוגית של העיתון ולשמור על פתיחותו למגוון רחב של דעות. במקביל, פוצל תפקיד העורך הראשי של

⁵⁶ ראו על כך אבא גארדין, שאול יאנאווסקי: זיין לעבן, קעמפן און שאפן, 1864–1939, לוס אנג'לס: ש. יאנאווסקי אַנדענק קאַמיטעט, 1957, עמ' 322–332.

⁵⁷ ראו בזיכרונותיו של משה שוטץ בתוך אוסף שאול לינדר בארכיון יוואָ, RG443\85, עמ' 71.

⁵⁸ George Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*, Harmondsworth: Penguin, 1962, pp. 202–204.

⁵⁹ לפי דיווח אחד כשמונים אחוז מכל המכתבים ששוגרו למערכת הפרייע ארבייטער שטימע הביעו הקוראים את התנגדותם החריפה לעמדות הפוליטיות של העורך ינובסקי. ראו על כך בזיכרונותיו של הפעיל האנרכיסטי משה שוטץ בתוך אוסף שאול לינדר בארכיון יוואָ, RG443\85, עמ' 73.

פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטער שטימע בין שלושה עורכים־שותפים, "א מריסון, זלדס (?-?),⁶⁰ ומשה כץ (1885–1960). כץ הגיע אז מקרוב לארצות הברית (1920) ודגל ברעיונות סוציאלי־רבולוציונריים, אך הציג עמדות סובלניות כלפי השקפות עולם שונות משלו.⁶¹

בזמן עבודתם של שלושת העורכים הללו נחשף העיתון להשפעה בולשביקית וכמעט שנכבש מבפנים על ידי תנועה זו במאמצייה לספח אליה את הזרם האנרכיסטי דובר היידיש. העיתונאי שמואל אגורסקי (1884–1948) החל בתקופה זו לפרסם מאמרים ב**פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטער שטימע** בהם שיבחה את הישגיהם של הבולשביקים ברוסיה והרבה להציג את עמדותיו של לנין. עמדה משולהבת ובלתי־מסויגת זו כלפי המשטר החדש ברוסיה לא הייתה מקובלת על חברים אנרכיסטים ישנים, כגון ינובסקי ויוסף קאהאן (1878–1953). לבסוף, הצליחו אנשי האופוזיציה לצמצם את השפעתו של אגורסקי על תכני **פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטער שטימע** והכריחו את כץ להתפטר מתפקידו. לאחר שנחל כישלון בניסונו להשתלט על התנועה האנרכיסטית היגר אגורסקי לברית המועצות ונהיה דמות מרכזית במפעל התרבותי הקומוניסטי החדש ביידיש, אשר כלל בין היתר את ניכוס 'גיבוריה' של התנועה האנרכיסטית על ידי מבקרים וכותבים קומוניסטים. מאוחר יותר התברר שמשה כץ היה חבר בהנהלה של המפלגה הקומוניסטית באמריקה כבר משנת 1920, בזמן שהוא כיהן כאחד העורכים של **פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטער שטימע**. לאחר משבר אמון חמור זה בין התנועה לשבועון, והירידה התלולה בפופולריות שלו, הזמינה הנהלת השבועון ב־1923 את יוסף קאהאן, שהיה אז פעיל במושבה האנרכיסטית הניסויית ע"ש פרר ('פֶּרֶר־קֶאָלֶאָניע'), לקבל על עצמו את תפקיד העורך.⁶² קאהאן הסכים להזמנה וחזר לניו יורק. בכך נפתח דף חדש בתולדות השבועון האנרכיסטי, אשר לאחר עזיבתו של ינובסקי לא היה מסוגל לשוב עוד לשיאי השפעתו והפופולריות שידע בעבר, עד שהוא נותר ביטאון של פלח קטן של החוגים הרדיקאליים היהודים בארצות הברית. מכאן ואילך הגבירו חברי התנועה את פעלתנותם בתחום התרבות ובהנצחת מורשת העבר של התנועה. התפתחויות אלה תוחמות את הגבול הכרונולוגי של עבודתנו, ממנו נחרוג תוך כדי דיון בגילויים המאוחרים של הנצחת גיבוריה התרבותיים של התנועה.

בשנות העשרים של המאה העשרים סבל האנרכיזם בארצות הברית ובאנגליה מירידה תלולה בתמיכה הפופולרית ממנה נהנה. ההגבלות הנוקשות על הגירה ממזרח אירופה וממקומות אחרים, לרבות קביעת מכסות ההגירה שהונהגה ב־1924, הביאה ל'ייבוש' המאגרים האפשריים לשאיבת כוחות חדשים לתנועות הרדיקאליות היהודיות, והאנרכיסטים בכללן. ה**אַרְבֵּייטער פְּרִינֵעַ** בלונדון נסגר ב־1916 עקב התבטאויות אנטי־מלחמתיות, ועורכו, מנהיג התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בלונדון, רודולף רוקר, נכלא וגורש מהמדינה. בשנים שבין מלחמות העולם לא הצליחה התנועה האנרכיסטית בלונדון להתאושש מן המכה ונעלמה כמעט לחלוטין מהזירה הפוליטית והתרבותית של

⁶⁰ לא עלה בידי להתחקות על עקבותיו.

⁶¹ די לעבנס־געשיכטע פֿון משה כץ, פסח נאָוויק (עורך), **משה כץ בוד**, ניו יורק: משה כץ בוך־קאָמיטעט, 1963, עמ' 22. חלק מן הביוגרפיה שרלוונטי לתקופתו (עד 1922) מבוסס על המידע שמשה כץ עצמו סיפק לקלמן מרמר עבור ה**לעקסיקאָן פֿון דער ייִדישער פּרעסע און ליטעראַטור** בעריכת זלמן רייזן. במאמר ביוגרפי זה כתוב שכץ היה רק 'ליטעראַרישער רעדאַקטאָר' ('עורך ספרותי') של **פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטער שטימע** ותו לא. גם ציון שהוא מילא תפקיד זה רק שנה אחת בלבד (בשנת 1921) עד הקמת **פְּרִינֵעַ** הקומוניסטי ב־1922. כץ סיפק את המידע הביוגרפי בסביבות 1926, כשהיה פעיל מאוד בתנועה הקומוניסטית. לכן סביר להניח שהוא היה מעוניין לצמצם את זיכרון מעורבותו ופעילותו בעריכת השבועון האנרכיסטי.

⁶² וויינבערג, **פֶּרֶר־קֶאָלֶאָניע פֿאַר אַרְבֵּייטער באַפֿריינג**, עמ' 126–127.

העיר. בארצות הברית, שבה התנועה הייתה גדולה פי כמה, היו כמה אירועים שהעניקו לה תנופה נקודתית, כגון פרשת סקרוונצטי (Sacco-Vanzetti), ומלחמת האזרחים בספרד (1936–1939), אך מבלי שהצליחו לשנות את המגמה הכללית.⁶³ לאחר מלחמת העולם השנייה נראתה דעיכתה של התנועה האנרכיסטית גזירה בלתי־הפיכה. צמצום האופק הפוליטי של התנועה הביא בהתאם למאמצים חוזרים ונשנים של הפעילים להעמיד יד ושם להנצחת העבר – הן של פעילים ספציפיים והן של התנועה בכללותה.⁶⁴ מגמה חדשה זו בלטה בעיקר בשנות החמישים והששים, שבה אנו עדים לפרסומם של מספר ספרים על ידי הוצאות אנרכיסטיות ורדיקאליות העוסקים בהיסטוריה של התנועה. בהקשר זה שיחק המרכז בבואנוס אירס תפקיד חשוב בטיפוחה של ההיסטוריוגרפיה האנרכיסטית. עבודה זו מנתחת ארבעה מקרי בוחן של העשייה התרבותית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, ובכל המקרים העיתונות עומדת במרכז. תחילה נעסוק בניסיונות לבנות קאנון ספרותי אנרכיסטי באמצעות העיתונות על ידי מנהיג הקבוצה האנרכיסטית בלונדון, רודולף רוקר. לאחר מכן נתמקד במפעל התרבותי שבניו יורק דרך ניתוח השירה הפרולטרית המתהווה בארצות הברית והתקבלותן של יצירות דוד אדלשטט ויוסף בובשובר, שני הגיבורים המרכזיים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש באמריקה. בשני הפרקים האחרונים נעקוב אחרי שתי סוגות של יצירה שהבליטו בשנותן את התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש מבין המחנות הפוליטיים האחרים בזירה היהודית, קרי היצירה הסאטירית האנרכיסטית והתעמולה והפולמיקה האנטי־דתית. דרכו של **פֶרְיֵע אַרְבֵיטֶער שטימע** קובעת את המסגרת הכרונולוגית של עבודה זו. בין יסודו ב־1890 עד ירידת פופולריותו בסוף מלחמת העולם הראשונה שיחק שבועון זה תפקיד מרכזי בעיצוב פני האנרכיזם בקרב דוברי יידיש בכל העולם כולו – וכפי שנראה בהמשך – הוא הגדיר באופן בולט את השיח והעשייה הפוליטי והתרבותי שהתנהל בתוך התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש במרכזיה השונים כגון ניו יורק, פילדלפיה, לונדון ובואנוס אירס.

ג. אמה גולדמן ואלכסנדר ברקמן: יחסיהם עם התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש

אמה גולדמן (1869–1940) ואלכסנדר ברקמן (1870–1936) מוכרים כשתי הדמויות המרכזיות בתנועה האנרכיסטית האמריקנית שמוצאם יהודי. אף על פי כן הם לא שיחקו תפקיד מרכזי בתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. שניהם נאמו בהזדמנויות שונות ביידיש, אך לא כתבו בשפה זו. מכתבי ברקמן פורסמו בעיתונות האנרכיסטית ביידיש הן באנגליה והן בארצות הברית, אך סביר להניח שמדובר בטקסטים שהוברחו מהכלא בצורות שונות וככאלה נכתבו תחילה באנגלית ופנו לכלל חברי התנועה האנרכיסטית, ורק לאחר מכן תורגמו על ידי החברים דוברי היידיש.⁶⁵ כאשר

⁶³ קאהאן, די יידיש־אַנאַרכיסטישע באַוועגונג אין אַמעריקע, עמ' 352–365.

⁶⁴ ראו למשל במבוא לזכרונות של רוקר 'א וואָרט פֿון דער לאַנדאַנער גרופע 'פֶרְיֵע אַרְבֵיטֶער שטימע' צום אַרויסגעבן אונדזער פֶרְיֵענט רודאָלף ראָקערס בוך 'אין שטורעם', רודאָלף ראָקער, י. בירנבוים (מתרגם), אין שטורעם: גלויב־אַרן, לונדון: גרופע פֶרְיֵע אַרְבֵעטער שטימע, 1953, עמ' 7; וגם י. בירנבוים, 'אייניקע ווערטער פֿון דעם איבערזעצער', שם, עמ' 7–8.

⁶⁵ ראו למשל אלכסנדר בערקמאַן, 'א בריוו פֿון גענ. [=גענאָסע] א. [=אלפסנדר] בערקמאַן: וועכטערן פעניטענטשערי פּאָ [=פנסילבניה] (1894 פֿעברואַר)', פֶרְיֵע אַרְבֵיטֶער שטימע, 3 במרץ 1894, עמ' 1; אלכסנדר בערקמאַן, 'א בריוו פֿון אַלעקסאַנדער בערקמאַן', פֶרְיֵע אַרְבֵיטֶער שטימע, 6 באפריל 1900, עמ' 1. במכתב הנדפס בכתב העת זשערמינאַל כתוב במפורש שמדובר במכתב באנגלית שתורגם ליידיש: אלפסנדר בערקמאַן, 'א בריוו פֿון אַלעקסאַנדער בערקמאַן', זשערמינאַל, דצמבר 1900, עמ' 143.

המכתבים נשלחו דרך הדואר של בית הכלא הם עברו את הצנזורה של המוסד, ולכן היו צריכים להיכתב בשפה המובנת לצנזור, דהיינו אנגלית.⁶⁶

ברקמן וגולדמן הגיעו לארצות הברית בשנים 1888 ו-1885 בהתאמה, ובמהרה הצטרפו אל הפעילות של האנרכיסטים דוברי הגרמנית בהנהגת יוהן מוסט. בעקבות השביתות עקובות הדם של הומוסטד (Homestead) החליט ברקמן ב-1892 להתנקש בחייו של התעשיין הנרי קליי פריק (1849–1919), אותו האשים באחריות אישית לאלימות שהופעלה כלפי הכורים השובתים. ברקמן הצליח לירות בקרבנו, אך מבלי להסב לו אלא פציעות קלות בלבד. במשפט שהתקיים לאחר מכן הורשע ברקמן בכל ההאשמות שיוחסו לו ונגזר עליו עונש של עשרים ואחת שנות מאסר. הניסיון הכושל של ברקמן לממש את תכנית 'התעמולה של המעש' (Propaganda der Tat), שדגלו בה קבוצות אנרכיסטיות מהפכניות רבות, וביניהן היהודיות, היווה נקודת מפנה בגישות האנרכיסטיות ביחס לאסטרטגיה תעמולתית זו.

בהתחלה שיבחו אנרכיסטים רבים את ברקמן על אומץ לבו ועל גבורתו בכך שרצה לנקום את נקמתם של הפועלים המדוכאים. אדלשטט, המשורר המוביל של האנרכיסטים דוברי היידיש, אף הקדיש לו שיר תחת הכותרת 'דער יונגער העלד' ('הגיבור הצעיר') אותו חיבר בדנבר במהלך ספטמבר-אוקטובר 1892 שבועות בודדים לפני מותו (ב-17 באוקטובר).⁶⁷ אדלשטט הלל את ברקמן, אשר 'זיין בראווע האנט האַנט ניט געציטערט, \ אויך זיין אויג האַט געצילעוועט גוט, \ דאָך האַרט זיינען די בראַיאַם, וואָס ווערן געפֿיטערט \ מיט שקלאַפֿנפֿלייש און מיט שקלאַפֿנבלוט!' ('ידו האמיצה לא רעדה, \ גם עינו כיוונה היטב למטרה, \ אך קשוחים היצורים, שניזונים \ מבשר עבדים ומדם עבדים!').⁶⁸ עקב התגובות השליליות של הציבור האמריקני הרחב לניסיון זה של ברקמן, והתחלת הרדיפה הפוליטית של אנרכיסטים על ידי הרשויות, ה'תעמולה של מעש' הוסרה מהחזית הרטרורית של התנועה דוברת היידיש.⁶⁹ גם במחנה הגרמני גינה יוהן מוסט את מעשהו של ברקמן כאלים ובלתי-מועיל, דבר אשר עורר עליו את שנאתה של אמה גולדמן. האנרכיסטים ראו במשפטו של ברקמן משפט ראוה ובהרשעתו עוול בלתי-מוצדק, שכן הוא לא פגע באיש באופן חמור. מהר מאוד התארגנו קבוצות שדולה הן בקרב האנרכיסטים דוברי היידיש והן בקרב קבוצות אחרות על מנת להביא לשחרורו של ברקמן בדרכים חוקיות ובלתי-חוקיות כאחת, ולהקל על מצבו בבית הכלא. על מאמצים אלה

⁶⁶ Alexander Berkman, *Prison Memoirs of an Anarchist*, New York: Schocken, 1970, pp. 136–140.

⁶⁷ דוד עדלשטאט, 'דער יונגער העלד: געווידמעט אן א. בערגמאן [!]', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 7 באוקטובר 1892. גיליון זה של השבועון לא היה נגיש באוספים שעמדו לרשותי. מידע זה מבוסס על הרשימה הביבליוגרפית של קלמן מרמר: 'עדלשטאטס ווערק אין צייטונגען און זשורנאַלן', דוד עדלשטאט, ניו יורק: איקוף, 1950, עמ' 319, מס. 176. שיר זה פורסם לאחר מכן באַרבייטער פֿריינד בלונדון ב-1906: דוד עדלשטאט, 'דער יונגער העלד: געווידמעט אן א. בערגמאן', אַרבייטער פֿריינד, 18 במאי 1906, עמ' 5. השיר כלול בכל כתבי אדלשטט: שריפטען, עמ' 133–134. בדומה לשירים המוקדשים ל'קרבנות צ'יקגו' מעצב גם כאן אדלשטט מחדש את הגבורה של נושא. לפי זיכרונות של ברקמן עצמו התנקשותו לא צלחה משום שידיו רעדו, קוצר הראיה שלו פגע ביכולתו לכוון את האקדח, ומוחו היה מעורפל בזמן מעשהו. ראו על כך Berkman, *Prison Memoirs*, pp. 33–36.

⁶⁸ עדלשטאט, 'דער יונגער העלד', שריפטען, עמ' 134.

⁶⁹ ראו למשל את המאמר שהתפרסם בעילום שם ב-1901 בשבועון האנרכיסטי בניו יורק: 'די אַנאַרכיסטישע שטעלונג צו די געוואַלטס-טאַקטיק', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 8 בנובמבר 1901, עמ' 7–8. מחבר המאמר מאשים את מחוללי מעשי אלימות שהם לדעתו לא שפויים ותאבי דם. הוא מזכיר כמה דוגמאות של התקפות כגון זו של האנרכיסט הצרפתי רבשול (Ravachol) (1859–1892) וטוען שהן תוצאות של הפרעה נפשית. מעשים אלו, לפי טענתו, נותנים תירוץ למתנגדי האנרכיזם להאשים את כל התנועה כולה בשנאה כלפי כל המין האנושי. מחוללי המעשים הללו היו בעצמם קרבנות של השיטה הקפיטליסטית, כי הם לא ידעו או לא הבינו את משמעות התורה האנרכיסטית. בניגוד להם מעמיד המחבר את דוגמתו של אלכסנדר ברקמן, והוא יוצר עבורו קטגוריה לחוד. אלכסנדר ברקמן ידע היטב את השלכות מעשיו, והם נבעו מהזדהותו המחוללת עם מצבם של המונים הסובלים.

דיווחו העיתונים האנרכיסטים בידיש מדי פעם, כדי לעורר את עניין הציבור בגורלו של אחד המרטירים של התנועה ולגייס כספים למען שחרורו.⁷⁰

להילת הגבורה שסבבה את דמות ברקמן הוסיף ספר זיכרונותיו, שהופיע לראשונה באנגלית *Prison Memoirs of an Anarchist* ('זיכרונות בית הכלא של אנרכיסט'). פרסום הספר היה כרוך בקשיים, שכן מו"לים רבים סירבו לפרסמו נוכח הקטעים ההומוסקסואליים הכלולים בו.⁷¹ אמה גולדמן פעלה רבות לצורך קידום הדפסת הספר, והוא הופיע ב-1912 בהוצאת כתב העת האנרכיסטי שלה בארצות הברית, *Mother Earth* (1906–1917).⁷² ספר הזיכרונות של ברקמן תורגם לידיש על ידי הפעילים האנרכיסטיים משה קאטץ ואברהם פרומקין והתפרסם בשני כרכים בשנת 1920.⁷³ המהדורה בידיש נדפסה – כמו המקור האנגלי – עם הקדמתו של העיתונאי האצי'נס הפגוד (Hutchins Hapgood, 1869–1944). הפגוד התפרסם קודם לכן כמחברה של הסוציוגרפיה הפופולרית אודות הרובע היהודי בניו יורק, *The Spirit of the Ghetto* ('רוח הגטו', 1902).⁷⁴ הוצאת הספר על ידי הוצאה שלא הייתה קשורה לתנועה האנרכיסטית מעידה כי המו"ל ראה פוטנציאל מסחרי בפרסום הזיכרונות בידיש. הספר אכן נהנה מפופולריות רבה בקרב מעגלים רחבים בחברה, תורגם לשפות רבות, וביסס את דמותו של ברקמן בחברה האמריקנית כאחד הרדיקאלים המפורסמים ביותר ממוצא יהודי, וזאת לצד עמיתתו, אמה גולדמן.

בניגוד ליחס לאלכסנדר ברקמן בעיתונות האנרכיסטית בידיש, נותרה אמה גולדמן לאורך שנות פעילותה תמיד בשוליה של התנועה דוברת היידיש, וזאת על אף שהתחלת מסלולה האישי והפוליטי הייתה דומה לאלו של חברים רבים שפעלו בתוך תנועה זו. לאחר הגירתה לארצות הברית הכירה גולדמן את מוסט, שהקסים אותה והניע אותה לגלות את יכולות הרטריות האדירות שלה, והיא גם יצרה קשר עם חברים שנהיו לעתיד המייסדים האידאולוגיים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, כמו הלל זולטורוב ואחרים. עם זאת לא הרגישה גולדמן בצורך בתעמולה בידיש, והיא הייתה סבורה שהמהגרים היהודים דוברי היידיש צריכים להשתלב לשונית ותרבותית בחברה האמריקנית, ולפיכך מן הראוי כי שפת התעמולה הפונה אליהם תהיה אנגלית. גולדמן חשבה שזו הדרך היחידה שתאפשר שיתוף פעולה בין הקבוצות האנרכיסטיות השונות בארצות הברית, וכי צעד זה היה נותן דריסת רגל למהגרים בשיח הציבורי ויכולת להשפיע על ההשקפות של האוכלוסייה המקומית דוברת האנגלית. שוני זה בעמדות בין גולדמן לאנרכיסטים דוברי היידיש הפך לקרע של ממש לאחר שיוון מוסט, במהלך הרצאה פומבית בפני חברים

⁷⁰ ראו למשל 'בערקמאנס באַפֿרײַונגס־פֿאַנד', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 16 במרץ 1900, עמ' 10; י. אדלער, 'א פלאן וועגן בערקמאנס באַפֿרײַונג', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 23 במרץ 1900, עמ' 6; ה. גאַרדאַן, 'א פֿרײַלעכע בשורה וועגן גענאַסע בערקמאַן', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 3 באוגוסט 1901, עמ' 8; ה. גאַרדאַן, זעט בערקמאַן, 9 באוגוסט 1901, עמ' 5; 'בערקמאַן באַלד פֿרײַ?', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 22 בנובמבר 1901, עמ' 10. ב־1900 פתח האנרכיסט ארתור הילמן בהגדרה בין האנשים שתרמו לקרן למען שחרור ברקמן. הזוכים קיבלו ספרים מאת דרווין וביכנר: [מודעה], זשערמינאל, 6 באפריל 1900, עמ' 55.

⁷¹ Terence Kissick, *Free Comrades: Anarchism and Homosexuality in the United States, 1895–1917*, Oakland: AK Press, pp. 97–124.

⁷² Emma Goldman, *Living My Life*, New York: Dover, 1970, pp. vol. 1, p. 484.

⁷³ אַלעקסאַנדער בערקמאַן, משה קאַטץ ואַבְרָהָם פֿרומקין (מתרגמים), געפֿענגעניס־ערינערונגען פֿון אַן אַנאַרכיסט, ניו יורק: מ.ע. פֿיטצדזשעראַלד, 1920, כרכים א'–ב'.

⁷⁴ האַטשינס האַפּגוד, 'פֿאַררעדע', בערקמאַן, געפֿענגעניס־ערינערונגען, ללא מספור.

אנרכיסטים, הוקיע את מעשה ההתנקשות של ברקמן. בתגובה תקפה אותו גולדמן מילולית ואף הצליפה בשוט רכיבה בפניו.⁷⁵

התקפה זו הייתה המסמר האחרון בארון היחסים החברתיים בין גולדמן ומוסט, ובהמשך הצטרפה גולדמן אל קבוצת ה־Autonomisten ('העצמאיים') האנטי־מוסטיאנית והקדישה יותר ויותר מזמנה לתעמולה בשפה האנגלית.⁷⁶ עם זאת היא מעולם לא הסתייגה לחלוטין מתעמולה בעל פה בפני חברים דוברי יידיש וגרמנית, והמשיכה להרצות בשפות אלה. היכולות הרטוריות של גולדמן זכו לא אחת להכרה בעיתונות האנרכיסטית דוברת היידיש, כגון כאשר **הארבייטער פריינד** פרסם מכתב של קורא שנכח בהרצאה של גולדמן בסן פרנסיסקו והתרשם במידה רבה מיכולותיה כנואמת: 'עמא גאלדמאן וועלכע איך האָב צום ערשטן מאָל געהערט רעדן, איז אָנע צווייפֿל א גרויסאַרטיקע רעדנערין און לאַגישע דענקערין. איך קען אייך ווירקלעך ניט איבערגעבן די ווירקונג, וואָס זי האָט אויף מיר און אַנדערע געמאַכט. דאָ אין סאַן פֿראַנציסקאָ, וווּ די מינדלעכע פֿראַפּאָגאַנדע איז זייער שוואַך, האָט זי, זעלבסטפֿאַרשטענדלעך אַרײַנגעבראַכט לעבן אין דער בידע, ווי די דײַטשן זאָגן.'⁷⁷ ('אמה גולדמן, שזו הפעם הראשונה ששמעתי אותה מדברת, היא ללא ספק נואמת אדירה והוגה דעות עקבית. אני לא יכול באמת להעביר את הרושם שהיא עשתה עליי ועל אחרים. כאן בסן פרנסיסקו, שבה התעמולה בעל פה חלשה למדי, היא הצליחה, כמובן, להפיח בנו רוח חיים, כפי שהגרמנים אומרים'). ואולם, האזכורים של גולדמן בעיתונות האנרכיסטית ביידיש הן באנגליה הן בארצות הברית היו ספוראדיים, והצטמצמו לסקירות קצרות אודות סדרות הרצאותיה ומכתבים למערכת בקשר לשחרורו של אלכסנדר ברקמן.⁷⁸ ב־1893 התחיל ה־פֿרייע אַרבייטער שטימע לגייס כספים למימון ההוצאות המשפטיות להגנת גולדמן לאחר שהיא הואשמה בהסתה להפרת הסדר.⁷⁹ על אף הפופולריות יוצאת הדופן של האוטוביוגרפיה של גולדמן, שהתפרסמה בשני כרכים ב־1931 וב־1934 ספרים אלה לא תורגמו במלואם ליידיש.⁸⁰ סדרת קטעים מתורגמים מאנגלית מזיכרונותיה

⁷⁵ Goldman, *Living my life*, vol. 1, p. 105.

⁷⁶ Tom Goyens, *Beer and Revolution: The German Anarchist Movement in New York City 1880–1914*, Urbana: University of Illinois Press, 2007, p. 131.

⁷⁷ מ. לעוויצקי, 'קאַרעספּאָנדענץ: עמא גאלדמאן אין סאַן פֿראַנסיסקאָ', אַרבייטער פֿריינד, 6 באוקטובר 1899, עמ' 6. המכתב נכתב בסן פרנסיסקו ב־30 באוגוסט באותה שנה. מקור הביטוי המצוטט בגרמנית: 'Leben in die Bude bringen' ('לרענן, לעורר').

⁷⁸ ל. מלמד, 'קאַרעספּאָנדענץ פֿון אמעריקע', אַרבייטער פֿריינד, 22 במרץ 1901, עמ' 6; עמא גאלדמאן, 'בריוו צו שאול יאַנאַוסקי', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 21 בנובמבר 1903, עמ' 5; עמא גאלדמאן, 'אלעקסאַנדער בערקמאַן', אַרבייטער פֿריינד, 18 במאי 1906, עמ' 6. מדובר כאן במאמר שהושאל ותורגם מכתב העת בהוצאת גולדמן *Mother Earth*.

⁷⁹ ראו את המודעה בפניה השמאלית של העמוד: 'א קאָמיטע האָט זיך געבילדעט אויפֿצוברענגען אַ פֿאַרטיידיקונגס פֿאַנד פֿיר די פֿירונג פֿון עמא גאלדמאַנס פֿראַצעס. יעדער וועמען עס איז טייער דאָס רעכט פֿון רעדע פֿרייהייט, וועט געפֿינדען די נויטווענדיקייט צו דיין פֿאַנד בניצושטייערן. געלדער קענען צוגעשיקט ווערן אָן N. Aronstam 11 Pike str.' ('וועדה קמה על מנת להקים קרן הגנה משפטית בהליכה של אמה גולדמן. כל מי שזוכת חופש הדיבור יקרה לו, ירגיש את הצורך לתרום לקרן זו. כספים יוכלו להישלח לכתובת של N. Aronstam 11 Pike str.'). על האפיזודה ראו גם Alice Wexler, *Emma Goldman: An Intimate Life*, New York: Pantheon Books, 1984, p. 76.

⁸⁰ על הפופולריות הגוברת והולכת של אמה גולדמן בעקבות פרסום זיכרונותיה ראו Oz Frankel, 'Whatever Happened to "Red Emma"? Emma Goldman, from Alien Rebel to American Icon', *The Journal of American History*, 83 (1996), pp. 903–942.

של אמה גולדמן התפרסמה ב-1931 ביומון הסוציאליסטי **פֿאַרווערטס**, שהקדים את פרסום הספר באנגלית, אך הם לא יצאו מאוחר יותר בצורת ספר בידיש.⁸¹

מאמר שנכתב על ידי גולדמן וברקמן התפרסם בספר שיצא ב-1929, לרגל מליאת שלושים שנה ל**פֿרייע אַרבייטער שטימע** המחודש.⁸² מאמר זה פורסם לצדם של מאמרים אחרים מאת דמויות מרכזיות בתנועה האנרכיסטית.⁸³ סביר להניח שהמאמר של גולדמן וברקמן, כמו המאמרים האחרים בספר, נכתבו במקור באנגלית, גרמנית או ספרדית ותורגמו ליידיש. גולדמן פרסמה באותה שנה מאמר נוסף, 'קונסט און רעוואָלוציע' ('אמנות ומהפכה') שנכלל באוסף מאמרים של כתב העת האנרכיסטי **אַרבייטער פֿריינד** שיצא אז בפריז.⁸⁴ בעקבות הדעיכה בפופולריות של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בקרב המהגרים, וכתוצאה מכך, וצמצום היריבות הפוליטית בין הסוציאליסטים והאנרכיסטים היהודים בארצות הברית, התעורר עניין בעבר הרדיקאלי היהודי מתוך זווית ראייה סינקרטיית. במסגרת התעוררות זו, התחילו להתפרסם ב**פֿאַרווערטס** הסוציאליסטי זיכרונותיה של אלמנתו היהודיה של מוסט, הלן מינקין.⁸⁵ מינקין התייחסה בזיכרונותיה לאפיזודות מפתח בחייה ובחיי בעלה, ובפרט ליחסיהם ומעורבותם בהתפתחות התנועה האנרכיסטית בקרב הגרמנים והיהודים דוברי היידיש. מינקין מזכירה גם את אמה גולדמן מספר פעמים בזיכרונותיה, ודמותה נוטה להצטייר באור שלילי, כאשה אנוכית, רודפת פרסום וחסרת אמפתיה לזולת.⁸⁶ כתגובה לפופולריות העולה של אמה גולדמן פרסם המו"ל האנרכיסטי ג'וזף אישיל (1888–1966) ב-1944 ב**פֿרייע אַרבייטער שטימע** סדרת מאמרים ביוגרפיים אודותיה, שקובצו ופורסמו בצורת ספר באנגלית ב-1957.⁸⁷

⁸¹ ראו את המודעה על פרסום הקטעים: 'עמא גאָלדמאַן דעקט אויף די אינטימסטע סודות פֿון איר שטורעמדיקן, שטוינענדן לעבן, פֿאַרווערטס, 23 במאי 1931, עמ' 10. הקטע הראשון התפרסם בסוף מאי 1931: עמא גאָלדמאַן, מ. אָשער־אָוויטש (מתרגם), 'די לעבנס־געשיכטע פֿון עמא גאָלדמאַן געשריבן פֿון איר אַליין', פֿאַרווערטס, 30 במאי 1931, עמ' 4.

⁸² אַלעקסאַנדער בערקמאַן, עמא גאָלדמאַן, 'צום 30 יאַרקן יוביליי פֿון דער פֿרייע אַרבייטער שטימע', יוסף קאהאַן (עורך), פֿרייע אַרבעטער שטימע: יוביליי זאַמליבוך, ניו יורק: פֿרייע אַרבעטער שטימע, 1929, עמ' 24–26.

⁸³ ראו למשל זשאן גראווי, 'אונדזערע צילן און מיגלעכקייטן', שם, עמ' 7–9; מאַקס נעטלוי, 'וועגן דער ראָליע פֿון די אַנאַרכיסטן אין דער קומענדער רעוואָלוציע', שם, עמ' 10–12; עריקא מאַלאַטעסטאַ, 'גראַדואַליזם (די דערגרייכונג פֿון ציל גראַדנווייז)', שם, עמ' 5–7.

⁸⁴ עמא גאָלדמאַן, 'קונסט און רעוואָלוציע', בתוך: אַרבעטער פֿריינד זאַמלבוך, פריז: יידישע אַנאַרכיסטישע גרופע אַרבעטער פֿריינד פֿאַרייז, 1929, עמ' 71–76. וגם את המאמר על מסה זו: Marilyn Reizbaum, 'Yiddish Modernisms: Red Emma Goldman', *Modern Fiction Studies*, 51/2 (2005), pp. 456–481. המחברת מנתחת את מאמרה של גולדמן בתור חיבור שנכתב במקור ביידיש, אך לאור מפעל התרגומים המסופע של האנרכיסטים דוברי יידיש, וחוסר ראיות לכתיבת גולדמן ביידיש, יש להטיל ספק בטענת מקור הלשוני של הטקסט.

⁸⁵ ראו את הכתבה על הוצאת זכרונות מינקין ב**פֿאַרווערטס**: אב קאהאַן, 'די אלמנה פֿון באַרימטן יאַהאַן מאַסט וועט שרייבן אין פֿאַרווערטס' וועגן איר מאַן, עמא גאָלדמאַן און אַלעקסאַנדער בערקמאַן, פֿאַרווערטס, 27 באַגוסט 1932, עמ' 4, 7. הכתבה הראשונה התפרסמה ב-18 לספטמבר 1932: העלען מאַסט, 'וואָס זי דערציילט: ערינערונגען פֿון דער אלמנה פֿון יאַהאַן מאַסט', פֿאַרווערטס, 18 בספטמבר 1932, חלק ב', עמ' 3. מינקין החליטה לפרסם את זכרונותיה לאחר שהיא קראה את זכרונות אמה גולדמן שהתפרסמו קודם לכן ב**פֿאַרווערטס**.

⁸⁶ Helene Minkin, Tom Goyens (ed.), Alisa Braun (trans.), *Storm in my Heart: Memories from the Widow of Johann Most*, Oakland: AK Press, 2015, pp. 21–38, 72–77.

⁸⁷ Joseph Ishill, Herman Frank (trans.), *Emma Goldman: A Challenging Rebel*, Berkeley Heights, New Jersey: Oriole Press, 1957.

ד. מתודולוגיה

מחקר זה מנסה לענות על שאלות בקשר להתהוותה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש והתגבשותה של הזהות המשותפת בין חבריה. המחקר יענה לשאלות כגון: באיזו נסיבות היסטוריות ותרבותיות נוצרה התנועה האנרכיסטית ביידיש ומה היו המניעים למהגרים היהודים להצטרף אל שורות התנועה. ייבדק כיצד העשייה הפוליטית התלוותה בפעולות תרבותיות בשני המרכזים הגדולים של התנועה בחלוף המאות התשע עשרה והעשרים בלונדון וניו יורק. נבחן מעבר לכך את המאפיינים המשותפים של התרבות האנרכיסטית שנוצרה בתקופה זו והקשרים הטרנס-לאומיים שחיברו בין הקהילות האנרכיסטיות השונות. נשאל מעבר לכך מה הייתה תרומתה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בהיווצרות והתפתחות השירה הפרולטרית ביידיש בארצות הברית שנוצרה בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה.

בנוסף על כך נעקוב אחרי תהליך הפיכת שני המשוררים שזוהו עם התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, דוד אדלשטט ויוסף בובשובר, לגיבורים ולקרבות של התנועה, והשפעתם על התגבשות קאנון אנרכיסטי ביידיש. סוגה משמעותית ומרכזית לעיצוב התודעה הפוליטית והתרבותית הייתה הסאטירה הפוליטית. העבודה תבחן את הגוף הספרותי שנכתב על ידי הדמויות הבולטות ביותר של כתבי הסאטירה שהשתייכו או שויכו לתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. מה הם כתבו וכיצד כתיבתם שיקפה את המציאות הפוליטית והסביבה התרבותית במרחב היהודי של סוף המאה התשע עשרה באנגליה וארצות הברית. בסוף נחפש את התשובה לשאלה, כיצד זיהתה ההיסטוריוגרפיה את התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש עם ה'תעמולה האנטי-דתית'! מאין שאבו האנרכיסטים את השראתם לפעולות אנטי-דתיות מסתעפת, מה היו השורשים ההיסטוריים והתרבותיים לביצוע תעמולה זו, ומה היו היקפה ותוצרתה הספרותית. מעבר להשפעות החיצוניות נבדוק את הדינמיקה וההתפתחות הפנימית בתוך התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, כיצד ובאיזה דרכים פיתחו הפעילים האנרכיסטיים את הספרות האנטי-דתית, איך הספרות שנוצרה תרמה להיבדלות של חברי התנועה ממחנות פוליטיים יהודים אחרים ותרמה לשימור הזהות היהודית של חבריה.

העבודה מתמקדת בתוצרת הספרותית והתעמולתית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, משום שהשימוש בשפה הבדילה את התנועה מקבוצות אנרכיסטיות אחרות והגדירה את פעילותה. כך הלשון עצמה משמשת במחקר זה כמעין מצפן לקביעת היקף השפעתה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. הרי היא התפתחה במדינות שבהן היו תנועות אנרכיסטיות אחרות, תנועות מקומיות ותנועות של קבוצות מהגרים אחרות כאחד. לכן נבחן במחקר זה את המגעים אתן והשפעותיהן על התפתחות התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש.

העבודה תסתמך קודם כל על מקורות ראשוניים שנכתבו ופורסמו על ידי חברי התנועה. במרכז המחקר תעמוד קריאת עומק של כתבי העת של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בסוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים בלונדון וניו יורק, ראש וראשית: **אַרבייטער פֿריינד**, **זשערמינאַל**, **פֿרייע אַרבייטער שטימע** ו**פֿרייע געזעלשאַפֿט**. באמצעות הכתבות והמאמרים השונים שהתפרסמו בכתבי העת הללו נוכל לעקוב אחרי השיח האנרכיסטי הפנימי במהלך השנים. ננתח גם את המרקם התקשורתי שנטווה מסביב העיתונות האנרכיסטית, דהיינו התגובות לכתיבה זו

בעיתונים ביידיש שיצאו מטעם מחנות וזרמים פוליטיים אחרים, ונחקר כיצד העיתונות האנרכיסטית התכתבה אתם ואיך היא סתתה מהם. עיתונות יידיש בארצות הברית הייתה הפלטפורמה העיקרית עבור דיונים, מחלוקות ושיחות בתחומים שונים כמו פוליטיקה, תרבות וספרות במרחב היהודי. עיתונות יידיש מהווה פריזמה ייחודית להסתכלות מעמיקה להבנת חיי היומיום וגם לליכון השאלות התאורטיות המופשטות שעלו לדיון בעיתונות יידיש בכלל ובעיתונות של התנועה האנרכיסטית ביידיש בפרט. לפיכך נערוך השוואה בהערכות וגישות שונות בקשר לנושאים שנתייחס אליהם במחקר זה. נבחן מקרוב את הקורפוס הגדול של הספרות האנרכיסטית התעמולתית וגם יצירות הספרות המתורגמות הרבות ששימשו חומר מרכזי להפצת הרעיונות האנרכיסטיים. דרך זו נוכל להבין את המקום של התנועה האנרכיסטית בתוך המרחב היהודי דובר היידיש באנגליה ובארצות הברית, והתחנות השונות של התפתחות הפנימית ברטוריקה של האנרכיסטים דוברי יידיש.

המקורות המשניים בהם נשתמש במחקר הינם ספרי הזכרונות שנכתבו על ידי פעילים אנרכיסטיים או אלה שהשתייכו בתקופה מסוימת בחייהם למחנה פוליטי תרבותי זה. נעמוד מעבר לכך על השיח ההיסטורי והתרבותי בתוך ההיסטוריוגרפיה וביקורת הספרות שנכתבו ביידיש או בשפות אחרות, המאפשרים מבט ייחודי לתוך המערך התרבותי והספרותי של יידיש.

כאמור לעיל, תתרכז העבודה בשיח הפנימי של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, העיתונות של התנועה וספרות התעמולה, הספרות היפה, תרגומים ועבודות המקוריות כאחת שהתפרסמו בידי פעילים אנרכיסטיים ועל ידי מוציאי לאור ששייכו או היו קרובים לתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. כפי שנאמר לעיל, בשל ההגדרה הלשונית והכיוון העיקרי של הרטוריקה האנרכיסטית וקהל היעד של התנועה לא נתעמק בעבודות של פעילים ותאורטקנים כגון אמה גולדמן ואלכסנדר ברקמן, שעיקר עבודתם התנהלה באנגלית וקשריהם עם התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש היו מורכבים ולעתים אפילו עוינים. מסגרת העבודה לא אפשרה לערוך השוואות מקיפות עם פעילותם של תנועות אנרכיסטיות אחרות כמו התנועה האיטלקית או הגרמנית בארצות הברית או הקבוצות האנרכיסטיות דוברת האנגלית בארצות הברית ואנגליה, אך העבודה מסתמכת גם על החיבורים ההיסטוריים המקיפים שנכתבו על הנושאים הללו. בסעיף הבא נסקור את הספרות המחקרית על התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש ותרומתה המחקרית של עבודה זו.

ה. סקירת מצב המחקר בנושא התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש

עבודה זו מתמקמת בקו התפר של תחומי מחקר שונים: תולדות הספרות, עיתונות יידיש, היסטוריה יהודית, מחקרי הגירה וחקר האנרכיזם, אך המוקד שלה הוא היצירה התרבותית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, האוריאנטציה הספרותית שלה ואפיזודות המרכזיות בתולדות העיתונות שלה. מטעם זה עבודה זו מתכתבת עם מחקרים שעסקו בתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בפרט, ובתולדותיו של הרדיקאליזם היהודי באנגליה ובארצות הברית בכלל.

יש לציין שההיסטוריוגרפיה האנרכיסטית הכללית בראשיתה השמיטה כליל את הפרק היהודי של הפעילות האנרכיסטית ביידיש. מקס נטלאו, ההיסטוריון הרשמי של התנועה האנרכיסטית, החל לפרסם את תולדות התנועה

בשנת 1925, אך בספרו לא זכתה התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש לייצוג כלל, עקב חוסר היכרותו של המחבר עם יידיש, וכתוצאה מכך הקושי שלו להכיר חומרים הקשורים לתנועה זו.⁸⁸ אך כמובן שהדברים היו שונים מאוד בעולמה של תרבות יידיש. בשנים 1943–1945 הופיעה בשני כרכים העבודה המונומנטלית המוקדשת לתולדות תנועת הפועלים היהודית בארצות הברית בעריכת ההיסטוריון אליהו צ'ריקובר ובהוצאת יוואץ בניו יורק. מפעל זה נקטע באבו עקב מותו של העורך, אך שני הכרכים שלפנינו הניחו את התשתית לכל המחקר המאוחר. המאמרים המשולבים בכרכים אלה מנתחים את התהוות תנועת הפועלים היהודית בארצות הברית, דרך ראשית דרכו של הסוציאליזם היהודי בלונדון וההגירה ההמונית לארצות הברית בשנות השמונים.⁸⁹ המאמרים השונים מתארים גם אפיזודות חשובות בתולדות התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, אך מטבע הדברים היא זוכה לתשומת לב מועטה יותר בהשוואה לזרם הראשי של תנועת הפועלים היהודית – פעילותם של הסוציאליסטים דוברי היידיש. פרק אחד מאת נ' גולדברג הוקדש במיוחד לתנועה האנרכיסטית, וסוקר את תולדות התעמולה האנטי־דתית, אך יש לציין כי מחקר זה לא נוקט תמיד בעמדה אובייקטיבית ראויה, והוא כולל אמירות שיפוטיות.⁹⁰ בהזדמנויות שונות הרצה נ' גולדברג על התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, והרצאות אלה כללו הערות לעגניות כלפי נציגי התנועה, הערות שזכו לביקורת חריפה בעיתונות אנרכיסטית דוברת היידיש ומחוצה לה.⁹¹

באותה שנה בה הופיע בניו יורק הכרך השני של המפעל רב ההיקף שכאמור נקטע באבו התפרסם בפילדלפיה ספרו של העיתונאי והפעיל האנרכיסטי יוסף קאהאן על תולדות התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בארצות הברית.⁹² למרות שקאהאן לא היה היסטוריון מקצועי, עבודתו המקיפה הייתה פורצת דרך בחקר תולדותיה של התנועה, והיא תרמה רבות להבנת מפעלם הפוליטי, החברתי והתרבותי של האנרכיסטים דוברי היידיש במדינה זו. קאהאן התרכז בעיקר בתולדות האנרכיזם בארצות הברית, אך הוא לא התעלם ממערכות היחסים הדינמיות שהתקיימה בין המרכזים השונים של התנועה, הן בין ערים שונות בתוך המדינה – ניו יורק, פילדלפיה, לוס־אנג'לס – והן בין אנגליה וארצות הברית. עבודה זו נכתבה על ידי מי שהיה מעורב אישית במאורעות המתוארים בספרו, שכן קאהאן שיחק תפקיד חשוב בתולדות התנועה ביידיש, כעורכו הראשי של **פְּרִינֶע אַרבייטער שטימע** בשנים 1923–1930. כפעיל מרכזי בתנועה היה קאהאן מעורב בייסוד קולוניות אנרכיסטיות, והוא כתב מאמרים רבים לעיתונות האנרכיסטית במהלך השנים. כמו כל חבר פעיל בתנועה, גיבש קאהאן לאורך השנים עמדה תיאורית משלו ביחס לאידאולוגיה האנרכיסטית, ולא נרתע מלהסתכסך עם חברים שחלקו עליו. מסיבה זו חשוב להדגיש כי על אף שעבודה זו נותרה עד היום המחקר המקיף ביותר על תולדות התנועה, ומקור בעל חשיבות ראשונה במעלה, יש להביא בחשבון את חוסר המרחק ההיסטורי וגם העמדות הלא אובייקטיביות המאפיינות את ספרו של קאהאן.

⁸⁸ Max Nettlau, *Geschichte der Anarchie*, Vaduz: Topos, 1981, vols. 1–5.

⁸⁹ אליהו טשעריקאָווער (עורך), *געשיכטע פֿון דער ייִדישער אַרבעטער באַוועגונג אין די פֿאַראַיניקטע שטאַטן*, ניו יורק: יוואָץ, 1943–1945, כרכים א'–ב'.

⁹⁰ נ' גאָלדבערג, 'אַנטי־רעליגיעזע באַוועגונג', *געשיכטע פֿון דער ייִדישער אַרבעטער באַוועגונג*, כרך ב', עמ' 424–452.

⁹¹ ראו למשל וו. אַקסלער, 'אַנשטאַט אמתע סאַציאַלע געשיכטע – אַ קאַריקאַטור אויף וויסנשאַפֿט', *פֿרינֶע אַרבייטער שטימע*, 9 בפברואר 1945, עמ' 3, 6.

⁹² קאהאן, *ייִדיש־אַנאַרכיסטישע באַוועגונג אין אמעריקע*.

מעבר למחקר שהתנהל בידיש ולא היה נגיש למעגל רחב של חוקרים משכה אליה התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש תשומת לב מחודשת בשנות הששים, ומחאות הסטודנטים בארצות הברית ב-1968 המריצו את עבודתם. כך למשל ההיסטוריון פאול אבריץ' התחיל לחקור את התנועה האנרכיסטית מתוך הרצון לעקוב אחר תהליך התפתחותן של תנועות המחאה.⁹³ לצורך כך בדק אבריץ' תחילה את מעורבותה של התנועה האנרכיסטית במהפכה הגדולה ברוסיה ב-1917, ולאחר מכן חקר אפיזודות ודמויות בתולדות האנרכיזם בארצות הברית,⁹⁴ לרבות את מוסדות החינוך האנרכיסטים שם, את טרגדיית היימרקט בשיקגו ואת דמותה של וולטרין דה קלייר.⁹⁵ במקביל למחקרים אלה ניהל אבריץ' ראיונות עם פעילים או צאצאים של פעילים בתוך התנועה האנרכיסטית בארצות הברית, דבר אשר הוביל אותו להכרת ייחודה ההיסטורי של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש.⁹⁶

במקביל למיפוי זה של התפתחות התנועה האנרכיסטית בארצות הברית על ידי אבריץ', ניהל ההיסטוריון וויליאם ג'. פישמן עבודת מחקר מעמיקה על תולדות התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש באנגליה. פישמן, בדומה לאבריץ', החל את דרכו המחקרית בעיסוק בדמויות מרכזיות בתנועה שפיתחו את האידאולוגיה האנרכיסטית במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, כגון באקונין וקרופוטקין.⁹⁷ בספרו השני הוא הפנה את הזרקור אל התנועה האנרכיסטית שהתארגנה בקרב היהודים באיסט-אנד של לונדון במפנה המאות.⁹⁸ פישמן התייחס לתנועה דוברת היידיש כזרם שבלט על רקע התנועות הרדיקאליות האחרות, מבחינת חשיבותו החברתית וגם המספרית, אך הוא לא הדגיש מספיק את הקשרים הטרנס-לאומיים של האנרכיסטים דוברי היידיש, וייתכן כי פישמן הפריז במידת מה בהערכת חשיבותה ומרכזיותה של התנועה בזירה הפוליטית הרדיקאלית באנגליה. ספרו של קניון זימר שהופיע ב-2015 העשיר את הספרות ההיסטורית בהשוואה בין התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בארצות הברית לתנועה דוברת האיטלקית, אך האופי הטרנס-לאומי של התנועה, מאפייניה ותוצרתה התרבותית קיבלו אצלו תשומת לב מזערית.⁹⁹ ההיסטוריון האיטלקי פוריו ביאג'יני הקדיש שתי מונוגרפיות לאנרכיזם בקרב היהודים, תוך ניסיון להציג בהן תמונה תיאורטית רחבה של 'אנרכיזם יהודי'. ביאג'יני עוקב אחרי השורשים הדתיים של תיאוריית האנרכיזם בספרות הרבנית ומתייחס לאנרכיסטים שפעלו במסגרות תרבותיות שונות באנגליה, יידיש, עברית ורוסית כפעיליה של מסורת זו.¹⁰⁰ משה גונצ'רוב סקר את תולדות התנועה האנרכיסטית היהודית, אך מחקר מסתפק בתיאור הדמויות והאירועים ההיסטוריים

⁹³ ראו על כך, יעקב עובד, 'פול אבריץ': היסטוריון האנרכיזם, 'זמנים', 97, חורף (2007), עמ' 92-97.

⁹⁴ Paul Avrich, *The Russian Anarchists*, Princeton: Princeton University Press, 1967.

⁹⁵ Avrich, *Modern School*; Paul Avrich, *The Haymarket Tragedy*, Princeton: Princeton University Press, 1984; Paul Avrich, *An American Anarchist: The Life of Voltairine de Cleyre*, Princeton: Princeton University Press, 1978.

⁹⁶ Paul Avrich, *Anarchist Voices: An Oral History of Anarchism in America*, Princeton: Princeton University Press, 1995; Paul Avrich, *Anarchist Portraits*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988, pp. 176-199.

⁹⁷ William J. Fishman, *The Insurrectionists*, London: Methuen, 1970.

⁹⁸ William J. Fishman, *East End Jewish Radicals, 1875-1914*, London: Duckworth-Acton Society Trust, 1975. במהלך עבודה זו אשתמש במהדורה המורחבת והמעודכנת של ספר זה שהופיעה ב-2004.

⁹⁹ Zimmer, *Immigrants against the State*. Kenyon Zimmer, 'Saul Yanovsky and Yiddish Anarchism on the Lower East Side', Tom Goyens (ed.), *Radical Gotham: Anarchism in New York City from Schwab's Saloon to Occupy Wall Street*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 33-53.

¹⁰⁰ Furio Biagini, *Nati altrove: il movimento anarchico ebraico tra Mosca e New York*, Pisa: BFS, 1998; Furio Biagini, *Torà e libertà: studio sulla corrispondenze tra ebraismo e anarchismo*, Lecce: Icaro, 2008.

החשובים ביותר בהיסטוריית התנועה.¹⁰¹ למרות שהעבודות של פישמן, זימר, בי'אג'יני וגונצ'רוק התמקדו בתנועה דוברת היידיש היא נדונה בהקשר להיסטוריה הכללית של השמאל הרדיקאלי בארצות הברית ובאנגליה, תוך הזנחת הניתוח של סממניה הייחודיים כתנועה רדיקאלית של מהגרים יהודים. עבודה זו מנסה להשלים את החלל הזה במחקר. בטרם נסיים את הדיון במחקר הקיים בנושא התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש מן הראוי להזכיר סוג נוסף של כתיבה היסטורית – הכתיבה הביוגראפית שצמחה עם השנים סביב האישים הבולטים בתנועה, כגון ינובסקי, רוקר, אדלשטט ובובשובר. המונוגרפיה על ינובסקי מאת אבא גורדין (1887–1964), שהיה פעיל ותיאורטיקן אנרכיסטי בעצמו, מספקת הצצה חשובה אל חייה ופעלה של דמות בעלת פעילות משמעותית בעיתונות האנרכיסטית ביידיש, בפרט נוכח העובדה שינובסקי נותר דמות שנויה במחלוקת בעיני הפעילים האנרכיסטים עצמם, ופועלו לא זכה להתייחסות מקיפה בשום מקום אחר.¹⁰² רוקר היווה מוקד העניין המרכזי בלא פחות משלושה מונוגרפיות חשובות אודות התקופה בה פעל, אשר נכתבו בגרמנית, באנגלית ובאיטלקית, ואשר עקבו אחר מסלול חייו והתפתחות הגותו במהלך השנים.¹⁰³ מחקרים אלו שמו את הדגש על אספקטים שונים בדמותו ודימויו של רוקר, אך כולם מקדישים מקום משני לפעילותו בתוך התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. מונוגרפיות אלה מבוססות בעיקר על ספרי הזיכרונות המונומנטליים של המנהיג הגרמני שיצאו בגרסאות שונות (באנגלית, גרמנית, ספרדית ויידיש), ועוסקות בעיקר בניתוח תרומתו לשיח הפוליטי הרדיקאלי.

דוד אדלשטט ויוסף בובשובר מילאו תפקיד מפתח בתולדות הספרות הפרולטרית ביידיש בארצות הברית, ובעיקר בשל תרומתם לספרות זו הוקדשו להם מספר מונוגרפיות. עם זאת, חוקרים מאוחרים הצביעו על העובדה כי מחקרים אלה הונעו ממניעים פוליטיים, לפיכך יש להתייחס לממצאיהם באופן ביקורתי.¹⁰⁴ חוקרת הספרות אורי קריץ ניתחה את תרומתו הספרותית של אדלשטט, תוך הסתמכות על גישתו המחקרית של בנימין הרשב.¹⁰⁵ עד לאחרונה היה ספרה של קריץ קול בודד בזירה האקדמית בכל הקשור למחקר הספרותי של אדלשטט. מחקרה החדש של אנה אלנה טורס, בו היא בוחנת בצורה מקיפה את ההשפעה האנרכיסטית על הכתיבה היהודית ביידיש, הצטרף לאחרונה לקולה של קריץ במאמץ האקדמי האמור. עם זאת, ראוי לציין כי שדה המחקר שלה כולל כותבים ועבודות תרבותיות ספרותיות שלא היו קשורות כלל או רק בעקיפין עם האנרכיזם דובר היידיש, כגון שירתו של פרץ מרקיש (1895–

¹⁰¹ ראו את מחקריו ביידיש וברוסית: משה גאנטשארצ'ק, **צו דער געשיכטע פֿון דער אנארכיסטישער פרעסע אויף יידיש**, ירושלים: פראבלעמען, 1997; (ידידי-;1997) Моше Гончарок, *Очерки по истории еврейского анархистского движения*, Иерусалиם: Изд-во "Проблемен", 1998.

¹⁰² אבא גארדין, **שאוּל יאַנאָווסקי**, לוס אנג'לס: ש. יאַנאָווסקי אַנדענק קאָמיטעט, 1957.

¹⁰³ Ugo Fedeli, *Rudolf Rocker. La sua vita e le sue opera*, Volonta: 1953–1954; William, J. Fishman, *East End Jewish Radicals 1875–1914*, Nottingham: Five Leaves, 2004; Mina Graur, *An Anarchist "Rabbi". The Life and Teachings of Rudolf Rocker*, New York – Jerusalem: St. Martin's Press – The Magnes Press, The Hebrew University, 1997.

¹⁰⁴ מרמר, **עדעלשטאַט**; יונה גאָראַדיסקי, **דוד עדעלשטאַט**, בואנוס אירס: בוכגעמיינשאַפֿט ביי דער יידיש ראַציאָנאַליסטישער געזעלשאַפֿט, 1952; בנימין יעקב ביאַלאָסטאַצקי, עורך, **דוד עדעלשטאַט געדענק-בוך: צום זעכציגסטן יאַרצייט 1892–1952**, סן-פרנסיסקו: דוד עדעלשטאַט קאָמיטעט, 1953; אהרן זאקוסקי, **דוד עדעלשטאַט און עטלעכע זיינע פֿאַרגייער**, בואנוס אירס: פֿאַרלאַג 'דוד עדעלשטאַט', 1955; קלמן מרמר, **יוסף באָוּשאָווער**, ניו יורק: קלמן מרמר יובילי קאָמיטעט, 1952.

¹⁰⁵ Ori Kritz, *The Poetics of Anarchy: David Edelshtat's Revolutionary Poetry*, Frankfurt am Main: Peter de Lang, 1997.

עבודתו של הלכסיקוגראף אלכסנדר הרכבי (1863–1939) ופעלה של אמה גולדמן.¹⁰⁶ העבודה שלפנינו נוקטת בדרך אחרת – היא מנתחת את המפעל התרבותי של האנרכיזם היהודי דובר היידיש, את גישתו, יצירתו ופעילותו של דמויות המפתח בתנועה זאת לאורך שנות קיומה בשני מרכזיה העיקריים – לונדון וניו יורק.

¹⁰⁶ Anna Elena Torres, *'Any Minute Now the World's Overflowing Its Border': Anarchist Modernism and Yiddish Literature*, Ph. D. Thesis: University of California Berkeley, 2016.

פרק א': לונדון וה'גוי' שעלה בה לגדולה: רודולף רוקר וספרות יידיש האנרכיסטית בלונדון

א. תולדות האנרכיזם היהודי בלונדון

עבור אנרכיסטים יהודים רבים היוותה לונדון פרק חסר תקדים בהיסטוריה התרבותית של תנועתם. בפעם הראשונה הם מצאו את עצמם בכרך מודרני גדול, במרחב אורבאני המהווה בו בזמן חממה ומעבדה לרעיונות חדשניים מחד, וכתובה פובליציסטית מאידך. במהלך הפרק הזה אעמוד על מספר נושאים עיקריים שהיו ייחודיים לסביבה ולתקופה הנדונה, קרי קהילת היהודים האנרכיסטים שהתגוררה בשכונת האי־סט־אנד (East End) בכלל ווייטצ'אפל (Whitechapel) בפרט, בתקופת מפנה המאות התשע עשרה והעשרים. כפי שנראה בהמשך, המנהיג של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, רודולף רוקר, עיצב במידה רבה את השקפת העולם של המהגרים הללו. רוקר לא היה יהודי בעצמו, אך למרות זאת בחר ביידיש כשפה בה השתמש בכתביו הפוליטיים והספרותיים בתקופה הנדונה, שיחק תפקיד מרכזי בעיצוב התימות שנעמוד עליהן במהלך הפרק, ולאורך קריירה של למעלה מחמש עשרה שנים הוא פעל בענפי תרבות רבים על מנת לפתח את הקהילה ואת הנושאים שעמדו על סדר יומה האינטלקטואלי. מדובר בתקופה שהשתרעה בין שנות השמונים של המאה התשע עשרה ועד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה, שהביאה אתה צעדים מטעם הממשלה הבריטית נגד ההגירה ונגד הפעילות הרדיקאלית.

התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש התארגנה מסביב מוקדי תרבות שונים. קודם כל, העיתון המרכזי של התנועה, ה**אַרבייטער פֿריינד**, איגד את המאמצים להתארגנות פוליטית ויצירת תודעה משותפת לחברי התנועה. במהלך השנים התרחק השבועון מהשיח הפוליטי המופשט של השנים הראשונות והתחיל להתייחס יותר ויותר לעניינים שקשורים ללונדון ולחיים של המהגרים היהודים בה ובערים אחרות של האימפריה. במקביל לאי־הצלחה של הקבוצה הקטנה של האנרכיסטים במישור הפוליטי אפשר לראות את העלייה של העשייה התרבותית והספרותית באמצעות הירחון **זשערמינאל**. את הפנייה מן העשייה הפוליטית לעבר הפעילות התרבותית אפשר גם לראות בהוצאת תרגומים ממיטב הספרות האירופאיות ופרסום כתבי ביקורת ופיילטונים ספרותיים.¹⁰⁷

ההשקפה האידאולוגית של האנרכיסטים דוברי יידיש בלונדון שיקפה את ההשקפה הפוליטית והחברתית של פטר קרופוטקין, אליזה רקליו (Élisée Reclus, 1830–1905), אריקו מלטסטה ומקס נטלאו. התנועה הלונדונית הייתה פחות מושפעת מהאנרכיסט הגרמני יוהן מוסט והאידאולוגיה שלו 'התעמולה של מעש'. הסיבה לכך הייתה הידידות הקרובה שבין פטר קרופוטקין והמנהיג של האנרכיסטים דוברי יידיש, רודולף רוקר. רוקר נולד במיינץ (Mainz) שבאזור המערבי של גרמניה ב־1873 למשפחת אומנים ענייה. הוא התייתם בגיל צעיר מהוריו וגדל בבית יתומים. כשהיה שוליה בכריכיה הוא נחשף למחשבות סוציאליסטיות ואנרכיסטיות. לאחר שהשתתף בפעילות סוציאליסטית בלתי חוקית בשל החוקים האנטי־סוציאליסטיים של ביסמרק ב־1892 עזב רוקר את גרמניה והעתיק את

¹⁰⁷ ראו על כך בהרחבה לקמן.

מושבו לפריז, שבה הוא פגש בפעם הראשונה פועלים יהודים מרוסיה הצארית. אחרי גל הטרור האנרכיסטי בעיר זו בתחילת שנות התשעים של המאה התשע עשרה, והרדיפה המשטרית של הפעילים הקשורים לתנועה האנרכיסטית, אולץ רוקר שוב לעבור לעיר אחרת, הפעם ללונדון.¹⁰⁸ רוקר התיישב ב-1897 באיזור המזרחי של העיר הבירה האנגלית, בשכונת וייט'צאפל, והתקרב אל הפעילות האנרכיסטית של המהגרים היהודים. התקרבות זו הובילה בסוף למעורבותו בעריכת השבועון האנרכיסטי **אַרבייטער פֿריינד**, ולבסוף להתמנותו כעורך הראשי של העיתון. רודולף רוקר מילא תפקיד זה עד עצירתו כ'אזרח זר' בתחילת מלחמת העולם הראשונה.¹⁰⁹

דמותו של רוקר הייתה ציר מרכזי סביבו יכלו הפעילים להתאחד ולבנות מודלים של עשייה. קשריו של רוקר עם קהילות אנרכיסטיות לא־יהודיות ממוסדות יותר כמו התנועה הגרמנית, התנועה הספרדית והצרפתית, וכישוריו כמנהיג כריזמטי, סייעו גם כן במיצוב ובהכוונת התנועה החדשה, וזאת תוך הדגשת זהותה היהודית הייחודית. נקדיש איפוא חלק משמעותי בפרק זה לניתוח הנרטיבים שתארו והנציחו את אישיותו של רוקר ואת תרומתו בבניית התנועה ויצירת תפוסתיה הפוליטיות והתרבותיות־ספרותיות כאחד. השפעתו של רוקר חצתה את גבולות אנגליה, והוגים אנרכיסטים התדיינו עם רעיונותיו בכל העולם האנרכיסטי היהודי. תפקידו בתנועה האנרכיסטית היהודית היה ייחודי במינו, לא רק בשל ההשפעה האידאולוגית על התנועה אלא בשל זרותו לאורח החיים היהודי המזרח אירופי. כאמור, רוקר לא היה יהודי, אך למרות זאת הוא החליט להסתפח אל המאבק של התנועה האנרכיסטית היהודית בלונדון ועודד עשייה תרבותית ופוליטית בשפת ההמונים המהגרים בידיש. מוטיב חוזר בנרטיבים אנרכיסטים המזכירים את דמותו של רוקר הוא הענקת התואר 'הרב האנרכיסטי' ('דער אַנאַרכיסטישער רב'), מעין מנהיג רוחני ומעשי כאחד, דוגמת משה רבנו שהוביל את עמו מארץ גושן לארץ המובטחת.¹¹⁰ מלבד זאת העניקו היהודים האנרכיסטים לרודולף רוקר תארים אחרים שהדגישו אספקטים שונים של פעלתנותו בתוך התנועה האנרכיסטית כגון 'דער לעצטער מאָהיקאַנער' ('אחרון המוהיקאנים'),¹¹¹ תואר ששייך אותו לדמויות הרדיקאלים האחרונות שפעלו במחצית השנייה של המאה העשרים, דון קיחוט הגרמני,¹¹² שהטעים את הרעיונות האוטופיים של נושאו, או 'אמיליאנו זפטה הגרמני',¹¹³ כהפנייה לגיבור העממי האנרכיסטי המקסיקני אמיליאנו זפטה (Emiliano Zapata, 1879–1919), מי שהפנה את מבטו אל התנועה האנרכיסטית בארצות שונות ובקרב עמים מדוכאים וקרא להתארגנות הסינדיקליסטית של ההמונים. נרטיבים רבים תיארו את אישיותו של רוקר, כאלה שנכתבו על ידי פעילי התנועה עצמה, כגון הרמן פרנק ואברהם פרומקין האנרכיסטים היהודים, או אוגו פדלי האנרכיסטי האיטלקי, ובמחקרים היסטוריים כגון המונוגרפיה של מינה גראור ומחקרו ההיסטורי של ויליאם ג' פישמן המבוססים בעיקר על האוטוביוגרפיה של רודולף רוקר.¹¹⁴ המשותף

¹⁰⁸ Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880–1914)*, Paris: Société Universitaire d'Éditions et de Librairie, 1951, pp. 189–230.

¹⁰⁹ על המחקרים על דמותו של רודולף רוקר ראו להלן, הערה מספר 8.

¹¹⁰ מארק מראטשני, 'אין ווייטע וועגן צו ווייטע צילן', **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 31 במרץ 1944, עמ' 12.

¹¹¹ פֿוטראַס [=?], 'זיי גייען אוועק: די ערלעכע אידעאליסטישע קעמפֿער', **דאָס פֿרייע וואָרט**, ספטמבר 1938, עמ' 2.

¹¹² יוסף אַקרוטני, 'רודאָלף ראָקערס עסייען', **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 15 ביולי 1961, עמ' 2.

¹¹³ א. זוכי, 'רודאָלף ראָקער אין לאַטיין אַמעריקע', **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 1 באוקטובר 1965, עמ' 3.

¹¹⁴ הערמאַן פֿראַנק, 'אַנאַרכאַס־אַציאָליסטישע ייִדן־רעבעלן איבער דער וועלט', **געקליבענע שריפֿטן**, ניו יורק: הערמאַן פֿראַנק בוך קאָמיטעט – ביאַליסטאַקער היסטאָרישע געזעלשאַפֿט, 1954, עמ' 264–293; אברהם פרומקין, **אין פֿרילינג פֿון ייִדישן סאָציאַליזם**, ניו יורק: א.

בתיאורים הללו הוא שכולם מציירים את רוקר כדמות מפתח בסיפור האנרכיסטי היהודי המתחולל בלונדון ומתרכזים בעשייה הפוליטית שלו.¹¹⁵ בשונה מן הגישות הללו, ננסה בהמשך להפנות את הזרקור על התרומה של רודולף רוקר לתרבות יידיש, והשפעתו על גיבושו של המרכז התרבותי האנרכיסטי ביידיש בלונדון.

כמהלך יותר מעשר שנים בהן עמד רוקר בראש שני כתבי העת המרכזיים של התנועה האנרכיסטית היהודית בלונדון, הוא פרסם מעל עמודיהם תרגומים ליידיש של מיטב הרומאנים, המחזות והסיפורים הקצרים של הספרות האירופית. להצלחת הפרויקט הספרותי-תעמולתי שתכנן רוקר יש ראיות כמותיות: בעשור שבין השנים 1904 ו-1914 פרסם **הארבייטער פריינד** לבדו כשמונים אלף עותקים של ספרים, ספרונים, ויצירות אחרות ביידיש, עבור קוראים מבית אך גם לצרכי ייצוא למדינות אירופה ולארצות הברית. השיח הספרותי שניהלו האנרכיסטים היהודים בפרט והשמאל היהודי בכלל הוכתב במידה רבה על ידי מאמציו של רוקר בתחום זה.¹¹⁶

בנוסף נסתכל על ההישגים הספרותיים של הפעילים האנרכיסטים דוברי יידיש בלונדון בתחום התרגומים וביקורת ספרות. בניגוד לאמירותיהם המאוחרות של הפעילים האנרכיסטים עצמם וההיסטוריונים שהסתמכו על דבריהם¹¹⁷ יש לומר שההישגים הפוליטיים גרידא של התנועה האנרכיסטית היהודית בעשור הראשון של המאה העשרים היו מזעריים. ההיקף של הפעילות הפוליטית האנרכיסטית היהודית היה מצומצם למדי, ולכן הושם דגש על העבודה התרבותית בקרב הקבוצה דוברת היידיש. לאור התקוות הפוליטיות הנכזבות התרכזו רוקר וחבריו היהודיים בקידום מפעלים תרבותיים שונים, כפיצוי לאזלת ידם של הפעילים בשטח. בשנותיה האחרונות של התנועה בלונדון מתגבשת בלב האנרכיסטים היהודים התובנה כי בסופו של דבר לא יצליחו לפרוץ את גבולות 'הגטו', וכי העתיד, כפי הנראה, אינו צופן בחובו פוטנציאל פוליטי ממשי – לא לתנועתם שלהם ולא לתנועה האנרכיסטית העולמית. הספרות שיצרו בשנות פעולתם הפכה אפוא לעיסוקה המרכזי של התנועה ושימשה לה כמפלט שאליו תיעלו את הכוחות האינטלקטואליים והיצירתיות של השותפים לה.

ב. להצית את לונדון – התגבשות מרכז אנרכיסטי יהודי אורבאני באנגליה

לונדון היוותה מרכז האנרכיזם היהודי באנגליה, אך הוא התפשט משם לערים אחרות.¹¹⁸ ניתן היה למצוא קבוצות אנרכיסטיות דוברות היידיש בערים תעשייתיות גדולות כגון לידז ומנצ'סטר, ובהמשך גם בליברפול, גלזגו, אדינבורו, הוב (Hove), ברמינגהם, קרדיף וסוונסי (Swansea).¹¹⁹ קהילות אלו היו בקשר תדיר עם המרכז האנרכיסטי בלונדון, ממנו קיבלו את החומר המודפס שהיה הכרחי לתעמולה הפוליטית והתרבותית שהפיצו. **הארבייטער פריינד**, השופר

רומקין, יובילי קאמיטעט, 1940, עמ' 65–68, 276–278; Fedeli, *Rudolf Rucker*; Fishman, *East End Jewish Radicals*; Graur, *An Anarchist "Rabbi"*.

¹¹⁵ פראנק, 'אנארכאס-אציאליסטישע יידן-רעבעלן', **געקליבענע שריפטן**, עמ' 141; יוסף לעפֿטוויטש, 'רודאָלף ראָקער – אַ בן־שמונים', **פרייע אַרבייטער שטימע**, 4 במאי 1957, עמ' 3, 14; וגם עווערט ערווייזאָן, 'די ראָלע פֿון רודאָלף ראָקער (צו זײַן דריטן יאַרצײט)', **פרייע אַרבייטער שטימע**, 15 בספטמבר 1961, עמ' 3.

¹¹⁶ Wienand, *Der 'geborene' Rebell*, p. 197.

¹¹⁷ Lloyd P. Gartner, *The Jewish Immigrant in England, 1870–1914*, London: Simon Publications, 1960, pp. 130–137.

¹¹⁸ Prager, *Yiddish Culture in Britain*, pp. 20–24.

¹¹⁹ רודאָלף ראָקער, 'אַרײַנפֿירוואַרט פֿונעם מחבר צו דער ייִדישער אויסגאַבע פֿון זײַנע זכרונות', **אין שטורעם**, עמ' 15.

של האנרכיסטים דוברי יידיש באנגליה, היה מזוהה עם התנועה החל משנת 1892, אך הוא התחיל להתפרסם כבר ב-1885 כירחון, ולאחר כמה גיליונות כשבועון רדיקאלי-סוציאליסטי. **הארבייטער פריינד** הוקם על ידי מוריס וינצ'בסקי יחד עם פיליפ קראנץ ואחרים. וינצ'בסקי ניסה את מזלו העיתונאי שנים קודם לכן, אבל מאמציו הקודמים לא צלחו. הוא סיפר כך על הצעדים הראשונים של **הארבייטער פריינד**:

אין אַ שלאָפֿצימער, דלת־אמות אויף דלת־אמות, אין אַן אַלטע הויז (28 קאַלטשעסטער סטריט), פֿאַרזאַמלען מיר זיך – ניט מער, אפֿשר ווייניקער, ווי אַ מנין מענטשן איין זומער נאָך מיטאַג. מיר זיינען אַלע יונג, אפֿילו איך, דער עלטסטער פֿון אַלעמען, הגם נאָך אַליץ אויף דער גרינער זייט פֿון דרייסיק.

איז פֿיליפ קראַנץ דאָרטן? איך געדענק ניט. איך בין אויך ניט זיכער, צי סײַמאַן קאַהאַן איז דאָרטן פֿאַראַן, אָבער איך זע דײַטלעך פֿאַר מײַנע אויגן אי וועסן, אי הילעלזאַנען: מײַנע ערשטע ליבסטע צוויי תלמידים. פֿאַר הילעלזאַנען פסקן איך שאלות, פֿאַרענטפֿער קשיות, פֿאַר וועסן, ווידער, בין איך אַ ווערטערבוך אויף צוויי פֿיס, פֿאַר בייזן – אי אַ רבֿ אי אַ מלמד. זײ פֿאַרדינען אַ בעסערן... מיט זײ בייזן האָב איך אין צײַט פֿון עטלעכע וואָכן צוגעבראַכט נעכט טענהנדיק אַז מע דאַרף נאָך ניט קיין צײַטונג.

אַ יאָ! איך בין געווען דאַקעגן בײַ דער גרינדונג, ווי אויך שפּעטער בײַ דער פֿאַרוואַנדלונג פֿון דעם מאַנאַטלעכן **ארבייטער פריינד** אין אַ וועכנטלעכן – איך, וועלכן מאַנכע האַלטן פֿאַר דעם גאַנצן אויפֿטוער אין דער זאַך.¹²⁰

(בחדר שינה, ד' אמות על ד' אמות, בבית ישן (28 ברחוב קולצ'סטער [Colchester]), התאספנו – לא יותר, ייתכן שאפילו פחות, מעשרה אנשים ביום קיץ אחד אחרי הצהריים.

כולנו היינו צעירים, אפילו אני, הזקן ביותר מכולם, הגם עוד בצד הירוק של שנותי השלושים. האם פיליפ קרנץ היה שם? אינני זוכר. אני גם לא בטוח, האם סיימון כהן היה שם, אבל אני רואה בבירור מול עיניי, גם את וס, גם את הללזון: תלמידיי האהובים הראשונים שלי. עבור הללזון אני פוסק שאלות, משיב לקושיותיו, עבור וס, מצד אחר, הנני מילון על שתי הרגליים, עבור שניהם – הן רב, הן מלמד. מגיע להם יותר...

עם שניהם ביליתי כמה לילות במהלך מספר שבועות וטענתי שעדיין לא צריך להוציא עיתון [ביידיש].

אה, כן! הייתי נגדו בעת הקמתו, כפי שהייתי נגד הפיכתו של **הארבייטער פריינד** מירחון לשבועון – אני, שרוב האנשים סוברים שהייתי היוזם העיקרי.)

אם לא עובדתית, אזי אידאולוגית ומעשית עמד וינצ'בסקי מאחורי הקלעים של העשייה העיתונאית החדשה; הרי הוא היה היחיד בתוך חבורת המייסדים שהיה מנוסה בהוצאת כתב עת סוציאליסטי, והיה לו ידע אידאולוגי מוצק על תורת

¹²⁰ מאָריס ווינטשעווסקי, 'ערינערונגען', קלמן מרמר (עורך), **געזאַמלטע שריפֿטן**, ניו יורק: פֿרייהייט, כרך ל', עמ' 190–191.

הסוציאליזם. בין 1885 לבין 1892 הותווה אופיו של **הארבייטער פֿריינד** על ידי מוריס וינצ'בסקי, כי למעשה הוא השגיח על הוצאתו של כתב העת. וינצ'בסקי הזמין את פיליפ קרנץ לערוך את **הארבייטער פֿריינד**, והוא לימד אותו את היסודות של עריכת עיתון ביידיש, החל מלימוד ניסוח משפטים תקינים ביידיש, כי באותו זמן כמעט ולא יכל להתבטא בכתב ביידיש. לאחר שקרנץ למד את התחום ועבר לארצות הברית כדי להצטרף למערכת **הארבייטער צייטונג** ב-1889, הוא הוחלף על ידי בן חסותו ומחותנו של וינצ'בסקי, קונסטנטין גלופ, שערך את העיתון עד מותו בטרם עת בשנת 1892. למרות שגלופ מילא את התפקיד של עורך ראשי במהלך כשלוש שנים, הוא נותר בתולדות העיתון העורך התעלומתי ביותר, כי יש בידינו אך ידיעות מעטות על פעילותיו העיתונאיות.¹²¹

העיתון היה אמור לשקף את ההשקפות הפוליטיות של מייסדיו הסוציאליסטים, אך מהר מאוד הצטרפו אליו רדיקאלים אחרים, בעיקר אנרכיסטים שרצו שהשבועון ישקף אף את תכניותיהם הפוליטיות. לפיכך **הארבייטער פֿריינד** נהיה למעשה שבועון רדיקאלי על-מפלגתי שפרסם מאמרים מעטם של סוציאליסטים ואנרכיסטים כאחד, וכך ניסה לרצות את מירב קהל הקוראים. נדידות פוליטיות הללו בתוך גיליונות העיתון יצרו מתחים רבים בין חברי המערכת, כי לעתים דעה אחת והיפוכה הופיעו באותו גיליון. למרבה הפלא, מצב זה הבטיח את ההמשכיות של השבועון הרדיקאלי, כי מיטב קוראיו היו קרובים לתנועה האנרכיסטית, אך הכוחות האינטלקטואליים והמעשיים שהבטיחו את ההוצאה הפיזית של העיתון, כגון המייסדים וינצ'בסקי וקרנץ, השתייכו למחנה הסוציאליסטי. איזון שברירי זה בין זרמים ותנועות עם השקפת עולם שונה לא היה יכול להימשך הרבה זמן, והקרע שהתעתד לבוא נתן את אותותיו בתחילת שנות התשעים של המאה התשע עשרה.

הגיליון הראשון של **הארבייטער פֿריינד** יצא בששה עמודים וכלל בתוכו את המרכיבים שהמשיכו לאפיין את השבועון בשנים הבאות. בעמודים הראשונים פרסם העיתון אקטואליה פוליטית, והדפיס ידיעות מהתנועה באנגליה ומחוצה לה, באמצעות מכתבים ששוגרו למערכת. מקום מרכזי הוענק לשירה, שהופיעה בדרך כלל בעמוד הראשון, נוהג שהטעים את חשיבותה של השירה המקורית ביידיש בעיתונות הרדיקאלית ושנהיה מקובל אף בעיתונים רדיקאלים אחרים ביידיש. לאחר הדיונים הפוליטיים והחברתיים הדפיס השבועון תרגומים של רומאנים או סיפורים קצרים מהספרויות הגדולות המערב אירופיות, וגם פלייטונים וסיפורים קצרים או סקיצות ספרותיות. יש לציין שבניגוד לשירה לא היו בידי עורכי העיתון מספיק יצירות רומניסטיות מקוריות ביידיש שהתאימו להשקפת עולמם, והתרגומים מילאו את החסר הזה. בעמודים האחרונים נדפסו פרסומות של מוצרים ושירותים שונים גם באנגלית וגם ביידיש. בשנים הבאות נשמרה אותה חלוקה מבנית של **הארבייטער פֿריינד**, עם שינויים קטנים.

הארבייטער פֿריינד התחיל להופיע ב-1885 והצליח להתקיים, עם הפסקות מסוימות, עד סגירתו על ידי הרשויות הבריטיות ב-1916. אולם מבחינה אידאולוגית ותיאטית חל שינוי ניכר ב**הארבייטער פֿריינד** במהלך השנים. בתחילת העשור האחרון של המאה התשע עשרה בלטו מעל דפי השבועון סימני המאבק בין המייסדים הסוציאליסטיים והמצטרפים האנרכיסטים, מאבק שהוביל לקרע בין המחנות. לבסוף השתלטו האנרכיסטים על השבועון ב-1892, ומינו

¹²¹ מאָריס ווינטשעווסקי, 'קאָנסטאַנטין גאַלאָפּ: צו זײַן 25סטן יאַרצײט', דער אידישער סאַציאַליסט'די נייע וועלט, 12 בינואר 1917, עמ' 5.

את שאול ינובסקי לעורך הראשי. עד לתחילת כהונתו של ינובסקי בארבייטער פריינד נקבעו כבר הפורמאט והתוכן של השבועון, אך העורך הראשי האנרכיסטי הראשון דאג להבטחת המשך של הרמה העיתונאית והספרותית הגבוהה, יחסית לעיתונות של אותה תקופה. בגיליונות הראשונים של הארבייטער פריינד בעריכת ינובסקי אפשר למצוא לצד הכתבות הפוליטיות גם את שירי המשורר הפרולטרי יוסף שלמה פרנוביץ, ('דער מענטש: אלס קינד, אלס מאן', 'הבנאדם: כילד, כגבר', 'אהין', 'שמה') ששיגר את שיריו משיקגו,¹²² סיפורים קצרים מאת גיו דה מופסן ('צען יאָר צרות פֿאַר גאַרניט', 'עשר שנות צרות על שום דבר' 'צוויי פֿישפֿאַנגער', 'שני דייגים'),¹²³ הרומאן של ויקטור הוגו בהמשכים ('דער לאַכעדיקער' *L'Homme qui rit*)¹²⁴ בתרגומו של ינובסקי עצמו, ספרו האוטופיסטי של ויליאם מוריס ('א גן־עֶדן אויף דער וועלט' *News from Nowhere*)¹²⁵ – שהיה כה פופולרי בקרב האנרכיסטים – בתרגום חופשי, ועיבודים פיילטוניסטיים של אבנר טננבוים, שהיה פעיל גם בעיתונות האנרכיסטית בארצות הברית.¹²⁶ חלק מיצירות הספרות הללו שהתפרסמו אז בגיליונות הארבייטער פריינד הופיעו בצורת ספר בשנים הבאות בהוצאות לאור שהוקמו על ידו או היו קשורות לתנועה האנרכיסטית היהודית באנגליה.

אך מעמדו של שאול ינובסקי בראש הארבייטער פריינד לא היה יציב לזמן ארוך. כבר ב־1893 התגלו מתחים בתוך הקבוצה האנרכיסטית מסביב השאלה של 'תעמולת המעש', וקבוצת התנגדות התגבשה בראש יוסף בארון לצד ההנהגה הרשמית של השבועון. כתוצאה מהאווירה המתוחה והוויכוחים התמידיים מסביב נושא אידאולוגי שנוי במחלוקת זה, אופן ההנהגה וגם המצב הכספי הרעוע של הארבייטער פריינד, החליט ינובסקי ב־1894 להיענות לקריאת החברים האנרכיסטים אחדים מניו יורק לקבל את תפקיד העריכה של הפריינע ארבייטער שטימע. אולם, כפי שזה התברר לינובסקי, הזמנה זו שיקפה רק את משאלתם של חלק מהחברים האמריקניים לראות את העורך הראשי של השבועון האנרכיסטי מלונדון בראש העיתון הניו־יורקי. לבסוף לא רק שלא מינו את ינובסקי כעורך הראשי, אלא שהוצאת הפריינע ארבייטער שטימע פשטה את הרגל זמן קצר לאחר הגעת ינובסקי למטרופולין. במקביל, המתחים הפנימיים פוררו את הנהגת הארבייטער פריינד, והוא הפסיק לצאת באוקטובר באותה שנה.¹²⁷

לאחר ההתקפלות הזמנית של השופר המרכזי של התנועה לא נעצרה הפעילות האנרכיסטית בידיש בלונדון. למרות שהמועדון שריכז את העשייה האנרכיסטית ברחוב ברנר (Berner street club) נסגר זמן קצר לאחר התקפלות העיתון. הפעילות נעתקה למרכז הקהילתי בשם 'שוגאר לוף' (Sugar Loaf), והאנרכיסטים המשיכו את פעלתנותם הפוליטית והתרבותית שם. אולם קטן ב'שוגאר לוף' שימש מקום להרצאות, שיחות ופולמוסים ציבוריים

¹²² ש. פרענאוויטש, 'דער מענטש: אלס קינד אלס מאן', ארבייטער פריינד, 8 בנובמבר 1893, עמ' 1; 'אהין', ארבייטער פריינד, 4 באפריל 1894, עמ' 1.

¹²³ ראו למשל גיא דע מאַפּאַסאַן, 'צען יאָר צרות פֿאַר גאַרניט', ארבייטער פריינד, 24 בנובמבר 1893, עמ' 2–3; 6 באפריל 1894, עמ' 3–2. השם של המתרגם לא צוין.

¹²⁴ ההמשכים לא הגיעו עד לסוף הרומן אלא עד סוף הספר השני. המשך האחרון יצא ביוני 1894: וויקטאָר הוגאָ, שאול יאַנאַווסקי (מתרגם), 'דער לאַכעדיקער', ארבייטער פריינד, 8 ביוני 1894, עמ' 2.

¹²⁵ וויליאם מאָריס, 'א גן־עֶדן אויף דער וועלט', ארבייטער פריינד, 10 בנובמבר 1893, עמ' 3. צוין ליד הכותרת שמדובר בתרגום חופשי בלי הופעת שם המעבד. קטעיים מספרו של מוריס נדפסו עד 3 בדצמבר 1893.

¹²⁶ אבנר טענענבוים פרסם שורה של רומנים פופולריים בארצות הברית שבחלקם התפרסמו בהמשכים בעיתונות האנרכיסטית. ראו: אליהו שולמאן, געשיכטע פֿון דער יידישער ליטעראַטור אין אמעריקע, 1870–1900, ניו יורק: א"ו בידערמאן, 1943, עמ' 84–90.

¹²⁷ הגיליון האחרון של הארבייטער פריינד יצא ב־5 באוקטובר 1894; ראו: גאַרדין, יאַנאַווסקי, עמ' 230–233.

בכל יום שישי בערב ולכנסים של הקבוצות האנרכיסטיות באנגליה. מועדון זה המשיך להתקיים עד פתיחת 'מועדון האַרבייטער פֿריינד' ('אַרבייטער פֿריינד קלוב') שברחוב ג'ובילי (גם ידוע בשם מועדון ברחוב ג'ובילי, Jubilee Steet Club). בשנים הללו קיימו האנרכיסטים את בית הדפוס האיכותי ביותר בידיש ברחוב רומפורדר (Romford street), שדרכו הפיצו את התורה האנרכיסטית בידיש כדי להרחיב את מגוון פעילויותם. לכן גם בשנים שהאַרבייטער פֿריינד לא הופיע (1894–1895, 1897), ניסו הפעילים האנרכיסטים בידיש לקיים את נוכחותם בידיש בלונדון ומחוצה לה, ולא איבדו תקווה שיקימו מחדש את שבועונם.

ב-1895 חל שינוי לטובה, כאשר הקבוצה המתנגדת שפרשה מ'קבוצת האַרבייטער פֿריינד' בשל הקטטות עם שאול ינובסקי ותומכיו שהייתה ידועה בשם 'גרופע פֿרייהייט' ('קבוצת חופש') השתלבה שוב עם קבוצת האם. מצב חדש זה יצר את האפשרות הכלכלית לפרסם שוב את האַרבייטער פֿריינד, אך אזי עלתה הבעיה החוזרת ונשנית של מחסור בכוחות האינטלקטואליים שהיו מסוגלים לכתוב מאמרים פוליטיים וספרותיים. חמור מכל היה חסרונו של מנהיג אנרכיסטי בתוך המהגרים היהודים שהיה יכול ללכד את הכוחות האינטלקטואליים מסביב השבועון כמו שעשו זאת וינצ'בסקי וינובסקי קודם לכן. ב-1895 פרצה שביתה של סנדלרים, ובכדי להלהיב את המוני העם היהודים ולעודד את התעמולה האנרכיסטית בלונדון, הביאו הפועלים האנרכיסטים את חברם יוסף קפלן מלידז, שהייתה מרכז קטן אבל פעיל ביותר בסוף המאה התשע עשרה ועד העשור הראשון של המאה העשרים.¹²⁸

קפלן היה ידוע במעגלים האנרכיסטיים כ'גלענצנדער רעדנער' ('נואם מבריק') וכ'באוווסטער שאוולער מגיד' ('מגיד מוכר משאוול') ש'יצא לתרבות רעה', דהיינו עזב את אורח החיים הדתי, והיגר מליטא לאנגליה.¹²⁹ הנאום הראשון שקפלן נשא בלונדון התקיים בגורן ברחוב גנון (Gannon) ונחל הצלחה כה רבה, עד כדי כך שהחברים האנרכיסטים החליטו למנותו תיכף ומיד לעורך הראשי של השבועון, ללא ניסיון בעריכת עיתון בידיש. אך כבר לאחר פרסום הגיליון הראשון תחת עריכתו נתברר שאין לקפלן הכשרונות הדרושים לעבודה. האַרבייטער פֿריינד המשיך לצאת במהלך ששה שבועות, עד שהנהגת 'קבוצת אַרבייטער פֿריינד' עצרה את הוצאתו.¹³⁰ לאחר הכישלון החרוץ עם קפלן לא נלאו הפעילים מניסיונם למצוא עורך ראשי הולם לתפקיד ויצרו קשר עם וויליאם וס (1861–1946) שהיה מעורב בשנים הראשונות של הוצאת האַרבייטער פֿריינד, אך בינתיים עבר להשתתף בהוצאת ירחון האנרכיסטי שיצא באותן שנים בלונדון בשם *Freedom* שנוסד על ידי ההוגים האנרכיסטים המפורסמים ביותר כגון פטר קרופוטקין, אריקו מלטסטה, אליזה רקליו ואחרים ב-1886. ויליאם וס נענה לבקשת החברים דוברי יידיש, וכך שוב הופיע האַרבייטער פֿריינד באותה שנה.

ברם, השבועון לא החזיק מעמד גם בידי וס, כי הוא עצמו התרחק כבר מהתעמולה בידיש, ולמרות שהוא היה יכול להבטיח איכות גבוהה בעריכת השבועון, התוכן הפוליטי והספרותי של האַרבייטער פֿריינד נותר דל ויבש. וס

¹²⁸ ד. איזאקאוויץ, 'רודאָלף ראָקער - ווי ער איז צו אונדז געקומען', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944, עמ' 15, 20.
¹²⁹ חיים לייב וויינבערג, פֿערציק יאָר אין קאַמף פֿאַר סאָציאַלער באַפֿרייונג, לוס אנג'לס - פילדלפיה: לאַס אַנדזשעלעסער וויינבערג בוך קאַמיטעט - פילאדעלפיער ראדיקאַל ליבערי, 1952, עמ' 66-67.
¹³⁰ לא נשמרו עותקים של גיליונות האַרבייטער פֿריינד שיצאו בעריכת י. קפלן. אפילו חוקרי תולדות העיתונות האנרכיסטית בידיש לא מצאו שריד ופליט מהגיליונות הללו, וידעו על קיומם מעדויות של אנשים שהיו מעורבים בתקופה בפעלתנות האנרכיסטית בידיש באנגליה: ד' איזאקאוויץ, 'רודאָלף ראָקער - ווי ער איז צו אונדז געקומען', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944, עמ' 15, 20.

עצמו רצה להתחמק מעבודת העריכה של השבועון האנרכיסטי, ולאחר שאברהם פרומקין שיגר את מאמרו הראשון מפריז ל**אַרבייטער פֿריינד** שכנע וס את הנהגת העיתון להחליף את העורך. פרומקין קיבל את הצעת חבריו האנרכיסטים ונסע ללונדון באפריל 1895, ובמאי העביר אליו וס את עריכת העיתון. אך הפעם המצב הכלכלי לא היה יציב דיו, ולאחר כמה גיליונות בעריכתו של פרומקין **אַרבייטער פֿריינד** שוב נסגר, עד להחזייתו ב-1898, כאשר רודולף רוקר התמנה לעורכו.¹³¹

בניגוד לשיטת הפצת האידאולוגיה שהייתה נהוגה בקבוצות ובמדינות אחרות, ייסדו האנרכיסטים דוברי יידיש באנגליה קבוצות קריאה בהן עיינו יחדיו בגיליון החדש של **אַרבייטער פֿריינד** או בחיבורים אנרכיסטיים אחרים. בקבוצות אלו דנו החברים במאמרים השונים שקראו, וניסו להרחיב את הידע הפוליטי והתרבותי שלהם באמצעותם. יש בידינו עדויות לקיום קבוצות קריאה דומות, שהתארגנו סביב העיתונות היהודית הרדיקאלית באנגליה וגם בערים אירופאיות כגון ברלין, פריז, למברג, וינה, בוקרשט, ואפילו סופיה, קונסטנטינופול ובואנוס איירס.¹³² העיתונאים מלונדון מצאו את דרכם אפילו עד למצרים, שכן העורכים קיבלו ידיעות על הקמת תאים אנרכיסטיים דומים בקהיר ובאלכסנדריה. בטורי **אַרבייטער פֿריינד** ניתן אף למצוא דיווחים וחילופי מכתבים ממקומות 'אקזוטיים' עבור הקורא בידיש, כגון ניו זילנד ודרום אפריקה, בין היתר.¹³³ עם התבססות המחותרת האנרכיסטית המהפכנית ברוסיה הצארית הצליחו חברי התנועה האנרכיסטית בלונדון למצוא דרכים להכריח את **אַרבייטער פֿריינד** וגם את **זשערמינאַל** לאיזורי מזרח אירופה בקביעות סדירה. כך למשל, העיתון נקרא על ידי יהודים בערים כמו ביאליסטוק,¹³⁴ וילנה, קייב,¹³⁵ גרודנה, ורשה ואודסה.¹³⁶

הקבוצות האנרכיסטיות דוברות היידיש פעלו מתוך קשר הדדי ביניהן על מנת לקיים באופן רציף את הכוח המאגד של תעמולתם, כלומר עיתוניהם, ולא פעם צלח להם להציל אותם מפשיטת רגל או להשיקם מחדש לאחר תקופות של אי-פעילות. בניגוד ל**פֿריינד אַרבייטער שטימע**, שחדל לצאת בתקופה שבין 1894–1899, לא עבר השבועון האנרכיסטי בלונדון משבר דומה, אף על פי שהגיע לא פעם אל סף פשיטת רגל. עורכי **אַרבייטער פֿריינד** פנו מדי פעם אל חברי התנועה – באנגליה ובעולם – מעל דפי השבועון עצמו, בקריאה לעזרה על רקע מצבו הכלכלי

¹³¹ שם.

¹³² על התפשטותן של הקבוצות האנרכיסטיות בכל העולם ראו רודולף ראָקער, 'אַריינפֿיר־וואָרט פֿונעם מחבר צו דער יידישער אויסגאַבע פֿון זיינע זכרונות', **אין שטורעם**, עמ' 15. ראו על כך גם בזכרונות של הפעיל האנרכיסטי שהכיר את העיתונות האנרכיסטית הלונדונית בבואנוס איירס ובעקבות היכרות זו הצטרף אל התנועה לאחר 1905. ראו את כתב היד הממוספר של הפעיל האנרכיסטי משה שוטץ שנכתב במכונת כתיבה בתוך אוסף שלמה לינדר, ארכיון ייווא, RG443\85, עמ' 18.

¹³³ ראו למשל דזשאָזעפֿס [?], 'קאָרעספּאָנדענץ פֿון ניו־זעלאַנד', **אַרבייטער פֿריינד**, 20 במאי, 1904, עמ' 6–7; אותו כתב 'א' בריוו פֿון ניו זעלאַנד', **אַרבייטער פֿריינד**, 11 במאי, 1906, עמ' 7; מאָריס פּאָקראַס, 'א' בריוו פֿון קייפֿ טאָון', **אַרבייטער פֿריינד**, 18 במאי 1906, עמ' 8. ¹³⁴ יהושע רפפורט מספר במאמר זכרונות שנתפרסם ב**דאָס פֿריינד וואָרט** בבואנוס איירס שהוא נחשף לגיליונות ה**זשערמינאַל** בספרייה היהודית שלום עליכם ('שלום-עליכם ביבליאָטעק') שבביאליסטוק: יהושע ראָפּאָרט, 'א' יידישער שרייבער – אַ דייַטש', **דאָס פֿריינד וואָרט**, ספטמבר 1961, עמ' 2. רפפורט מתייחס כמוֹבן לתקופה בין שתי מלחמות העולם בפולין, אך זכרונותיו מעידים על המשך התעניינות בכתב העת בביאליסטוק; ראו גם Paul Avrich, *The Russian Anarchists*, Princeton: Princeton University Press, 1967, pp. 40–41. ¹³⁵ ברוך גלאזמאַן, 'באגעגעניש און שמועס מיט רודולף ראָקערן', **פֿריינד אַרבייטער שטימע**, 31 במרץ 1944, עמ' 17. גלזמן נתקל בפעם הראשונה בגיליונות קרועים של **אַרבייטער פֿריינד וזשערמינאַל** סביבות 1909–1910 בקייב.

¹³⁶ פֿראַנק, 'אַנאַרכ־אַציאָליסטישע ייִדן־רעבעלן איבער דער וועלט', **געקליבענע שרייפֿטן**, עמ' 271. באוקטובר 1905 הקימו האנרכיסטים קבוצה בפריז שהייתה אמורה לווסת את הסיוע הכספי ואת החומרים לתעמולה לערי מזרח אירופה: גרופע סאָדיעסטייע, 'צו אַלע אַנאַרכיסטן', **אַרבייטער פֿריינד**, 27 באוקטובר 1905, עמ' 2; הערשבערג, **פּנקס ביאליסטאָק**, כרך ב', עמ' 103–104.

הרעוע. בהודעה שפורסמה ב-1904, תחת הכותרת 'צו די גענאָסן און לעזער פֿון אַרבייטער פֿריינד', הודיע השבועון כי ייאלץ לצמצם את היקף הגליונות הבאים, עקב מצוקה כלכלית:

ליידער מוזן מיר דערקלערן אז די גלייכגילטיקייט און נאָכלעסיקייט פֿון די גענאָסן איבעראַל איז די אייגנטלעכע אורזאָכע פֿון דעם יעצטיקן קריטישן צושטאַנד, אין וועלכע די צייטונג געפֿינט זיך. ווי עס ווייזט אויס, באַטראַכטן פֿילע די הערויסגאַבע פֿון אַ צייטונג פֿאַר אַ מין ספּאַרט. אין דער ערשטער צייט זענען אַלע באַזאָפֿן פֿון באַגייסטערונג, אָבער קוים וואָס די צייטונג עקסיסטירט פֿאַר אַ געוויסע צייט, קוקט מען אויף איר ווי אויף אַן אַלטע זאַך און פֿאַרנאַכלעסיקט די נויטווענדיקסטע אַרבעט. [...] זיי האָבן זיך אין גאַנצן פֿאַרגעסן דאָס אַן אַנאַרכיסטישע צייטונג איז ניט קיין געוויינלעכע געשעפֿטס־צייטונג, וועלכע ספּעקולירט אויף די דומהייט און אומוויסנהייט פֿון דער גרויסער מאַסע.¹³⁷

(לדאבוננו אנחנו צריכים להזהיר, כי האדישות והעזובה של החברים הן למעשה הסיבה למצב הקריטי בו מצוי עתה העיתון. כפי הנראה, הרבה אנשים רואים במלאכת הוצאת השבועון כמעין תחביב. כשרק החל לצאת, כולם היו מסוחררים משמחה, אבל עכשיו כשראו אור כבר מספיק גליונות, מסתכלים על זה כעל חפץ ישן ומזניחים את העבודה הנחוצה ביותר. [...]) הם שכחו לגמרי שעיתון אנרכיסטי אינו עיתון עסקי רגיל, המהמר על הטפשות והבורות של המונים.)

הכתבה ממשיכה לתאר את הקשיים הרבים של הוצאת העיתון באווירה עוינת. בהמשך הדיווח נאמר שהאַרבייטער פֿריינד היה נתון באותה תקופה להתקפות משתי חזיתות: הם נאלצו להתמודד עם 'הפנטיות' הדתית של הקהילות היהודיות מחד גיסא, ועם ההתקפות האידאולוגיות של מפלגות אחרות מאידך גיסא. בתקופה האחרונה, מדווחת הכתבה, גם ה'ליבע פּאָליציי', כלומר 'המשטרה היקרה', התחילה להטריד את משתתפי האירועים האנרכיסטים. הכוחות המתנגדים לעשייה האנרכיסטית ניסו, לפי הכותב, למנוע מהתנועה לשכור אולמות לצורך קיום אירועים רדיקאליים. גם כאשר הצליחו לארגן אסיפה, הופיעה המשטרה ועיכבה את החברים. חמור מכך, המשטרה החלה להגיע לאירועי האנרכיסטים במטרה לפזרם. ללא האירועים הציבוריים ישנו קושי ממשי בגיוס תרומות עבור האַרבייטער פֿריינד – כך מסיימים חברי המערכת את תחינתם, תוך שהם פונים בבקשה לאנרכיסטים האמריקניים כי אלה ישלחו כספים ואף יפתחו בקמפיין לגיוס תרומות עבור עמיתיהם באנגליה.

במהלך העשור הראשון של המאה העשרים נעשו מספר נסיונות להוסיף עמודים לעיתון, לטובת מוסף ספרותי, ולמשך שנה נסיונות אלה אף צלחו, אלא שבסיומם נאלצו חברי המערכת לחזור לפורמאט הקודם מטעמי חיסכון. כאמור, העיתון אף עמד לא אחת בפני קריסה כלכלית. בין 11 במרץ 1904 לבין 10 במרץ 1905 הוציא האַרבייטער פֿריינד מוסף ספרותי ('ליטערארישע בילאָגע').¹³⁸ ייתכן שבעקבות הוצאת מוסף ספרותי והעבודה הנוספת שהייתה

¹³⁷ די גרופע 'אַרבייטער פֿריינד', 'צו די גענאָסן און לעזער פֿון אַרבייטער פֿריינד', אַרבייטער פֿריינד, 29 ביולי 1904, עמ' 1.
¹³⁸ לאחר הוצאת הגיליון האחרון של המוסף הספרותי, כל גליונותיו נכרכו יחדיו בהוספת תוכן עניינים, והופצו בצורת ספר. ספר זה כולל כ-415 עמודים. הביבליוגראף לאונרד פרגר מתייחס ברשימתו הביבליוגראפית אל מוסף ספרותי זה כפריט נפרד מהאַרבייטער פֿריינד. ראו Leonard Prager, 'A Bibliography of Yiddish Periodicals in Great Britain (1867–1967)', *Studies in Bibliography and*

כרוכה בה התפרסם **הארבייטער פריינד** בתקופה שבין ה-29 ביולי 1904 וה-18 במרץ 1905 במתכונת מצומצמת, ארבעה עמודים במקום שמונה עמודים הרגילים, וזאת בגלל אילוצים כלכליים. חברי המערכת התרעו בפני הפעילים האנרכיסטים כי הם נכשלים במילוי חובתם כלפי התנועה, בכך שאינם מחזקים את העיתון, וכי הזנחה זו, אם תימשך, תביא לסגירת העיתון בתוך מספר שבועות בלבד. חרף האיום, העיתון המשיך לצאת במתכונת מצומצמת.¹³⁹ ב-1906, בגליון המציין עשרים שנה להקמת השבועון, הודיעו העורכים בחגיגות על הכפלת מספר העמודים בגליונות הבאים.¹⁴⁰

למשברים הכלכליים אשר פקדו באופן תדיר את הקבוצות היהודיות האנרכיסטיות באנגליה הייתה השפעה משמעותית על פעילות התנועה, שכן העיתונים עצמם היוו הפרויקט המרכזי שלה, בנוסף להיותם המוקד העיקרי להפניית כוחותיהם הארגוניים והאינטלקטואליים של פעיליה. בתקופות בהן העשייה העיתונאית הושבתה, הצטמצמה פעילותן של הקבוצות האנרכיסטיות עצמן באופן משמעותי. כפי שראינו, הצלת מערכת עיתון מקריסה היוותה פעמים רבות העילה לבקשה ולמתן סיוע כלכלי בין המרכזים האנרכיסטיים בלונדון וניו יורק.¹⁴¹

ניתן למצוא דוגמא לרטוריקה האנרכיסטית סביב סגירת עיתונים אלו בהודעה שפרסמו חברי מערכת **הארבייטער פריינד** עם פתיחתו מחדש של העיתון ב-14 באוקטובר 1898, לאחר הפסקה של למעלה משנתיים בהופעתו. בניסיון לעורר את התעניינות הקוראים הם ציינו כי מדובר בהפסקה הארוכה ביותר בתולדות העיתון, וכי במהלכה אירעו התרחשויות מהפכניות ברחבי העולם עליהן העיתונות הרגילה באנגליה, היהודית והלא יהודית, לא טרחה לדווח כלל. הם הוסיפו כי בשנתיים שחלפו מאז סגירת **הארבייטער פריינד**, כתב עת אנרכיסטי-יהודי לונדוני נוסף הגיע לכדי קריסה – המדובר היה **בדער פראפאגאנדיסט**, עיתון שיצא בצורה בלתי-סדירה ('ערשיניט ווי מעגליך' ('מופיע כשזה מתאפשר')) החל מראשית 1897, בעריכת אברהם פרומקין, ממנו ראו אור רק אחד עשר גליונות.¹⁴² חברי המערכת הדגישו כי לאחר סגירת העיתון האנרכיסטי המרכזי ביידיש, וכתב העת הזמני שניסה למלא את מקומו, נותרה התנועה ללא מצפן אידאולוגי הולם. בין השנים 1896–1898 ניסו האנרכיסטים היהודים בליברפול להוציא ביטאון אנרכיסטי חלופי בשם **דאָס נייע וואָרט**, אך גם ניסיון זה כשל, והעיתון נסגר לאחר מספר גליונות בודדים.¹⁴³ על אף שהאקטיביסטים האנרכיסטים עשו כל שביכולתם על מנת לקדם ולהפיץ את תורתם, נשאר היקף פעולתם מצומצם באותן שנים. הפצת אידאולוגיה מפה לאוזן לא הייתה מספקת כדי למלא את החלל שנוצר עקב סגירת **הארבעטער פריינד**. עם הופעתו המחודשת של השבועון באוקטובר 1898 שיגרו חברי המערכת מסר מעודד. הם

Booklore, 9 (1969), p. 15, no. 57. רשימה זו יצאה גם כתדפיס בנפרד על ידי ההיברו יוניון קולג'. נשתמש בהמשך בפרסום הראשון: Leonard Prager, *A Bibliography of Yiddish Periodicals in Great Britain (1867–1967)*, Cincinnati: Hebrew Union College, 1969.

¹³⁹ על ההיקף המצומצם של השבועון ראו את המודעה המצוטטת לעיל, די גרופע 'ארבייטער פריינד', 'צו די גענאָסען און לעזער פֿון אַרבייטער פֿריינד', **ארבייטער פריינד**, 29 ביולי 1904, עמ' 1.

¹⁴⁰ המוסף הספרותי של השבועון יצא לראשונה ב-8 באפריל 1904, עד 22 ביולי 1904. על שינוי בהיקף **הארבייטער פריינד** ראו את המודעה ליובל העשרים של הוצאת השבועון: **ארבייטער פריינד**, 23 בפברואר 1906, עמ' 1. במודעה הודיעו שהשבועון יתחיל להופיע בפורמט החדש החל ב-18 במרץ 1906, והוא יכלול שמונה עמודים במקום הארבעה העמודים הקודמים; את יובל העשרים של הוצאת **הארבייטער פריינד** יחגגו בגליון כפול.

¹⁴¹ ראו על כך למשל חניקין, **יידישע בלעטער אין אמעריקע**, עמ' 255–260.

¹⁴² בורגין, **דיא געשיכטע פֿון דער אידישער אַרבייטער בעוועגונג אין אמעריקא**, עמ' 247.

¹⁴³ גרופע אַרבייטער פֿריינד, 'צו די גענאָסען!', **ארבייטער פריינד**, 14 באוקטובר 1898, עמ' 1.

הצהירו על כוונתם להגדיל את מספר המעורבים בפעילות הפוליטית והתרבותית של הזרם הרדיקאלי, וחזרו על מחויבותו של העיתון להיות בית חם עבור כלל הפלגים החוסים תחת האידיאולוגיה האנרכיסטית¹⁴⁴ – האנרכיסטים הקומוניסטים, האינדיווידואליסטים, הקולקטיביסטים והפרודוניסטים.¹⁴⁵

בנוסף למערכות העיתון והוצאות הספרים, שני הכלים של התעמולה שבכתב שהשלימו אחד את השני, הקימו חברי הקהילה הלונדונית גם כמה מועדנים והתארגנויות אחרות. החשובים בהם היו ה'פֶּדֶדֶרֶאָצִיע פֿון ייִדישע אַנאַרכִיסטן' ('פדרציית האנרכיסטים דוברי יידיש', הוקמה סביבות 1905), ומועדון החברים 'וואַנדערלאַנד' ('ארץ נהדרת'),¹⁴⁶ אשר אירח התכנסויות תרבותיות ופוליטיות. מספר פעמים אף עשו האנרכיסטים שימוש ב'גרייט אַסעמבלי האָל' (Great Assembly Hall), לצורך כינוסי המונים אשר מנו לעתים אלפי משתתפים. גופים אלה פעלו לצד מוסדות חינוך למבוגרים ותרבות אחרים שהוקמו על ידי התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש באנגליה ובערים אחרות. הידועים בהם היו ה'בערנער סטריט קלוב' (הוקם ב-1884) ה'נ"ל, ומאוחר יותר ברחוב ג'ובילי (נוסד ב-1906)¹⁴⁷ או 'הוצאת הארבייטער פֿריינד', ('ארבייטער פֿריינד פֿאַרלאַג', הוקם ב-1903). מוסדות חינוכיים מעין אלה לא רק שעזרו בהפצת ידע רדיקאלי, אלא אף בעיצוב סמליה וזרכיה של התנועה. ב-1904, לאחר שחלה התבססות יחסית במצבו הכלכלי של ה'אַרבייטער פֿריינד' וכן במעמדו בתור הגוף המרכזי של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בלונדון, עלה שוב הרעיון להקים מרכז קהילתי שיאגד את פעילות התנועה. בטור דעה שפורסם באוגוסט של אותה שנה בעילום שם, תחת הכותרת 'אונדזער פֿאַלקסהויז' ('מועדון העם שלנו'), נאמר כי חרף התפתחות המתמדת של הפעילות האנרכיסטית היהודית מאז 1902 עדיין מורגש מחסור בתעמלנים ואנשי ספרות מוכשרים. המחבר מוסיף כי המצב הכלכלי של התנועה דוברת היידיש טוב עתה, אך הסיטואציה אינה אופטימלית לצורך התרחבותה. על מנת לשפר את יכולותיה, הוא ממשיך, על התנועה להקים מרכז עממי בהסתמך על המודלים של 'בורסת העבודה' בצרפת ('אַרבעטער בערזע' Bourse de travail), 'בית הספר המודרני' בספרד ('פֿריינע שולן' Escuela moderna), או 'האוניברסיטה העממית' שבבלגיה ('פֿאַלקס־אוניווערסיטעט' Maison de Peuple):

נאָך אַ פֿאַר וואַכן און די ווינטער־סעזאָן וועט זיך אַנפֿאַנגען און ווי יעדעס יאָר, וועט זיך אויך דיזעס מאָל ווידער פֿילן די דרינגענדיקע באַדערפֿעניש פֿאַר אַן אייגענע היים, אַ פֿלאַץ וווּ די קראַפֿט פֿון דער באַוועגונג זאָל זיך קענען קאַנצענטרירן אום צו שאַפֿן די מיגלעכקייט פֿאַר אַ פֿלאַנמעסיקע פֿראַפּאָגאַנדע. דער פֿלאַץ צו גרינדן אַ פֿאַלקסהויז אין די איסט־ענד פֿון לאַנדאָן, אַ מיטלפֿונקט פֿאַר דער רעוואָלוציאָנערער אַגיטאַציאָן איז שוין ניט מער קיין צווייפֿלהאַפֿטער פֿראַבלעם, ער האָט שוין אַנגענומען באַשטימטע פֿאַרמען דורך די ספּעציעלע אַרבעט פֿון דער קלוב־קאָמיטעט, און אויב די

¹⁴⁴ שם.

¹⁴⁵ על שם התיאורטיקן האנרכיסטי הצרפתי פיארוז'וף פרודון.

¹⁴⁶ Prager, *Yiddish Culture in Britain*, p. 698. Fishman, ראו גם. פראגר מתאר בטעות את 'וונדרלנד' כמועדון 'ודוויל' ותו לא. East End Jewish Radicals pp. 262–263.

¹⁴⁷ Thomas B. Eyges, *Beyond the Horizon: The Story of a Radical Emigrant*, Boston: Group Free Society, 1944, p. 79, William J. Fishman, 'Jewish Immigrant Anarchists in East London 1870–1914', Aubrey Newman (ed.), *The Jewish East End 1840–1939*, London: The Jewish Historical Society of England, 1981, p. 245.

גענאָסן און סימפאטיזירער פֿון אונדזער באַוועגונג וועלן זיך ריכטיק נעמען צו דער אַרבעט וועט אונדזער פּלאַן אין גיכן פֿאַרווירקלעכט ווערן.¹⁴⁸

(עוד כמה שבועות ועונת החורף תגיע, וכמו בכל שנה, גם הפעם נחוש בצורך הדחוף לבית משלנו, מקום בו יוכלו כוחות התנועה להתרכז על מנת להוציא אל הפועל תכנית תעמולה מסודרת ומתוכננת. התכנית להקים בית עם באיסט־אנד של לונדון, מוקד לפעולות האגיטציה המהפכנית, איננה עוד בעיה שבספק. היא רקמה עור וגידים בעקבות עבודתה המיוחדת של ועדת המועדון, ואם חברי ותומכי התנועה יתחילו בעבודה אמיתית לטובת מטרה זו, אנו בטוחים כי היא תתמש במהרה.)

בקטע המצוטט אף נאמר כי התנועה הקימה ועדה לגיוס כספים לצורך הפרויקט, ומינתה את הגולה הרוסי צ'רקסוב (טשערקאסאָווֹ/Vaarlam Nikolaevich Cherkezov, ?–1925) לעמוד בראשה.¹⁴⁹ מאמצי התנועה נחלו הצלחה, ובתוך זמן קצר נפתח המועדון שהיה כה חסר לחברי התנועה כבר שנים.¹⁵⁰

לרוקר הייתה השפעה מרכזית באותם מועדונים ומרכזי תרבות, אך השפעה מכרעת אף יותר בשני הגופים העיתונאיים של התנועה – **האַרבייטער פֿריינד** וה**זשערמינאַל**, אשר נותרו לאורך השנים המנגנונים התרבותיים החשובים ביותר שלה. לאף פעיל אנגלי אחר לא הייתה השפעה ברת־השוואה לזו של רוקר בתקופת מפנה המאות על עיצוב תפיסותיה של התנועה היהודית האנרכיסטית האנגלית. תרומתו האישית הצליחה לשמר את הרלוונטיות של הקבוצה האנגלית בתקופה בה המרכז הניו־יורקי של התנועה הפך להיות ללא ספק החשוב מבין השניים.

השפעתו התרחבה בהדרגתיות, החל מאמצע שנות התשעים של המאה התשע עשרה, והמשיכה לתת את אותותיה גם הרבה אחרי שסיים את הקריירה המהפכנית שלו בקרב היהודים.¹⁵¹ רוקר וה**אַרבייטער פֿריינד** היו כמעט מונחים נרדפים בתקופה הנדונה, מימיו הראשונים של העיתון ועד לסגירתו על ידי הרשויות ב־1916, עקב פרסום תעמולה אנטי־מלחמתית אף לאחר שאיסור חל על הדפסת חומרים שכאלה בשל פרוץ מלחמת העולם הראשונה. כמעט מיד עם תחילת המלחמה נעצר רוקר כאזרח מדינת אויב, ונכלא בקריסטל פלס (Crystal Palace) ששימש אז כמחנה שבויי מלחמה. עד למועד סגירתו לא חדל **האַרבייטער פֿריינד** מלפרסם ידיעות ודיווחים אודות תנאי חייו של רוקר בשבי, וכן הרצאות שנתן בנושאי ספרות בינלאומית במהלך שהותו במחנה השבויים.¹⁵² כתביו המשכו להתפרסם גם

¹⁴⁸ 'אונדזער פֿאַלקסהויז', **אַרבייטער פֿריינד**, 19 באוגוסט 1904, עמ' 1.

¹⁴⁹ Prager, *Yiddish Culture in Britain*, pp. 653–654.

¹⁵⁰ 'צו די גענאָסן און סימפאטיזירער', **אַרבייטער פֿריינד**, 30 בספטמבר 1904, עמ' 1, 4.
¹⁵¹ על השפעתו ארוכת הימים של רוקר אפשר ללמוד מן התדירות של התייחסות אליו בעיתונות יידיש במהלך השנים. יעפים ישורין פרסם את הביבליוגראפיה על רוקר בשבועון האנרכיסטי בניו יורק: יעפים ישורין, 'רודאָלף ראָקער ביבליאָגראַפֿיע', **פֿריינד אַרבייטער שטימע**, 7 במאי 1954, עמ' 11.

¹⁵² ראו את הידיעות על רוקר במחנה השבויים האנגלי. סביר להניח שהעורך המחליף של **האַרבייטער פֿריינד** העלה על הכתב את הדיווחים על מצבו של רוקר במחנה השבויים והוא אירגן את הוועדה שפעלה למען שיחרור המנהיג האנרכיסטי מהשבי: [שאל לינדער], 'ראָקער אַרעסטירט', **אַרבייטער פֿריינד**, 4 בדצמבר 1914, עמ' 1; די גרופע אַרבייטער פֿריינד [=שאל לינדער], 'וועגן ראָקערס אַרעסט', **שם**, 11 בדצמבר 1914, עמ' 1; [שאל לינדער], 'וועגן ראָקערן', **שם**, 12 בפברואר 1915, עמ' 4; [שאל לינדער], 'א טעלעגראַמע צו ראָקערן', **שם**, 19 במרץ 1915, עמ' 8; [שאל לינדער], 'ראָקערס געבורטסטאָג', **שם**, 2 באפריל 1915, עמ' 4; [שאל לינדער], 'דער ראָקערס באַפֿריינינגס פּובליק מיטינג', **שם**, עמ' 4, [שאל לינדער], 'צוגעשיקטע בריוו צום פֿאַרבאַטענעם ראָקער־מיטינג', **שם**, 16 באפריל 1915, עמ' 4, [שאל לינדער], 'נאָך אַ גרוס פֿון ראָקערן', **אַרבייטער פֿריינד**, 7 במאי 1915, עמ' 4; [שאל לינדער], 'ראָקער באַפֿריינינג קאַנפֿערענץ', **אַרבייטער פֿריינד**, 23 ביולי 1915, עמ' 4; [שאל לינדער], 'וועגן ראָקער', **אַרבייטער פֿריינד**, 31 ביולי 1915, עמ' 4; רודאָלף ראָקער, 'דריי בריוו פֿון ר. –רודאָלף] ראָקער', **אַרבייטער פֿריינד**, 12 בנובמבר 1915, עמ' 3–4; [שאל לינדער], 'צו די וואַפֿן!', **שם**, 3 בדצמבר 1915, עמ' 1;

בשנות העשרים, עד לדעיכתה של התנועה דוברת היידיש, בעיתונים כגון **הפרייע ארבייטער שטימע** הניו-יורקי. האנרכיסטים דוברי היידיש בארצות הברית, בארגונייה ובצרפת ניהלו שיח ער סביב מורשתו של רוקר והנצחת דמותו.¹⁵³ 'החברה הרציונליסטית היהודית' ('יידישע ראציאנאליסטישע געזעלשאַפֿט') שבבואנוס אירס דאגה לפרסם בין השנים 1920 ל-1971 את תרגומם של ספרי הזכרונות של רודולף רוקר וכתבים מאת מנהיגים אנרכיסטים אחרים, ז'אן גראון, סבסטיאן פור וי"פ אלסלנדר.¹⁵⁴ בניגוד להוגים אנרכיסטים רבים אחרים, כמו יוהן מוסט, מיכאיל באקונין ופטר קרופוטקין, דימויו האישי של רוקר נחרת עמוקות בתודעה האנרכיסטית היהודית הקולקטיבית. השקפותיו של רוקר השפיעו במידה רבה על התפיסות האנרכיסטיות היהודיות גם לאחר שהוא הפסיק להיות מנהיג תנועה. בתקופה בה הפך רוקר לדמות בעלת שם עולמי בקרב התנועה דוברת היידיש, הוא כבר חדל להיות חבר בה – משנת 1919 הוא הפנה את מרבית כוחותיו לבניית קהילות אנרכיסטיות-סינדיקליסטיות בגרמניה.¹⁵⁵

רוקר תיעד את קורות חייו בקפדנות במשך שנים ביומנים שערך, אך הוא לא חשב על סידור זיכרונותיו לפרסום עד לאחר סוף מלחמת העולם הראשונה. בין שתי מלחמות העולם, ועם פרוץ מלחמת העולם השנייה, ראה רוקר את חורבנם של האידיאליים היקרים לו, ואת המשבר הגדול ביותר שהציביליזציה המודרנית ידעה עד אז.¹⁵⁶ התפתחויות אלו הביאו אותו להתבוננות רטרופקטיבית ולהערכה מחדש של השקפותיו. זיכרונותיו הינם המקור החשוב ביותר – לדעת היסטוריונים ואקטיביסטים אנרכיסטים רבים – להבנת המניעים, האופי, והריאליה של התנועה האנרכיסטית היהודית באנגליה בכלל ולונדון בפרט בתקופת מפנה המאות.¹⁵⁷ המחשבה לפרסם את זכרונותיו ניטעה בו בעקבות עידודו המתמשך של ההיסטוריון המובהק ביותר של התנועה האנרכיסטית, מקס נטלאו. במכתב שהלה שיגר לרוקר באפריל 1923, הוא דרבן את המנהיג האנרכיסטי לאסוף את החומרים ההכרחיים לצורך כתיבת זכרונותיו. נטלאו סבר כי רק רוקר יוכל להאיר אספקטים רבים של תולדות התנועה היהודית, שכן תולדותיה נכתבים מיום ליום בשפה שאינה

[שאלו לינדער], 'א בריוו פון ראָקער', **שם**, עמ' 4; רודאָלף ראָקער, 'צום אָפשיד', **שם**, 28 ינואר 1916, עמ' 6; [שאלו לינדער], 'א בריוו פון ראָקער', **ארבייטער פריינד**, 3 במרץ 1916, עמ' 8; [שאלו לינדער], 'ראָקערס 43טער געבורטס-טאָג', **ארבייטער פריינד**, 24 במרץ 1916, עמ' 3; [שאלו לינדער], 'צוויי בריוו פון ר. [=רודאָלף] ראָקער', **ארבייטער פריינד**, 14 באפריל 1916, עמ' 3.

¹⁵³ הרעיונות של רודולף רוקר השפיעו על התנועה האנרכיסטית ביידיש עד הצטמצמותה והיעלמותה בעקבות התקפות של **הפרייע ארבייטער שטימע**. הגיליון האחרון של השבועון הופיע בדצמבר 1977, ובאוקטובר של אותה שנה עוד פורסם מחדש מאמר מאת רוקר במלאת 85 שנה למותו של דוד אדלשטט. ראו רודאָלף ראָקער, 'דער דיכטער פֿון צער און האָפענונג', **פרייע ארבייטער שטימע**, 25 באוקטובר 1977, עמ' 3.

¹⁵⁴ דוד איזאקאוויטש, 'וואָס די 'קראָפּאָטקין ליטעראַטור געזעלשאַפֿט' האָט אויפֿגעטאָן', **פרייע ארבייטער שטימע**, 2 באפריל 1943, עמ' 10–9; Alejandro Dujovne, 'The Book as a Combat Weapon: Intellectuals, Patronage and Institutions in the Establishment of the Argentine Jewish Publishing Field', *Perush*, 2, 2010. **דערציאונג**, בואנוס אירס: די אידישע ראציאנאליסטישע געזעלשאַפֿט, 1920. שם המתרגם לא צוין. סעבאָסטיאָן פֿאַר, יעקב מאיר זאליקנד (מתרגם), **ווערטער פֿון אָן ערציאהער**, בואנוס אירס: אידישע ראציאנאליסטישע געזעלשאַפֿט, 1924; י"פ עלסלאַנדער, **א באַזוך אין אַ מאָדערנע שולע**, בואנוס אירס, אידישע ראציאנאליסטישע געזעלשאַפֿט, 1921; שם המתרגם לא צוין. הפרטים הביבליוגרפיים של ספרי הזכרונות של רודולף רוקר שיצאו לאור בבואנוס אירס ניתנים בהמשך.

¹⁵⁵ Margaret Vallance, 'Rudolf Rucker – a Biographical Sketch', *Journal of Contemporary History*, 8/3 (1973), pp. 80–81.

¹⁵⁶ ראָקער, **אין שטורעם**, עמ' 590–597.

¹⁵⁷ Brian Morris, 'Rudolf Rucker 1873–1958: A Tribute', *Anarchist Studies*, 20/2 (2012), pp. 11–21.

מובנת למרבית האנרכיסטים, דהיינו יידיש.¹⁵⁸ במקביל לעידוד שזכה לו מצד נטלאו, חבריו היהודים ראו ברוקר הכרוניקאי הסמכותי של תנועתם, והיחיד שיכול להנציח את העשורים הראשונים של האנרכיזם היהודי באנגליה.¹⁵⁹ רוקר החל לעבוד על זכרונותיו במהלך גלותו השנייה בארצות הברית, לאחר בריחתו מגרמניה בשל עליית הנאצים לשלטון ב-1933. שני כרכים של זכרונותיו הקשורים לעברו בפרזי ולונדון יצאו בבואנוס איירס, תחילה בשפה הספרדית – *La Juventud de un Rebelde* ('צעירות של מרדן', 1947), ו-*En la Borrasca* ('בסופה', 1949). לאחר פרסום שני הכרכים פנו חברי התנועה האנרכיסטית בלונדון אל רוקר בבקשה להתיר את תרגום הספר ליידיש. בקשה זו נראתה אך טבעית, שכן המבקשים היו מעורבים בחלקם באפיזודות המתוארות בספר, והוא נענה בחיוב. הכרך הראשון של זכרונותיו ביידיש פורסם בלונדון שלוש שנים לאחר הנוסח הספרדי, ב-1952, בהוצאת 'גרופע פֿרייע אַרבעטער שטימע', בתרגומו של י' בירנבוים, תחת הכותרת **אין שטורעם: גלות יאָרן** ('בסערה: שנות גלות'). בהקדמה המיוחדת שרוקר הוסיף למהדורת יידיש הוא הדגיש את חשיבות זיכרונותיו המציגים באופן נדיר את התפקיד המרכזי של המהגרים היהודים לא רק בתנועה האנרכיסטית הכללית, אלא גם בהיסטוריה של תנועת העבודה האנגלית במאה העשרים בכללותה. רוקר סבר שיש לעגן תרומה ייחודית זו בתודעה ההיסטורית הכללית:

די געשיכטע פֿון דער יידישער אַרבעטער־באַוועגונג אין ענגלאַנד שטעלט מיט זיך פֿאַר, בלי שום ספֿך, אַ זייער דערמוטיקנדיק און קערנדיק קאַפיטל אין דער היסטאָרישער געשטאַלטיקונג פֿונעם פֿרייהייטלעכן סאָציאַליזם. דער אינטערעס פֿון אָט די געשעענישן איז אויף אַזוי פֿיל גרעסער, אויף וויפֿיל זיי זענען געווען גאַנצלעך אומבאַקאַנט אפֿילו פֿאַר די חֲבֵרִים פֿון אונדזער אייגענער באַוועגונג אין די פֿאַרשידענע לענדער איידער דאָס דאָזיקע בוך איז אַרויס. דאָס נעמט זיך בעיקר דערפֿון, וואָס די יידישע שפּראַך איז דער אויסדרוק־מיטל פֿון אַ קליינער פֿאַלקס־גרופּירונג, וועגן וועלכער מ'האַט אין די פֿריערדיקע יאָרן אין די מערבֿ־אייראָפּישע לענדער געוואָסט זייער ווייניק אָדער כּמעט גאַרנישט. צו דעם איז נאָך צוגעקומען דער אומשטאַנד, אַז די יידישע צייטונגען און די אַנדערע ליטעראַרישע שאַפֿונגען זיינען געדרוקט געוואָרן מיט העברעיִשע אותיות, וועלכע זיינען פֿאַר די אנגעהעריקע צו אַנדערע שפּראַכגרופּעס געווען לחלוטין פֿרעמד, און דאָס האָט נאַטירלעך געמוזט דערפֿירן דערצו, אַז די יידישע ליטעראַטור האָט באַקומען אַ שוואַכערע אויפֿמערקזאַמקייט, ווי זי האָט דאָס אין דער אמתן פֿאַרדינט. דאָס איז אויך געווען די סיבה דערפֿון, פֿאַר וואָס מ'האַט אַזוי ווייניק געוואָסט וועגן דער יידישער באַוועגונג מחוץ איר אייגענעם ווירקונגס־קרייז, הגם זי האָט במשך פֿון צענדליקער יאָרן אָנגעפֿירט איינע פֿון די שטאַרקסטע אַקטיוויטעטן, וואָס אַ סאָציאַלע באַוועגונג איז איבערהויפּט אימשטאַנד אָנצופֿירן און אויפֿגעטאָן דאָס גרעסטע, וואָס איז נאָר מעגלעך אויפֿצוטאָן.¹⁶⁰

¹⁵⁸ מכתבו של מקס נטלאו לרודולף רוקר בנושא מצוטט בהקדמה של רוקר לזכרונותיו ביידיש: רודאלף ראָקער, 'אַריינפֿיר־וואָרט פֿונעם מחבר צו דער יידישער אויסגאַבע פֿון זיינע זכרונות', **אין שטורעם**, עמ' 10.

¹⁵⁹ **שם**, עמ' 11–12.

¹⁶⁰ **שם**.

(ההיסטוריה של תנועת הפועלים היהודית באנגליה מהווה ללא ספק פרק מרכזי ודרמטי בעיצוב ההיסטורי של הסוציאליזם החופשי. העניין בארועים אלה הוא גדול עוד יותר, כיוון שהם אינם ידועים למדיי אפילו לחברים של תנועתנו אנו בארצות השונות, לפני שהספר הופיע. הסיבה לכך נעוצה בעיקר בעובדה כי שפת היידיש הינה אמצעי הביטוי של קבוצת עם קטנה, שהידיעה עליה במדינות מערב אירופה הייתה בשנים אלו מצומצמת למדי, אפסית כמעט. לכך מצטרפת העובדה שהעיתונים היהודים והיצירות הספרותיות נדפסו באותיות עבריות, שהן זרות לחלוטין לבני העמים האחרים, דבר שהוביל באופן טבעי לכך שתשומת לב פחותה הופנתה לספרות יידיש ממה שחשיבותה האמתית מצדיקה. זאת גם הסיבה שידעו כה מעט על התנועה היהודית מחוץ למעגלי ההשפעה שלה, על אף שניהלה פעילות חזקה ביותר, שתנועה חברתית הייתה בכלל מסוגלת לבצע, והיא השיגה את המירב, שרק אפשר להשיג).

מדברי רוקר משתמע שהתנועה האנרכיסטית היהודית, לא רק שכמעט ולא זכתה להכרה מצד ענפים אחרים של התנועה, אלא שיכלה להתהדר בהצלחות חברתיות ופוליטיות שהיו משמעותיות לא פחות משלהם. בהמשך דבריו מדגיש רוקר כי בניגוד לתנועות אנרכיסטיות אחרות בעולם, הקבוצה האנרכיסטית היהודית באנגליה הייתה זו שזכתה להוביל בארצה את המאבק החברתי לשינוי, והייתה גדולה בהרבה מהתנועה האנגלית המקומית, כמו גם מתנועות מהגרים אחרות, כגון הקבוצות הגרמניות והרוסיות. בנוסף, התנועה האנרכיסטית היהודית העניקה ערך תרבותי רב ותפוצה נרחבת לכתביהם של תיאורטיקנים חשובים שפעלו בלונדון, כגון פטר קרופוטקין, 'הנסיך הרוסי', ואריקו מלסטטה, המהפכן האיטלקי, וייתכן כי רק בשל פופולריות זו שהעניקה להם התנועה יכלו הם בסוף להשיג את ההכרה הבינלאומית לה זכו לבסוף. לדידו של רוקר, לא רק שנעשה עוול לתנועה היהודית כתוצאה מן השתיקה שאפפה אותה, אלא שחוסר הצדק המדובר היה גדול בהרבה מהמשוער: דמויות בעלות שם עולמי, שהשפעתן עיצבה את פני התיאוריה האנרכיסטית באופן מהותי, החלו את דרכם הבינלאומית באיסט-אנד בלונדון, תוך קיום קשרים הדוקים עם התנועה האנרכיסטית היהודית. התעלמות מעובדה זו הינה סילוף היסטורי, הן ביחס לתנועה היהודית, והן ביחס לאותם הוגים מפורסמים.

בנוסף לכך חשוב לציין כי ספר הזכרונות שפורסם ביידיש, **אין שטורעם**, היה שונה בכמה נקודות מקודמו הספרדי. בשונה מהאחרון, במקרה של הנוסח היידי פיקח רוקר בעצמו על התרגום, והוסיף אליו קטעים רבים שהתבססו על חוויותיו האישיות בקרב התנועה דוברת היידיש בלונדון. אירועים ואישים חשובים שרק הקורא היהודי-האנגלי היה מכיר (לפחות באופן אישי), ושחסרו במקור הספרדי, הוספו בכרך שפורסם ביידיש.¹⁶¹ מאוחר יותר, כאשר הספר יצא באנגלית, נשמטו כל אותם קטעים שנכללו בתרגום היידי, כי לא היה צפוי שהקורא האנגלי יכיר אותם. חשוב עוד לציין כי הנוסח שיצא ביידיש היה מבוסס על כתב היד בגרמנית, שלא זכה לפרסום בכלל. מבין

¹⁶¹ י' בירנבוים, 'אייניקע ווערטער פֿונעם איבערזעצער', ראָקער, **אין שטורעם**, עמ' 8. ראו גם את ההתכתבות בין מתרגם זכרונותיו של רוקר יעקב בירנבוים ובין שאול לינדר. במכתב אחד מספר המתרגם ללינדר שרוקר שולח לו קטעים נוספים להכללתם בספר המתורגם ומעובד ליידיש. בספר המתורגם רצו גם להוסיף תמונות של החברים האנרכיסטים מלונדון, אך תכנית זו לא יצאה לפועל בשל המשאבים המוגבלים שעמדו לרשות המוציא לאור האנרכיסטים. ראו מכתב מבואנוס אירס לניו יורק לשאול לינדר מ-3 ינואר 1951, אוסף לינדר, ארכיון יוֹוָא, 3\RG443.

זכרונותיו של רוקר, הספרים הראשונים להופיע היו שני הכרכים שעסקו בשנים שרוקר בילה במחנה השבויים, ושכסופן גורש מהמדינה. שני כרכים אלה יצאו לראשונה בגרמנית בשנת 1925 (תחת הכותרת *Hinter Stacheldraht* וביידיש בתרגומו של פרומקין ב-1927, שהיה חבר המערכת של *הארבייטער פריינד* לפני המלחמה, *הינטער שטעטיקע דראָט און גראַטעס: ערינערונגען פֿון דער קריגס־געפֿענגענשאַפֿט אין ענגלאַנד* ('מאחורי סורג ותיל: זכרונות ממחנה השבויים באנגליה'). כעבור מספר שנים, הופיע כרך נוסף של הזכרונות, שעסק בתקופה שרוקר בילה בגרמניה, בין סוף מלחמת העולם הראשונה ועד לעליית הנאציזם בגרמניה – *רעוואָלוציע און רעגרעסיע*, ('מהפכה ורגרסיה'), שהתפרסם ב-1963 בבואנוס איירס, בתרגומו של המתרגם המוערך מהגרמנית, חיים ברקז' (בראָקאָזש, 1899–?), ובהוצאת ה'ידישע ראציאָנאליסטישע געזעלשאַפֿט'. לבסוף, פורסמו שני כרכים בהם רוקר מתעד את שנותיו המוקדמות, *די יוגנט פֿון אַ רעבעל* ('נעוריו של מרדן'), שנדפסו גם כן בהוצאת ה'ידישע ראציאָנאליסטישע געזעלשאַפֿט' בבואנוס איירס, בשנים 1965 ו-1971, בתרגום הפעיל האנרכיסטי ועורך הראשי של *הפרייע אַרבייטער שטימע* בשנת 1959, ברוך צ'ובינסקי (1905–1975).

הכרכים כוללים התייחסות לתקופות שונות מאוד בחייו של רוקר, החל משנות הילדות, אותן רוקר מתעד בצורה וידוית ומפורטת, דרך שנותיו בפריז בין השנים 1893–1895, תקופת שהותו בלונדון, גירושו מאנגליה בסוף מלחמת העולם הראשונה, וכלה בעליית הנאצים בגרמניה ובריחתו מארץ מולדתו ב-1933 לארצות הברית. עם פרסומם זכו זכרונותיו של רוקר לפופולריות רבה בקרב קבוצות הרדיקאליים היהודים בארצות הברית ובדרום אמריקה.¹⁶² אחד מהטעמים לכך הינו בוודאי העניין הרב של יהודי אמריקה בספרי זכרונות שעסקו בארצות המוצא שלהם (אך שבמקביל הדגישו גם תרומתם והשתלבותם 'בעולם החדש'), אשר התפתח במיוחד לאחר התהפוכות התרבותיות והחברתיות הדרמטיות שפקדו את אירופה במהלך מלחמת העולם הראשונה, והיווה נקודת מפנה עבור ספרות מתבוננת ועצמאית יותר בקרב דור המהגרים החדש.¹⁶³ ברם, חשיבותו של רוקר הרגה מחשיבותו של ז'אנר הזכרונות החל משנות העשרים ואילך. חברי התנועה שלו, האנרכיסטים דוברי היידיש, המשיכו לקרוא את זכרונותיו מטעמים הנוגעים להיסטוריה הפנימית של תנועתם ברחבי העולם כולו. בנוסף, חשוב לציין שרוקר, בהיותו לא יהודי, גילם דמות ייחודית בזירה התרבותית ביידיש, הן הרדיקאלית הן הכללית. אף על פי שרוקר היה פעיל רק בעקיפין בקרב היהודים בתקופת

¹⁶² ראו את הביקורות החיוביות והדיווחים התכופים על הוצאת זכרונות רוקר בדרום וצפון אמריקה וגם באירופה: אהרן טאָרן, 'א ניער באַנד ראָקערס זכרונות אין יידיש', *פרייע אַרבייטער שטימע*, 15 בפברואר 1964, עמ' 5; שלמה סימאָן, 'א רעבעל פֿון קינדהייט אָן', *פרייע אַרבייטער שטימע*, 15 בספטמבר 1965, עמ' 4; וגם בגיליון הבא, 1 באוקטובר 1965, עמ' 6; 'נאָר וואָס דערשינען צווייטער באַנד פֿון ראָקערס זכרונות, די וועלט (בואנוס איירס), דצמבר 1949, עמ' 8. על פי הדיווח ב*פרייע אַרבייטער שטימע* התקיים בפריז אירוע מיוחד על ספרו התיאורטי ביידיש של רוקר *נאציאָנאליזם און קולטור*: מ.ו. 'רני פֿינע אונטערנעמונגען פֿון 'פֿאַש' גרופע אין פֿאַריו', *פרייע אַרבייטער שטימע*, 13 באפריל 1951, עמ' 6, 8. בשנות החמישים *הפרייע אַרבייטער שטימע* הוציא שני גיליונות מיוחדים: האחד ליאַרצניט הששים של לדוד אדלשטט (*פרייע אַרבייטער שטימע*, 10 באוקטובר 1952), והאחר לרוּדאָלף ראָקער (*פרייע אַרבייטער שטימע*, 31 במרץ 1944).

¹⁶³ יצחק ראָנטש, *אמעריקע אין דער יידישער ליטעראַטור*, ניו יורק: י.ל. ראָנטש בוך-קאָמיטעט, 1945, עמ' 175–190. אפשר לעקוב אחרי התפתחות הז'אנרית של פרסום זכרונות המהגרים באמריקה בביבליוגראפיה של חזקאל ליפשיץ, *ביבליאָגראַפיע פֿון אַמעריקאַנער און קאַנאַדער יידישע זכרונות און אויטאָביאָגראַפיעס אויף יידיש, העברעיש און ענגליש*, ניו יורק: יוואָ, 1970. וגם David G. Roskies, *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge: Harvard University Press, 1984, pp. 134–137.

הוצאת זכרונותיו, היה בדמותו ובזכרונותיו, ממד אקזוטי שעורר עניין רב מעבר לקבוצה המצומצמת של האנרכיסטים דוברי יידיש.

פרט לספרי הזכרונות נכתבו לאורך השנים מספר ביוגרפיות על רוקר. אחדות התמקדו בעשייתו הפוליטית, ואחרות בפן התרבותי, אך כולן נשענו באופן נרחב על האוטוביוגרפיה המפורטת של מושאם ועל סיפור החיים המתווה בה.¹⁶⁴ רוקר פותח את זכרונותיו בתיאור ילדותו בגרמניה, ומספר בפרוטרוט, כאמור, על כל אירוע משמעותי שהשפיע על עולמו הפנימי והחיצוני. כפי שהוא מספר, העוני הקיצוני בו נאלץ להתקיים בשנותיו המוקדמות השריש בו את השאיפה לצדק החברתי. חוויות אלו הפכו אותו 'למרדן צעיר', בעל מחויבות לשנות את פני החברה הממררת את חיי נתיניה שלה. כבר בנערותו מצא רוקר לעצמו מקום טבעי בין שורותיה של התנועה הסוציאליסטית בגרמניה.¹⁶⁵ בהמשך אנו קוראים על שני מקורות לעיצוב עולמו האינטלקטואלי והפוליטי. תחילה קיבל רוקר ספרים סוציאליסטיים מדודו שעוררו בו הערצה כלפי השירה המהפכנית, ובפרט כלפי שירתו של פרדיננד פרייליגרט, שהיה המשורר הדגול של המהפכה במדינות גרמניה באמצע המאה התשע עשרה. במחצית השנייה של אותה מאה נתפס פרייליגרט בעיני רבים בתנועות המהפכניות כמשורר המבטא בצורה המלאה ביותר את מהותו של השינוי החברתי הנכסף. חשוב לציין שדמותו של פרייליגרט מילאה תפקיד מפתח לא רק בזירה התרבותית הגרמנית אלא אף מחוצה לה. דמותו ושירתו הופיעו גם בסיפורי ההתבגרות האינטלקטואלית של תעמלנים אחרים, אשר כמו רוקר, היו אנשי מפתח בתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש באנגליה ובארצות הברית. יוהן מוסט ואמה גולדמן דיברו אף הם באהדה רבה על המשורר הגרמני, והביאו אותו כדוגמא למשורר פרולטרי שהביע באופן עמוק את נבכי הרגשות המהפכניים.¹⁶⁶

נקודת הציון השניה בחייו האינטלקטואליים של רודולף רוקר היה תהליך אכזבתו הגוברת והולכת מפעילותה הפוליטית של המפלגה הסוציאליסטית הגרמנית. רוקר האמין כי הישגיו המזעריים של השמאל בגרמניה היו תולדה של שיטת העבודה הפרלמנטרית הבלתי-יעילה של הסוציאליסט-דמוקרטים.¹⁶⁷ מנהיגי המפלגה יכלו לפעול רק בחסותה של המערכת האוטוקרטית של ביסמרק, ובשל כך לא יכלו להעלות התנגדות אמיתית נגד הדיכוי הפוליטי בפרוסיה. לא זו בלבד, אלא שהם הפנימו את אותם עקרונות רודניים לתוך דרכי הניהול וההתארגנות של המפלגה עצמה. רוקר הבחין כי לא ניתן מקום כלשהו לחילוקי דעות או לשיח אמתי בין חברי המפלגה, ולאחר שרעיונותיו נדחו על ידם באותו אופן אוטוקרטי, הוא החל לחפש אחר מסגרת רדיקאלית הולמת יותר. בשנות השמונים של המאה התשע עשרה התקרב רוקר באופן הדרגתי אל האנרכיסטים ורעיונותיהם, והחל לדגול בחופש הפרט כעיקרון הרדיקאלי

¹⁶⁴ ראו לעיל.

¹⁶⁵ רודולף ראקער, ברוך טשובינסקי (מתרגם), **די יוגנט פֿון אַ רעבעל**, בואנוס איירס: בוכגעמיינשאַפֿט בני דער יידישער ראציאָנאליסטישער געזעלשאַפֿט, 1965, כרך א', עמ' 226–237.

¹⁶⁶ על החשיבות של השירה הפרולטרית בתוך התנועה האנרכיסטית הגרמנית ראו, Goyens, *Beer and Revolution*, pp. 172–173;

Goldman, *Living my Life*, vol. 1, pp. 20–23.

¹⁶⁷ על אכזבתו של רוקר מהפעילות הפוליטית הסוציאליסטית הגרמנית ראו ראקער, **די יוגנט פֿון אַ רעבעל**, כרך א', עמ' 237–247.

החשוב ביותר עבור הפועל והפעיל בחברה המודרנית. הוא סבר כי לרשויות הממשל, שהוקמו על ידי העם, לא צריך להיות כוח שרירותי על פני יוצריה.¹⁶⁸

במהרה החל רוקר לפעול כמפיץ תעמולה אנרכיסטית לא חוקית, ומצא עצמו נתון להליכי חקירה משטרתיים. הדיכוי השלטוני והרדיפה המשטרתית אילצו אותו לבסוף לעזוב את פרוסיה ולהגר לפריז (הוא ישוב לגרמניה רק עשורים אחדים לאחר מכן, בשנות העשרים). פריז השפיעה מהותית על חייו והשקפתו של רוקר, כמו על חייהם של רדיקאלים רבים בתקופה זו. בפריז הוא פגש לראשונה פועלים יהודים שהתרחקו מאורח החיים המסורתי שלהם, אותם הכיר כצופה מן החוץ בתקופת ילדותו במיינץ. בפריז הוא גם נפגש עם הסופר, המחזאי והפולקלוריסט ש. אנסקי (כינויו של שלמה זיינוויל רפפורט, 1863–1920), שעבר דרך העיר בדרכו משווייץ בחזרה לרוסיה.¹⁶⁹ לתקופה קצרה חלקו השניים עליית גג, בה נמצאה גם סדנת הכריכה של אנסקי. אנסקי היה מבוגר מרוקר בכעשר שנים, ובין השניים נרקמו יחסים של רב ותלמידו. עבור שני אישים הייתה השהות בפריז קריטית עבור המסלול העתידי של חייהם. הודות לאנסקי התוודע רוקר למאבק הפועלים היהודים במזרח אירופה, ולמאבקם ליצור תרבות יהודית חדשה עבור ההמונים היהודים. במקביל, הסביבה הרדיקאלית והאינטלקטואלית בה מצא את עצמו חיזקה את אנסקי בהחלטתו לחבור אל התעמלנים היהודים שניסו לעורר את ההמונים למהפכה (הוא זנח בתוך כך את תוכניתו הקודמת להתנצר, מתוך כוונה להיות סופר רוסי לכל דבר),¹⁷⁰ וכן להעמיק בייחודיות התרבותית והרדיקאלית של יידיש, שפתה וספרותה. המפגש בין שני האישים מסביר במידה רבה מדוע רוקר בחר בתכנית פעולה כה דומה לזו של אנסקי במסגרת פעילותו בלונדון כמנהיג פועלים יהודיים, ומדוע בחר להדגיש את חשיבותה של ספרות יידיש הרדיקאלית. באותה תקופה בפריז הכיר רוקר והתיידד עם התיאורטיקן הסוציאליסטי, ולימים היידישיסט, חיים ז'יטלובסקי (1865–1943).¹⁷¹ בהמלצת ז'יטלובסקי ביקר רוקר לראשונה באסיפת מהגרים ופועלים יהודים בבירה הצרפתית. הוא הופתע ממה שראה שם, שכן עד כה חשב, על סמך הזכור לו מילדותו, כי היהודים היו קבוצה שטרם עברה 'פרולטריזציה'. על פי תפיסתו הראשונית, היו היהודים סוחרים קטנים שחיו בעיקר באופן מסורתי וללא מודעות פוליטית כלשהי. בהדרגה, בהשפעת קשריו עם ז'יטלובסקי ואנסקי, החל רוקר להבין את הצרכים החברתיים והתרבותיים הייחודיים של היהודים לעומת שאר הקבוצות האנרכיסטיות האתניות. הבנתו את אותה 'אחרות' ספציפית צמחה אף מהשירה הפרולטרית שהחל לקרוא ביידיש. באחת האסיפות בהן נכח שמע רוקר את הקראת שיריו של המשורר האנרכיסטי, דוד אדלשטט.¹⁷² חוסר האונים של המהגר היהודי, ושוליותו ביחס למאבק הרדיקאלי, עוררו בו מידה רבה של סימפטיה כלפי שכבה זו של מעמד הפועלים, רגש שליווה אותו במשך שארית חייו. פגישות אלה עם הקבוצות היהודיות בפריז, ולאחר מכן בלונדון, הגדירו עבור רוקר את יחסיו עם היהודים האנרכיסטים, וחוללו תפנית עקרונית בהשקפת עולמו.

¹⁶⁸ שם.

¹⁶⁹ ראָקער, *אין שטורעם*, עמ' 29–47.

¹⁷⁰ Sylvie Anne Goldberg, 'Une valse du démon et l'histoire', *L'Homme*, 3 (2010), pp. 51–81.

¹⁷¹ ראָקער, *אין שטורעם*, עמ' 29–47.

¹⁷² אוריה קאצענעלענבאָגען, 'רודאַלף ראָקער צו זײַן אַכציק יאָר', *די צוקונפֿט*, 58 (1953), עמ' 267–270.

כפי שצוין לעיל, פריז לא היוותה למשך זמן רב מפלט בטוח עבור רוקר ומהגרים פוליטיים אחרים. בעקבות סדרה של אירועי טרור פוליטי, בהם נהרגו עשרות כתוצאה ממתקני חבלה שהונחו או הושלכו במקומות פומביים (ואף בבית הנבחרים הצרפתי), פתחה ממשלת צרפת ברדיפה שיטתית של הרדיקאלים בתחומה, החל במשנות השמונים של המאה התשע עשרה.¹⁷³ פעילים רדיקאלים רבים נעצרו והוצאו להורג בגין מעשי הטרור, וחומרי תעמולה רדיקאליים נאסרו לפרסום והוחרמו. רחשים אנטי-רדיקאליים אלה, ביחד עם הסתה הולכת וגוברת כלפי מהגרים, הובילו את הרשויות לאימוץ קו מדיניות מחמיר. מהגרים רבים שנחשדו במעורבות בפעילות מהפכנית גורשו מהמדינה. הפחד ממהגרים, אותם השוותה התקשורת בעקביות 'לאֶלמנטים המפוקפקים' בחברה, הגיע בפריז עצמה למימדים היסטריים. תקופה זו הייתה 'שנות הזוהר' של התופעה שכונתה בפי האנרכיסטים 'תעמולת המעש' או ביידיש מגורמנת, 'פּראָפּאַגאַנדע דער טאַט'. ביחס לאסטרטגיה זו, התיאוריה האנרכיסטית (של באקונין ואחרים) גרסה כי רק מעשי אלימות חריגה, המכוונים כלפי מוקדי העושר והשלטון בחברה, יעירו את ההמונים השאננים למודעות של מצבם ולהזדהות עם מטרות התנועה הרדיקאלית וכן, כדרך להטיל אימה על מעמד הבורגנים, יהיו פעולות חלוץ להתעוררות מהפכנית רחבה יותר.¹⁷⁴

הריאקציה האנטי-רדיקאלית החריפה כנגד מעשים אלה הכריחה את רוקר ורבים אחרים לנטוש את פריז לטובת לונדון. לאורך תקופת מפנה המאות התבטא רוקר לעתים קרובות בנושא 'תעמולת המעש' וביקר בחריפות את התומכים בה. במרץ 1906 החל לפרסם סדרת מאמרים ב**אַרבייטער פֿריינד** בה ניתח את הגורמים שהובילו לתקופת הטרור בפריז ולתגובתן האכזרית של הרשויות כלפי מספר מקרי אלימות בודדים. רוקר העמיד במרכז המאמרים את פרשת רבשול (Ravachol, 1859–1892) הידועה לשמצה, כמקרה בוחן של התופעה בכללותה.¹⁷⁵

לונדון היוותה נקודת מפנה משמעותית בחיי רוקר. הוא הגיע אל הכרך האנגלי בשנת 1898, והדוחק הכלכלי הביא אותו להתגורר באיסט-אנד, שהייתה אחת משכונות העוני הגדולות בעיר, ומקום מגוריהם של מרבית המהגרים היהודים בעיר. הרושם שהחל להתגבש במוחו במהלך שהותו בפריז ביחס לקבוצה זו ליווה אותו גם במקום מגוריו החדש, והוא פיתח במהרה אמפטיה כלפי ההמונים קשי היום שאיכלסו את רחובותיה מוכי העוני של האיסט-אנד. הוא הופתע כאשר חבריו פנו אליו בהצעה כי ישמש העורך של **אַרבייטער פֿריינד**, שהיה שבועון האנרכיסטי היחיד ביידיש שהתפרסם בלונדון בסוף המאה התשע עשרה. רוקר לא ידע את השפה, ומיאן תחילה להסכים להצעה, אך מתוך הזדהות עם מצוקתם של האנרכיסטים היהודים, שחסרו באותה תקופה הנהגה רוחנית ברורה, החליט לבסוף לקבל על עצמו את התפקיד. הוא החל בעבודתו בשנת 1898, ועד מהרה הגיע לעמדת הנהגה בקרב התנועה האנרכיסטית

¹⁷³ ראו את עבודתו התיאורטית של רודולף רוקר המנתחת את התפתחותה של תנועת 'תעמולת המעש' בצרפת. ניתוח זה של רוקר נובע מחוויותיו האישיות בתקופה הנדונה בפריז: רודולף ראָקער, **די געשיכטע פֿון דער טעראַריסטישער באַוועגונג אין פֿראַנקרייך**, לונדון: אַרבייטער פֿריינד, 1906, עמ' 18, וגם: André Nataf, *Le vie quotidienne des anarchistes en France 1880–1910* Paris: Hachette, 1986, pp. 219–237.

¹⁷⁴ לרקע תיאורטי והיסטורי למקורות תעמולת המעש ראו Ulrich Linse, 'Propaganda by Deed' and 'Direct Action': Two Concepts of Anarchist Violence', Wolfgang J. Mommsen and Gerhard Hirschfeld (eds.), *Social Protest, Violence and Terror in Nineteenth- and Twentieth-Century Europe*, New York: St. Martin, 1982, p. 201–230.

¹⁷⁵ המאמר הראשון של רוקר פורסם ב-23 במרץ 1906 ב**אַרבייטער פֿריינד** (עמ' 4). תחת הכותרת 'דער אַנאַרכיזמוס און די פּראָפּאַגאַנדע דער טאַט: פֿון ראַוואַשאַל ביז קאַזאָריאַ'.

היהודית. הוא רכש את שפת היידיש על בוריה, ובהמשך החל להניח את יסודותיה של תוכנית חינוך תרבותית-פוליטית שבאמצעותה יכלה התנועה להגדיל את השפעתה.¹⁷⁶

במשך עשור וחצי לאחר מכן המשיך רוקר להתגורר בעיר, תוך שהוא משתתף בפעילויות אנרכיסטיות מסועפות. באותה תקופה לונדון טרם השילה מעליה את אוירת הסובלנות הקוסמופוליטית שאפיינה אותה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, אשר במהלכה העניקה מקלט לדמויות מרכזיות רבות של התנועה המהפכנית,¹⁷⁷ כגון קרל מרקס, פרידריך אנגלס (1820–1895), פטר קרופוטקין, אריקו מלטסטה ולנין (1870–1924), וזאת לצדם של מנהיגים ציונים רבים מהאימפריה הרוסית. הקבוצות הרדיקאליות שפעלו בעיר נהנו מן האפשרות להתאגד לפי ראות עיניהם, וכתביהם לא היו חשופים לצנזורה – פריבילגיות שלא היו מובטחות להן באף בירה אירופאית אחרת. על אף שפעולות נקודתיות ננקטו כנגד מנהיגים שנתפסו כמסוכנים מדי בעיני הרשויות (בעיקר בדמות סוכנים כפולים), הרי שהללו התגמדו אל מול היקפיה של הפעילות הרדיקאלית הכלל-חברתית בתקופה זו. הפעילות העניפה של הקבוצות האנרכיסטיות הלונדונאיות, וזו דוברת היידיש בפרט, השפיעה עמוקות על הקבוצות הרדיקאליות באמריקה, וסללה את הדרך לקראת 'תור הזהב' של הפעילות האנרכיסטית היהודית ביבשת זו.¹⁷⁸ במקביל פעלו האנרכיסטים האנגלים במרץ רב על מנת להרחיב את השפעתם המהפכנית מזרחה, בדרך של הדפסת והברחת חומרים מחתרתיים, פוליטיים ותרבותיים כאחד, לארצות כמו רוסיה, גרמניה ועוד.¹⁷⁹

הסצנה האנרכיסטית של לונדון הייתה מפוצלת באותן שנים בין שתי קבוצות ושתי השקפות: ליברטריאניזם קומוניסטי וסינדיקליזם.¹⁸⁰ האנרכיסטים היהודים לא הגדירו לרוב את עצמם באמצעות תיאוריות ושיוכים מוגדרים היטב, שכן הרקע שלהם כמהגרים, ממנו טרם הספיקו להתנתק לחלוטין, הקשה עליהם להתמצא במפה הפוליטית המקומית, ולקרוא את תמרוריה בבטחה. תרבותו הרדיקאלית של הפעיל היהודי הממוצע הייתה שטחית למדי, והוא החליף את ההשקפה בשמה נאבק לעתים קרובות, על אף שבמקרים רבים היה מסוגל לחבור לעמיתיו בחתירה אל עבר מטרות פוליטיות ספציפיות מאוד. לנוכח המצב האמור הכיר רוקר בצורך החיוני של חינוך המוני המהגרים, והציב בהתאם במרכז התעמולה של התנועה דוברת היידיש את חשיבות לימודם של ערכי התרבות האירופית הכללית, ככלי שיסייע בעיניו, בין היתר, בגיוס היהודים לאידיאלים האנרכיסטיים בטווח הרחוק. רוקר בעצמו נטה אל עבר העמדה הסינדיקליסטית, אליה התקרב יותר ויותר במשך השנים, ומערכת הערכים שניסה לעצב עבור האנרכיסטים היהודים שמה דגש בעיקר על הקמת קהילות המבוססות על שיתוף פעולה, ברמה הכלכלית-פוליטית והתרבותית. גישה זו הייתה

¹⁷⁶ ראקער, *אין שטורעם*, עמ' 89–98, 195–203.

¹⁷⁷ Max Nettlau, 'Die Anfänge des modernen Sozialismus in England', *Anarchisten und Sozialrevolutionäre. Die historische Entwicklung des Anarchismus in den Jahren 1880–1886*, Berlin: Asy-Verlag, 1931, pp. 311–338.

¹⁷⁸ על תפקיד המפתח של לונדון בהתפתחות של התנועה הרדיקאלית היהודית ראו אליהו טשעריקאווער, 'לאַנדאָן און איר פּיאָנערִישע ראָלע אין דער באַוועגונג', *געשיכטע פֿון דער ייִדישער אַרבעטער־באַוועגונג אין די פֿאַראייניקטע שטאַטן*, כרך ב', עמ' 76–138; Fishman, *East End Jewish Radicals*, pp. 5–39.

¹⁷⁹ Peter Wienand, 'Das 'Emigrantenparadies' an der Themse', *Der 'geborene' Rebell*, pp. 139–145.

ראו גם: אליהו טשעריקאווער, 'די אָנהייבן פֿון דער אומלעגאַלער ליטעראַטור אין ייִדיש', אליהו טשעריקאווער (עורך), *היסטאָרישע שרייַטן*, ורשה: קולטור־ליגע, כרך ג', עמ' 577–604.

¹⁸⁰ על מושגים אלה באידאולוגיה האנרכיסטית ראו: Daniel Guérin, Mary Klopper (trans.), *Anarchism: From Theory to Practice*, New York-London: Monthly Review Press, 1970, pp. 9–39.

קרובה למונח ה'פרייהייטלעכער סאָציאַליזם' (הסוציאליזם החופשי),¹⁸¹ בו רבים מהפעילים היהודים השתמשו על מנת לנסות לאפיין את האידיאל הבסיסי של תנועתם. בקווים כלליים, גישה זו הדגישה את חשיבותו של בסיס קהילתי אידאולוגי-סוציאליסטי, המתקיים לצד חופש הפרט.

בשל טשטוש האפיון האידאולוגי הברור של האנרכיסטים היהודים קשה לעמוד באופן מדויק על ההבדלים האידאולוגיים ביניהם לבין קבוצות אתניות אנרכיסטיות אחרות. מאפייניהם היחודיים לא סבבו סביב אידאולוגיה אלא דווקא סביב תחום אחר לחלוטין – הספרות והתרבות הייחודית שהפיקו בידיש. רוקר, בסיוע צוות אינטלקטואלים רדיקאליים שגיבש סביבו לאורך השנים (לא כולם מתוך התנועה היהודית), פעל כעורך, מוציא לאור, מתרגם, ומרצה ספרות פופולרי ברחוב היהודי – פעולות שבכולן ראה ערך רדיקאלי ראשון במעלה.

מאפיין ייחודי נוסף שאפיין את התנועה היהודית והבדיל אותה מהתנועות האחרות – שלא לומר, יצר נתק ביניהן – היה חיצוני לתנועה עצמה, ונגע לאופי המסוים של חבריה. התנועה היהודית הורכבה בעיקר ממהגרים, אנשים שהיו במצב של 'מעבר' ביחס לחברה בה הם מצאו את עצמם. עובדה זו, כמו גם הבדלי תפיסה בסיסיים בין המהגרים המזרח-אירופיים, גם הרדיקאליים שבהם, והאנגלים המקומיים, הביאו לא אחת לקשיים בתקשורת ולחוסר אחדות באינטרסים בין הקבוצות השונות. עלינו לעמוד כעת על מאפייניו הבסיסיים של מונח 'המעבר', באופן שיסייע לנו להגיע להגדרה ברורה יותר של הקשרים שייחדו את חברי התנועה היהודית אך גם בודדו אותם מקבוצות אנרכיסטיות אחרות. מודל זה יאפשר לנו לדייק באפיונה של התנועה האנרכיסטית היהודית בכללותה, ולכן מן הראוי לעמוד בקצרה על תכונותיו.

הליכי הגירה כוללים, מעצם טבעם, מעבר בין קטגוריות זהותיות, תהליך המתבטא בתחומי חיים רבים. שינוי מקום המגורים מזמן למהגר מפגש עם רעיונות והזדמנויות חינוכיות חדשות, שלא היו זמינות לו בארץ המוצא. מהגרים יהודים רבים, אשר הגיעו לאנגליה ללא השכלה פורמאלית כלשהי, מצאו בלונדון מקור עשיר לידע – ידע שרוקר וחברי תנועתו דאגו להנגיש להם. חלק מהיהודים הצעירים השתייכו לתנועות מהפכניות שונות ברוסיה הצארית, והביאו עמם את המטען האידאולוגי של עברם הפעיל, אך מרבית המהגרים הגיעו מקהילות יהודיות-מסורתיות, ונחשפו בעיר הגדולה לראשונה למשמעות האקטיביזם הפוליטי ולשיח הסובב אותו. נסיבות החיים החדשות, וסולם הערכים החדש שהוצג בפניהם, היו זרים להם לחלוטין, ולא הלמו במאומה את ערכי המסורת והדת להם היו רגילים. רובם סבלו מחוסר ודאות כלכלית חמורה, שכן הרשויות הבריטיות והארגונים היהודיים המקומיים העניקו להם סיוע דל בלבד, והיצע העבודות לו יכלו לצפות היה נמוך, בעיקר לאור אי-ידיעתם את השפה ומעמדם החוקי הלא-ברור.¹⁸²

¹⁸¹ לגבי ההגדרות האידאולוגיות השונות של האנרכיסטים היהודים ראו הכתבות שניסו למקם את הפעילות שלהם בהשוואה לתנועות רדיקאליות אחרות: ש. פֶּאַרבער, 'די פֶּרייהייטלעכע סאָציאַליסטן און די טרייד-יוניאָן באַוועגונג', פֶּרייע אַרבייטער שטימע, 16 בפברואר 1951, עמ' 2; י. פינקעלשטיין, 'ד"ר זשיטלאָוסקי און די פֶּרייהייטלעך-סאָציאַליסטישע באַוועגונג', פֶּרייע אַרבייטער שטימע, 11 ביוני 1943, עמ' 2; מאמרו של הרמן פרנק בספר זכרונותיו של שאול ינובסקי: הערמאַן פֶּראַנק, 'ש. יאַנאַווסקי און זײַנע זכרונות', יאַנאַווסקי, ערשטע יאַרן פֿון פֶּרייהייטלעכע סאָציאַליזם, עמ' יא-יח.

¹⁸² על קשיי הקליטה וההתאקלמות של המהגרים היהודים בלונדון והשלכותיהם החברתיות והתרבותיות ראו, Tobias Metzler, *Tales of Three Cities: Urban Jewish Cultures in London, Berlin and Paris (c. 1880–1940)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014, pp. 60–91.

במצב דברים זה, של מעבריות תרבותית, כלכלית וגיאוגרפית, היו המהגרים היהודים בשלים לשינוי תודעתו. מטען העבר, ההווה העגום, הצורך בתיווך תרבות חדשה, והתקווה לעתיד טוב יותר, היוו כולם רכיבים באידאולוגיה החדשה שהחלו להתעצב בקרבם ושמטבע הדברים לא תמיד התקיימו בהרמוניה מלאה זה לצד זה. לאור סיפור חייו האישי היה רוקר מסוגל להזדהות עם משבר הזהות בו המהגרים מצאו את עצמם. הוא ביקש למלא את החלל התרבותי שנפער בחייהם, לתת בידם את המשאבים הכלכליים הדרושים לצורך השבת היציבות לחייהם. במקביל הוא ניסה להנכיח את קולו של 'המנודה' (pariah) בשיח הציבורי של החברה המקבלת, ולהבקיע את חומת השתיקה שסבבה בחברה זו את פגיעותן של השכבות החלשות. כאחת הפעולות הראשונות שלו כאקטיביסט לונדוני יצר רוקר תכנית חינוכית פוליטית עבור המהגרים היהודים שהגיעו לעיר הגדולה, שאמורה הייתה לאגדם תחת עקרונות האנרכיזם, ולהשלים את השכלתם הרדיקאלית של אלה שהביאו עמם רעיונות מרקסיסטיים מעורפלים. במקרה של האחרונים, הוא האמין כי עליהם להחליף את מאבקם נגד המשטר במטרות קונסטרוקטיביות כגון שיתוף פעולה ועזרה הדדית.¹⁸³

הכלים החינוכיים שהיו בידיו כללו שיחות מודרכות והרצאות פוליטיות ותרבותיות מטעם מנהיגי התנועה האנרכיסטית. באמצעות עבודה אינטנסיבית מהסוג הזה, לאורך השנים, הצליח רוקר לעורר בהמונים תודעה פוליטית מסוימת ותחושת שותפות והדדיות. מהגרים רבים ניצלו הרצאות אלו לצרכי בילוי, וכדרך להתעלות על נסיבותיהם האישיות הקשות למדי, ונתנו להם הזדמנות לפגוש ולהכיר מהגרים אחרים במצב דומה לשלהם. רוקר סבר שלאחר ההתעוררות המודעות הפוליטית של הפועלים יש להתקדם לשלב החינוכי הבא – קירוב ההמונים למורשת התרבותית האירופית. בדרך זו, לדעתו, אפשר יהיה להגיע למיזוג המיוחל בעיני האנרכיסטים בין אינדיווידואליזם לאוניברסליות, מבלי שיהיה צורך להידרש למדינת הלאום. רוקר האמין באופן מלא כי הספרות המודרנית הינה בעלת השפעה חיובית על חוש הצדק והמוסר של הבאים עמה במגע.¹⁸⁴

ג. "לונדון אין לה תקנה אלא באש" – ניסיונותיהם של האנרכיסטים דוברי יידיש להתמודד עם ההווייה האורבנית בלונדון

יוסף חיים ברנר (1881–1921) התגורר בין השנים 1904–1907 בווייטצ'אפל והקדיש מספר סיפורים ואף מחזה לתיאור חוויותיהם של המהגרים היהודים בלונדון. במחזהו **מעבר לגבולין** ניסה ברנר לתאר את התלישות שחוו המהגרים ואת הטיפוסים הרדיקאליים שאיכלסו את הרובע היהודי בתחילת המאה העשרים. המחזה מגלגל את סיפורו של סופר עברי מפורסם יוחנן מהרשק (דמות המזכירה באופן גלוי את מחבר המחזה), שנוסע מרוסיה ללונדון כדי למצוא העסקה כמתרגם. אך מהרשק מתייאש בסביבתו החדשה מן הניסיונות להחיות את הספרות העברית, ולבסוף הוא מוותר על הכתיבה. גיבורו של ברנר מנסה למצוא את שליחותו האמתית בחיים, אך הוא תקוע בחוסר הרלוונטיות

¹⁸³ ראָקער, **אין שטורעם**, עמ' 408–424.
¹⁸⁴ שם.

בסביבה עוינת ועגומה שלא לו. אחת מדמויות המשנה במחזה, בירפלד (כינוי המרמז על מוצא גרמני) שמעסיק את גיבורינו בתרגום מאמריו מרוסית ליידיש, חולקת קווי אופי רבים עם רודולף רוקר.¹⁸⁵

בירפלד, כמוהו כרוקר, הינו לא יהודי שעורך כתב עת ביידיש ומעורב בחייהם של המהגרים היהודים שמתגוררים ברובע היהודי בלונדון. בדומה ליצירות אחרות של ברנר, מנגיד **מעבר לגבולין** בין האידיאלים הנעלים והמתקדמים של המהגר הרדיקאלי לבין מציאות הקשה המקיפה אותו. אף על פי שהדמויות המאכלסות את היצירה מתקיימות במרחב האורבני, מבחינה רוחנית ומבחינת ההגיגים והאינטרקציות הפוליטיות והחברתיות שלהן, הן חוצות אותו וחורגות מגדריו. ברנר מבליט את התלישות המוחלטת של המהגר היהודי ואת חוסר החיבור שלו לסביבתו.

אך המציאות ההיסטורית מציירת תמונה אחרת ומורכבת יותר מאשר זו העולה מן הטיפוסים המופיעים אצל ברנר. היהודים המהגרים, ובפרט אלה בעלי הנטיות האנרכיסטיות, לא התייחסו באופן פסיבי לסביבתם. נהפוך הוא, הם ערכו תכניות מרחיקות לכת לשינוי תפיסתי ומעשי של המרחב האורבני בו פעלו. בניגוד לדמויות שבמחזה, לא בילה רוקר את ימיו בניסיון לברוח מהמציאות. יחסו אל העיר הגדולה היה אוטופי, אך בו בזמן גם מעשי. רוקר ניסה בהצלחה מסוימת לחבר בין העולם של המהגרים היהודים לבין המאבק הפוליטי של הפועלים המקומיים.¹⁸⁶ אולם הניסיון להוציא את המהגר היהודי מהרובע וייצא'אפל ולטפח בו מודעות פטריוטיות כלפי העיר בה הוא חי ועבד, כשל בעיקרו של דבר. עדות לכך הם המאמרים התיאורטיים שרוקר שאל, תרגם ועיבד מכתביהם של התיאורטיקן פטר קרופוטקין והסופר ג'ון הנרי מקאי (1933–1864, John Henry Mackay).

בניגוד לרוקר, לא הרבו היהודים האנרכיסטים לכתוב על חוויותיהם שבעיר הגדולה, וזאת בגלל שתי סיבות עיקריות. קודם כל, הרובע שבו הם התגוררו היה שכונת העוני של העיר, ולכן מי שהתייחס לעיר הגדולה, עשה זאת מנקודת תצפית שלילית. בנוסף, השליחות של **הארבייטער פריינד** כביטוי אידאולוגי של התנועה האנרכיסטית הבינלאומית לא אפשרה יותר מדי התייחסות למציאות המקומית, כי זה היה פוגע ביכולתו לחבר בין המרכזים האנרכיסטים השונים. כתוצאה מכך הופיעה לונדון ב**ארבייטער פריינד** רק בפריטים ספרותיים ומסאיים מעטים, ורוב ההתייחסויות אליה היו פרי עטו של רודולף רוקר. לפני שנגיע לתפיסה הספרותית האנרכיסטית של לונדון נבחן בפרק זה בקצרה את הגישות האנרכיסטיות התיאורטיות, את עמדתו התיאורטית של רוקר מחד גיסא, וזו של עיתונאים

¹⁸⁵ ראו את הטקסט של המחזה: יוסף חיים ברנר, 'מעבר לגבולין', **כתבים: סיפורים, רומנים, מחזות**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"ח, כרך א', עמ' 725–827. עורך הכתבים המקובצים של י"ח ברנר, מנחם פוזננסקי, מציין בהערות למחזה שהדמות בירפלד מזוהה על ידי פרשנים אחדים עם רודולף רוקר, אך היא למעשה מבוססת על עורך עיתון יהודי אחר בשם זאקס. פוזננסקי לא מציין מקור למידע זה. ראו בהערות' לכרך א', עמ' 10. למרות שכמה מאמרים מנתחים את דמויות המחזה והשלכותיהן האידאולוגיות לפי שהן מופיעות בו, דמותו של בירפלד לא עוררה תשומת ליבם של חוקרי הספרות הללו: Danielle Drori, 'Literary Fortresses: Translation and 'From the World of Our Literature', *Prooftexts*, 36 (2018), pp. 190–216. מקורות אחרים מזכירים ששם העורך הראשי של כתב העת הסוציאלי-דמוקרטי ממוצא רוסי לא יהודי היה בעק ולא זאקס. ראו על כך למשל ה.ס. אינזענשטאדט, 'דער קריסטלעכער דייטש און יידישער רבי', **פרייע ארבייטער שטימע**, 31 במרץ 1944, עמ' 11, 23. החוקר יצחק בקון מזהה בתיאור דמות אחרת במחזה של ברנר, דהיינו את הפעיל הרדיקאלי קלמן מרמר, שעתידי להיות היסטוריון של ספרות יידיש, בדמותו של 'הצבוע, ההפכפך והדמוג' נפתלי אידליש. ראו יצחק בקון, **ברנר הצעיר: חייו ויצירותיו של ברנר עד להופעת 'המעורר' בלונדון**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1975, כרך א', עמ' 182–183. בקון אינו מזכיר את הקשר האפשרי בין ברנר לבין רודולף רוקר.

¹⁸⁶ Fishman, *East End Jewish Radicals*, pp. 276–301.

ופיילטוניסטים אחרים שפרסמו ב**אַרבייטער פֿריינד** מאידך גיסא. מן ההתמודדויות של התנועה האנרכיסטית היהודית עם לונדון אפשר יהיה לראות כיצד הם ראו את העיר הגדולה הן באספקלריה עתידית-אוטופית והן ריאליסטית אפלה. האידיאולוגיה של האנרכיסטים היהודים בלונדון הקצתה מקום מרכזי לתפקיד הרדיקאלי של העיר הגדולה. התיאורטיקן האנרכיסטי שלהגותו נודעה ההשפעה הגדולה ביותר על תפישותיהם של האנרכיסטים ביחס לעיר היה פטר קרופוטקין. קרופוטקין היה מקורב לתנועה היהודית בלונדון ומיווד עם חלק ממנהיגיה, ביניהם רוקר.¹⁸⁷ רבים מספריו תורגמו ליידיש ונקראו על ידי הפעילים הלונדונאים, והוא אף בחר לא אחת בעיתוני היידיש של התנועה ככמה להבעת עמדותיו בנושאים מגוונים שנגעו הן לפלג האנרכיסטי היהודי והן לתנועה בכללותה.¹⁸⁸ בין היתר, התפרסמו נאומים שלו, בתרגום ליידיש, בנושאים כגון ההכרחיות של מהפכה,¹⁸⁹ הפוגרום בקישינב בשנת 1903,¹⁹⁰ הגותו של הרברט ספנסר (Herbert Spencer, 1820–1903),¹⁹¹ ונאום לרגל הראשון למאי.¹⁹² בספרו שיצא לראשונה בצרפתית ב-1886 *Paroles d'un révolté*¹⁹³ ובתרגום ליידיש ב-1906, פרי עטו של רוקר, תחת הכותרת **ווערטער פֿון אַ רעוואָלוציאָנער** ('אמירותיו של מרדן'), התייחס קרופוטקין לנושא של הקמתה של חברה אוטופית המושתתת על מודל הקומונה הפריזאית.¹⁹⁴

בדומה לזירות פעולה אחרות – בין בממלכת החי ובין בחברה האנושית – היוותה העיר בעיני קרופוטקין רקמה מורכבת של שיתופי פעולה.¹⁹⁵ לא היה קושי רב מדי להחיל את רעיונותיו של קרופוטקין על ההקשר הלונדונאי-היהודי הספציפי. וייטצ'אפל הייתה ידועה כ'גטו' של לונדון, ולעתים קרובות הושמעו דאגות בקרב הציבור האנגלי שמא מדובר ברובע מנותק, השוכן בשכונת גיאוגרפית לרובעים האחרים, אך המצוי בריחוק חברתי בלייגושר מהם (לדבריו של אחד מהרפורמטורים החברתיים שביקרו בו, מדובר היה ב'ג'ונגל' השוכן בלב העיר).¹⁹⁶ אותו רובע, שגבולותיו החברתיים היו אמתיים לא פחות מאלה הגיאוגרפיים, היווה מעין 'כוורת' עבור הפועלים היהודים שפעלו וחיו בתוכו – מסגרת שאפשרה בו בזמן מפגש, שיתוף פעולה, ואירגון קבוצתי. בדומה לרובעים הפריזאיים הייתה וייטצ'אפל מוקד ליחסים איננסטיביים בין תושביה. ברחובותיה ומסבאותיה התנהלו דיונים קבוצתיים שתּרמו ליצירת תחושת אחדות גורל בין משתתפיהם. דרך עבודה משותפת במפעל או בסדנת היזע, יצר המהגר היהודי לעצמו זהות אקטיבית וייחודית,

¹⁸⁷ ראָקער, **אין שטורעם**, עמ' 273–285.

¹⁸⁸ ראו למשל את מכתבו של קרופוטקין המיועד למהגרים היהודים בלונדון בכלל ולחברי התנועה האנרכיסטית היהודית בפרט שבו הוא מתייחס לפוגרום בקישינב: פעטער קראָפּאָטקין, 'קראָפּאָטקיןס מיינונג וועגן דער קישינעווער פּאָגראָם', **אַרבייטער פֿריינד**, 24 ביולי 1903, עמ' 1–2; או במקרה של שביתה כללית בלונדון: פעטער קראָפּאָטקין, 'קראָפּאָטקיןס בריוו: צו דעם גענעראַל שטרײַק מיטינג אין דער וואַנדערלאַנד', **אַרבייטער פֿריינד**, 15 באפריל 1904, עמ' 1; וברכות קרופוטקין ליובל העשרים של הוצאת השבועון האנרכיסטי: 'באַגריסונג צו 'אַרבייטער פֿריינד' פֿון גענאַסע פעטער קראָפּאָטקין', **אַרבייטער פֿריינד**, 16 במרץ 1906, עמ' 2.

¹⁸⁹ פעטער קראָפּאָטקין, 'די נויטווענדיקייט פֿון דער רעוואָלוציאָן', **אַרבייטער פֿריינד**, 2 בדצמבר 1898, עמ' 1–2.

¹⁹⁰ פעטער קראָפּאָטקין, 'קראָפּאָטקיןס מיינונג וועגן דער קישינעווער פּאָגראָם', **אַרבייטער פֿריינד**, 24 ביולי 1903, עמ' 1–2.

¹⁹¹ פעטער קראָפּאָטקין, 'הערבערט ספענסער און זײַן פֿילאַזאָפֿיע', **אַרבייטער פֿריינד**, 12 בפברואר 1904, עמ' 6. סדרת המאמרים ממשיכה עד 25 במרץ 1904.

¹⁹² פעטער קראָפּאָטקין, 'דער אויפֿשטאַנד פֿון דעם אַרבעטסמאַן', **אַרבייטער פֿריינד**, 4 במאי 1894, עמ' 1–3.

¹⁹³ פעטער קראָפּאָטקין, 'די קאָמונע', **אַרבייטער פֿריינד**, 9 ביוני 1905, עמ' 4–5. סדרת המאמרים ממשיכה עד 7 ביולי 1905.

¹⁹⁴ קרופוטקין הוסיף הקדמה מיוחדת למהדורה ביידיש שנכתבה במאי 1904: פעטער קראָפּאָטקין, רודאָלף ראָקער (מתרגם), 'פֿאַרוואָרט', **ווערטער פֿון אַ רעוואָלוציאָנער**, לונדון: אַרבייטער פֿריינד, 1906, עמ' א–ט.

¹⁹⁵ פטר קרופוטקין, מ. בן-אליעזר (מתרגם), **עזרה הדדית בעולם החי והאדם**, ברלין: יבנה, 1923, עמ' 21–47.

¹⁹⁶ Tobias Metzler, 'Andere Räume: (Post)Koloniale Perspektiven auf das Londoner Ghetto', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 68/4 (2016), pp. 334–350; Metzler, *Tales of Three Cities*, pp. 92–100.

אשר החליפה את האנונימיות הטיפוסית ככלל לעיר הגדולה. בניסוח מוקדם של מחשבתו ביחס למרחב האורבני (בספרו *Fields, Factories, and Workshops*, שראה אור ב-1899, ובתרגום בידיש ב-1914, **כפּעלדער, פֿאַבריקען און ווערקשעפער**)¹⁹⁷ הסתמך קרופוטקין על מודל מעט אחר – ערי-המדינה האיטלקיות והפוליס היווני, שהיו מאורגנות באופן פדרטיבי, או כרשת של קהילות קטנות שהקשרים ביניהם חיברו יחידות אוטונומיות בתוככי העיר עם הקהילות הכפריות שסבבו אותה, באופן אשר ביטל את הסתירה ביניהן. קרופוטקין טען שלא רק שאירגון זה היה מאפשר לעיר להתקיים כיחידה אוטונומית אלא שמצב זה אף היה מהווה מסגרת אידיאלית לשותפות חברתית בין הקבוצות החיות ועובדות בה.¹⁹⁸ האנרכיסטים היהודים בלונדון אימצו את רעיונותיו של קרופוטקין בתחום האוטופיה האורבנית, ופעלו להפצתם דרך תרגומים, כתבות ויוזמות קהילתיות שונות. כפי שקרופוטקין הצביע על פריז כמודל לחיקוי עבור מרכז עירוני רדיקאלי, הם האמינו כי לונדון תוכל להוות עבורם, בהתקיים התנאים המהפכניים המתאימים, מסגרת קהילתית דומה.

אך על אף אימוץ האוטופיה הקרופוטקיאנית האורבנית בתיאוריה, יכלו האקטיביסטים היהודים להגשימה במציאות אך באופן מוגבל. העבר הפריזאי שניתח קרופוטקין לאו דווקא התכתב עם הכוחות הממשיים שפעלו בתקופות אותן בחן. בעיני פעילים דוברי יידיש רבים, החלה לונדון להיתפס כמעין אנטי-אוטופיה, אפלה וקשת עורף, וזאת למרות שההגות האנרכיסטית ביקשה להטיל עליה אור אוטופי יותר. הקושי שבהעתקת התפיסה האוטופית של קרופוטקין אל תוך הסיטואציה האורבנית של לונדון הביא אותם להתמקדות בתיאור ביקורתי של ההווה, ולנסיגה הדרגתית מתכנון וצפיית העתיד. בהתאם, כתבים אנרכיסטים מעטים יחסית עוסקים בתיאור החיים בווייטצ'אפל, וגם הם נכתבו תוך הדגשת הרכיבים העגומים לצד אלה הרדיקאליים, ומתוך מבט ציני ומפוכח על ההווה.

תפיסות אלו השתרשו ביצירות הספרות הראשונות שנדפסו בלונדון ותיארו את חייהם של הפועלים. אייזיק סטון היה הראשון שפרסם שיר פרולטרי בספרות יידיש תחת הכותר 'דער פֿאַרשלאָפֿענער יידל' ('היהודון הרדום'), העומד בסימן הכלים הפואטיים של אליקום צונור.¹⁹⁹ הוא היה אף הראשון שניסה לתאר את אורחו ורבעו של הפועל היהודי בסיפור הקצר **איין קורצע לעבענס בעשרייבונג פֿון איין לאַנדאָנער שניידער** ('קיצור קורות החיים של חייט בלונדון') שנדפס באותה שנה.²⁰⁰ בחוברת קצרה זו תיאר סטון את היחס החייתי שמהגר זוכה לו בסדנאות היזע, וחוסר התוחלת לשנות את מצבו. פרטים מעטים קושרים יצירה קצרה זו למציאות הלונדונית, והקורא בה ממקם את המסופר בעיר הבירה הבריטית בשל כותרת החוברת. אילולא ציון זה, הקורא היה יכול לחשוב שמדובר היה בחיים של פועל בכל מרכז אורבני בעולם המערבי ולא ספציפית בלונדון. טיפול מעומעם של המציאות והפיכת הקונקרטי והמוחשי למופשט ואוניברסאלי מאפיינים את סיפורו של חלוץ אחר של הספרות הפרולטרית המוקדמת: נתן ברלין פרסם סיפור

¹⁹⁷ הספר יצא בתרגומו של י.א. מעריסאן ובהוצאת ה'קראָפּאָטקין ליטעראַטור געזעלשאַפֿט' בניו יורק. לא ברור מאיזו שפה תורגם ספרו של קרופוטקין ליידיש: פעטער קראָפּאָטקין, י.א. מעריסאן (מתרגם), **כפּעלדער, פֿאַבריקען און ווערקשעפער**, ניו יורק: קראָפּאָטקין ליטעראַטור געזעלשאַפֿט, 1914.

¹⁹⁸ ראו את סיכום הרעיונות האוטופיסטיים של קרופוטקין בתוך Nettlau, *Anarchisten und Sozialrevolutionäre*, p. 118.
¹⁹⁹ השיר היה מיוחס בטעות לווינצ'בסקי. ראו קלמן מרמר, 'דער אָנהייב פֿון אַ יידישער ליטעראַטור אין אמעריקע', **אַלמאַנאַך: בייטראַג פֿון יידן צו דעם אויפֿבוי פֿון אמעריקע – 10 יאַריקער יוביליי פֿון אינטערנאַציאָנאַלן אַרבעטער אָרדן**, ניו יורק: פֿאַלקס־פֿאַרלאַג, 1940, טורים 351–352.

²⁰⁰ אייזיק סטאון, **איין קורצע לעבענס בעשרייבונג פֿון איין לאַנדאָנער שניידער**, לונדון: אידישע שניידער אַרבייטער פֿעראיין, 1884.

דומה שיצא תחת הכותרת **דיא אמתע וועלט אָדער איינע רייזע אין גיהנום לטובת הכלל** ('העולם האמתי או מסע בגיהנום לטובת הכלל') שיצא בשנת 1886.²⁰¹ בסיפור זה יצור מפלצתי ושטני לוקח את המחבר לתוככי סדנת היזע, וכמו בגיהנום של דנטה, סצנות העינוי והסבל מתחלפות בפני המספר. הוא רואה כיצד בעל סדנת היזע ('דער באָס') בולע את הפועלים וכך מוצץ את לשד חייהם, וכך כאשר הם יוצאים ממקום ניצולם הם צנומים ומדוכאים. דפוס נארטיבי זה חוזר ונשנה גם בטיפולים הסיפוריים המאוחרים יותר בספרות הפרולטרית בידיש, וגם בשירים הפרולטרניים של מוריס רוזנפלד, דוד אדלשטט ויוסף בובשובר.

הטיפולים הסיפוריים של סטון וברלין הגדירו במידה רבה את היחס למציאות המקומית של המהגרים היהודים. בניגוד למאמצים של רודולף רוקר להשריש את ההווייה של המהגרים האנרכיסטים בעיר הגדולה, העמדה הבסיסית של המהגרים דוברי יידיש כפי שזו השתקפה בפלייטונים ובסקיצות הספרותיות נותרה שלילית. התיאורים של העיר הגדולה לא התחדדו ונשארו מעורפלים ומופשטים. נביא כאן לדוגמא את סיפורו של הכתב סיימון פרימן שהתפרסם ב-1899 **באַרבייטער פֿריינד**. סיפור זה טיפוסני ביותר לגישות המקובלות בקשר לעיר הגדולה. הוא מגולל סיפורו של נער בשם פיליפ ברגמן, יליד האימפריה הרוסית ובנם של פועלים פשוטים, שנאלץ לברוח מרוסיה בעקבות הפצת תעמולה פוליטית מהפכנית. הוא מהגר ללונדון, ובה הוא מתחיל להיות פעיל בסביבה הרדיקאלית. גיבורינו מתאהב בבחורה בשם אולגה שמוצאה גם מרוסיה. למרות שאהבתם הדדית מחליט הנער לא להתחתן עם מאהבה בשל חיו הבלתי יציבים בעיר הגדולה, שבה הם יכולים לצפות רק לכאב ולסבלות בלתי פוסקים:

[...] מיט אַ געזונטן מענטשן-פֿאַרשטאַנד, און וויסנדיק די רעזולטאַטן פֿון אַזאַ ליבע, פֿיל איך זיך ניט באַרעכטיקט צו באַגיין דעם זעלבן פֿאַרברעכן ווי מײַן פֿאַטער. ווען דער הוסט האָט צעטרייסלט מײַן קערפער, און שטיקער בלוט זענען געפֿאַלן פֿון מײַן האַלדז, האָב איך געפֿלוכט מײַן פֿאַטער וואָס האָט מיר אויף דער וועלט געבראַכט. זאָל איך זיך אויך פֿאַרבינדן און ברענגען אויף דער וועלט אַ גענעראַציאָן פֿון קראַנקע קינדער, וועלכע וועלן פֿלוכן זייער פֿאַטער? זאָל איך אויך פֿאַרטברענגען שקלאָפֿן צו שמאַכטן און הונגען אין אַ האַרצלאַזע פֿאַרדאַרבענע וועלט? זאָל איך, קערפערלעך קראַנקער, און גייסטלעך שטאַרקער, באַגיין דעם פֿאַרברעכן אין דיר און מײַן נאַכקומען איבערלאָזן אין אלמנה מיט יתומים? אַה ניין! אַזאַ פֿאַרברעכן קעגן דיר, אַזאַ פֿאַרברעכן קעגן דער געזעלשאַפֿט פֿיל איך זיך ניט באַרעכטיקט צו באַגיין.²⁰²

(עם הבנה אנושית בריאה, תוך ידיעה של תוצאות אהבה כזו, אני לא מרגיש שזה מוצדק לבצע אותו פשע כמו אבי. כאשר השיעול זעזע את גופי, וגבישי דם יצאו מגרוני, קיללתי את אבי שהביא אותי לעולם הזה. האם אתקשר קשר עם מישהי, ואביא לעולם דור של ילדים חולים, שיקללו את אביהם? אולי עבדים כדי שהם יתייסרו וירעבו בעולם מסואב וחסר לב? בהיותי חלש בגוף וחזק בנשמה, אבצע

²⁰¹ נתן בערלין, **דיא אמתע וועלט אָדער איינע רייזע אין גיהנום לטובת הכלל**, לונדון: א.ו. ראבינאוויץ, תרנ"ו.

²⁰² סיימאן פֿרימאן, 'די זינד פֿון פֿאַטער: אַ סקיצע', **אַרבייטער פֿריינד**, 30 בדצמבר 1899, עמ' 6.

את הפשע הזה נגדך ונגד צאצאיי, שאהפוך אתכם לאלמנה וליתומים? אה, לא! אינני מרגיש שיש לי
ההצדקה לבצע פשע כזה נגד החברה.)

סיום מלודרמטי זה טיפוסי מאוד לעיצוב הספרותי של קיום המהגרים היהודים בחיק העיר הגדולה. כפי שראינו
בסיפורים של סטון וברלין, אף כאן אפשר לראות את חוסר האפשרות להתמודד עם מהותה של העיר הגדולה והסביבה
המיידית של המהגר. המחבר מצמצם את היקף התעניינותו בהשלכות של ניצול הפועלים, שמוביל בניסוח פסימי למדי
להשלמה עם רעיון של המוות וחוסר ההיגון בהמשך הקיום. לא הקהילה המהפכנית, לא התקוממות הפועלים, לא
האהבה הרומנטית – כל אלה אינם יכולים להוציא את פיליפ ברגמן ממצוקתו וממצב היאוש כדי להעניק תקווה לחייו
בעתיד. אף על פי שהאנרכיסטים דוברי יידיש השתדלו במהלך השנים לרקום מרקם קהילתי רדיקאלי, סיפורים כמו זה
של פרימן מעידים על הכישלון שבאג'נדה הפוליטית והתרבותית. השקפה על התפוררות חברתית וקהילתית מורגשת
בכתבות שהתפרסמו במהלך השנים ב**אַרבייטער פֿריינד**.

נקודת היכוך נוספת עם המציאות האורבנית הייתה המפגש עם התנועות הפוליטיות האחרות. החל מ-1899
התרבו המאמרים ב**אַרבייטער פֿריינד** שביקרו את העמדה הציונית ההולכת ומשתרשת בקרב שכבות שונות של יהדות
אנגליה.²⁰³ מרכז הכובד של התנועה הסוציאליסטית דוברת היידיש הועברה לארצות הברית וכבר בשנות התשעים של
המאה התשע עשרה הפקירה את המרחב האנגלי בידי קבוצות פוליטיות אחרות כגון האנרכיסטים והציונים.²⁰⁴ בחיכוך
אנרכיסטי זה עם הציונים הבלטי עוד יותר את החסר שבהגדרה העצמית של התנועה האנרכיסטית היהודית באנגליה.
לעיני האנרכיסטים ניצב הרעיון האוטופי של הציונות, שקבע מקום גיאוגרפי מוחשי כעתידים של היהודים. מובן
שהאנרכיסטים לא יכלו להשלים עם גישה כזאת, אך גם לא היו מסוגלים להעמיד עתיד המעוגן בסביבה קונקרטי
אחרת. בעיתונות האנרכיסטית התפרסמו כתבות סאטיריות על האסיפות הציוניות שהתקיימו במקומות שונים באנגליה
ומחוצה לה, וניסו לשים את האצבע על האבסורד שברעיון הציוני.²⁰⁵ יוסף קפלן, הכתב של **אַרבייטער פֿריינד**, ביקר
בהתכנסות של הציונים בלונדון לציון ביקורו של תיאודור הרצל בעיר בקיץ של 1899.²⁰⁶ קפלן מנסה בדיווחו להעביר
את הפוקוס מהרעיון המרכזי של הציונות, כלומר מציאת מקום מקלט ליהודי העולם, רעיון שהיה יכול למצוא חן בעיני
אנרכיסטים רבים, ובמקום זה התרכזו בהיבט החברתי של חסידי הרעיון הציוני, אותם הוא תיאר כפסולים מיה וביה:

די פערזאָנען, וועלכע האָבן צוזאַמענגעשטעלט די פֿריגעקומענע, זײַנען ניט געווען פֿון די באַשטימטע
פֿראַפֿעסאָנען. ייִדישע חזנים און מגידים, וועלכע האַלטן בײַם פֿאַרלירן זײַערע שטימען, אָדער בײַם אין
גאַנצן אויסזאָגן זײַערע דרשות, זײַנען געקומען מיטהעלפֿן ד"ר הערצל, דאָס ער זאָל קענען וואָס גיכער

²⁰³ ראו למשל יוסף קאפלאן, 'דער ציוניסטישער איינבילדונג', **אַרבייטער פֿריינד**, 14 ביולי 1899, עמ' 5–6. וגם את סדרת המאמרים: 'אין
אַנאַרכיסט־ציוניסט: אַ דיסקוסיאָן איבער דער פֿראַגע נאַציאָנאַליזמוס אָדער אינטערנאַציאָנאַליזמוס', **אַרבייטער פֿריינד**, 4 בספטמבר 1903,
עמ' 7; ובמהשך את הדעות של י. אסקי ו'דער אַנאַרכיסטישער אַנאַרכיסט' בנושא: **אַרבייטער פֿריינד** 18 בספטמבר 1903, עמ' 7; 25
בספטמבר 1903, עמ' 7–8. ובנוסף 'ציוניסטישע, יעזוטישע טאַקטיק', **אַרבייטער פֿריינד**, 2 באוקטובר 1903, עמ' 7–8.
²⁰⁴ בורגין, **דיא געשיכטע פֿון דער אידישער אַרבייטער בעוועגונג**, עמ' 225–228.
²⁰⁵ ראו לדוגמה מאָריס מינער (מנצ'סטר), 'אַ בליק אינעם ציוניסטישן לאַגער', **אַרבייטער פֿריינד**, 31 ביולי 1903, עמ' 6–7; אויב [=],
'דער מוסרים קאַנגרעס אין גראַדנע', **אַרבייטער פֿריינד**, 27 בנובמבר 1903, עמ' 1; א.פ. [=אברנם פֿרומקין], 'דער 7טער ציוניסטישער
קאַנגרעס', **אַרבייטער פֿריינד**, 11 באוגוסט 1905, עמ' 1.

²⁰⁶ Benjamin Jaffe, 'The British Press and Zionism in Herzl's Time: 1895–1904', *Transactions (Jewish Historical Society of England)*, 24 (1974), pp. 89–100.

גרינדן זיין יידנשטאט, ווו אַנע צווייפֿל אויסגעדינטע פֿלייִקודש וועלן אויף די עלטערע יאָרן קריגן אַ פענסיאָן. קליינע ייִדישע שאַפֿ־קיפערלעך, וועלכע מאַכן קליינע גוטע געשעפֿטן דאָ, און וועלן וואָס שנעלער לויפֿן קיין ארץ־ישׂראל אום צו פֿאַרכאַפֿן דעם מאַנאַפֿאַל פֿון מילך און האָניק און לייגן אַ קאַראַבֿקע דאַרויף. אַלטע ווייבער וועלכע האַלטן אַלע טאָג ביים שטאַרבן און ווילן זיך ניט קניקלען אונטער דער ערד אין ארץ־ישׂראל אַרײַן. געזונטע יונגע־לייט, וועלכע זענען צו שטאַלץ צו לערנען אַן אַרבעט און צו דום צו זײַן ערפֿאַלגרייכע ביזנעס־לייט, און וועלכע וואַלטן אין אַ ייִדנשטאַט גאַרניט אַלס אויסגעצייכנטע פֿאַליציסטן, האָבן שוין בײַ דיזן מיטינג געצײגט זייערע פֿעיקייטן דערמיט, וואָס זיי האָבן געהאַלטן אין איין אַרומאַרדענען יעדן דעם אַנדערן אָבער ניט זיך אַליין. עטלעכע ליידיס וועלכע זײַנען געזעסן אין אַ באַזונדערע באַקס אויף דער גאַלעריע און האָבן אַרונטערגעקוקט מיט אַ מין אויסדרוק, ווי איינער וואַלט געזאָגט: 'יאָ, יאָ! עס איז ווירקליך צײַט דאָס איר אַלע זאָלט אַוועק פֿון דאַנען. זאָל זײַן אין ארץ־ישׂראל אַבי דאָ זאָלט איר ניט זײַן!' ²⁰⁷

(האנשים שהתכנסו מוקדם [לאסיפה הציונית], לא השתייכו למקצועות ברורים. חזנים ומגידים יהודים שעומדים לאבד את קולותיהם או למצות את דרשותיהם, באו לעזור לד"ר הרצל שהוא ייסד במהרה את מדינתו היהודית, שבה ללא ספק יוכלו כלי קודש מזדקנים לפרוש לגמלאות בזקנתם. חנוונים יהודים קטנים שעושים כאן עסקאות קטנות וטובות, ורוצים לרוץ מהר־מהר לארץ ישראל כדי לתפוס את המונופול של חלב ודבש ועוד להוסיף עליהם מס. נשים זקנות שכל יום עומדות למות ולא רוצות להתגלגל מתחת לאדמה לארץ ישראל. נערים בריאים שגאים מדי כדי ללמוד מקצוע, וטיפשים מדי להיות בעלי עסק מוצלחים, שלא היו מספיקים במדינת היהודים אלא להיות שוטרים מצוינים, הוכיחו כבר במפגש הזה את כשרונותיהם, באשר הם סידרו האחד את השני, אבל בעצמם הם לא הסתדרו. כמה גברות ישבו בתא נפרד ביציע והסתכלו מלמעלה למטה עם ארשת פנים שהביעה 'כן, כן! באמת הגיע הזמן שכולכם תלכו מכאן. שיהיה בארץ ישראל, רק שלא תהיו פה!')

קפלן ניסה להגחיק את הציונות על קוראי האַרבייטער פֿריינד, אך המרץ שבו הוא התנפל והסתער על תנועה שבאותן השנים השפיעה השפעה מזערית על חיי היהודים במערב אירופה מעיד על חוסר היכולת של האנרכיסטים דוברי יידיש באנגליה להציע רעיון חלופי לציונות, כלומר לצייר עולם עתידי מתוקן שניזון מהמציאות העכשווית של הפועלים. האנרכיסטים דוברי יידיש דיברו על המסרים הפוליטיים הלא מבוססים והאידיאולוגיה הנבובה של הציוניות על מנת שהם לא יצטרכו לתאר אוטופיה חברתית שמתארת לפחות בקווים כלליים את שיפור המצב הקונקרטי של וייטצ'אפל. קפלן פסל את הרעיון הציוני בגלל התמיכה בו מצד חנוונים זעיר בורגנים וכלי קודש, וזאת בניגוד לתנועה האנרכיסטית, שגייסה את חבריה משורות הפועלים. תיאורים אלה הבליטו בסופו של דבר את האופי המעברי של הרעיונות האנרכיסטיים וחוסר היכולת להתמודד עם האתגרים של חיי חבריהם בעיר הגדולה.

²⁰⁷ יוסף קאפלאן, 'אַן אָבענד צווישן ציוניסטן', אַרבייטער פֿריינד, 7 ביולי 1899, עמ' 6.

למרות עמדות שליליות אלה, ולמרות המסורת הנרטיבית הדיסטופית הכללית בעיתונות האנרכיסטית בידיש, ניסה מנהיג התנועה רודולף רוקר לגוון את התיאורים והתפיסות האורבאניים בכתבותיו באמצעות סיפורים מתורגמים ומעובדים לידיש ופרשנויות תיאורטיות משלו. הדימוי של לונדון אשר האנרכיסטים ניסו לפתח בשלב זה שאב רבות מכתביו של הסופר והמשורר הסקוטי-גרמני ג'ון הנרי מקאי, שחי את מרבית שנותיו בגרמניה וכתב גרמנית. שני הרומאנים *Die Anarchisten* ('האנרכיסטים', 1891), והמשכו *Der Freiheitsucher* ('מחפש החופש', 1922) נגעו בעיקר בסוגיות של התגבשות הזהות הרדיקאלית בנסיבות החיים הקשות של הכרך המודרני. הראשון מבין השניים, *Die Anarchisten* הפך לרב מכר בגרמניה ותורגם למספר שפות.²⁰⁸ התיאור המדויק של חיי העוני ברובע באיסט-אנד, וכן של תחושת 'המעבריות' שרבים מהם התמודדו עמה (שהתבטאה בלימינאליות הקיצונית של דמויותיו של מקאי), קסם לרבים מן הקוראים שהשתייכו לפלג האנרכיסטי-יהודי, וזאת על אף שלונדון בכללותה תוארה בכתביו של מקאי בעיקר כזירה למפגש בין-תרבותי של רדיקאלים מקבוצות שונות, ולא כעיר הגירה. 'מעבריותן' של הדמויות באה לידי ביטוי יותר בפעולות כגון שוטטות, ופחות בנסיבות התאקלמות לסביבה חדשה. המהגרים היהודים לא נזכרים כלל בכתביו, או זהויותיהם לא מתגלות בסביבות הרדיקאליות המתוארות. התרגום לידיש של הספר, פרי עטו של אברהם פרומקין, התפרסם בשנת 1908 בהוצאת ה'ארבייטער פריינד'. קטעים שונים של הרומאן של מקאי פורסמו בנפרד בעיתונות האנרכיסטית, ומאמריו ושיריו תורגמו וצוטטו ב'ארבייטער פריינד'.²⁰⁹

אין זה מפתיע שהקוראים היהודים יכלו להזדהות עם תיאוריו של מקאי, הן בגלל תחושת הזרות בעיר החדשה והן בגלל התעוררות התודעה בקרב התנועות הפוליטיות דוברות הידיש. כנהוג בהוצאות האנרכיסטיות בידיש, גם לתרגום לידיש של *Die Anarchisten* נוספה הקדמה המסבירה לקוראים המיועדים את חשיבותה של היצירה המובאת בפניהם. רוקר, שחש ברלוונטיות הרבה של הספר עבור תנועתו, חיבר את ההקדמה הזו לאחר שהוא ממקם את הספר בתוך הקאנון האנרכיסטי, הוא ממשיך ועומד בקצרה על המסר הפוליטי-תרבותי המרכזי בספר:

נאָר דיזע טעאָרעטישע שוואַכקייטן קענען ניט באַאיינפֿלוסן דעם קינסטלערישן ווערט פֿון די אַנאַרכיסטן. די ווונדערבאַרע און אַיינדרוקספֿולע באַשרייבונגען פֿון לאַנדאַנס גיהנום, די טרויעריקע וואַנדערונגען דורך 'דאָס רייך פֿון הונגער', די געלונגענע דאַרשטעלונגען פֿון די גרויסע ערייגניסע, וועלכע האָבן זיך אָפגעשפילט אין יענער צײַט אין דער ענגלישער הויפט־שטאָט, און ענדלעך די לעבנס־וואַרעמע באַשרייבונג פֿון דער שוידערליכער טראַגעדיע פֿון טשיקאַגאָ. דאָס אַלעס מאַכט דעם לעזער דאָס בוך טײַער און גיט אים אַ ווערט ניט בלויז פֿאַר די איצטיקע, נאָר אויך פֿאַר שפּעטערע גענעראַציאָנען. די באַקאַנטע פּערזענלעכקייטן אינעם לאַגער פֿון דעם רעוואָלוציאָנערן

²⁰⁸ לדעת מבקרים גרמניים אחרים רומן זה של מקאי הינו בגדר 'Schlüsselroman' ('רומן מפתח') להבנת כל כתבי המחבר. ראו למשל על כך Wolf Wucherpennig, 'John Henry Mackay: Dichter, anarchist, homosexueller', *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, 12 (1983), pp. 236–238. ראו בנוסף Kennedy, *John Henry Mackay*, pp. 29–41. ²⁰⁹ ראו לדוגמה דזשאן הענרי מאַקאי, 'פֿון לעבן גערעטעט', אַרבייטער פריינד, 15 בדצמבר 1899, עמ' 4–5; 22 בדצמבר 1899, עמ' 4–5; דזשאן הענרי מאַקאי, 'אין בערנער סטריט קלוב', אַרבייטער פריינד, 16 במרץ 1906, עמ' 12–13.

עמיגראנטענטום אין לאַנדאָן זײַנען מײַסטענטיילס גוט געצײכנט, און ווער עס איז אַ ביסל געענטער באַקאַנט מיט דער עלטערער באַוועגונג פֿון לאַנדאָן, דערקענט זײ באַלד.²¹⁰

(אולם החולשות התיאורטיות הללו [של הרומאן] אינן יכולות להשפיע על הערך האמנותי של האנרכיסטים. התיאור הנפלא והמרשים של התופת הלונדוואי, השוטטויות העצובות דרך 'תחומו של הרעב', הניסוח המוצלח של המאורעות הגדולים, שהתרחשו באותה עת בבירה האנגלית, ולבסוף התיאורים הנוגעים ללב של הטרגדיה המזעזעת של שיקגו – בשל כל אלה הספר יקר בעיני הקורא, והם מעניקים לו את חשיבותו – לא רק לדורות העכשוויים, אלא גם לבאים. דמויות מוכרות מתוך מחנה המהגרים-מהפכנים של לונדון מוצגות לרוב באופן נכון, וכל אדם המתמצא בתולדות התנועה הישנה לא יתקשה לזהותן.)

רוקר מדגיש במבוא לאַנאַרכיסטען כי יצירתו של מקאי מהווה מקור מהימן עבור קוראים המתעניינים בתולדות האנרכיזם ובהיסטוריה הרדיקאלית של לונדון במחצית השנייה של המאה התשע עשרה. פרט זה חשוב בעיקר לאור העובדה כי התרגום ליידיש יצא לאור בעשור הראשון של המאה העשרים, לאחר התבססות קהילת המהגרים היהודים בלונדון, על רכיביה האנרכיסטיים. דברי המבוא של רוקר לספר היו מיועדים בעיקר לשתי קבוצות: האנרכיסטים הוותיקים, שהחלו את דרכם בשנות התשעים של המאה התשע עשרה, ולאלו שהצטרפו לקבוצה כעשור לאחר מכן, בראשית המאה העשרים.

על מנת לגשר על הפער ההיסטורי בין שתי הקבוצות, תוקף רוקר את המרחב האידיאולוגי אשר לטעמו עשוי להיכנס כחוצץ ביניהן – הדעות הקדומות שהיו נפוצות לגבי אנרכיסטים במערב אירופה. ככל שמצטרפים טריים לקבוצה התמודדו או יצטרכו להתמודד עם סטריאוטיפים אלה, טוען רוקר, יכול הספר של מקאי לעזור להם להשלים עם המוניטין שצמח לאנרכיסטים בעשורים הקודמים, ולהדוף את טענות המבקרים. הוא מונה שלושה סטריאוטיפים שיוחסו לאנרכיסטים על ידי הציבור: כי האנרכיסטים הינם, רובם ככולם, סוכני המשטרה (כלומר סוכן שתול שתפקידו לעורר פרובוקציות במעטה של פעיל אנרכיסטי), משוגעים, או פושעים פשוטים הפועלים בחסותה של אידאולוגיה פוליטית מתקדמת לכאורה, ושכל מטרתם הינה לערער את הסדר החברתי.²¹¹ מקאי מנפץ את המיתוסים הללו, טוען רוקר, בכך שהוא מציג את האנרכיסט כדמות הרואית, המשיקה לעולמו של העובד הפשוט והחולקת עמו את הנטל הבלתי־נסבל של המציאות היומיומית. המשימה של יצירת דימוי חיובי עבור המהפכן הרדיקאלי – משימה אותה רוקר ותנועתו חרתו על דגלם – הצליחה ברבות השנים במדינות המערביות בין היתר תודות לספרים כגון זה של מקאי שפעלו להטעין את משמעות האנרכיזם במטען ערכי חיובי חדש.

המכנה המשותף בין הרומאנים של מקאי והאג'נדה האנרכיסטית סובב סביב התימה של העיר הגדולה כמרחב המאפשר אורחות חיים אלטרנטיביים, הן מבחינה פוליטית, הן מבחינה מגדרית, חברתית ואתנית. העלילות המתוארות בספריו של מקאי, כמו גם התהוותה של התנועה האנרכיסטית היהודית, יכולות להתרחש אך ורק בחיק המטרופולין,

²¹⁰ ראָקער, 'פֿאַרוואַרט', דזשאָן הענרי מאַקאי, די אַנאַרכיסטען, כרך א', עמ' ב.
²¹¹ שם, עמ' א-ז.

שבה תחושות של תלישות וזרות מפנות מקום עם הזמן לזהות אלטרנטיבית חדשה – גם אם זו נותרת לימינאלית ביחס לקיום הבורגני.²¹² לצד השבחים מציין רוקר בהקדמתו כי יכולתו של מקאי לתאר את החוויה החברתית של התנועה האנרכיסטית הייתה מוגבלת לנקודת השקפה חיצונית בלבד. בהקדמה זו, כמו גם בהקדמות האחרות שהוסיף לספרים שביקש להנגיש לקורא האנרכיסטי בידיש ולהפכם לחלק של הקאנון המתהווה של התנועה.

בבואו להסביר את אי־הדיוקים בתיאוריו של מקאי של הפעילים האנרכיסטים, שחלו כתוצאה מהפוזיציה החברתית שלו מחוץ לתנועה, ניסח רוקר את דבריו בטון סלחני, וטען שטעויות אלה של המחבר הן בגדר של חופש אמנותי, בניגוד מוחלט לתיאורים הסנסציונאליסטיים שרווחו בספרות ובעיתונות הכללית. רוקר ציין שהתיאור של רובע העוני והסביבה שבה חיו המהגרים בלונדון במחצית השנייה של המאה התשע עשרה היה נאמן למציאות – ואף לזכרונותיו האישיים מן ההווה הרדיקאלית של אותה תקופה. מעבר להכרה האישית שחלק רוקר למקאי כאמן, כדאי לציין את הדמיון שבין הגיבור הראשי של *Die Anarchisten*, אבון (Abuon), לדמותו של רוקר עצמו. בדומה לרוקר גם אבון עבד ככורך ספרים, וגם הוא הגיע ללונדון בעקבות אילוצים פוליטיים שונים. הרומאן פותח בהיכרות הראשונית שלו עם רובעי העוני של הכרך, המתכתבת בנקודות רבות עם זכרונותיו של רוקר (בפרט, כפי שהם מובאים בספרו **אין שטורעם**).²¹³ רוקר ואבון שניהם נדהמו מנסיבות חייהם של תושבי לונדון העניים, והזדעזעו במיוחד ממצבם של התושבים שבה. הן רוקר והן אבון הגיעו לאיסט־אנד עם מטען תרבותי קודם, ובמהרה פיתחו תחושת אחריות לגורלם של הפועלים חסרי ההשכלה שהתגוררו בה, בשכנות עם ביביה הפתוחים של העיר הגדולה. שתי הדמויות, הספרותית וההיסטורית כאחת, נקטו, כמתוך אינסטינקט, באותה עמדה תרבותית פטרנליסטית כלפי הקבוצה האנושית שנתגלתה בפניהם.

על אף שרוקר הרבה לנתח את דרכי הצגתה של לונדון בכתביו של מקאי, האחרונים כוללים אך התייחסויות ספורות למקומות מוחשיים בעיר. אין בה תיאור אחד של נוף עירוני ספציפי, חזית בניין או מאפיינים ארכיטקטוניים. רוקר הסביר חסך זה באמצעות עוצמתו של הרכיב האוטופי ביחסם של האנרכיסטים אל הכרך האנגלי, להבדיל למשל מפריז, שמשקפת כעיר קונקרטי ומוחשית בכתביו של קרופוטקין. הרבה יותר ממקבילתה הצרפתית היוותה לונדון מושא לחלומותיהם המופשטים של רוקר. הוא ניסה להעביר את האוטופיה הזאת למהגרים היהודים האנרכיסטים, אך קשה היה, אם כי לא בלתי אפשרי, להדביק את חסידיו בהתלהבות כלפי מרחב שחסרים בו כל מאפיינים קונקרטיים מחייהם של המהגרים.

מאוחר יותר, בעבודה התיאורטית הגדולה שלו, השתדל רוקר לתת הסבר על שאלה בדבר חוסר היכולת של תנועתו להתמודד עם תלישותם בלונדון. בספרו המונומנטלי שיצא בתרגום לידיש בהשגחת המחבר תחת הכותרת **נאציאנאליזם און קולטור** ('לאומיות ותרבות', בואנוס אירס, 1949) התייחס רוקר במישור התיאורטי לשאלת הניכור במרחב האורבאני, והבהיר מדוע לדידו פריז התאפיינה במרחב גיאוגרפי־אנושי שהיה פחות מנוכר מן המרחב

²¹² שם.

²¹³ ראקער, **אין שטורעם**, עמ' 47–51.

הלונדנאי.²¹⁴ למרות שהספר התפרסם לראשונה ב-1937 בתרגום לאנגלית, הרעיונות שהוצעו בו התגבשו בתקופת שהות רוקר בלונדון ועבודתו כמנהיגם של האנרכיסטים דוברי יידיש.²¹⁵ רוקר התדיין בשאלות המועלות בספר במאמרים רבים בידיש בארבייטער פריינד ובזשערמינאל. בפרק שכותרתו 'אַרכיטעקטור און נאַציאָנאַליטעט' ('ארכיטקטורה ולאומיות') בחן רוקר את היחסים שבין ההווייה האנושית לבין הביטוי האדריכלי,²¹⁶ וטען כי העיר המודרנית – ולונדון היא דוגמא בולטת – אינה מסוגלת לבטא את רגשותיה של הקהילה המתגוררת בקרבה, דבר המביא לחוסר-הגדרה וחוסר-מובחנות בפני המבנים. פריז, לעומת זאת, מכילה עדיין סממנים רבים משכבת האומנים שגרה בה בעבר. רובעי העיר התפתחו לאורך קווים שהותוו על ידי האוכלוסיות השונות שהתגוררו בהם עוד מתקופת ימי הביניים.²¹⁷

רוקר עודד הסתכלות מחודשת על תהליכי בנייתם של המרכזים העירוניים, ודרבן התרחקות מעמדות קודמות שרצו להדגיש את המרכיב הלאומי הנמשך באדריכלות. הוא הביא ראיות לכך שעד לתקופת המהפכה הצרפתית לא נבדלו הסגנונות הארכיטקטוניים אחד מן השני במחוזות שונים כפי שזה היה בעידן הלאומי. הבדלים משמעותיים צצו יש מאין בחזיתות הבניינים של מדינות שונות בשל עליית הלאומיות, שהבליטה את השוני שביניהן. קודם לכן התבססו ההבדלים בבנייה אורבאנית בתכונות השונות, והמוטיבים והמאפיינים של איזורים שונים שהשתרשו בהתפתחות תכנונית מגוונת. עד אז, לדעת רוקר, שיקפו הסמלים והמאפיינים התכנוניים של ארצות שונות דמיון רב בין ארץ אחת לשנייה, מכיוון שלא היה צורך להדגיש ביתר שאת את השוני הניכר בין האחידות הלאומיות. וכך, עיצוב הארכיטקטורה הצטרף אל שורת מאפיינים לאומיים אחרים כגון שפה, מנהגים לאומיים, והתרבות הייחודית ללאום ספציפי. כפי שרוקר כתב בנאַציאָנאַליזם און קולטור מאפיינים הללו היו אמורים להגביל או למנוע שאנשי לאום אחד יזדהו ויתבוללו בתוך לאום או עם זר. הלאומיות שהלכה ועלתה מהמאה השמונה עשרה חתכה לפי קווים אידאולוגיים מסוימים את השרשרת שחיברה בין איזורים גיאוגראפיים שהתחברו לפני כן באופן טבעי. לכן ההחלטה להבליט את ה'אחרות' בין מדינות וארצות הייתה מודעת, והיא נעשתה באופן שקול מראש.²¹⁸

לונדון מצטיירת בעיניו של רוקר כאחד המקומות המחרידים ביותר במהלך ההיסטוריה, שבה הסבל האנושי חרוט על חזיתות הבניינים. המגורים והעוני הקיצוני משתרר בהם יחד עם חוסר היכולת של הקבוצות האתניות לעשות יד אחת על מנת לשפר את נסיבות חייהם בעיר הגדולה. לפי הגדרת רוקר מצב זה הינו תסמין של המחלה הממארת של סביבתם המיידית. פני עיר כפני גוף האדם, כלומר התסמינים של ריקבון, דעיכה וחיסול לשד החיים נראים לעיני כל גם במבנה העיר. האדריכלות, מראה הסביבה החומרית של העיר הגדולה, שיקפה את ההידרדרות שלה עצמה ושל דייריה. הבניינים של לונדון טיפסו למעלה ועמדו לבד בפני עצמם בלי שום משענת ובלי להוות חלק מן הסצינה העירונית. במובן מטאפורי בנייני לונדון היו עקורים כיחידים מגוף העיר כי שכניהם לא יכולים להגיע עד גובהם. כאשר הבניינים

²¹⁴ רודאָלף ראָקער, יעקב בירנבוים (מתרגם), נאַציאָנאַליזם און קולטור, בואנוס אירס: יידישע ראציאָנאַליסטישע געזעלשאַפֿט, 1949, עמ' 652–649.

²¹⁵ Wienand, *Der 'geborene' Rebell*, p. 366–369.

²¹⁶ ראָקער, נאַציאָנאַליזם און קולטור, עמ' 652–649.

²¹⁷ קראָפּאַטקין, פֿעלדער, פֿאַבריקן און ווערקשעפּער, עמ' 268–274.

²¹⁸ ראָקער, נאַציאָנאַליזם און קולטור, עמ' 652–649.

התמוטטו, הם קרסו לבד בלי שום מניעה מצד הבניינים האחרים, משום שלא היה בניין אחר שהיה תומך בהם. לדעת רוקר, מדובר היה כאן בתסמינים אקוטיים, מכיוון שהבעיה האדריכלית הייתה קיימת לא רק ביחס בין בניין אחד למשנהו אלא היא הוותה רכיב של הדיכוי של דיירי העיר. הרי האנשים התרוצצו בצלם של הבניינים הענקיים 'כעכברושים משוגעים בין חוריהם' כדברי רוקר, וכך האדם שהסתובב בין מאסות של חומר הללו היה דומה לייצור ללא שום חשיבות ביחס לגודלם וגובהם של הבניינים שחסרו כל פרופורציה אנושית. קריאתו של רוקר להתבונן ולתאר את הסביבה המדכאה נשמעה על מנת להפנות את תשומת ליבם של הפועלים לספרות היפה, כי הוא הניח שהיא הביטוי המזוכך ביותר של רגשות האנושות.²¹⁹

ככל שהאדריכלות התרוקנה ככלי להבעת האנושיות, כך הפנה רוקר את מבטו לעבר עולם הספרות וביקורתה. בתיאוריה הספרותית של רוקר נשזרו יחד גישות שונות מתחום הפילוסופיה, החברה וביקורת הספרות. תכליתו של רוקר בתחום זה הייתה לסנן את הספרות היפה הבינלאומית ולבחור מתוכה את היצירות שבהן לב המאסות פעם באופן הבולט ביותר. רוקר הקדיש כוחות אינטלקטואליים רבים כדי לעורר את התעניינות הממונים היהודים ליצירות המרכזיות בתולדות הספרות האירופית. הוא ניסה במאמריו הרבים שהתפרסמו בעיתונות האנרכיסטית ליצור קאנון ספרותי רדיקאלי בידיש שעשוי להלום את עולמו של הפועל היהודי דובר יידיש בלונדון כדי שזה ישמש עבורם מקלט קבוע מפני אימי הסביבה.²²⁰

בסיום צריך להצביע, ולו בקיצור, כיצד הדימוי של לונדון בספרות יידיש השתנה במהלך השנים: דור לאחר מכן, לאחר מלחמת העולם הראשונה והלאה, טופח חיבור מאוד קונקרטי ללונדון ולעבר המהגרים היהודים בה. שני אנשי ספרות בולטים בספרות יידיש ניסו להנציח את זכר וייטצ'אפל ודייריה, אברהם נחום שטנצל (1897–1983) שאסף את שיריו סביב נושא הרובע היהודי באנגליה בספרו **ווייטשעפל שטעטל די בריטן** (ווייטצ'אפל עיירת הבריטים', 1961) וגם אריה מאיר קייזר (1896–1967) שקיבץ את סיפוריו על הרובע בתוך **בני אונדז אין ווייטשעפל: מעשיות ומעשהלעך** ('אצלנו בווייטצ'אפל: מעשיות וסיפורים קצרים', 1944).²²¹ בניגוד לאנרכיסטים דוברי יידיש, שטנצל וקייזר הצליחו לפתח יחס חיובי כלפי סביבתם המיידית, השונה שינוי מוחלט ממרחבים אחרים במזרח אירופה או ארצות הברית. הדמויות שמאכלסות את יצירותיהם טיפוסיות ללונדון היהודית. עירם הינה עיר יהודית לכל דבר, עם עבר יהודי ועם אישים ואגדות משלה. ובעבר האגדי של וייטצ'אפל בין שתי מלחמות העולם, צצים גם האישים והמצבים הקשורים לפעילות של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, כלומר דור אחד לאחר היעלמות של התנועה האנרכיסטית בעיר. סוף־סוף, לאחר הכישלון להתחבר פיזית למרקם האורבני, הצליחו האנרכיסטים דוברי יידיש וגיבוריהם להשתלב בטופוגרפיה הספרותית של העיר הגדולה, אך הפעם באמצעות מחברים שהסתכלו עליה מבחוץ ולא מבפנים. נוסף על כך קבוצת אמנים יהודים שכתבה באנגלית מצאה את שורשיה בווייטצ'אפל. היא התחילה להתגבש סמוך לפרוץ מלחמת העולם הראשונה, ונדועה בשם **Whitechapel boys** ('בחורי

²¹⁹ ראָקער, **אין שטורעם**, עמ' 259–262.

²²⁰ ראו על תהליך זה בהמשך הפרק.

²²¹ שטענצעל, **ווייטשעפל שטעטל דבריטן**. אריה מאיר קייזר, **בני אונדז אין ווייטשעפל: מעשיות ומעשהלעך**, לונדון: י. נאראָדיצקי, 1944.

וויט'צאפל'). בין חבריה נמנו בין היתר יוסף לפטוויץ' (1892–1983), אייזק רוזנברג (1890–1918) וסטיבן ווינסטן (1893–1991).²²² הקבוצה קיבלה את שמה גם בגלל שחבריה נולדו וגדלו ברובע זה, וגם כי התייחסו ביצירותיהם למציאות החברתית והפוליטית של האיזור. אך הדיון ביצירות אלה חורג כמובן מתחומיה של עבודה זאת.

ד. הטרגי-קומדיה האנרכיסטית בלונדון: המאמצים של רודולף רוקר ליצור קאנון

ספרותי בידיש בשנים 1899–1914

1.7. פנייה מפוליטיקה לספרות – מקומו של רודולף רוקר בספרות יידיש

אין די געסעלעך דאָ זיין בלוט געוואָרן לויטער, בסמטאות דמו הזדכך,
'מיינע פֿריינד ווען איך וועל שטאַרבן', יענער טויטער, 'ידידי כשאמות', בר מינן ההוא,
האַט געײַדישט זײַן האַרץ געאײַדלט צו ווערן — ייהד את לבו ונאצל —
ווען אונדזער ייִדיש פֿון זײַן מויל כ'פֿלעג הערן, כאשר נהגתי לשמוע את היידיש שלנו מפיו,
געהערט כ'האַב דאָס געזאַנג פֿון עדעלשטאַטס לידער! שמעתי את המנגינה של שירי אדלשטט!
איבער אַמבאַָס אַ האַמער ס'הייבן אויף אַ שמידער, על הדוכנים פטיש מתרומם על הנפח,
פֿון אַ פֿלאַמען-צונג פֿונקען-געשפּריץ געפֿלויגן — של להבת אש שפיכת ניצוצות התעופפו —
אַ וואַטאַן-גאַט געשטאַנען פֿאַר מײַנע אויגן!²²³ אל ווטן עמד מול עיניי!

באמצעות שורות אלה ניסה אברהם נחום שטנצל להתמודד עם מקומו ומעמדו של רודולף רוקר בזיכרון יהודי לונדון לאחר מלחמת העולם השנייה. בשיר נאבק המשורר עם הדימוי של מנהיג כה בולט בסצנה התרבותית של לונדון היהודית שזכרו נשטף באימי השואה והשלכותיה. מעניין ששטנצל מזכיר את נאומיו והרצאותיו המפורסמים של רוקר בידיש, למרות שהמשורר לא היה יכול לפגשו בעיר הבירה האנגלית. בין 1921 ו-1938 חי שטנצל בלייפציג ולעתים בברלין, שבה הוא אכן היה יכול לשמוע את שיעוריו של המנהיג לשעבר של האנרכיסטים דוברי יידיש, כי רוקר היה אז הכוח המוביל בתנועה הסינדיקליסטית בגרמניה.²²⁴ אולם, בתקופה זו רוקר המעיט כבר לדבר בידיש, וקשריו עם פעילים מהתנועה היהודית התרופפו. הוא המשיך להתכתב עם חבריו מהתנועה דוברת היידיש בשפה זו, והוא קיבל בסבר פנים יפות את האנרכיסטים היהודים מרוסיה או מארצות הברית שביקרו אצלו.²²⁵ הוא נאלץ לעזוב את גרמניה לאחר עליית הנאצים לשלטון ב-1933. סביר להניח שאם שטנצל אכן שמע את רוקר, זה הזדמן לו בשיחה פרטית עמו ולא בהרצאה פומבית, שהייתה אפיק הפעילות המרכזי של רוקר בקרב היהודים בווייט'צאפל. שטנצל, כפי שכתב בשירו, גם לא היה יכול לשמוע את מנגינות אדלשטט בלייפציג או בברלין, כי בערים הללו לא הייתה תנועת פועלים

²²² Jean Moorcroft Wilson, *Isaac Rosenberg: The Making of a Great War Poet: A New Life*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2007, pp. 85–98.

²²³ א"נ שטענצל, 'רודאָלף ראָקער', ווייטשעפֿל שטעטל דבריטן, עמ' 49.

²²⁴ על תקופה זו בחייו של המשורר ראו הייקע ברוריה וויגאנד, 'א. נ. שטענצל – אַ ייִדישער דיכטער אין בערלין און אין ווייטשעפֿל', ירושליםער אַלמאַנאַך, 29 (תשע"ב), עמ' 403–413.

²²⁵ יוסף קאָהאַן, 'ראָקערס גרויסער אײַנפֿלוס אויף אונדזער באַוועגונג דאָ אין לאַנד', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944, עמ' 11.

יהודית מאורגנת שהייתה יכולה לאמץ את התרבות הפופולרית של השירה הפרולטרית. אך כפי שהוא עשה זאת באוסף הלירי שלו שהוקדש לווייטצ'אפל, התייחס שטנצל לדמותו של רוקר כאילו הוא עצמו היה נוכח בהופעותיו וראה את מעורבותו בחיי הרובע היהודי בעיר. שטנצל השתמש בטכניקה זו בשירים אחרים, כשהוא שירטט דמויות מרכזיות בעברה של לונדון כגון פטר קרופוטקין, מוריס רוזנפלד, נתן הורוביץ, י"ח ברנר ואברהם ווירקה (1887–1935) או בבלדות היסטוריות אחדות, שבהן סיפור שטנצל על אפיזודות מן העבר האגדי של לונדון, בין אם היו מבוססות על התרחשויות אמיתיות או היו פרי הדמיון העממי.²²⁶

דמותו של רוקר השתלבה היטב בפנוראמה הספרותית המדומה והאקלקטית ששטנצל יצר כדי לתאר את המקום המיוחד שלונדון, או ליתר דיוק וייטצ'אפל, שיחקה בתרבות היהודית, דהיינו עיר מעבר שמשמשת כנקודת מפגש עבור טיפוסים שונים ומשונים במהלך ההיסטוריה היהודית. כך הוא מקנה לעיר מימד אפי ומיתי ומרחיק אותה מהעולם היהודי של מזרח אירופה. היבט אחר בדימויו של רוקר הועלה בידי המשורר אהרן גלאנץ-לילס (1889–1966), במאמר אותו פירסם ב-1958 ובו העלה את זכרונותיו מלונדון ואת קשריו עם רוקר. וכך הוא מתאר את התקבלותו של רוקר בקרב חוגי תרבות יידיש: 'פון איר האָט אויסגעקוקט דער יידישער שפּלּות־קאָמפּלעקס, דאָס גרויסן זיך דערמיט, וואָס אַ נישט־ייד איז געווען לייטזעליק צו דעם 'זשאַראָן', צו דער אַזוי אָפּט באַליידיקטער שפּראַך פֿון די יידישע פֿאַלקסמאַסן.²²⁷ ('רגש הנחיתות בולט [בגישתם], ותחושת הסיפוק העצמי, לפיה 'הז'רגון', השפה שהייתה פעמים רבות השפה המושפלת של המוני הפועלים, הצליח למצוא חן בעיני לא יהודי.) לילס מדגיש פן חשוב של הביקורות שהתפרסמו בעיתונות היידיש בעשורים לאחר עזיבתו של רוקר את האַרבייטער פֿריינד ואת הסביבה דוברת היידיש. עיתונאים רבים הרבו להזכיר את שמו כדוגמא אקזוטית וחריגה להימשכות לתרבות ושפת יידיש, לצד חוסר הרלוונטיות שלו בעיני הציבור דובר היידיש.

דבריו של לילס מצביעים על כך עד כמה התקבלותו של רוקר הייתה מושפעת מן הגורם האתני, וגם הוא, בדומה לרבים אחרים שקידמו אג'נדות פוליטיות שונות, בחר בשפה זו ככלי להפצת אידאולוגיה. אך זיקתו של רוקר ליידיש לא הייתה שרירותית או תועלתנית גרידא. בניגוד לדעה שרווחה אז בחוגים הרדיקאליים היהודים הוא ראה ביידיש כלי מהותי לשינוי תודעתם של הפועלים היהודים, וכפי שלילס מסביר: 'עס איז אין אָט דער באַציונג נישט געווען קיין שום גדלות, קיין שום געפֿיל פֿון טאָן אַ טובה. רודאָלף ראָקער האָט אָפּט פֿאַרקאָשערט די אַרבל און געמוסרט ניט ווינציק אַסימילירטע יידישע סאָציאַליסטן און אַנאַרכיסטן פֿאַר זייער דרייען די נאָז אויף יידיש'. ('לא היה ביחסו שום רגש של התנשאות, שום רגש של עשיית טובה. רודולף רוקר הפשיל שרוולים לעתים קרובות והטיף מוסר ללא מעט לסוציאליסטים ואנרכיסטים יהודים מתבוללים שעקמו את האף על יידיש.') רוקר ביקש לחזק את מעמדה של שפת יידיש ותרבותה בקרב האנרכיסטים באנגליה, ושאף לכך שקהילתו תשמש תחנת ממסר ספרותית עבור השירה והספרות הפרולטרית והבינלאומית ביידיש. לילס מזכיר ערב אחד בלונדון, כאשר חברי התנועה האנרכיסטית התכנסו

²²⁶ אברהם נחום שטענצל, 'פרינץ קראפוטקין', 'דער יינגער מאָריס ראָזענפֿעלד', 'דער קראַנקער פֿאַעט נתן האַראָוויץ', יוסף חיים ברענער, 'אברהם וועוויאַרקע', 'די באַלאַדע פֿון דר. ראָדריגאָ לאַפּעץ', 'דגל מנשה', ווייטשעפל, עמ' 48–49, 38–39, 54–56, 57–60, 60–61, 10–11, 12.

²²⁷ א. גלאנץ [=אהרן גלאנץ-לעיעלעס], 'דער טרעגער פֿון שיינהייט', 'דער טאָג-מאַרגען זשורנאַל', 18 בספטמבר 1958.

למסיבת פריזה למשורר מוריס רוזנפלד, שהיה אז בדרך למסע הקראות באירופה. רוקר פתח את הכנס וכהרגלו הסביר למשתתפים את חשיבות האירוע:

[רודולף ראָקער] דער טעמפּעראַמענטפֿולער רעדנער שילדערט די פּראַכט און עמקות, וואָס פּאַעזיע אַנטפּלעקט דעם מענטש. ער ציטירט ראָזענפֿעלדס לידער. ער באַווייזט זייער חן און גבורה. מיט אַ מאָל שטעלט ער זיך אָפּ אויף אַ רגע. ער באַטראַכט דעם עולם, וואָס איז האַלב היפּנאָטיזירט, און פֿאַרענדיקט זיין אויפֿטריט מיט דעם רוף: 'לייענט אַייערע דיכטער, ייִדישע אַרבעטער! באַקענט זיך מיט די ליידין און פֿריידן פֿון זייער נשמה! איר וועט ווערן רייך אין אַייערע אַרעמקייט. איר וועט וויסן ווי צו שטרעבן צו אַ שענערער עקסיסטענץ און וואָס מיט איר צו טאָן'.²²⁸

[רודולף רוקר] הנואם הנלהב מתאר את הפאר והעומק שהשירה חושפת בפני האדם. הוא מצטט משירי רוזנפלד, ומראה את החן והגבורה המתגלמים בהם. לפתע הוא עוצר ומשתתק. הוא מתבונן בציבור המהופנט למחצה, ומסיים את נאומו בקריאה: 'תקראו את המשוררים שלכם, פועלים יהודים! תכירו את הסבל והאושר של נפשם! היו עשירים בעניותכם, ותדעו כיצד לשאוף לקיום יותר יפה, ומה יש לעשות עמו.')

מוריס רוזנפלד ביקר באירופה פעמיים לשם הקראת שיריו, וסביר להניח שהקטע לעיל מתייחס למסע ההקראות הראשון שלו משנת 1908. מה שהופך את פרק הזכרונות המסוים הזה של לילס למעניין הוא העובדה כי רוקר, המנהיג האנרכיסטי, נכח בכנס שהביע תמיכה במשורר פרולטרי שביטא אז נטיות אידאולוגיות סוציאליסטיות וציוניות, ולא אנרכיסטיות. למרות זאת הוא חלק לו שבחים. הייתה זו עמדה מודעת של רוקר, אותה הרבה לבטא, כי שומה על הפועלים היהודים להיות בקיאים בספרותם – ספרות יידיש – גם כשזו מזוהה עם זרם פוליטי יריב, וחרף המתחים הפוליטיים הרבים שאפיינו את החברה היהודית בתקופת מפנה המאות. פרט למקרה המצוטט לעיל, הוא נקט בפעולות רבות שמטרתן הייתה להרחיב את תפוצתה של ספרות יידיש. הוא היה בין הראשונים שפרסמו ביקורות על שירתו של אדלשטט, ובכך תרם להתקבלותו בתור גיבורה הספרותי של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש.²²⁹

בתפיסות הללו בקשר ליידיש מתהדהדים קולות של מורו ורבו של רוקר, פטר קרופוטקין. לאחר הפוגרום בקייב ב-1903 התארגנה כאמור הפגנה על ידי הרדיקאלים היהודים, וביניהם האנרכיסטים דוברי יידיש, כדי למחות נגד האלימות האנטישמית באימפריה הצארית.²³⁰ במכתב שהוקרא בה הדגיש קרופוטקין כי אנגליה שייכת ליהודים המהגרים לא פחות מלאנגלים שנולדו בה, אך גם גינה את התגברות הרוח הלאומנית, לדבריו, הקשורה באידאולוגיה הציונית, שהכתה שורש בשנים אלה גם בקרב יהודי אנגליה.²³¹ במקום טיפוח פיתרון מדיני לבעיותיהם, הציע קרופוטקין ליהודים להתמקד בשפה ובתרבות היידיש כפרוגרמה הפרוגרסיבית שעליהם לדבוק בה:

²²⁸ שם.
²²⁹ ראו את מאמר הביקורת של רודולף רוקר עם פרסום שיריו של אדלשטט בלונדון: 'ליטעראַרישעס: וועגן אַ זאַמלונג פֿון דוד דעזעלשטאַטס לידער', אַרבייטער פֿריינד, 16 ביוני 1899, עמ' 6.
²³⁰ על העמדות האנרכיסטיות בקרב הפעילים היהודים ראו [אנונימי], 'דער קישניעווער פּאָגראַם: וואָס זאָל אונדזער באַשלוס זיין און וועמען זאָלן מיר פֿאַרדאַמען?', אַרבייטער פֿריינד, 26 ביוני 1903, עמ' 3.
²³¹ [אנונימי], 'קראָפּאָטקיןס מיינונג וועגן דער קישניעווער פּאָגראַם', אַרבייטער פֿריינד, 24 ביולי 1903, עמ' 2.

זעלבסטפארשטענדלעך, זאלט איר ניט אוועקמאכן מיט איינער יידישער שפראך, וועלכע דריקט אויס דעם בעסטן די געפילן פון פילע מיליאנען מענטשן. האלט זיך מיט אים און אנטוויקלט אים! זי האט פונקט דאס זעלבע רעכט צו עקסיסטירן, ווי יעדע אנדערע שפראך. אבער אונטערשיצט נישט דעם פוסטן טרוים פון א נייעם אויסצוג אויס מצרים.²³²

(כמובן מאליו, אל לכם להשליך מעליכם את לשונכם היהודית, המבטאת בצורה הטובה ביותר את הרגשות הנעלים ביותר של מיליונים רבים של אנשים. תחזיקו בה ותפתחו אותה! יש לה אותה זכות קיום כמו לכל שפה אחרת. אך היזהרו מלרדוף אחרי החלום הריק של יציאת מצרים חדשה.)

מדברי קרופוטקין השתמעו המסרים שהגיעו לידי מימוש בידי רודולף רוקר באמצעות הספרים שהוא טרח להוציא והעיתונים שהוא התמיד לערוך במהלך השנים. במכתב אפשר למצוא תמיכה ישירה של האג'נדה התרבותית של רוקר, אותה התחיל לטפח החל מהתמנותו כעורך הראשי של **הארבייטער פריינד**. אך אחרי 1903 אפשר לראות שימת דגש יתר על תרבות יהודית אנרכיסטית בעיתונות התנועה באנגליה. תהליך זה גם התרחש במקביל לכשלונות החוזרים ונשנים של הפיכת האנרכיזם לתנועה בינלאומית והמונית בבריטניה. תהליך זה, של שימת דגש על עשייה ספרותית ותרבותית בקרב היהודים הרדיקאליים, מתבלטת במסותיו הרבות של רודולף רוקר על טיפוח תרבות יהודית עצמית בקרב היהודים, בביקורות רבות שנדפסו בעיתונות האנרכיסטית, וכפי שנראה בהמשך במפעל התרבות המסועף והמסתעף של אברהם פרומקין.

האפיזודות שתוארו לעיל מקבלות משמעות יתרה כאשר מתבוננים בתפסותיו של רוקר באשר לחשיבותה של הספרות בעיצוב האידאולוגיה. האידאולוגיה האנרכיסטית היהודית, כך טען, מושתתת על שני עמודי תווך – תרבות וחינוך. האנרכיסטים דוברי יידיש בהזדרכת רוקר האמינו כי הם יכולים לשנות את התודעה של ההמונים באמצעות אותם ערכים ספרותיים שהם מתרגמים ומפרשים עבור הפועלים. אם אלה יאמצו את הערכים הללו, תתעוררנה בהם התשוקה והשאיפה לבנות חיים קולקטיביים שונים וחדשים. רוקר סבר שאם האנרכיסטים כבר לא מצליחים להשיג את מטרותיהם במישור הפוליטי, עליהם לנהל את מלחמותיהם במישור הספרותי והתרבותי. יעקב גלאטשטיין (1896–1971) סיכם כך את תרומתו של רוקר במסתו על מבחר מאמריו בתחום ביקורת הספרות אותן כתב במקור ביידיש:

ער איז געווען דער ערשטער צו ברענגען 'גרסן' דער יידישער יוגנט אין לאַנדאָן, פֿון אַ לעבעדיקער וועלט־ליטעראַטור און פֿון די אידעען וואָס האָבן זיך דורכגעראַנגלט אין איר. געוויינלעך האָט ראָקער געצויגן אייגענע פֿרנייהיטלעכע שלוסן פֿון זיינע ליטעראַרישע העלדן. ער האָט באַגייסטערט זיינע צוהערערס און אַנגעפֿילט די קליינע גרופע אַנאַרכיסטן מיט גלויבן אַז די זיך געוועלטיקונג פֿון צוקונפֿטיקן מענטש איז נאָענט.²³³

²³² שם.

²³³ יעקב גלאטשטיין, 'רודאלף ראָקערס עסייען', **אידישער קעמפֿער**, 30 ביוני 1961, עמ' 16; כונס בספרו: **מיט מיינע פֿאַרטאָגביכער: אין תוך גענומען 1958–1962**, תל אביב: י"ל פרץ, 1963, עמ' 380.

(הוא [רודולף רוקר] היה הראשון שהביא 'דרישת שלום' לנוער היהודי בלונדון מהספרות העולמית התוססת, ומן המאבק הרעיוני שהתקיים בתוכה. רוקר נהג להגיע למסקנות עצמאיות ברוח האנרכיזם החופשי בהתבסס על גיבוריו הספרותיים. הוא הלהיב את מאזיניו, והפיח בקבוצות האנרכיסטיות הקטנות את האמונה שרגע הניצחון של איש העתיד נמצא מעבר לפינה.)

רוקר הגדיר עצמו כאידיאליסט ואופטימיסט, וטען כי אדם שאינו חי לאורם של אידיאלים כלשהם לא יוכל להתקיים זמן רב – חייו יתרוקנו במהרה מתוכם, ויהפכו עבורו לעול.²³⁴ הספרות מתעלת ומעצבת את האידיאלים הנדרשים לקיום האנושי, ובכך היא משאירה עליו חותם בלתי נדלה. תובנות הספרות הן המקור לאידיאלים, אך היא גם מקור הכוח שמאפשר את המשך המאבק על אותם האידיאלים. בהשקפת העולם האנרכיסטית של רוקר החינוך הפוליטי והספרותי אחד הם, ולמעשה, הקריאה מהווה ערך מהפכני. אך האם ספרות יכולה לחולל שינוי חברתי ופוליטי מעשי? רוקר אינו מהסס להשיב על כך בחיוב, בתנאי שהאידיאלים הנוצרים במהלך הקריאה אינם נותרים בגדרי מחשבה בלבד אלא מתורגמים לכדי פעולה. למטרה זו הקים רוקר את כתב העת הספרותי והחברתי **זשערמינאל** ב-1900 שדן בנושאים ספרותיים ותיאורטיים רבים שלא קיבלו מקום בטורי **הארבייטער פריינד**, השבועון שהתמקד באקטואליה ובדיונים פוליטיים בנושאים אנרכיסטיים, ואילו הדיון ביצירות ספרות זכה בו למקום משני.

ד. 2. כתב העת זשערמינאל

במרץ 1900 ייסד רוקר את הביטאון הספרותי של התנועה שעמד בראשה – הירחון **זשערמינאל** בלונדון.²³⁵ קודם להקמת **זשערמינאל** היה רוקר כבר מעורב בעריכת כתב עת אנרכיסטי ביידיש. הוא ערך כמה גיליונות של כתב העת **דאָס פֿריינד וואָרט**, אותו הסכים לערוך לבקשת חבריו היהודים, אך כתב עת זה נסגר ב-1898 לפני שהוא התמנה לעורך ראשי של השבועון **ארבייטער פריינד**, תפקיד בו שימש החל מאוקטובר באותה שנה.²³⁶ על אף שה**ארבייטער פריינד** שירת גם הוא באופן חלקי במה לתכנים ספרותיים, הרגיש רוקר בלקוי בשיח האנרכיסטי ביידיש. לכן הוא יזם את הוצאת **זשערמינאל** כשנתיים אחרי תחילת עריכת **הארבייטער פריינד**, ככתב עת המוקדש רובו ככולו לספרות, ביקורת ותיאוריה אנרכיסטית. כשנה לאחר התחלת פרסומו של **זשערמינאל** בלונדון הועברה המערכת בדצמבר 1901 למרכז המשנה של התנועה האנרכיסטית היהודית באנגליה, לידו. מתוך המודעה שהתפרסמה לרגל העברת הדפסתו של הירחון אפשר להסיק שהפעילים האנרכיסטים בלידו היו הרבה יותר אקטיביים בהפצת כתב העת מאשר חבריהם בלונדון. פעלתנותה של הקבוצה האנרכיסטית הקטנה בלידו הייתה חיונית להבטחת פרסומו השוטף של

²³⁴ ראָקער, **אין שטורעם**, עמ' 343–344.

²³⁵ על הקמת **זשערמינאל** ראו את שני הפרקים בזכרונותיו של רוקר: רודולף ראָקער, 'די גרינדונג פֿון דער צייטשריפט "זשערמינאל"', **אין שטורעם**, עמ' 253–262. ראו גם ברשימה הביבליוגרפית של לאונרד פרגר. תיאור ביבליוגרפי זה כולל כמה אידיוקים בקשר ל**זשערמינאל**: Prager, 'A Bibliography of Yiddish Periodicals', p. 18, no. 87.

²³⁶ ראָקער, **אין שטורעם**, עמ' 203.

זשערמינאל.²³⁷ אולם, המעבר הזה לא היה בו כדי להבטיח את המשך הוצאת הירחון לטווח ארוך, והמערכת חזרה ללונדון באוקטובר 1902. הירחון הופיע שם עד להפסקת הופעתו בדצמבר 1910.²³⁸

את שם כתב העת שאל רוקר מן הרומאן המפורסם של אמיל זולא (1840–1902) *ז'רמינל (Germinal)*, אשר הופיע ב-1885. הרומאן זכה לפופולריות רבה בקרב קבוצות רדיקאליות, כי הוא הציג לראשונה באור נטורליסטי את חייו של פועל פריזאי שהיה מעורב בפעילותן של תנועות מהפכניות בעיר.²³⁹ לכן, בדומה למקרה של ג'ון הנרי מקאי, גם כאן הרגישו קבוצות רדיקאליות שבאמצעות יצירות שנכתבו בידי אמנים מקובלים וזכו להפצה רחבה, קיבלו שאיפותיהן ייצוג יחסית מהימן. המקור השני לכותרתו של הירחון הינו השם של החודש הראשון (בחודש האביב) *mois (de printemps)* בלוח השנה החדש שהתקבל במהלך המהפכה הצרפתית ב-1791. בלוח שנה זה של המהפכה חל החודש *Germinal* באביב, ובכך הוא סימן את החיים החדשים עבור כל העולם. רוקר מציין זאת במאמר פתיחה של הירחון:

די גרויסע פֿראַנצויזישע רעוואָלוציאָן וועלכע האָט פֿאַרשלונגען די אַלטע, פֿעודאַלע געזעלשאַפֿט־פֿאַרמען און פֿאַרניכטעט די פֿריווילעגיעען דער אַריסטאָקראַטיע, דיזע רעוואָלוציאָן האָט ניט נאָר פֿאַרענדערט די אידעען און אַנשווינגען פֿון דער פֿאַרגאַנגענהייט, זי האָט אויך געמאַכט דעם פֿאַרזוך אינצופֿירן אַ נייע צייט־רעכענונג, אַ נייען קאַלענדאַר. מע האָט אַנגעפֿאַנגען צו ציילן די יאָרן פֿון דער ערשטער פֿראַקלעמאַציאָן דער פֿראַנצויזישער רעפּובליק.²⁴⁰

(המהפכה הצרפתית הגדולה שבלעה את מערך החברה הישנה והפאודלית וביטלה את הפריווילגיות של האצילות, המהפכה הזאת לא רק שינתה את הרעיונות והשקפות של העבר, היא גם ניסתה לקבוע לוח זמן, לוח שנה חדש. התחילו לספור [מחדש] את השנים לאחר הכרזת הרפובליקה הצרפתית.)

לא במקרה הזכיר כאן רוקר את המהפכה הצרפתית והציונים החדשים לזמן שהם קבעו. המהפכה הצרפתית הגדולה והקומונה הפריסאית ב-1871 שימשו ציוני דרך היסטוריים משמעותיים עבור רדיקאליים רבים. רוקר, בעקבות ספרו המעמיק של פטר קרופוטקין בנושא, הרבה לפרסם ניתוחים על הרקע והסיבות לכישלונם של הניסיונות הפוליטיים והתרבותיים המהפכניים.²⁴¹ בכתביו הודגש שלכל המאורעות הללו קדמה עבודה תרבותית נלהבת, אם זו של האנציקלופדיסטים במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה או זו של מחברי השירה המהפכנית בסביבות ואחרי

²³⁷ [מודעה ללא כותר], *זשערמינאל*, דצמבר 1901, עמ' 1.

²³⁸ ראו את ציון מקום הוצאת *זשערמינאל* בגיליון אוקטובר 1902.

²³⁹ György Lukács, 'The Zola Centenary', *Studies in European Realism*, New York: Gosset & Dunlap, 1964, pp. 85–96.

²⁴⁰ רודאָלף ראָקר, 'זשערמינאל', *זשערמינאל*, 16 במרץ 1900, עמ' 1.

²⁴¹ רוקר פרסם סדרת מאמרים על המאפיינים האנרכיסטיים של המהפכה הצרפתית הגדולה: רודאָלף ראָקר, 'די היסטאָרישע אַנטוויקלונג פֿון די אַנאַרכיסטישע אידעען און באַשטרעבונגען דער ניי־צייט: דער אַנאַרכיזמוס אין דער צייט פֿון פֿראַנצויזישער רעוואָלוציע', *זשערמינאל*, ספטמבר 1901, עמ' 10–12. פרקי הסדרה הופיעו עד אוגוסט 1905. ספרו המונומנטלי של קרופוטקין על המהפכה הצרפתית בתרגומו של שאול ינובסקי השפיע רבות על תפיסת האנרכיסטים דוברי יידיש בנושא: פעטער קראָפּאַטקין, שאול יאַנאָווסקי (מתרגם), *די גרויסע פֿראַנצויזישע רעוואָלוציע: 1783–1789*, ניו יורק: פֿרייע אַרבייטער שטימע, 1912, כרכים א'–ב'.

המהפכות במרכז-מזרח אירופה באמצע המאה התשע עשרה.²⁴² העבודה התרבותית והספרותית של רוקר בפרט והתנועה האנרכיסטית היהודית בלונדון בכלל התחברו למסורת מהפכנית זו, וניסו להכין את הקרקע עבור מהפכה בעתיד. למרות ש**זשערמינאל** שימש כלי ביטוי עבור קבוצה רדיקאלית קטנה ולא יעילה, כזו שהשפיעה השפעה מבוטלת על סביבתה, לא נטשו רוקר וחבריו את האמונה שאמנם ייתכן שהמהפכה מתמהמהת, אך היא בהחלט תבוא במהרה.

הגיליון הראשון של **זשערמינאל** יצא לאור ב-16 במרץ 1900, לציון למאורעות המהפכניים שהתרחשו כחמישים שנה לפני כן, באביב של 1848 במרכזה ובמזרחה של אירופה. לכתחילה הייתה כוונה להוציא את כתב העת פעמיים בחודש ('ערשינט אלע פֿערצן טעג'), אך כפי שנראה בהמשך שאיפה זו התממשה רק בראשית הדרך, וגם אז לא בעקביות. כבר מההתחלה נתקל הירחון בקשיי הפצה, ועורכי העיתון האשימו במודעות את חברי התנועה על חוסר מעורבותם בהגדלת התפוצה ואת ה'ליבע, גוטע, צוקער זיסע אַגענטן' ('הסוכנים האהובים, הטובים והמתוקים מדבש') שלא מילאו את חובותיהם להעביר את הכנסותיהם מהמכירות לידי מערכת הירחון.²⁴³ למרות קשיים הללו הצליח **זשערמינאל** להופיע ללא הפסקות עד ל-1910 בתדירות חודשית. בגיליון הראשון צוין בכותרת המשנה של **הזשערמינאל** שהוא 'אַנאַרכיסטישעס אָרגאַן' ('ביטאון אנרכיסטי'), וכותרת זו שונתה באפריל 1906 ל'**זשורנאַל פֿיר אַנאַרכיסטישער וועלט־אַנשויונג**' ('עיתון להשקפת עולם אנרכיסטית'). כך ניסה לבטא רוקר את התוכן התרבותי והחברתי של הירחון, שייחד אותו בין כתבי העת האנרכיסטיים שעיקר תוכנם היה פוליטי. היקפו של כל גיליון היה בדרך כלל ששה עשר עמודים, אך הוא השתנה במהלך השנים.

לשונו וסגנונו של **זשערמינאל** הייו מגורמנים, בהתאם ליכולות הלשוניות של רודולף רוקר, שניסה באופן בולט לקרב את השפה בירחון ליידיש, אך בהצלחה מוגבלת. רוקר השתמש במלים רבות מרכיב לשון הקודש במאמריו שהתפרסמו בירחון, אבל הוא כמעט ולא השתמש במילים וביטויים מן המרכיב הסלאבי של יידיש בכלל, וגם לא ניסה להרחיק את הכתיב של **זשערמינאל** מן הסגנון המגורמן ('דייטשמעריש') שהיה נפוץ בסוף המאה התשע עשרה. המגבלות הללו נבעו לכאורה מחוסר החשיפה של רוקר לכתבים ביידיש שעסקו בנושאים שהוא העלה בירחון, כגון בעיות חברתיות, שאלות פילוסופיות וביקורת ספרות מודרנית. רוקר לא העלה על דעתו שאפשר לדבר על נושאים אלו בצורה אחרת מזו שהוא עשה ב**זשערמינאל**, למרות שנעשו כבר ניסיונות ספוראדיים בזמנו להתמודד עם צורות אפשריות לכיטוי מתאים ביידיש בתחום של מדעי החברה, בעיקר על ידי חיים ז'יטלובסקי, ובתחום של כלכלה על ידי אב קאהאן ואחרים.²⁴⁴ גם רוקר עצמו היה מודע למגבלות שניסוחיו היו לקויים בהן, ובהסתכלות לאחור בין שתי מלחמות העולם הביע את עמדתו שבשנות השלושים כבר לא היה יכול לערוך כתב עת כפי שהוא עשה בתחילת המאה העשרים. מאלף לקרוא את האפיון של יוסף חייקין בקשר ללשונו של רודולף רוקר ואתגרי קוראיו המהגרים כשניסו להבין אותה:

²⁴² ראו לדוגמא את סדרת המאמרים של רודולף רוקר: 'די היסטאָרישע אַנטוויקלונג פֿון די אַנאַרכיסטישע אידעען און באַשרעבונגען פֿון דער נייע־צייט: די ענציקלאָפּעדיסטן', **זשערמינאל**, 26 באוקטובר 1901, עמ' 8–9; הסדרה הסתיימה בגיליון מרץ 1902.

²⁴³ 'מודעה ללא כותרת', **זשערמינאל**, דצמבר 1901, עמ' 1.

²⁴⁴ אב קאהאן, **בלעטער פֿון מיין לעבען**, כרך ד', עמ' 286–288. על הקול החדש שז'יטלובסקי הביא לזירה התרבותית ביידיש בארצות הברית ראו **שב**, עמ' 427–429.

נאך ווונדערלעכער איז ראקערס דערגרייכונג אלס לערער פֿון אימיגראנטישע יידישע מענטשן, וואָס ביי זיין גאַנצער אָרנטלעכער מי, האָט זיך אים דאָך ניט איינגעגעבן אין גאַנצן צו פֿאַרבייטן זיין אייגענע דייטשע איינגעבוירענע שפראַך, אויף דעם אַדאַפּטירטן יידישן לשון. אין רעדן, ווי אַפֿילו אין שרייבן האָט זיין יידיש געהאַט דעם געוויסן חן פֿון אַ גרויס דערגרייכונג, אָבער בשום אופן ניט קיין יידישן טעם. זיכער איז, אַז נאָך צו אַפֿט האָט זיין אימיגראַנטיש יידישע אוידיטאָריע און זיין לייענער קרייז ניט פֿאַרשטאַנען אַפֿילו זיינע פשוטסטע זאַצן, איבער דעם שטער פֿון אַזוי פֿיל טאַטאַל אומבאַקאַנטע ווערטער אין זיין לשון.²⁴⁵

(מופלא עוד יותר הוא הישגו של רוקר כמורה של יהודים מהגרים, שלמרות כל מאמציו האמתיים, הוא לא הצליח להחליף לחלוטין את הגרמנית שהיא שפת אמו, ליידיש המאומצת. בדיבור, כמו בכתיבה, הייתה ליידיש שלו חן מסוים של הישג גדול, אך בשום אופן לא טעם יהודי. בטוח הוא, שקהל השומעים או קוראיו היהודים המהגרים לא הבינו לעתים קרובות אפילו את משפטיו הפשוטים ביותר, בשל ההפרעה של מילים כה רבות בלשונו שהיו לגמרי לא ידועות.)

המוטו של הירחון²⁴⁶ לקוח מספרו של פרידריך ניצ'ה, **כה אמר זרתוסטרה**, והוא מדבר על מות אלהים, אמירה שהלמה כפי הנראה בהמשך את התעמולה האנטי־דתית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש.²⁴⁷ דמותו וכתביו של הפילוסוף הגרמני נותרו משמעותיים **בזשערמינאַל** לאורך שנותיו; והתפרסמו בו מאמרים רבים על חשיבות הגותו וקטעים מכתביו, בעיקר פרי עטו של רודולף רוקר.²⁴⁸ חשוב לציין שרוקר היה הראשון שתרגם את **כה אמר זרתוסטרה** ליידיש בשנת 1910, שנים לפני תרגומו המוכר של חיים ז'יטלובסקי, שהתפרסם לראשונה בשנת 1919.²⁴⁹ מבחינת מבנהו התחלק כל גיליון של **זשערמינאַל** לשני חלקים עיקריים: הראשון הוקדש לדיונים

²⁴⁵ יוסף חניקין, 'רודאלף ראקער – דער דערציער פֿון יידישע אַרבייטער', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944, עמ' 14.
²⁴⁶ 'איך באשווער, אייך מיינע ברידער, בלייבט געטריי דער ערד! גלויבט ניט די ווערטער פֿון דיייעניקע, וועלכע טרייסטן אייך מיט איבערערדישע האַפֿנונגען. זיי זיינען גיפֿטימישער, באַוויסטע אָדער אומבאַוויסטע, זיי זיינען פֿאַררעטער פֿונעם לעבן, אַפֿשטאַרבענדע וועזן און זעלבסט־פֿאַרגיפֿטעטע, וועלכע די ערד איז לאַנגווייליק געוואָרן. זאָלן זיי אונטערגיין! אַמאָל איז געווען די גרעסטע זינד, צו זינדיקן קעגן גאָט, אָבער גאָט איז געשטאַרבן און מיט אים זיינען אויך געשטאַרבן אַלע זינדן, צו זינדיקן קעגן דער ערד, דאָס איז היינט דאָס פֿורכטבאַרסטע, וואָס עס קען געבן.' ראו **זשערמינאַל**, 16 במרץ 1900, עמ' 1. ובמקור בגרמנית: 'Ich beschwöre auch, meine Bruder, *bleibt der Erde*': *treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind des, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren! Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen Friedrich Nietzsche, 'Also sprach Zarathustra', Werke in drei* höher zu achten, als denn Sinn der Erde' ראו בפרק ד' בעבודה זו.

²⁴⁷ ראו למשל פֿרידריך ניטשע, 'מיר אונמאַראַלישע', **זשערמינאַל**, 14 בדצמבר 1900, עמ' 15; פֿרידריך ניטשע, 'פֿונעם העכערן מענטשן', **זשערמינאַל**, מאי 1901, עמ' 7; פֿרידריך ניטשע, 'פֿון דער ערלעזונג', **זשערמינאַל**, אוקטובר 1902, עמ' 26–28.
²⁴⁹ פֿרידריך ניטשע, רודאלף ראקער (מתרגם), **אַזוי האָט גערעדט צאַראַטהוסטראַ: אַ בוך פֿאַר אַלע און קיינעם**, לונדון: נאַראַדיצקי, 1910. וגם פֿרידריך ניטשע, חיים זשיטלאָווסקי (מתרגם), **אַזוי האָט גערעדט זאַראַטוסטראַ: אַ בוך פֿאַר אַלעמען און קיינעם ניט**, ניו יורק: אידיש, 1919.

תיאורטיים מסביב נושא האנרכיזם, כגון תרגומים ליידיש של כתבי באקונין, רוברט רייצל ומקס שטירנר,²⁵⁰ ואילו בשני נתפרסמה ספרות יפה.

בחלק הבלטריסטי אפשר לראות את העדיפויות התרבותיות של רוקר עצמו, כי **זשערמינאל** זכו לפרסום בעיקר סופרים מן הקאנון המערב אירופי. כפי שהיה נהוג בעיתונות האנרכיסטית ביידיש קטעי היצירות המתורגמות כונסו לאחר מכן בספרים על ידי הוצאות אנרכיסטיות באנגליה. כך קרה עם כתיבהם של מקסים גורקי, קנוט המסון, אנטול פרנס, הנריק איבסן ומוריס מטרלינק. למרות שה**זשערמינאל** לא הרבה לפרסם ספרות מקורית ביידיש, הוא גם לא התעלם ממנה לחלוטין: לעתים התפרסמו בירחון סיפורים קצרים של י"ל פרץ (1852–1915), הסופר היחיד ביידיש שזכה לכך.²⁵¹ בנוסף לכך, עורכי העיתון ניסו להטעים את חשיבותן של הוצאות אנרכיסטיות שונות ואת הפצתם של כתבי עת אנרכיסטיים אחרים ביידיש.

הירחון ראה את תפקידו כגשר בין שני המרכזים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, ניו יורק ולונדון. כך למשל התפרסמו בגיליונות **זשערמינאל** פרסומות על אפשרות קבלת גיליונות של **הפרייע ארבייטער שטימע** בלונדון.²⁵² בדצמבר 1900 נדפס מכתב מאת אלכסנדר ברקמן, שהיה אז כבר כולא מזה כשמונה שנים בארצות הברית והוא נחשב בתנועה האנרכיסטית ביידיש הן כגיבור והן כקרוב. בשני המרכזים של התנועה גייסו כספים למען הקלת מצבו של ברקמן בבית הסוהר בגלוי ולהברחתו ממנו בסמוי.²⁵³ **זשערמינאל** היה מעורב בקמפיין גיוס הכספים למען האסיר האנרכיסטי, אך הפעם התבקשו החברים להפנות את הסכום המגויס למען ביסוס מצבו הכלכלי של **הארבייטער פריינד**, שסבל באותה תקופה ממחסור משאבים כספיים.²⁵⁴ לעתים פרסם רוקר ביקורות וקריאות על עיצוב התפיסה הפוליטית של כתבי העת האנרכיסטיים. בינואר 1901 התפרסם מאמר מאת קורא אנונימי של **הזשערמינאל** שהעיר לעורכי **הארבייטער פריינד** שהתחיל אז שוב להופיע לאחר הפסקה קצרה, שאם נדון את השבועון האנרכיסטי על סמך כותרתו היינו סבורים שהוא מיועד אך ורק לקוראים שהם פועלים, אולם ביטאון אנרכיסטי מוכרח להציע פתרונות לכל החברה כולה, ולכן יש להרחיב את תפיסת השבועון כדי שהוא יפנה לקוראים מכל שכבות החברה.²⁵⁵

אף על פי שרוקר וחבריו דגלו באידאולוגיה ששאפה לטשטש את ההבדלים בין הקבוצות הלאומיות והאתניות השונות, התפרסמו לעתים בירחון מאמרים שהדגישו את השיוך היהודי או הרלוונטיות של הוגים אנרכיסטים במיוחד עבור יהודים. במרץ 1909 נדפס מאמר מאת רודולף רוקר שבו דן בחשיבותו של הפילוסוף הצרפתי, פיאר ז'וזף פרודון

²⁵⁰ קטעים של כתבי מיכאיל באקונין ורוברט רייצל התפרסמו כבר בגיליון הראשון של **זשערמינאל**. התרגום של 'גאט און דער שטאט' נעשה בידי שאול ינובסקי: מיכאיל באקונין, שאול יאנאווסקי (מתרגם), 'גאט און דער שטאט', **זשערמינאל**, מרץ 1900, עמ' 8. רֶאָבערט רייצעל, 'א וואָרט איבער דער באַדייטונג פֿון אונדזער צײַט', **זשערמינאל**, מרץ 1900, עמ' 12. מאַקס שטירנער, 'איד', **זשערמינאל**, דצמבר 1900, עמ' 5–4.

²⁵¹ רלמשל את הסיפור הקצר מאת י"ל פרץ שהיה מבוסס על סיפורו של הסופר ההולנדי היהודי הרמן הייארמנס (Herman Heijermans) (1864–1924), 'פֿונעם טאָגבוך פֿון אַ טראַמווײַ-פֿערד', **זשערמינאל**, מרץ 1905, עמ' 14–15, ואת שירו 'פֿאַלשע דונער, פֿאַלשע בליצן', **זשערמינאל**, מרץ 1902, עמ' 1.

²⁵² [אנונימי], 'די פֿרייע אַרבייטער שטימע אין לאַנדאָן', **זשערמינאל**, נובמבר 1902, עמ' 47. בפרסומת נאמר: 'די פֿרייע אַרבייטער שטימע וועט יעצט ווידער זײַן אין לאַנדאָן, צום פֿאַרקויפֿן, בײַ אַלע אַנאַרכיסטישע מיטינגס אין דער 'רוסישער ליביערי'. (ה'פֿרייע אַרבייטער שטימע ימצא עכשיו שוב בלונדון, למכירה בכל המפגשים האנרכיסטיים בספרייה הרוסית).

²⁵³ קאהאַן, **יידיש-אַנאַרכיסטישע באַוועגונג**, עמ' 197–194.

²⁵⁴ אלפסנדר בערקמאַן, 'אַ בריוו פֿון אלפסנדר בערקמאַן', **זשערמינאל**, 14 דצמבר 1900, עמ' 13.

²⁵⁵ [אנונימי], 'דער אַרבייטער פֿריינד', **זשערמינאל**, ינואר 1901, עמ' 1.

(1809–1865) בהשקפה האנרכיסטית. פרסום מאמר פרשנות חיובי על פרודון בכתב עת בידיש הינו לכאורה בעייתי, כי ההוגה הצרפתי היה הוגה אנטישמי במובהק.²⁵⁶ לא זו בלבד שרוקר התעלם במאמרו לחלוטין מנושא האנטישמיות בהגותו של פרודון אלא שהוא דיבר עליו כפילוסוף ששאב רבות ממחשבת ישראל והוא מיוצג במאמר כמעט כאוהב ישראל. רוקר מסביר לקוראיו שהספרון הראשון שפרודון פרסם בהוצאה עצמית יצא לאור תחת הכותרת *De la célébration du dimanche* ('על חגיגת יום הראשון', כלומר יום המנוחה, יצא לראשונה ב-1839)²⁵⁷ ובו ההוגה הצרפתי חוזה באוטופיה חברתית המבוססת על הערכים של היהדות המסורתית. רוקר כתב:

די שריִפֿט גרינדעט זיך הויפטזאכלעך אויף די אַלטיִידישע געזעץ־געבונג. אין דער פֿאַררעדע צו דיזער שריִפֿט רעדט פרודאָן פֿון אַ צייט ווען אַלע וועלן פֿייערן דעם שבת, נאָר קיינער וועט מער ניט גיין אין קירכע. דאָס פֿאַלק וועט אויף אַזאַ מין אַרט פֿאַרשטאַנען אַז אַ רעליגיאָן קען זיין פֿאַלש, נאָר איר אינהאַלט קען פֿון דעסטוועגן זיין אַן אמתער. פֿילאָסאָפֿירן איבער אַ דאָגמאַ הייסט אַפֿלייקענען דעם גלויבן, רעפֿאַרמירן אַ רעליגיאָן מיינט איר אַפֿצושאַפֿן. די פריסטער אַליין מיט זייערע וויסנשאַפֿטלעכע שטרעבונגען מוזן [נישט] ווילנדיק אַנקומען ביי דעם זעלבן ציל. מעגן זיי אונדז פֿאַרצייען און ניט פֿאַרפֿלוכן, דערפֿאַר וואָס מיר זיינען אַנגעקומען די ערשטע ביי דעם קבֿר פֿון דער רעליגיאָן.²⁵⁸

(הספרון מבוסס בעיקרון על [השקפת] החוק היהודי העתיק. במבוא לספרון מדבר פרודון על עידן שבו כולם יחגגו את השבת, אך אף אחד לא ילך לכנסייה. כך העם יוכל להבין שדת יכולה להיות שקרית, אך תוכנה יכול בכל זאת להיות אמת. להתפלסף על דוגמה משמע להכחיש את האמונה, רפורמה בדת פירושה ביטולה. הכמרים עם שאיפותיהם המדעיות ייאלצו [שלא מרצונם] להגיע לאותה מטרה. הם יכולים למחול לנו ולא לקלל אותנו, משום שאנחנו היינו הראשונים להגיע לקברה של הדת.)

למרות שאפשר לפרש את הקטע ואת דברי פרודון גם כביקורת על היהדות, או שהיהדות הינה למעשה תשליל של דת, מפרש רוקר את כתביו כיחס פרוגרסיבי כלפי המוסר והערכים היהודיים. אפשר אף לדמות את גישתו של פרודון לתפסיתו של רודולף רוקר. רוקר היה סבור שהגשמת הרעיון של שמירת השבת על ידי כולם הינה האכסדרה למימוש האוטופיה האנרכיסטית עבור כל האנושות. בשל גישה חיובית זו בקשר לערכים היהודים, ניסה רוקר לשכנע את קוראיו שפרודון הכיר היכרות אינטימית את כתבי הקודש היהודים, שהוא למד עברית וקרא את התנ"ך במקור בהשוואה לתרגומו בצרפתית. על פי התיאוריה של פרודון היהדות נתפסת כבעלת גרעין מוסרי הומניסטי ורציונליסטי, וכך היא מייתרת את הנצרות, שבניגוד ליהדות מלאה וגדושה באמונות תפלות המזיקות לתפיסה ההומניסטית. כפי שאנו למדים מהמאמר של רוקר, סימנים מובהקים של היהדות, כגון שמירת השבת, הינה התכלית המשותפת הכללית של כל

²⁵⁶ Michel Dreyfus, *L'antisémitisme à gauche, histoire d'un paradoxe*, Paris: La découverte, 2011, p. 29

²⁵⁷ Pierre-Joseph Proudhon, *De la célébration du dimanche*, Paris: Librairie de Prévot, 1845

²⁵⁸ ר.ר. [רודולף ראָקער], 'פיער זשאָזעף פּרודאָן', *זשערמינאַל*, מרץ 1909, עמ' 1–8.

התנועה האנרכיסטית. כשהמהגרים היהודים מצטרפים אל התנועה הם לא יצטרכו אפוא להתנער לחלוטין ממסורות אבותיהם.

כאמור **הזשערמינאל והארבייטער פריינד** טיפחו תפיסה אנרכיסטית ייחודית בידיש בקשר לספרות המודרנית. נתבונן בהמשך בתרגומים שהתנועה האנרכיסטית הוציאה לאור בלונדון והמאמרים בענייני ספרות שנדפסו בעיתונות האנרכיסטית בידיש.

ד.3. תרגומים ופרשנות ספרותית אנרכיסטית בידיש באנגליה

לאורך כהונתו כעורך **הארבייטער פריינד** וה**זשערמינאל** הרבה רוקר לשתף פעולה עם אברהם פרומקין, המתרגם והפלייטוניסט. פרומקין שלח דיווחים וכתבות מפריז לשבועון האנרכיסטי, ובכך הרחיב את טווח הידיעות מן היבשת שדווחו בעיתונות האנרכיסטית באנגליה.²⁵⁹ אברהם פרומקין נולד בירושלים בשנת 1872, אביו היה המשכיל, עורך ומוציא כתב העת החלוצי **הבצלת** בעברית, ישראל דב בער פרומקין (1850–1914). דומה לילידי ארץ רבים בתקופה, גם פרומקין נסע לאיסטנבול על מנת לרכוש השכלה גבוהה, וב-1891 הוא נרשם ללימודי משפטים באוניברסיטה שם, אך שנתיים לאחר מכן הוכרז להפסיק את לימודיו בשל מחסור במשאבים שהיו מאפשרים את המשכם. לאחר מכן הוא נסע לניו יורק, שבה התוודע לראשונה לתורת האנרכיזם, והוא חזר לאירופה חדור באידאולוגיה זו.²⁶⁰ מפגשו הראשון עם העיתונות האנרכיסטית התרחש כאמור ב-1895 כשהוא שיגר כתבה ל**הארבייטער פריינד** מפריז, ולאחר מכן הוזמן למלא את תפקיד העורך הראשי של **הארבייטער פריינד**.²⁶¹ לאחר כשלון חרוץ בעריכת עיתון לא נלאה פרומקין מלנסות ניסיון נוסף, וב-1898 במהלך שהותו בליברפול הדפיס ביחד עם רודולף רוקר את **דער פראפאגאנדיסט**, שלא האריך ימים. לאחר כישלון זה החליט פרומקין לעבור לפריז, ובה שימש ככתב המקומי של **הארבייטער פריינד**. אולם חוץ מעבודתו ככתב מקומי של העיתונות האנרכיסטית באנגליה, הייתה תרומתו העיקרית בשדה האינטלקטואלי של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש במפעל התרגומים. בין השנים 1905–1918, כאשר פרומקין כבר שהה שוב בארצות הברית, הוא תרגם עשרות רומאנים, סיפורים קצרים ומחזות שיצאו בעיתונות האנרכיסטית באנגליה, ולאחר מכן בהוצאה אנרכיסטית.²⁶²

פרומקין ידע שפות רבות, אותן למד במהלך מסעותיו בארצות שונות, לרבות טורקית, ערבית, עברית, רוסית, גרמנית, אנגלית וצרפתית. כישוריו הלשוניים עמדו לימינו לצורך תרגומים של ספרות יפה שהתפרסמו בעיתונים ובהוצאות לאור אנרכיסטיות. בעשורים הנדונים כללו תרגומיו כמה מהסופרים הידועים בספרות העולמית, כגון הנריק איבסן (1828–1906) (מחזותיו תורגמו על סמך הגירסה הגרמנית), גאורג ביכנר (1813–1837), מקסים גורקי (1868–1936), קנוט המסון (1859–1952) (גם כאן מדובר בתרגום מגרמנית), גרהרד האופטמן (1862–1946), ישראל זנגוויל (1864–1926), אוקטב מירבו (Octave Mirbeau, 1848–1917), מוריס מטרלינק (1862–1949).

²⁵⁹ פרומקין, אין פריינד פון יידישן סאציאליזם, עמ' 33–57.

²⁶⁰ שם, עמ' 9–33.

²⁶¹ ראו לעיל.

²⁶² ראו את רשימת הספרים המתורגמים ליידיש שנעשו על ידי הפעילים האנרכיסטים בתקופה הנדונה בנספחים.

מולטטולי (1820–1887), ורוברט לואיס סטיבנסון (1850–1894). סגנונו של פרומקין היה קרוב לשפה של העיתונות הרדיקאלית במערב אירופה ובארצות הברית: אלה היו עבודות טכניות המהימנות למקור, אך לא היו מהוקצעות ומעודנות מבחינה סגנונית, ולכן הובילו מאוחר יותר בכמה מקרים לתרגומים מסוגננים יותר. נביא כאן דוגמא מפתחת הרומאן **הונגער** ('רעב') של קנוט המסון, שכה השפיע על הספרות המודרניסטית גם בידיש וגם בעברית.²⁶³ לשם השוואה נצטט אחרי תרגומו של פרומקין משנת 1910 אותו מקטע בתרגומו של מרים רייזן (?–?) משנת 1929:

ס'איז געווען דעמאָלט, ווען איך בין אַרומגעגאַנגען און געהונגערט אין קריסטיאַניאַ, אין יענער מערקווירדיקער שטאָט, וואָס קיינער פֿאַרלאָזט ניט, איידער זי האָט אים אָפגעשטעמפלט... איך בין געלעגן אָפֿערהייט אין מיין דאַכשטיבל און געהערט ווי אַ זייגער הינטער מיר שלאָגט זעקס. ס'איז שוין געווען נישקשהדיק ליכטיק, און די לייט האָבן אָנגעהויבן לויפֿן אַרויף און אַראָפֿ אויף די טרעפּ. אונטן לעבן טיר, וווּ מיין צימער איז געווען טאַפעצירט מיט אַלטע נומערן פֿונעם 'מאַרגנבלאַט', האָב איך גאַנץ דייטלעך געקענט ליינען דעם לייכטורעם אינספּעקטאָרס אַ באַקאַנטמאַכונג און אַן אַנאַנסע מיט פֿעטע בוכשטאַבן וועגן פֿריש ברויט, וואָס דער בעקער פֿאַביאַן אַלסען האָט צו פֿאַרקויפֿן.²⁶⁴

דאָס איז געווען אין יענע טעג, ווען איך האָב געוואָגלט און געהונגערט אין קריסטיאַניע, אין דער דאָזיקער אויסטערלישער שטאָט, וואָס קיינער פֿאַרלאָזט זי ניט, איידער ער איז פֿון איר ניט געשטעמפלט געוואָרן... איך בין געלעגן אין מיין דאַכשטיבל און געהערט, ווי דער זייגער הינטער מיר האָט געשלאָגן זעקס; ס'איז שוין געווען גאַנץ ליכטיק און ס'האָט זיך אָנגעהויבן דער געלאָף אַרויף און אַראָפֿ איבער די טרעפּ. אונטן ביי דער טיר, וווּ מיין צימער איז אויסגעקלעפט געווען מיט אַלטע נומערן פֿון 'מאַרגנבלאַט', האָב איך דייטלעך געקענט זען אַ מודעה פֿון דעם דירעקטאָר פֿון דעם לייכטורעם און אַ ביסל לינקס – אַ גרויסע אַנאַנסע מיט פֿעטן שריפֿט פֿון בעקער פֿאַביאַן אַלסען וועגן פֿרישן ברויט.²⁶⁵

(זה היה בימים ששוטטתי ורעבתי בכריסטיאניה, העיר המזרה הזאת, שאיש אינו עוזב אותה בלי שהיא משאירה בו סימנים.

אני שוכב ער בעליית הגג שלי ושומע מלמטה שעון קיר מכה שש פעמיים; כבר האיר היום, ואנשים התחילו להתרוצץ מעלה ומטה במדרגות. למטה על יד הדלת, במקום שהטפטים בחדרי היו מגליונות

²⁶³ יאיר מזור, 'הקול העגנוני והזעם הסקנדינבי: הרהורים מתודולוגיים לקראת בחינת הזיקה בין קנוט המסון ובין ש"י עגנון', **מאזניים**, ס, 8–9 (תשמ"ז), עמ' 59–64; נחמן מניזיל, 'קנוט האמסון', **ליטעראַרישע בלעטער**, 9 (1932), עמ' 182–183; וההמשך בגיליון הבא, 9 (1932), עמ' 206–207.

²⁶⁴ קנוט האמסון, אברהם פרומקין (מתרגם), **הונגער**, ניו יורק: ל. פרידמאן, 1910, עמ' 3.

²⁶⁵ קנוט האמסון, מרים רייזן (מתרגמת), **הונגער**, ורשה: קלעצקין, 1929, עמ' 5. סביר להניח שתרגום זה, דומה לתרגום פרומקין היה מבוסס על תרגום הרומן לגרמנית. תרגומו של איתמר אבן-זהר לקמן נעשה על סמך המקור הנורבגי.

ישנים של 'עיתון הבוקר', יכולתי לראות בבהירות גמורה הודעה מאת מפקח המגדלורים, ומעט שמאלה ממנה מודעה שמנה, תפוחה, של האופה פביאן אולסן על לחם טרי.²⁶⁶

כפי שאפשר לראות על סמך השוואות הקטעים המצוטטים, תרגומיהם של פרומקין ורייזן הינם קרובים בתוכן אחד לשני, למרות שאפשר למצוא כבר בקטע קצר זה הבדלים המזדקרים לעין המשנים את משמעות המשפטים (מערקווירדיקער שטאָט־אויסטערלישער שטאָט, איך בין געלעגן אופֿערהייט־איך בין געלעגן, איז געווען טאָפעצירט־אויסגעקלעפט געווען). בולטת העובדה שפרומקין העדיף צורות גרמניות בתרגומו במקום רכיבים בידיש הנשמעים אידיומאטיים יותר, אך אין שום פלא בדבר, כי השימוש בידיש בתקופה זו התאפיין בהעדפה של צורות גרמניות ופרומקין תרגם מגרמנית. תופעה זו נבעה מכך שהפעילים הרדיקאליים השתמשו בחומרים פוליטיים רבים ששאלו מחבריהם הגרמניים והתחילו להשתמש במונחים פוליטיים גרמניים שעדיין לא בויתו בידיש. צורת כתיבה זו חלחלה גם לטקסטים הספרותיים של התקופה. העיתונאים לא התאמצו במציאת חלופות לשוניות למילים וביטויים גרמניים, אלא השתמשו בהם ללא הסתייגויות. מעבר לאתגרים הלשוניים, פעילים הללו ופרומקין ביניהם, היו צריכים להתמודד עם בעיה נוספת. המהגרים היהודים הגיעו ללונדון או לניו יורק מאזורים שונים ממזרח אירופה, ובפניהם דיאלקטים שונים של יידיש. תרגומו של פרומקין בפרט והשפה העתונאית הרדיקאלית בכלל ניסו למצוא את המכנה המשותף הלשוני האפשרי על מנת להתאים את שפת הספרות היפה לצריכת המוני המהגרים. כמובן, מדובר כאן רק באפיון של תרגומי פרומקין שנעשו בתקופת מעורבותו בפעילות התנועה האנרכיסטית בלונדון. הוא המשיך לפרסם תרגומים של ספרות יפה עד לשנות השלושים במאה העשרים. עבודות הללו תאמו את הציפיות הלשוניות והסגנוניות של קהל קוראים מפותח יותר, והן מעודנות, מזוככות ואידיומטיות יותר.²⁶⁷

סופרים אלה ויצירותיהם לא נבחרו באקראי על ידי פרומקין ורוקר לפרסום בידיש בעיתוני התנועה. יעקב ד. ברג, ששהה בלונדון בין השנים 1906–1914 ונמנה עם תלמידיו של רוקר, סיפר בזכרונותיו על החשיבות של מפעל התרגומים עבור החברים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. פרסום התרגומים היה מלווה בסדרת הרצאות על המחבר ויצירתו, בהן עודד המרצה את שומעיו לגלות אופקים תרבותיים חדשים:

ראָקער דערקלערט פֿאַר אונדז דעם סאָציאַל־פֿילאָסאָפֿישן אינהאַלט פֿון יעדן בוך און דערוועקט ביי אונדז דעם חשק צו לייענען די ווערק, דורך זײַן אינפֿלוס ווערן טאַקע, פֿון א. [=אברהם] פֿרומקין איבערזעצט אין ייִדיש האַמסונס עטלעכע ווערק ווי פֿאַן, וויקטאָריע, און דאָס לעצטע און גרעסטע ווערק – מיסטעריען. אָך, וואָס פֿאַר אַ יום־טובֿ עס איז געווען פֿון דערשיינען פֿון האַמסונס מיסטעריען. לכּוֹד דעם האַלט ראָקער אַ לעקציע וועגן קנוט האַמסון און מאַכט פֿאַרגלייכונגען פֿון די טיפֿן פֿון הונגער און דעם העלד פֿון מיסטעריען, נאַגעל.²⁶⁸

²⁶⁶ קנוט המסון, איתמר אבן־זהר (מתרגם), רעב, ירושלים – תל אביב: שוקן, 2016, עמ' 5–6.
²⁶⁷ בשנות השלושים התפרסמו תרגומיו של פרומקין אפילו בברית המועצות. הטקסט האחרון בעריכתו נדפס ב־1934 במוסקבה: קארל ראדעק, אַווראַם פֿרומקינ (=אברהם פֿרומקינ) (עורך), די היינטיגייטיקע וועלט־ליטעראַטור און די אויפֿגאַבן פֿון דער פֿראַלעטאַרישער קונסט: פֿאַרטראַג אָפֿן ערשטן אַלפֿאַרבאַנדישן צוזאַמענפֿאַר פֿון די סאָוועטישע שרײַבער, מוסקבה: עמעס, 1934. שמו של פרומקין מופיע בספר כעורכו של התרגום, אך לא ניתן שם המתרגם.
²⁶⁸ יעקב ד. בערג, 'דער אומפֿאַרגלייכבאַרער לעקטאָר', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944, עמ' 18.

רוקר מסביר לנו את התוכן החברתי והפילוסופי של כל ספר ומעורר בנו את החשק לקרוא את היצירות, ותחת השפעתו אכן תורגמו ליידיש מספר יצירות של המסון על ידי א[ברהם] פרומקין כגון **פאן, ויקטוריה**, ויצירתו האחרונה והגדולה ביותר – **מסתורין**. אה, איזה חג היה לנו כשהופיע **מסתורין** של המסון. לכבוד ההוצאה נותן רוקר הרצאה על קנוט המסון ועושה השוואות בין הדמויות של **רעב** לבין הגיבור של **מסתורין**, נאגל.)

למרות שברג מזכיר בזכרונותיו רק דוגמא אחת של מחבר שרוקר הרצה עליו, אפשר לראות כאן את הדינמיקה של מפעל התרגומים של רוקר והמנגנונים של ההעברה התרבותית של התכונות החברתיות שביצירות. מדברי ברג עולה הרושם שהוא חיכה בציפייה רבה לפרסום היצירות החדשות מהספרות המערב אירופית שנדפסו בלונדון. לא זו בלבד שהוא עקב אחרי הפרסומים החדשים ביידיש אלא גם היה יכול למקם את הטקסטים עצמם במכלול יצירתו של המחבר, והוא גילה בעזרת הרצאותיו של רוקר את הקשרים בין הדמויות ברומאנים ואת ההתפתחות האמנותית של המחבר. הרומאנים המוזכרים בפסקה יצאו לאור בין השנים 1908 ו-1911 בתרגומו של פרומקין בהוצאת פרידמאן, שהייתה קרובה לתנועה האנרכיסטית ביידיש בלונדון (מלבד הרומאן **ויקטוריה**).²⁶⁹ עדותו של ברג הינה אחת מני רבות שמעידה על קיום ופיתוח קהל קוראים בין האנרכיסטים דוברי יידיש. הם ציפו ליצירות החדשות של המחברים האהובים עליהם, ופקדו באופן קבוע את ההוצאות של רוקר שהתלוו אל הוצאות הספרים. השפעה זו הייתה מורגשת אף בדרכים אחרות.

ברג ידע לספר שכשהעלו על הבמה בלונדון את המחזה *L'oiseau blue* ('הציפור הכחולה') מאת מטרלינק ב-His Majesty's Theater ('תיאטרון של הוד מעלתו') ב-1909 הייתה העיתונות האנגלית מלאה בביקורות המשבחות אותו. כינו את מטרלינק ויצירתו כיצירת מופת של הסימבוליזם, ובעקבות הצלחתו של המחזה הרצה רוקר על הסימבוליזם של מטרלינק במחזותיו האחרים כגון *Les Aveugles* ('העיוורים', 1890), *Monna Vanna* ('מונה ונה', 1902). כשהסידו הנלהב של רוקר הזכיר את התרשמותו מהרצאותיו של מורו ורבו הוא אף שיבח את הכישורים הרטוריים של המנהיג האנרכיסטי ביידיש, וסיפר שהאולם שבו התכנסו האנרכיסטים במהלך ההרצאות היה תמיד מלא עד אפס מקום כאשר רוקר דיבר על נושאים ספרותיים ביידיש. לאחר ההרצאות היה קהל השומעים נלהב, וחברי התנועה המשיכו לדבר על הסופר ועל יצירתו, וניסו למצוא כל דבר שנדפס ממנו.²⁷⁰ התרגום הראשון של **די בלינדע** ('העיוורים') אכן התחיל להופיע בהמשכים בתרגומו של פרומקין ב**זשערמינאל** החל מגיליון אפריל 1905²⁷¹ ובשנה שלאחר מכן התפרסם המחזה בצורת ספר בהוצאת 'ארבייטער פריינד'.²⁷² לפיכך היה רוקר יכול לדבר בהזדמנויות רבות על המחזאות של מטרלינק ולעודד את שומעיו להיחשף לקסמו גם בתיאטרון באנגלית.

²⁶⁹ קנוט האמסון, אברהם פרומקין (מתרגם), **הונגער**, לונדון: ל'. פרידמאן, 1908; קנוט האמסון, אברהם פרומקין (מתרגם), **פאן: פון לייטענאנט טהאמאס גלאהנ'ס פאפירען**, לונדון: ל' פרידמאן, 1909; קנוט האמסון, אברהם פרומקין (מתרגם), **מיסטעריען**, לונדון: ל' פרידמאן, 1911. לעומת הכתוב אצל ברג, הרומן **ויקטאריא** יצא בניו יורק ב-1911 בתרגום של בער לפין ומשה ורשה. בתקופה הנדונה הספרים שיצאו בארצות הברית הופצו גם בלונדון. כך ברג היה יכול לייחס בטעות את תרגום של הרומן לאברהם פרומקין.
²⁷⁰ יעקב ד. בערג, 'דער אומפארגלייכבארער לעקטאָר', **פרייע ארבייטער שטימע**, 31 במרץ 1944, עמ' 18.
²⁷¹ מאָריס מעטערלינק, [אברהם פרומקין] (מתרגם), 'די בלינדע: א דראַמאַ', **זשערמינאל**, אפריל 1905, עמ' 14-16.
²⁷² מאָריס מעטערלינק, אברהם פרומקין (מתרגם), **די בלינדע**, לונדון: ארבייטער פריינד, 1906.

בעדות אחרת אנו שומעים על ההשפעה הרבה של רוקר על החברים היהודים וכשרונותיו כנואם ומרצה. ה.ס. אייזנשטט, שהיה אז פעיל אנרכיסטי בידיש בלונדון ומאוחר יותר עבר לארצות הברית והמשיך את פעלתנותו בתור עיתונאי בפריייע ארבייטער שטימע, סיפר שרוקר הרצה בימי שישי או בימי ראשון בערב באולם אלכסנדר ברחוב ג'ובילי על נושאים ויוצרים שהיו קרובים לליבו, כגון המחזה האורגים או המחזה הלירי *Die versunkene Glocke* ('הפעמון הנטבע') של גרהרט האופטמן, על קנוט המסון והנריק איבסן. בין קהל השומעים נמנו לא רק החברים האנרכיסטים, אלא גם יהודים רבים שהתנגדו או לא הסכימו לאידאולוגיה האנרכיסטית שלו, אך הם באו בכל זאת לשמוע את הרצאותיו בנושאים ספרותיים. אייזנשטט תיאר כך את הופעתו של רוקר על הבמה ואת הרושם שדיבורו הותיר על הנוכחים:

זיין אימפאָזאַנטע פֿיגור, מיט זיין קלינגענדיקער באַריטאָן־שטימע, פֿלעגט מיט זיין פֿליסיקייט פֿון דער שפראַך, אַ מין געמיש פֿון דײַטש און ייִדיש, האָבן געהאַט אַ פֿאַרשיכורנדע ווירקונג אויף די צוהערערס. די טיף פֿאַעטישע אויסדרוקן זײַנע פֿלעגן פֿאַרכאַפֿן די מוחות מיט די הערצער צוזאַמען דורך דער ווירקונג פֿון געדאַנק און דורך זיין רײַכער שפראַך, שוין ניט צו רעדן פֿון דער גײַסטיקער הנאה פֿון נאַכצופֿאַלגן די טיפֿע געדאַנקען זײַנע.²⁷³

(דמותו המרשימה, עם קולו המצלצל הבריטוני, היה מותיר רושם משכר על הצופים בשטף דיבורו, במין ערבוביה של גרמנית ויידיש. ביטויו הפואטיים העמוקים כבשו יחד את המוחות והלבבות על ידי השפעת המחשבה ולשונו העשירה, שלא לדבר על ההנאה הרוחנית מן המעקב אחרי מחשבותיו העמוקות.)

לאחר ההרצאות העלה רוקר על הכתב את רעיונותיו בקשר ליצירות ופרסם אותם במאמרי ביקורת בעיתונות האנרכיסטית, בעיקר בזשערמינאל. על סמך מאמרי הביקורת הללו אפשר לראות את הקווים המנחים של חשיבתו והאופן שבו הוא הסביר לקהל דובר יידיש את חשיבות המחבר ויצירתו. תבנית מאמרו על מטרלינק משקפת את שיטת ניתוחו הכללי ואת התפיסה התיאורטית הספרותית שלו. לאחר שהוא מיקם את אמנות המחזאי הבלגי כתגובה לריאקציה שבאה בעקבות המהפכה הצרפתית הגדולה, התרכז רוקר במחזות הספציפיים של מטרלנק ועל יסוד זה הוא מסיק מסקנות כלליות:

מעטערלינקס שריפֿטן דאַרף מען נישט לייענען בײַ טאַג, ווען דער גערויש פֿון דער גאַס דרינגט אַרײַן אין אונדזער צימער, נאָר אין דער איינזאַמקייט פֿון דער נאַכט, ווען דער גערויש פֿון לעבן האָט זיך אָפֿגעשטעלט, ווען אַלץ איז שטיל און רויק, אַז מיר הערן נאָר דעם שטילן אָטעם פֿון דער וועלטס נשמה. אַט דעמאָלט וועלן מיר פֿילן די געהיימנישפֿולע מאַכט פֿון דעם קינסטלער, די ווערטער וועלן פֿאַרשווינדן פֿון אונדזערע אויגן און טיפֿע, ערנסטע געדאַנקען, באַהאַלטענע געפֿילן פֿון דער נשמה, וועלכע זײַנען באַגראָבן געווען אין אונדזערע הערצער, וועלן פֿלוצלינג באַקומען פֿאַרעם און געשטאַלט, און די סטרונעס פֿון דער נשמה וועלן אָנהייבן צו קלינגען און געהיימנישפֿולע שטימען וועלן אונדז פֿרעגן: ווער ביסטו? פֿון וואַנען קומסטו? ווהיין גייסטו? ווי אַ זיסע טרויעריקע מוזיק ווירקן מעטערלינקס ווערטער

²⁷³ ה.ס. אייזנשטאָדט, 'דער קריסטלעכער דײַטש און ייִדישער רב', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944, עמ' 11.

אויף אונדזערע הערצער. יעדער גשמיותדיקער אינסטינקט איז אזוי ווי אַפּגעשטאַרבן און אַ מאָדנע בענקעניש נעמט דורך אונדזער גאַנצן אינערלעכן איד. די ווערטער פֿון דעם קינסטלער קלינגען צו אונדז ווי פֿון אַן אַפּגרונט ווייט און טיף ווי די אייביקייט אַליין. מיר פֿילן פּלוצלינג אַז אונדזער גשמיותדיקער 'איד' איז נאָר אַן אויסערלעכע דערשיינונג, אַ מאָנטל פֿון די טיפּסטע און די באַהאַלטנסטע געפֿילן פֿון אונדזער נשמה. מיט ווייניק ווערטער איז מעטערלינק אימשיטאָנד אַרויסצורופֿן געוואָלדיקע נשמהדיקע ווירקונגען, די זעלביקע וואָרטפֿראַזן חזרן זיך איבער אַפֿט מאָל דריי, פֿיר מאָל, שטיל... מאָנאַטאָן. און גראַד דערפֿאַר דרינגען זיי אַרײַן אין אונדזערע הערצער ווי פֿייערדיקע טראַפּנס.²⁷⁴

(את הכתבים של מטרלינק לא צריך לקרוא ביום, כאשר רעש הרחוב חודר לחדרינו פנימה, אלא בבדידותו של הלילה, כאשר רעש החיים נעצר, כשהכל שקט ורגוע, אזי שומעים אנחנו את הנשימה השקטה של נשמת העולם. אז נרגיש את העוצמה הסודית של האמן, המילים תעלמנה מעינינו, ומחשבות עמוקות ורציניות, רגשות סודיים של הנשמה, שהיו קבורות בלבנו, יקבלו פתאום צורה ודמות, ומיתרי הנשמה יתחילו להשמיע צלילים מלאי סוד בשואלנו: מי אתה? מאין אתה בא? לאן אתה הולך? כמו מוסיקה מתוקה ועצובה, משפיעות מילותיו של מטרלינק על לבנו. כל יצר גשמי כאילו מת, וגעגוע מוזר חודר כולו את ה'אני' הפנימי ביותר שלנו. מילותיו של האמן נשמעות לנו כמו מאיזו תהום רחוקה ועמוקה, כמו הנצח עצמו. אנחנו מרגישים פתאום שה'אני' הגשמי שלנו הינו רק תופעה חיצונית, כסות של הרגשות העמוקים והסודיים ביותר של נשמתנו. במילים מעטות מצליח מטרלינק לעורר השפעות מרובות בנשמה, אותם ביטויים חוזרים על עצמם לעתים קרובות פעמיים, שלוש וארבע פעמים, בשקט... במונטוניות. ודווקא משום כך חודרים הם ללבנו כמו טיפות אש.)

הניתוח של רוקר כאן וגם במקומות אחרים מתאפיין בשני מאפיינים מרכזיים. קודם כל הוא משייך את המחבר לתקופה ספציפית, ומתייג את היצירה כביקורת חברתית על מצבים חברתיים קיימים. אך כאשר הוא עובר לדבר על תוכנו ומשמעותן של היצירות עצמן, אפשר לראות מפנה חד בתפיסתו ובאופן הצעת היצירה בפני שומעיו. כפי שקראנו בפסקה המצוטטת, המשלב שבו הוא מתייחס אל המחזאות של מטרלינק הינו נאור־רומנטי במובהק, בניגוד מוחלט לניתוח הריאליסטי והפוליטי שקדם לו. הוא מדבר על קריאת והפנמת ספרות כאקט פולחני שמוציא את היחיד מסביבתו ומזמנו. הסגנון והלשון של החיבור משני בעיני רוקר, והוא רואה את השפעתן של יצירות מופת מעבר להערכות המקובלות והמקובעות הקשורות בסגנון, לשון ונושא. רוקר סבור שהמילים של מטרלינק בעלות משמעות יתר שמיתרגמות ללשון הלב והנשמה של קוראיו. יצירות הללו מסירים את קליפתו החיצונית של האדם ויצריותו הגשמית ומביאות אותו למצב של הארה. החזרות על ביטויים מסוימים אף מעוררות בקורא את ההרגשה של מנטרה טקסית שיכולה להביא להתעלות הנפש. אין פלא אפוא ששומעיו וחסידיו של רוקר הקשיבו להרצאותיו נדהמים ומוקסמים מהדברים הללו, וסביר להניח שהם שמעו ניסוחים כאלה בפעם הראשונה בחייהם. שיח נאור־רומנטי זה נשמע ללא ספק

²⁷⁴ כמה מהמסות של רוקר שנכתבו בידיש ונדפסו לראשונה בעיתונות האנרכיסטית קובצו בספר שיצא על ידי פעילים אנרכיסטים בארגנטינה: רודאָלף ראָקער, **עסייען**, בואנוס אירס: בוכגעמיינשאַפֿט ביי דער ראַציאָנאַליסטישער געזעלשאַפֿט, 1961, עמ' 59.

חדשני עבור המהגרים היהודיים בתחילת המאה העשרים, והוא חיזק בהם את ההרגשה המשותפת שהם נחשפו למשהו ייחודי ומיוחד במינו. הדבקות סביב דמותו של רוקר הלכה והתעצמה במהלך השנים בשל מפעל התרגומים וההרצאות שהתלוו אליהם.

אפשר למצוא עדות על השפעתו של רוקר בהתגבשות זהותם של יהודים רדיקאליים בדבריו של מבקר הספרות ברוך ריווקין (1883–1945). ריווקין סיפר בפרק זכרונותיו שהפעילים האנרכיסטים בלונדון היו מעין 'שבט' לאחר הגירתם לארצות הברית. הם עברו לדידו "קינסטלערישער ווידערגעבורט", טבילה פון וועלכער מע קומט ארויס ווי ניי געבוירענע²⁷⁵ ("לידה מחדש אמנותית", טבילה שיוצאים ממנה כמישהו שנולד מחדש). כאשר הם הגיעו לארצות הברית 'זענען זיי געקומען נישט נאָר אויסגעגרינטע, נאָר זיי האָבן נאָך מיטגעבראַכט זייער לאַנדאַנער עליט-נשמה'²⁷⁶ ('לא רק שהם הגיעו מנוסים [באורחות העולם החדש] אלא הם גם הביאו עמם עליית הנשמה מלונדון'). כצעירים רבים עם מעורבות פוליטית שהגיעו ממזרח אירופה ללונדון, אף ריווקין וחבריו הלכו לשמוע את הרצאותיו של רוקר באלכסנדר הול בסטפני גרין (Stepney Green). הם היו כל כך לא מרוצים מהגישה התרבותית של רוקר, שהייתה פושרת בעיניהם, שהם החליטו להקים כתב העת ('זשורנאלכל') בשם **אואנגארד**, כשופר האופוזיציה ל**אַרבייטער פֿריינד**.²⁷⁷ הם היו נגועים ברוח המהפכה הרוסית וחלמו על הקרבתם העצמית כדי להצית את האש המתלקחת של המהפכה. אך אף על פי שהם שפכו אש וגפרית על השבועון האנרכיסטי, גם פרומקין וגם רוקר פתחו את ביתם עבורו ועבור חבריו, התעניינו בהם וניסו לקרב אותם למעגלים הרדיקאליים האחרים בעיר. בהזדמנות אחת נתן רוקר לריווקין שני ספרים של יהואש (שם העט של שלמה בלומגרין, 1872–1927), משורר שריווקין לא הכיר אז כלל וכלל. רוקר ביקש מהמהפכן הצעיר שיכתוב על שני הספרים ביקורת שהתפרסמה ב**אַרבייטער פֿריינד** ב-1911 תחת הכותרת 'ליבע און גלויבן בני יהואש' ('אהבה ואמונה אצל יהואש').²⁷⁸ במסגרת השיחות הרבות עם רוקר סביב הנושאים הספרותיים הבין ריווקין שמה שהוא חיפש בתנועה המהפכנית הרוסית הינה הגבורה שבמעשה הקרבן, שהייתה קשורה אצלו עם עמדות מיסטיות מודחקות. בעקבות זאת עודד אותו רוקר שיעבד את תובנותיו בסוגיה במאמרים שהתפרסמו ב**אַרבייטער פֿריינד** בהמשכים תחת הכותרת 'גאָט מענטשנטום' ('אלוהות אנושית'). הבעיות שהעסיקו את ריווקין מצאו אוזן קשבת גם אצל רוקר, שאהב לתאר טקסים דתיים ומניעים להתעוררות דתית כחלק של האנתרופולוגיה התרבותית שהוא התייחס אליה במאמרים רבים, גם מתורגמים וגם מקוריים, מעל דפי **אַרבייטער פֿריינד** ו**זשערמינאל**.²⁷⁹

²⁷⁵ ברוך ריווקין, 'מיר לאַנדאַנער, ערן ראָקערן!', **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 31 במרץ 1944, עמ' 21.

²⁷⁶ שם.

²⁷⁷ סביר להניח שריווקין התכוון לכתב העת **אויף דער וואַך** ('על המשמר') שיצא ב-1908 על ידי קבוצת 'וואַך אואנגארד' כעיתון המתחרה של **אַרבייטער פֿריינד**.

²⁷⁸ לא עלה בידי לאתר את המאמרים המוזכרים של ריווקין. הנאמר מסתמך על פרק זכרונותיו. אולם נמצא מאמר אחר של ריווקין שלא נזכר, המתעסק בשאלת האישיות בספרות. ראו ברוך ריווקין, 'דער שטאַנדפונקט פֿון דער פּערזענלעכקייט', **זשערמינאל**, מרץ 1909, עמ' 25–32.

²⁷⁹ ראו לדוגמא: עדוואַרד קאַרפענטער, 'מנהגים און געווינהייט', **זשערמינאל**, מרץ 1909, עמ' 9–16; רודאָלף ראָקער, 'קין גאָט און קין הער!', **זשערמינאל**, אוקטובר 1900, עמ' 1–3; רודאָלף ראָקער, 'מיכאַל באַקונין: רעליגיאָן און פֿרייהייט', **אַרבייטער פֿריינד**, 5 במאי 1899, עמ' 3.

מקרהו של ריווקין הוא טיפוסי לאנשי רוח אחרים שפגשו את רוקר בלונדון והתקרבו להשקפה יהודית רדיקאלית באמצעות העיסוק בשאלות ספרות ותרבות. למרות שרבים מהמהגרים שנחשפו לפירושו של רוקר ולתפיסת עולמו לא הצטרפו אל העשייה הפוליטית האנרכיסטית, הותר עליהם המנהיג האנרכיסטי רושם עמוק. לא רק שהוא קרב אותם לתפיסות פוליטיות שנחשבו רדיקאליות אלא גם פיתח בהם זיקה חזקה לשאלות שנשאלו בספרות בת הזמן, ולעתים גם הניע אותם להתקרב לספרות יידיש.

ה. התפיסה האיזאולוגית של רוקר בקשר ליידיש ופיתוח תרבות אנרכיסטית

כוונתו של רוקר הייתה, בין היתר, ליצור קאנון תרבותי אנרכיסטי, מפעל שהקביל לפרויקטים ליצירת קאנון עברי ויידיש שהתקיימו באותן שנים במזרח אירופה.²⁸⁰ רוקר התייחס לשאלת הקאנון הספרותי האנרכיסטי ביידיש באופן מודע, וסבר שהאחריות האישית למימושו של מפעל תרבותי זה נפלה בחלקו. הוא טען כאמור שהכלי המרכזי ליצירת שינוי תודעתי המוני אצל היהודים הוא השימוש בספרות למטרות חינוכיות, ובהקשר האנרכיסטי, גם תעמולתיות. רוקר התייחס לסוגיה זו בספר זכרונותיו הקשורים לתקופת פעילותו בלונדון. ספר זה תורגם כאמור בהשגחתו של רוקר, ונוספו בו חומרים המיוחדים לקוראי יידיש בלבד שלא הופיעו בנוסחים ובתרגומים האחרים של הספר.²⁸¹ באין שטורעם מודה רוקר בפני קוראיו היהודים, שמעורבותו בעריכת כתבי עת ביידיש התאפשרה אך ורק הודות לנסיבות הלשוניות ששררו באותן שנים באנגליה. רוקר מסביר שהיידיש שרווחה בעיתונות הרדיקאלית ועל הבמות הפוליטיות לצורך הפצת סיסמאות מהפכניות הייתה בתקופה זו קרובה למדי לגרמנית. הוא גם מוסיף כי במהלך השנים השתנו ציפיות הקוראים דוברי יידיש ביחס לסגנון הכתיבה בעיתונות הרדיקאלית, כמו גם בספרות המקורית והמתורגמת, והחלה התרחקות איטית והדרגתית מהגרמנית הכתובה. רוקר מעיד שבעת עריכת זכרונותיו, במהלך שנות הארבעים, בשל ההתפתחות הלשונית העצומה של היידיש בעשורים שחלפו, הוא לא היה יכול למלא כעת את התפקידים של עורך ראשי או מתרגם ספרותי ליידיש כשם שעשה זאת בתחילת המאה העשרים. לדעתו נזילותה של היידיש, כפי שהשתמשו בה באותן שנים באנגליה, היא זו שאפשרה לו לחבור אל הרובד הספרותי של השפה.²⁸² חשיפתו ליידיש אף הובילה אותו לניסוח מספר מחשבות תיאורתיות על מקומה של יידיש בין השפות האירופאיות המודרניות, והוא כתב על הנושא בספרו *Nationalism and Culture*. על פי רוקר הרעיונות המוצעים בספרו ביטאו את עמדותיו שהתגבשו במהלך מנהיגותו בראש התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בלונדון, וכך ראוי להתייחס אליהם.²⁸³ רוקר טען בספרו כי יידיש אינה ניב, ז'רגון, או שיבוש של השפה הגרמנית, כפי שרבים טענו

²⁸⁰ ראו את המאמצים הרבים של יצירת קאנון בספרות העברית במקביל לשאיפות האנרכיסטיות ביידיש בתוך, Shachar M. Pinsker, *Literary Passports: The Making of Modern Hebrew Fiction in Europe*, Stanford: Stanford University Press, 2011, pp. 1–29.

²⁸¹ י. בירנבוים, 'אייניקע ווערטער פֿונעם איבערזעצער', ראָקער, **אין שטורעם**, עמ' 7–8; מכתב של שאול לינדר לי. בירנבוים מ-3 בינואר 1951. אוסף שאול לינדר, ארכיון יוֹאָץ, 3\RG443.

²⁸² ראָקער, **אין שטורעם**, עמ' 200.

²⁸³ Wienand, *Der 'geborene' Rebell*, p. 367.

בתקופתו ובמיוחד בתקופת שהותו בלונדון, אלא לשון לאומית קטנה.²⁸⁴ הוא השווה את השפה המדוברת של המוני היהודים האשכנזים לשפות הלאומיות של מזרח או מרכז אירופה כגון סלובאקית, הונגרית וסלובנית, אשר בהן ההתעוררות הלאומית והלשונית החלה רק בתקופה יחסית מאוחרת (שלהי המאה השמונה עשרה). עמדה זו של רוקר הייתה בבחינת חידוש, משום שיהודים רבים בתקופת מפנה המאות ראו ביידיש תת-תרבות בלתי רצויה ואף שללו את זכות קיומה. בהמשך נעמוד בהרחבה על מהות הקורפוס הספרותי ביידיש שנוצר בחסות העיתונים והוצאות הספרים של התנועה האנרכיסטית בהנהגתו של רוקר. מה היו הצעדים שרוקר נקט על מנת ליתן מעמד של קאנון ליצירות אלה? מה היו התימות והמאפיינים העיקריים של קורפוס זה?

ראשית, יש צורך להדגיש את הסתירה הפנימית בחשיבתו של רוקר אודות ספרות יידיש. רוקר ביקש לראות את השפות השונות באורם של קריטריונים היסטוריים-אובייקטיביים, כגון רמת הפיתוח של השפה, ולא באור מוסרי ואבסולוטי של עליונות או נחיתות. ערכה של ספרות היידיש אינו נופל לדידו מספרותן של השפות והתרבויות הגדולות, שפות כגון צרפתית, איטלקית ואנגלית.²⁸⁵ רוקר היה סבור שיידיש מהווה כלי לא פחות יעיל עבור דובריה לצורכי ביטוי אמנותי משפות אלה. ועם זאת, תכניתו התרבותית היוותה מעין ניסיון ל'כיבוש רוחני' של ספרות ותרבות יידיש. באמצעות טיפוחה של היידיש קיווה רוקר כי היהודים יפנו אל מקורות תרבות קיימים – לספרות האירופית. הוא התכוון להרכיב קאנון ספרותי מן העידית של הספרויות המערב אירופיות, ולמשוך את קוראיו היהודים, באמצעות פרסומיו בעיתוניה של התנועה, אל עבר אופקים תרבותיים חדשים. כפי שכתב הסופר ברוך גלזמן (שהכיר את רוקר בשנים 1909–1910), עבור החברים האנרכיסטים הפעילים באנגליה עצם הכתיבה ביידיש הייתה צעד מהפכני. באמצעות יחסו החיובי של רוקר, פרשנותו וביקורתו, קיבלו מקורביו אישור ליצירתיות ביידיש.²⁸⁶

בניגוד לספרות יידיש שהתהוותה במרכזים השונים במזרח אירופה ובארצות הברית בתקופה זו, אשר ניזונה מההוויה היהודית המסורתית, הציעו האנרכיסטים שפעלו ביידיש בחסותו של רוקר חלופה לערכים הישנים. קוראיהן של ההוצאות האנרכיסטיות ביידיש לא נחשפו בהן לתיאורים נוסטלגיים של עולם הילדות האבוד, של העיירה היהודית או של דמויות יהודיות הנתפסות כטיפוסיות בספרות יידיש. הקורפוס שרוקר יצר טשטש את ההבדלים בין סופרים ומשוררים מלאומים שונים, ועולה הרושם שהם מתייחסים אל הווייה אנושית כללית, ללא הספציפיות של שיוכם התרבותי. רוקר שאף לממש את המפנה התרבותי לו ייחל לאורך עשרות שנות עבודה בקרב הפעילים היהודים בלונדון, שהיו מנותקים מהרקע התרבותי המוחשי שלהם והיו קרובים להשקפת עולם קוסמופוליטית. מקורביו האידאולוגיים היו מאוד פתוחים לרעיונות הללו, כי הפעילים שעמדו מאחורי ה**אַרבייטער פֿריינד** תמכו בו ודאגו להפצתו היו צעירים יהודים שגילו עניין ביידיש והתוכן הספרותי הלא יהודי והאנרכיסטי.²⁸⁷

העיתונאים והפעילים האנרכיסטים ד' איזקוביץ', ה"ס איינזשטט, ב' אקסלר, ל' פינקלשטיין (1873–1953), העורך לעתיד של ה**פֿריינע אַרבייטער שטימע** שאול לינדר, ומבקרי הספרות, המשוררים והסופרים ברוך ריווקין,

²⁸⁴ ראָקער, **נאַציאָנאַליזם און קולטור**, עמ' 386.

²⁸⁵ שם.

²⁸⁶ ברוך גלזמן, 'באַגעגעניש און שמועס מיט רודאָלף ראָקער', **פֿריינע אַרבייטער שטימע**, 31 במרץ 1944, עמ' 17.

²⁸⁷ ראָקער, **אין שטורעם**, עמ' 29–47.

ברוך גלזמן ויוסף רולניק (1879–1955) גם הושפעו עמוקות מהגותו של רוקר ומתפיסותיו בקשר לספרות ולפעולות הרדיקאלית והעלו על הכתב את חוויותיהם אתן.²⁸⁸ רובם היו פעילים אנרכיסטים לפני מלחמת העולם הראשונה, וחלקם המשיך לייצג ולקדם באופנים שונים את האידאולוגיה האנרכיסטית בסביבה התרבותית ביידיש גם לאחר הגירתם לארצות הברית. אולם, יש להדגיש את ההבדל בין סופרים, עיתונאים ופעילי תרבות מתוך רשימה זו. איזקוביץ', אקסלר ופינקלשטיין הסתפחו אל האנרכיסטים בלונדון, כלומר אימצו לעצמם את התשתית האידאולוגית של רודולף רוקר והמשיכו אחר כך את העשייה התרבותית ופוליטית גם בארצות הברית. לעומת זאת, גלזמן ורולניק נחשפו להשפעת רוקר באורח זמני, השפעה שלא הורגשה בטווח ארוך במסלול חייהם תרבותיים או הפוליטיים. קבוצת הפעילים הראשונה הייתה מעורבת בהוצאת **פְּרִייע אַרבייטער שטימע**, והבטיחו את תוכנו התרבותי והספרותי המגוון של השבועון. התמסרותם וייעודם זה החל בשנותיהם בלונדון בתור פעילים תחת כנפיו של רוקר. שילוב זה בין יידיש לבין ערכי הספרות והפוליטיקה המודרניים היה מעין בלון ניסוי ליצירתו של שיח המוני מתוחכם ויעיל שיהווה תחרות ראויה לפלגים הפוליטיים האחרים בחברה היהודית במאבק להשגת תמיכת מעמד הפועלים היהודי ומעבר לו. גם חשוב לציין כאן שדבריהם נכתבו ב-1944, במרחק רב מהמאורעות המסופרים, לכן צריך לקרוא את זכרונות הללו בהסתייגות מסוימת, כי הם ניסו לשבח את מושאם באמצעותם.

מה שבולט בהתייחסויות אלה לדמותו ולפעלו של רוקר בידי האנרכיסטים עצמם הינו הזכרתו כאל 'דמות רבנית' כמעט, בעל חצר חסידית של פעילים מקורבים, המהווה מודל בזעיר אנפין לחברה האוטופית שתקום בעתיד, כלומר יחס בין מנהיג רוחני שמוביל את קבוצתו באמצעות תובנותיו והשקפותיו גם בתחום הפוליטי וגם בתחום התרבותי.²⁸⁹ רוקר הצטייר בעיני רבים מתוך חסידיו כדמות רדיקאלית המעוניינת להוביל מלחמה מהפכנית שתכליתה שינוי כולל של פני החברה. אחרים, בניגוד לזה, התנגדו ל'פולחן האישי' שסבב את רוקר, והם ראו בו כמורה הממלא תפקיד מחנך העם, משכיל מימי העבר המפיץ את בשורתו.²⁹⁰ במידה מסוימת, שתי הגישות הן נכונות. למעשה, סיסמאותיו היו כבר בזמנו מיושנות ואנכרוניסטיות, ללא כוח השפעה על המציאות המודרנית. מעבר לכוננות הטובות שרוקר מבטא בכתביו אי אפשר למצוא בהם אידאולוגיה מהפכנית כלשהי המכוונת אל שינוי חברתי. בין שתי העמדות הללו, המנוגדות אחת לשנייה, מצא רוקר את עצמו נידון לגורל של הוגה אנרכיסטי שתכניותיו לעולם לא יצאו אל הפועל. המוסר האנרכיסטי שרוקר דגל בו קיבע את מקומו בשולי החברה המודרנית. תפיסותיו לא היו מספיקות על מנת להניח את התשתית לתנועת המונים, משום שהן לא תאמו את צרכי החברה המודרנית בתקופה ובמקום הספציפיים. רוקר לא הצליח להבין שהמשימות החינוכיות דרכן ביקש להעשיר את תודעת ההמונים היהודים היו יכולות להועיל רק במקרה של קבוצת עובדים צרה ומשכילה למחצה.

אם נרצה למקם את התפיסה ההיסטורית של רוקר ניתן לומר, בהפרזה מסוימת, כי היא מהווה גישה טראגית-קומית. גישתו ההיסטורית של רוקר הינה בראש ובראשונה טראגית משום שהוא מדגיש את האספקט של הירידה התלולה מאז המהפכה הצרפתית במעורבות השכבות הרחבות של החברה בקבלת ההחלטות. המרכיב הקומי בהגותו בא

²⁸⁸ ראו את הגיליון המיוחד של **פְּרִייע אַרבייטער שטימע** המוקדש כולו לרודולף רוקר שיצא ב-31 במרץ 1944.

²⁸⁹ י. האָרן, 'א' בייזע אָפּשאַצונג', **די אידישע צייטונג**, 23 בפברואר 1964.

²⁹⁰ Avrich, *Anarchist Portraits*, p. 178.

לידי ביטוי בציפיות אבסורדיות לשינוי ובחוסר יכולת להתמודד עם המציאות העכשווית. רוקר נלכד בעמדה טרגי-קומית מפני שהוא הטיף ללא הרף להתעוררות הכוחות המהפכניים הרדומים בחברה, בו בזמן שהוא קידם תפיסה אתית ותרבותית האופיינית לבורגנות ולא למיליטריזם מהפכני. גישה זו משתקפת גם בתובנותיו לגבי הספרות העולמית. בירחונו **זשערמינאל** בחר רוקר לתרגם ולהציג בעיקר את היצירות הפופולריות ביותר של תקופתו, ולא יצירות שוליים. תפיסתו הביקורתית אופיינה בתמימות מסוימת, שכן הוא הניח את קיומו של קורפוס ספרותי בינלאומי בעל תוכן קבוע ומוסכם על הכל. זרם אחד – הזרם הראשי בספרות כפי שהוא ראה אותו – עמד בבסיס תכניותיו החינוכיות, ואילו יצירות שלא עמדו בכללים האלה כמעט ולא פורסמו במסגרת הפרסומים שערך.

תיאוריית הספרות של רוקר בעניין תפקידיהם של התרבות, הספרות והאמנות מקשרת אותנו אל השקפת העולם האוניברסליסטית, העומדת בניגוד חד לאנרכיזם הלאומי שהאמין בהגשמת האידיאולוגיה האנרכיסטית בחיק האומה. בהתאם לגישה האחרונה, אין להשתחרר מתווי האופי של האומה הספציפית.²⁹¹ רוקר הושפע מן הטענה הרומנטיציסטית לפיה השאיפה הכללית של האנושות היא אחדות, ליכוד קוסמופוליטי שהינו גם הכוח המניע בעיצוב העתיד. הכוח המנחה את תהליך ההתאחדות, והמבטא את תשוקות ההמונים הוא לדידו 'הגאון' (Genie).²⁹² 'הגאון' או 'גדול הדור' מביא לידי ביטוי את ביקורתו על המציאות בעזרת כלים אמנותיים, והוא מזקק את כלי הביטוי מה'פסיכה' של החברה ומעמת את ההמונים עם שליחותם ההיסטורית. ברם, תפיסה זו של רוקר הייתה שונה בתכלית מתיאוריית הבחירה שהייתה רווחת בהגות הרומנטיציזם, בעיקר דרך כתביו של יוהן גוטפריד הרדר (1744–1803).²⁹³ בניגוד להרדר, טען רוקר כי אין אומה אחת המחזיקה בידיה את המפתח הבלעדי להתפתחות ההיסטוריה, וכך גם בהתאמה, במישור הספרותי, דמויות שהינן כל כולן ביטוי של תרבות ספציפית אינן יכולות לחולל שינוי גלובאלי מתוקף זהותן ככאלה. כל שיש בידיהן לעשות הוא להציג רגשות אנושיים כלליים ואת התפתחותם ההדרגתית במסגרת הנרטיב. רק לגאון מתאפשרת חדירה אל רובד עמוק יותר של המציאות, אל החומר האוניברסאלי של האדם, מבלי תלות בתרבות ממנה הוא צומח.²⁹⁴ אספקט קבוע באישיותו של הגאון הינו האידיאליזם האסתטי והערצת היופי – תכונות בהן רוקר ראה ערך רב. אידיאלים יכולים להופיע גם במקומות הבזויים והמלוכלכים ביותר, אפילו בחיקם של רובעי העוני של העיר הגדולה. רוקר 'קרא' את העיר לאור השקפתו האסתטיציסטית של ג'ון ראסקין (1819–1900), המציב את האידיאל הנצחי של נציה כמודל עירוני אסתטי.

במידה רבה ראסקין הוא דמות המפתח מאחורי התנועה האמנותית האנגלית שנודעה בשם 'אסתטיציזם' (Aestheticism), ששיגשגה בסוף המאה התשע עשרה. שורשיו של המונח בעולם האמנות, אך עם הזמן התרחב בו השימוש גם לעולם הספרות. דמות אשר בעיני רבים סימלה את האסתטיציזם הספרותי היה אוסקר ויילד (1854–

²⁹¹ ראָקער, **נאציאָנאַליזם און קולטור**, עמ' 571–593.

²⁹² שם.

²⁹³ על התיאוריה של הרדר ראו, Karl Menges, 'Particular Universals: Herder on National Literature, Popular Literature, and World Literature', Hans Adler and Wulf Koepke (eds.), *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Rochester, New York: Camden House, 2009, pp.195–204.

²⁹⁴ ראָקער, **נאציאָנאַליזם און קולטור**, עמ' 571–593.

1900).²⁹⁵ ויילד סבר שביקורת הספרות והאמנות שקדמה לתקופתו התבססה על היחסים שבין היצירה לערכי המוסר החברתי, גישה אותה דחה מכל וכל. לטענתו, על הביקורת להיות מושתתת על שיקולים אסתטיים בלבד, והצגתו של כל שיקול אחר במסגרת השיח הביקורתי הינה אקט עקר במהותו.²⁹⁶ כאציל אירי-אנגלי היה אוסקר ויילד קרוב לעילית של החברה האנגלית, ודעותיו ביחס לספרות ולאמנות הטביעו חותם עמוק על התפיסות הספרותיות בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה. אף על פי שאורח חייו התאפיין בעושר ומותרות שלא היו מנת חלקם של המהגרים היהודים ותושבי וייטצ'אפל האחרים, הוא נהנה בעשור האחרון של המאה מפופולריות רבה אף בקרב שכבות אלו. יצירותיו של ויילד הופיעו בעיתונות האנרכיסטית ביידיש כבר ב-1895, כאשר המאמר-מניפסט המעין-אנרכיסטי שלו, *די מענטשלעכע זעלע אונטער דעם פרייעם סאציאליזם* (*The Soul of Men under Socialism*), פורסם באנגלית (ב-1891) שהושפע בין היתר מהגותו של קרופוטקין, החל להתפרסם באופן מסודר בארבייטער פריינד (עד שנת 1896).²⁹⁷ בשנים שלאחר מכן המשיכו להתפרסם בארבייטער פריינד כתביו הפוליטיים, אשר הרבו לעסוק בטרנספורמציה המיוחדת של החברה המודרנית, וכן כתביו הספרותיים.²⁹⁸

אפשר היה לשער כי דמות המתייחסת לבעיות חברתיות רק כתחביב והדוגלת בריחוק אסתטי מחיי היומיום תיפול קורבן לביקורת הרדיקאלים, אך לא כך היה. מפאת ההערכה הרבה לכוח האמנותי שבספריו של ויילד הובטח לו מקום של כבוד בקורפוס הספרותי האנרכיסטי ביידיש. אפשר לזהות שני מקורות לכוח האמנותי שיוחס לו: מחד גיסא הביע ויילד את עמדתו בעניינים חברתיים ותמך ברעיון של מהפך חברתי סוציאליסטי, ומאידך גיסא, הוא הפך להיות מנודה עקב ההליך המשפטי והמאסר שהוטל עליו בשל נטיותיו המיניות.²⁹⁹ קבוצות שהתקיימו בשולי החברה, כגון המהגרים האנרכיסטים, היו מסוגלות להזדהות עם הייסורים שוויילד חווה עקב 'הפגם' שהחברה גילתה באופיו.³⁰⁰ לכן השתייכותו למעמדות הגבוהים לא הייתה יכולה לפגוע בתהילה אשר לה היה זכאי כתוצאה מנידויו החברתי.

מרכיב חשוב באהדה שחלק מן האנרכיסטים חשו כלפי ויילד הינו עמדתו בשאלת החופש המיני. ההשקפה האנרכיסטית כלפי חופש מיני זעזעה במקרים רבים לא רק את החברה הויקטוריאנית השמרנית של המאה התשע עשרה אלא גם אוכלוסיות שונות באמריקה ובאירופה בראשית המאה העשרים.³⁰¹ 'אנרכיה מינית' או 'אהבה חופשית' (די פרייע ליבע), כפי שמושג זה היה שגור בפי תומכים ומבקרים כאחד, הפכה לקריאה מהפכנית בפי פעילים אנרכיסטים רבים (חלקם, כמו אמה גולדמן, אף חיו את חייהם לאור אידיאל זה), אך גם לאזוהרה מפני ערעור הסדר החברתי הקיים

²⁹⁵ Richard Ellmann, *Oscar Wilde*, New York: Vintage Books, 1987, pp. 88–90.

²⁹⁶ שם.

²⁹⁷ אסקאר ויילד, 'די מענטשלעכע זעלע אונטער דער פרייען סאציאליזם', ארבייטער פריינד, 20 בדצמבר 1895, עמ' 2; הסדרה המשיכה להופיע עד הסגירה הזמנית של השבועון לאחר הגיליון שיצא ב-21 בפברואר 1896.

²⁹⁸ ראו למשל אסקאר ויילד, 'סאציאליזמוס און וואלטעטיקייט', ארבייטער פריינד, 13 בינואר 1905, עמ' 2; אסקאר ויילד, אברהם פרומקין (מתרגם), 'די נאכטיגאל און די רויז', ארבייטער פריינד, 18 בדצמבר 1903, עמ' 2–3.

²⁹⁹ Ellmann, *Oscar Wilde*, pp. 548–589.

³⁰⁰ ראו את עמדתו של רודולף רוקר בנושא במבוא שהוא כתב לאוסף של סיפורים קצרים של אוסקר ויילד שיצא בהוצאת האנרכיסטים: 'אסקאר ויילד', אסקאר ויילד, אברהם פרומקין (מתרגם), די רויז און די נאכטיגאל און אנדערע ערציילונגען, לונדון: זשערמינאל, 1907, עמ' 3–27.

³⁰¹ הפעילים האנרכיסטים ניסו – בדומה למקרה של 'תעמולת המעש' – להגדיר את עמדותיהם בניגוד לתפיסות הפופולריות בנושא. ראו על כך למשל, מילי וויטקאפ, 'איבער פרייע ליבע', ארבייטער פריינד, 20 בינואר 1899, עמ' 6.

על ידי האנרכיסטים – בפי מתנגדיהם.³⁰² יעקב גלשטיין העלה את שאלת הקשר שנוצר בין ויילד ובין האנרכיסטים דוברי יידיש, והציע שני הסברים אפשריים לתופעה זו:

די אינדיווידואליטעט פֿון וויילד איז געווען אין גאַנצן אין קעגנזאָץ צו אַלץ, וואָס ראָקער האָט געפרעדיקט, אָבער ס'איז גענוג געווען פֿאַר דעם אַנאַרכיסטישן לעקטאָר און שרייבער, וואָס וויילד איז געזעסן אין טורמע, אַפֿילו פֿאַר האַמאָסעקסואַליזם. ער איז דערפֿאַר שוין דערמיט אַליין געווען אַ קרבן פֿון געזעלשאַפֿטלעכער אונטערדריקונג. 'זיין שרעקלעכער גורל', זאָגט אונדז ראָקער, האָט אים געמאַכט פֿאַר אַן אמתן מאַרטירער.³⁰³

(הייחוד האישי של ויילד עמד בסתירה גמורה לכל מה שרוקר הטיף, אך די היה למרצה ולסופר האנרכיסט בעובדה שוויילד ישב בבית הסוהר, גם אם הסיבה לכך הייתה הומוסקסואליות. היה בכך די על מנת להופכו לקרבן של הדיכוי החברתי. 'גורלו המחריד', כפי שרוקר אומר, הפך אותו למרטיר אמת.)

דבריו של גלשטיין מתחברים כאמור לשני רכיבים מרכזיים באידיאולוגיה שרוקר ביקש להקנות לאנרכיזם היהודי. גישתו ההיסטוריוגרפית סימנה את 'הגאון' ככוח מנחה בהתרחשות ההיסטורית, ודמותו של ויילד גילמה באופן מושלם כמעט את המאפיינים של 'האישיות הגאונית' ('געניאַלע אינדיווידואליטעט'). בנוסף, מרכיב קבוע של הנרטיבים האנרכיסטיים היה הצורך והרצון לקבל את 'אישורו' של הקורא הרדיקאלי, דבר שנעשה לעתים קרובות באמצעות אזכור הדוגמא האישית של מנהיגים אנרכיסטים שסבלו ממושכות במאסר.

ספרים רבים ניסו לבנות תחושה של שותפות הגורל עם קוראיהם בדרך זו, בפרט ספרי זכרונות או אוטוביוגרפיות – של אנרכיסטים יהודים ולא יהודים כאחד – בהם תקופות כליאה שונות משחקות תפקיד משמעותי בחיי הכותב. מן המרכזיים שבספרי זכרונות אלו הם אלכסנדר ברקמן, *Prison Memoirs of an Anarchist* (1912), שתורגם ופורסם ביידיש ב-1920 בשם **געפֿענגעניס ערינערונגען פֿון אַן אַנאַרכיסט** (מדובר בדוגמא ייחודית, שכן הספר מוקדש כמעט לחלוטין לתיאור תקופת הכליאה), אמה גולדמן, *Living my Life* (1931), פטר קרופוטקין, **קראָפּאָטקינס לעבנס־באַשרייבונג** (פורסם ביידיש ב-1904), ואף רוקר עצמו, **הינטער שטעכיקע דראָט און גראַטעס** (פורסם ביידיש ב-1927). יצירות אלה ביססו את המעמד האגדי של מחבריהם ואת מקומם בקאנון האנרכיסטי. אף על פי שוויילד חרג במובנים רבים מן האידיאלים של התנועה האנרכיסטית ביידיש, רצו רודולף רוקר ותומכיו לעודד בקרב החברים הזדהות עם גורלו. לשם כך, הרבתה העיתונות האנרכיסטית לפרסם ביקורות חיוביות על יצירותיו, ותרגומים רבים ליידיש.³⁰⁴ האנרכיסטים דוברי יידיש כיוונו את זעמם בעיקר נגד הזעיר־בורגנים שחיקו את טעמה ואופנתה של האצולה, אך הם שיבחו את אוסקר ויילד בשל המקוריות שביצירותיו.³⁰⁵ הפופולריות של ויילד

³⁰² Elaine Showalter, *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle*, New York: Viking, 1990, pp. 149–168.

³⁰³ יעקב גלשטיין, 'רודאָלף ראָקערס עסייען', **אידישער קעמפֿער**, 30 ביוני 1961, עמ' 16; כונס בספרו: **מיט מיינע פארטאגביכער: אין תוך גענומען 1962–1958**, תל־אביב: י"ל פרץ, 1963, עמ' 380.

³⁰⁴ Prager, *Yiddish Culture in Britain*, pp. 696–697.

³⁰⁵ ראו את עמדתו של רודולף רוקר בנושא: ראָקער, 'אַסקאַר וויילד', **עסייען**, עמ' 33–35.

באה לידי ביטוי לא רק בתרגומים הרבים של יצירותיו לעברית וליידיש על ידי קבוצות מכלל הקשת הפוליטית אלא גם בגוף המסות והביקורות העשיר שעסק בפרשנות של יצירותיו.³⁰⁶

במפנה המאות החלו יצירות רבות לעסוק בפתיחות רבה יותר בנושאים של חשק ודיכוי מיני, מגמה שלא פסחה על הספרות בעברית וביידיש. האנרכיסטים עמדו בחזית המאבק לשחרור מיני, והאמינו כי פריצת ההגדרות המיניות של החברה הבורגנית הינה צעד ראשון לקראת שינוי משמעותי יותר, אל עבר ערכי מוסר פרוגרסיביים ומודרניים. שני מרכיבים אלה – סוגיית המיניות בחברה הבורגנית ואידאולוגיות רדיקאליות – השתלבו זה בזה בפולמוס שניהלו האנרכיסטים, שילוב שהיה קשור בשמו של ויילד יותר מכל דמות אחרת. האנרכיסטים ראו בשערורייה שנוצרה סביב ויילד מעשה של מוסדות הדת והמדינה, המנסים בכל דרך אפשרית להכניע את יצורו הטבעיים של הפרט.

דוגמתו של ויילד המחישה בעיני האנרכיסטים את העובדה כי במקום שבו היחיד לא נכנע למגבלות המוטלות עליו, נכנסת החברה המודרנית יתר על המידה אל תוך חיי הפרט ומאיימת עליו בקנסות ובעונשים. מטעם זה הייתה התנועה האנרכיסטית סבורה שיש לבסס את החברה העתידית על עקרונות מוסר חדשים, העומדים בסתירה מוחלטת לכללים ששררו בחברות הקפיטליסטיות במאה התשע עשרה. רוקר הצהיר בקשר לפרשת ויילד, כי לדעתו הוא מגלם דוגמא מובהקת לאדם שנפל קרבן להגבלות המצרות והאי-רציונליות של החברה, וכי לפיכך האנרכיסטים מחויבים מוסרית להביע את הזדהותם עם מצבו.³⁰⁷ במובן מסוים הזדהות מוסרית זו השתקפה בביקורות שהופיעו בעיתונות האנרכיסטית על יצירותיו של ויילד, שראו בהן בשורה מוקדמת לשינוי שהאנרכיסטים ביקשו להנחיל בכל חברה בה פעלו. ההתנגדות הציבורית שדמותו של ויילד עוררה לא מנעה את ההתלהבות שהורגשה בקרב שכבות חברתיות רחבות כלפי יצירותיו. רוקר הצטרף למעריציו של ויילד משום שראה ביצירתו נדבך הולם לבניין הקאנון האנרכיסטי שהוא התכוון להקים עבור התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. ישנן מספר סיבות לסברתו כי יש לראות בו ויילד סופר מרכזי עבור הספרות האנרכיסטית החדשה, כאשר אולי העיקרית בהן היא העיסוק של ויילד בייסורים הנובעים ממקור חברתי.

בספרו *תמונתו של דוריאן גריי* (דאָס בילד פֿון דאָריאַן גריי) (*The Picture of Dorian Grey*, 1890) במחזה *שלומית סאלאָמע* (*Salomé*, 1893) ובסיפור הקצר *הענק וגנוֹ'די עגאָיסטישע ריז* (*The Selfish Giant*, 1888) מתאר ויילד תהליך של מאבק יצרי הנובע מהגבלות החברה על החשק, שסופו להכניע את גיבור או גיבורת הסיפור. סופן של היצירות הינו אפל למדי – תהום קיומית נפערת לרגלי הדמות, והיא נופלת (או מושלכת) פנימה. מנקודת מבט אנרכיסטית מדובר בכתיבה רדיקאלית, המראה את פני החברה וכן את התשליל שלה, את צביעותו של היקום החברתי. חיי היומיום, הנוהג, ההרגל, והיומרה של החברה המודרנית שזורים בה יחד עם התבוננות נוקבת באופי המודחק של הדמויות. סופן האפל של דמויותיו של ויילד נתחייב לא רק כתוצאה מפגם אישיותי אלא גם מכפייה חברתית ומשלילת זכותם ליהנות מחופש הפרט.³⁰⁸

³⁰⁶ Pinsker, *Literary Passports*, pp. 147–155

³⁰⁷ ראָקער, 'אַסקאַר וויילד', *די רויז און די נאַכטיגאַל*, עמ' 21–27.

³⁰⁸ ראו את עמדת רודולף רוקר בנושא: ראָקער, 'אַסקאַר וויילד', *שם*, עמ' 35–42.

בשני ספרים שיצאו לאור בידיש אף עמד רוקר בצורה סדורה ומפורשת יותר על העקרונות החינוכיים והפרשניים שהנחו אותו בבחירותיו. מדובר בשני ספרים שהורתם הייתה שונה: הראשון בהם הוא **זעקס כאראקטערן אין דער וועלט־ליטעראטור** ('שש דמויות בספרות העולם') שפורסם ב-1929 בניו יורק, והשני הינו **עסייען** ('מסות'), קובץ מאמרים ומסות שנדפס בעיתונות האנרכיסטית בידיש עד מלחמת העולם הראשונה ושיצא לאור ב-1961 בבואנוס איירס. למרות שהאוסף **זעקס כאראקטערן** תורגם מגרמנית לידיש על ידי אברהם פרומקין הוא למעשה מבוסס על הרצאות שנשא רוקר באסיפות אנרכיסטיות שונות לפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה, אך הוא עיבד אותן לגרמנית כאשר הוא השתמש בנושאים הללו עבור הרצאותיו שהוא נתן בפני שבויי מלחמה במהלך מאסרו.³⁰⁹ ספרו **עסייען**, אותו רוקר כמובן לא ערך, יצא לאור מתוך כוונה לשפוך אור על הרבגוניות בעבודות הביקורת של רוקר בעיתונות יידיש בין השנים 1905–1909. המאמרים שהתפרסמו במקור בידיש עברו כאן עריכה לשונית קלה שבמהלכה הוחלפו מילים מגורמנות בודדות שהיו בשימוש במעגלים הרדיקאליים במעבר המאות, אך כבר היו מיושנות בשנות השישים של המאה העשרים.³¹⁰

ספרים אלה מגלים את העניין הייחודי של רוקר בדמויות המבקשות לחצות את גבולות המציאות אל עבר חיים עילאיים יותר – דמויות המסמלות את האידיאליזם וההתנגדות לסדר הקיים, כגון פאוסט, דון קיחוטה והאמלט.³¹¹ מאמציו של רוקר להנגיש יצירות ספרות אלה לקוראים היהודים משקפים את דעתו כי מרבית המהגרים לאנגליה ממזרח אירופה לא היו מסוגלים להיחשף לתרבות האירופאית הכללית. לפי דעתו של רוקר מטרת ההגירה היא לא להתבולל ולהיטמע לחלוטין בחברה המקבלת המיידית אלא להתחבר עם האתוס הקולקטיבי של התרבות המערבית באירופה.³¹²

תקוותיו של רוקר לבנות בקרב המהגרים האנרכיסטים מודעות תרבותית חדשה התקיימו במקביל להתהוותה של ספרות יידיש המודרנית במזרח אירופה ובארצות הברית. על אף שרוקר הכיר והעריך את המאמצים ליצור קורפוס ספרותי יהודי הנכתב על ידי ועבור יהודים בידיש ובעברית הוא המשיך לעמוד על נכונות דעותיו; הוא לא חדל משימת הדגש על הנגשתן של יצירות מופת נבחרות אל תוך הגוף הספרותי האנרכיסטי, אך גם לא התנגד לספרות יידיש ככזו, בפרט ליצירות שנתפסו בעיניו כפרוגרסיביות. דוגמא מובהקת ליצירה בידיש שרוקר העריך עד מאוד הייתה זו של דוד אדלשטט.³¹³ מבין משוררים בידיש המקובלים בקאנון הספרותי הזכירו אף בארבייטער פריינד משוררים

³⁰⁹ על ההרצאות של רוקר בשנים 1915–1917 ראו ראָקער, **הינטער שטעכיקע דראַט**, כרך ב', עמ' 247–250. רודאָלף ראָקער, אברהם פֿרומקין (מתרגם), **זעקס כאראקטערן אין דער וועלט ליטעראטור**, ניו יורק: רודאָלף ראָקער שריִפֿטען קאָמיטעט, 1929.

³¹⁰ 'פֿון די אַרויסגעבער', ראָקער, **עסייען**, עמ' א'–ב'.

³¹¹ ראו לדוגמא את הקדמתו של רוקר למחזהו של הנריק איבסן ומוטסולי: רודאָלף ראָקער, [ללא כותרת], הענריק איבסען, **ווען מיר טויטע ערוואַכען: אַ דראַמאַטישער עפּילאָג אין דריי אַקטען**, לונדון: ל. פֿרידמאַן, 1908, עמ' 3–12; וגם רודאָלף ראָקער, [ללא כותרת], בתוך מולטאַטולי, אברהם פֿרומקין (מתרגם), **ליעבעס־בריוו**, לונדון: אַנאַרכיסטישער ליטעראַטור פֿעראַיין, 1911, עמ' ג'–ה'.

³¹² ראָקער, **אין שטורעם**, עמ' 302–317.

³¹³ אדלשטט ושירתו הופיעו לעתים קרובות בעיתונות האנרכיסטית בלונדון. כבר ב-1893 אפשר להצביע על נוכחותו של המשורר המת, בכך שהעניקו את שמו למקהלת התנועה, 'עדעלשטאַט־כאַר' (מודעה להתכנסות השנתית בחג המולד של האנרכיסטים באולם אתנאום [Atheneum]: **אַרבייטער פֿריינד** 15 בדצמבר 1893, עמ' 6). קטעי שירתו מופיעים גם כמוטו למאמרים שונים: לויס עלשטיין, 'אַ פֿאַר ערנסטע ווערטער צו די לידסער אַרבעטער־פֿרויען', **אַרבייטער פֿריינד**, 31 בינואר 1896, עמ' 3; טאַמאַס אייגעס, 'ווער איז שולדיק', **אַרבייטער פֿריינד**, 15 בינואר 1904, עמ' 3; ובגיליונות הבאים, רודאָלף ראָקער, 'די אינטערנאַציאָנאַלע רעאַקציאָן', **זשערמינאַל**, 16 בינואר 1902, עמ' 233. דוד עדעלשטאַט, 'דער לעצטער שטרניק', **אַרבייטער פֿריינד**, 8 באפריל 1904, עמ' 2; 'דריי נאַך ניט געדרוקטע

וסופרים יידיים פרולטרניים או כאלה שזוהו עם הספרות הפרולטרית, כגון יוסף שלמה פרנוביץ' (1871–1938), עוזר סמולנסקין (1862–1934), י' אדלר (כינוי של ברוך קובנר),³¹⁴ יוסף רולניק (1879–1955) ול' רבוטניק (שם העט של אריה-לייב וולפסון).³¹⁵ למרות זאת יש לציין כי ספרות יידיש בתור שכזו לא זכתה להתייחסות משמעותית מעל דפי ה**ארבייטער פריינד** וה**זשערמינאל**. פרסומים אלה לא התעניינו ולא הפיצו את היצירות החדשות ביותר שנכתבו בידיש במזרח אירופה ובארצות הברית. אבל על אף העובדה שרוקר דחק לשוליים את יצירותיה של ספרות יידיש בעיתונים האנרכיסטיים אותם ערך, הוא התגאה לעת זקנתו במספר הזדמנויות בתפקיד שמילא בהתפתחותה של ספרות יידיש המודרנית, וזאת למרות שהתרחק מרחק רב, רוחנית ומעשית, מהתנועה האנרכיסטית היהודית. רוקר הזכיר בהזדמנויות הללו את קשריו ויחסיו הטובים עם סופרי יידיש, פרולטרים ובורגנים כאחד, שהגיעו לדבריו למודעות תרבותית וספרותית מפותחת על ספרות יידיש ועל ספרויות אחרות בעיקר תודות לירחון הספרותי שהקים ולמוסף הספרותי שיצא ביוזמתו.³¹⁶

בהקשר זה יש לציין חריג משמעותי אחד לאופי שרוקר ביקש לשוות לקורפוס הספרותי האנרכיסטי. המדובר הוא בספרו של י"ל פרץ, לקט של סיפורים קצרים אותם פרץ כתב בעברית, תורגמו לידיש בידי אברהם פרומקין, פורסמו תחילה ב**ארבייטער פריינד** ולאחר מכן כקובץ סיפורים בשם **די אכטע אַבטהיילונג אין גיהנום און אַנדערע ערציילונגען** ('המדור השמיני של הגיהנום וסיפורים אחרים').³¹⁷ במועד פרסום הקובץ היה פרץ מוכר ואהוד מאוד על קוראי יידיש ברחבי העולם, והיה ביקוש רב לספריו הן במזרח אירופה והן בארצות הברית.³¹⁸ כשאנו מעיינים בסיפורים שנבחרו לקובץ, אחד מהם נראה לנו משמעותי במיוחד, בשל הראי העגום שהוא מציב בפני התנועה האנרכיסטית ופעיליה. הסיפור, שנתן את שמו לקובץ כולו, ושהוא גם הסיפור הראשון המופיע בו, חושף באופן נוקב במיוחד את אופיה הטרגי-קומי של פעילות התנועה האנרכיסטית.

הגיבור הראשי של הסיפור מרבה לעסוק במחשבות מהפכניות, והתקסט פותח בזמן שהוא מתכונן לשאת את נאוומו הראשון בפני חבריו האידיאולוגיים באסיפה מהפכנית. עקב חוסר הניסיון שלו בדיבור בפומבי, חווה הגיבור עצבנות רבה. לפתע נגלה לעיניו מלאך, שנשלח על מנת לסייע לו במשימה הקשה העומדת לפניו. המלאך מספר לגיבור על העינויים השונים בהם מהפכנים מתייסרים בעולם הבא כתוצאה ממעשיהם האלימים והמהפכניים בעולם זה.

געדיכטע פֿון אונדזער אומפֿאָרגעסלעכן פֿאַלקסדיכטער דוד עדעלשטאַט, 'ארבייטער פֿריינד', 16 במרץ 1906, עמ' 2; דוד עדעלשטאַט, 'דער זעלנער', 'ארבייטער פֿריינד', 23 במרץ 1906, עמ' 6; דוד עדעלשטאַט, 'דער יונגער העלד', 'ארבייטער פֿריינד', 25 במאי 1906, עמ' 5.³¹⁴ א. אלמי, **מאַמענטן פֿון אַ לעבן: זכרונות בילדער און עפיזאָדן**, בואנוס איירס: צענטראַל-פֿאַרבאַנד פֿון פּוילישע יידן אין אַרגענטינע, 1948, עמ' 229.

³¹⁵ רשימה זו מזכירה את המשוררים לפי הופעתם הראשונה בגליונות ה**ארבייטער פֿריינד**: ש. פרענאָוויטש, 'אהין', 'ארבייטער פֿריינד', 6 באפריל 1894, עמ' 1; עוזר סמאַלענסקין, 'די קינדער: אַ קאַנטראַסט', 'ארבייטער פֿריינד', 11 במאי 1894, עמ' 1; י. אַדלער, 'דאָס קומענדע ליכט', 'ארבייטער פֿריינד', 16 ביוני 1899, עמ' 5; י. ראָלניק, 'דאָס טעאַטער', 'ארבייטער פֿריינד', 2 באוקטובר 1903, עמ' 1.³¹⁶ ראָקער, 'אין שטרעם', עמ' 368–383.

³¹⁷ אברהם פֿרומקין, 'פֿאַרוואָרט', יצחק לייבוש פרץ, אברהם פֿרומקין (מתרגם), **די אכטע אַבטהיילונג אין גיהנום און אַנדערע ערציילונגען**, לונדון: ל' פֿרידמאַן, 1907, עמ' 5–9. הסיפור תורגם לכאורה להזמנת **די צוקונפֿט** הסוציאליסטי שבניו יורק שעבורו סיפק פֿרומקין עבודות תרגום ספרות רבות: לצפ"ר [יצחק-לייבוש פרץ], אברהם פֿרומקין (מתרגם), 'די אכטע אַפֿטיילונג אין גיהנום', **די צוקונפֿט**, 1 (1902), עמ' 28–32.

³¹⁸ על התקבלות וביקורת כתבי י"ל פרץ בעיתונות יידיש בארצות הברית ראו Adi Mahalel, 'Weaving The Revolution: I. L. Peretz The Social Protest Writer', *In geveb* (May 2016): Accessed Oct 15, 2019. עיתונות יידיש בארצות הברית התחילה לפרסם את סיפוריו של פרץ כבר בשנות התשעים של המאה התשע עשרה. סיפורו הקצר 'באַנטשע שוויג' פורסם לראשונה ב-1894 ב**ארבייטער צייטונג** הסוציאליסטי בניו יורק.

מתיאורו של המלאך עולה שהאל שומר מדור מיוחד בגיהנום עבור מהפכנים, במסגרתו הם נאלצים לבצע באופן קבוע פעילויות חסרות הגיון כעונש על חוסר המנוח התמידי שלהם בעולם הזה. לבסוף הגיבור, המיואש מן הדברים שהמלאך השמיע ומהרהורי היתר הפוקדים אותו, מחליט שלא ללכת לאסיפה. הנרטיב לועג לדמות המהפכן הטיפוסי, והאנרכיסט בפרט, אשר אינם מסוגלים להבין את הקומיות המעגלית שבחוסר יעילותם הפוליטית. המסקנה הלקונית של הסיפור היא כי יש לשפוט כל עשייה פוליטית אך ורק לפי תוצאותיה המיידיות, וכי כל תפיסה מהפכנית-אוטופית הינה אשלייה, וזאת בשל המטרה המרוחקת שהיא מציבה. לפי השקפה ביקורתית זו של פרץ, מאמצים חברתיים ופוליטיים למען עולם אוטופי אינם אלא בבחינת עבודה סיזיפית שאין לה סוף, והדבר בא לידי ביטוי, באופן פארודי, בעונשם של המהפכנים בעולם האמת. לפי גישה פסימית וריאליסטית זו, אין מרפא בעולם זה לייסוריו של הפעיל הפוליטי בכלל, והאידיאולוגיה האנרכיסטית בפרט, אלא רק עסקנות תזזיתית ומיוסרת.

סביר להניח שפרומקין יזם את תרגומו של ספר זה בגלל המקום שפרץ מילא בעיתונות הרדיקאלית בארצות הברית משנות התשעים של המאה התשע עשרה ואילך.³¹⁹ המחנה הסוציאליסטי היה תקוע במאבק של קרבה וריחוק בקשר ליצירתו של פרץ. מחד גיסא העיתונות הסוציאליסטית התלהבה מהביקורת החברתית שמצאו בסיפורים הקצרים של פרץ, אך היא לא הייתה מסוגלת להתמודד עם המאפיינים המיסטיים והרומנטיים שבסיפוריו. כפל הפנים הזה היה מכשלה בעיני מבקרים רבים במחנה הסוציאליסטי בידיש, אך היא לא היוותה בעיה עבור האנרכיסטים, משום שבניגוד ליריביהם הפוליטיים הם לא הסתייגו מן האלמנטים הרומנטיים או הנאורומנטיים ביצירתו של פרץ, אלא הם דווקא ראו בהם שילוב המבטא שלמות אמנותית.³²⁰ ייתכן ששילוב של מגמות ספרותיות שונות אפשרה את הכנסתו של פרץ בקורפוס הספרותי שהלך והתהווה בידי האנרכיסטים דוברי יידיש. בסיפור הקצר 'המהדורה השמינית בגיהנום' משתקפים שני צדדים ביצירתו של פרץ שגרמו לתהיות רבות כל כך בהערכתו במחנה הסוציאליסטי. בהבעת התימטיקה המהפכנית בכתיבתו נרקמו חוטים של אכזבה וייאוש רומנטיים, וכך נוצר צירוף שהתאים את הסיפור למטרות התרבותיות האנרכיסטיות.

1. סיכום

בפרק זה ראינו כיצד ניסה רודולף רוקר למשוך את קוראי יידיש לתרבות המערב אירופאית, כפי שזו נתפסה בעיניו. באמצעות ה**אַרבייטער פֿריינד** וה**זשערמינאַל** הוא שאף להציב קורפוס ספרותי מתורגם המורכב מסופרים שהציגו עמדות רדיקאליות, אך עשה זאת במקום לטפח את ספרות היידיש המקורית. יש לציין שרוקר התחיל במפעל התרגומים לאור העובדה שלא הייתה באותה תקופה ספרות יידיש מקורית בלונדון שהיה יכול לטפח. אף על פי שאחרי נטישת הסביבה דוברת היידיש רצה רוקר לעצב לעצמו בזיכרונותיו דימוי כאילו היה המפיץ החשוב של ספרות יידיש במערב, העיון בעיתונות האנרכיסטית שנערך מלמד כי יחסו של רוקר אל ספרות יידיש שנוצרה במזרח אירופה היה כאל תופעה

³¹⁹ נ"ב מינקאוו, 'פרץ אין אמעריקע', **ליטערארישע וועגן**, מקסיקו סיטי: צבי קעסעל פֿאַנד-קולטור קאָמיסיע – יידישער צענטראַל קאָמיטעט, 1955, עמ' 41–60.

³²⁰ מ. לעאָנטיעף, 'די אַכטע אָפטיילונג פֿון גיהנום', **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 7 בפברואר 1902, עמ' 4.

שולית, כזו שפרסומה לא היה מחזק את המגמות האוניברסליסטיות ששאף לקדם. על אף הקרבה הגיאוגראפית היחסית מיעטה העיתונות האנרכיסטית באנגליה לפרסם מאמרים, כתבות וסיפורים מאת סופרי יידיש ממזרח אירופה. סיבה מרכזית לכך היו קשרי הדואר הבלתי תקינים בין רוסיה הצארית ובין אנגליה, בעיקר בשל הצנזורה הנוקשה במזרח אירופה. כפי שהזכרנו לעיל, היה י"ל פרץ סופר יידיש היחיד שזכה לפרסום חוזר בעיתונות האנרכיסטית ביידיש; יצירות אחרות ממזרח אירופה שנדפסו בארבייטער פריינד ובזשערמינאל היו מסופרים והוגי דעות דגולים ומפורסמים, כגון טולסטוי ומקסים גורקי; נוסף על כך נדפסו כתבות, ניתוחים ודיווחים פוליטיים על חיי המחותרת המהפכנית ברוסיה והרדיפות של פעיליה.

הגם שרוקר הכיר היטב את הפעילות הספרותית והתרבותית שצמחה באותן שנים במזרח אירופה ובארצות הברית וקיים קשרים עם חבריו האנרכיסטיים באזורים אלו, לא הניעה אותו היכרות זו לכדי ניסיון ולהשתמש במשאבים התרבותיים המתהווים של ספרות יידיש המודרנית. הוא התעקש להקים חלופה, מעין גוף ספרותי-פוליטי-תרבותי ביידיש שיהיה מבוסס בעיקר על יצירות לא יהודיות שנכתבו בשפות אירופיות שונות ותורגמו ליידיש. הוא נעזר באג'נדה התרבותית שלו באברהם פרוסקין, שתרגם ומסר לידי הקורא ביידיש את מיטב הספרות האירופאית משפות רבות בשפה קולחת. הקאנון האנרכיסטי המיוחד שנוצר בלונדון בשנים בהן רוקר עמד בראש התנועה האנרכיסטית היהודית בעיר זו משקף אפוא את יחסו האמביוולנטי לתרבות יידיש, ואת רצונו להרחיק את ההמונים היהודים מזהות פרטיקולרית, תוך החלפתה בזהות אנרכיסטית אשר יוצרת מרחק תרבותי הן מהתנועות היהודיות הלאומיות והן מהסביבה הקולטת, גם אם אינה מבקשת להיטמע לחלוטין בחברה הסובבת. הכישלון הפוליטי הוביל להתחזקות העשייה הספרותית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, שבה הספרות המתורגמת בעיקר על ידי אברהם פרוסקין והמפורשת על ידי רודולף רוקר שימשה כמעין מפלט עבור חסידיו של רוקר ועבור מהגרים יהודים רבים, שנחשפו לראשונה בלונדון ליצירות ספרות מודרניות ולפרשנותן.

כפי שראינו, הקאנון הספרותי-תרבותי של האנרכיסטים דוברי יידיש בלונדון שיקף את העמדות הפוליטיות הרדיקאליות שעניינו פעילות בחיק העיר הגדולה. הקיום במרכז העירוני, בבירת האימפריה הבריטית, שיחק תפקיד חשוב בעיני האנרכיסטים היהודים בהשגת מטרות מהפכניות כלל-חברתיות. חוסר ההצלחה של התנועה האנרכיסטית בזירה הפוליטית המעשית הביאה לכך שהתנועה דוברת היידיש פנתה לעשייה הספרותית והתרבותית, תוך חיפוש אחר רצינול פוליטי ואסתטי מתאים שהיה בכוחו להצדיק מפנה זה. הקאנון שנוצר בשנים הללו בידי האנרכיסטים דוברי יידיש שימש עבורם מפלט תרבותי שהצדיק את נאמנותם התרבותית של המהגרים היהודים ללשונם המדוברת, והטעין אותם במטען ספרותי מוחשי שהתלווה אל הפעילים בעמדותיהם שנקטו בהן בהמשך חייהם. לא רק הפעילים האנרכיסטים, החסידים הדבקים במפעלו של רוקר הושפעו בתקופה זו מהשקפותיהם של מנהיגם, אלא גם מהגרים צעירים ששהו בלונדון לזמן קצר לפני שהם המשיכו את דרכם לארצות הברית. בהקשר זה זכו מאמציו של רודולף רוקר לכונן קורפוס ספרותי אנרכיסטי להצלחה לאורך שנות כהונתו כמנהיג העיקרי של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בלונדון, וכעורך הראשי של השבועון ארבייטער פריינד והירחון הספרותי זשערמינאל.

באמצעות שני כתבי עת אלה הצליח רוקר לגבש תפיסות אנרכיסטיות יהודיות ייחודיות בקשר לספרות ולתרבות, ולקדם זהות אנרכיסטית חדשה עבור מהגרים יהודים רבים בחיק העיר הגדולה. הצלחתו הייתה מורגשת בקהילה שסבבה אותו, אך חשוב לציין, לא בעולם היהודי הכללי. ישנן שתי סיבות עיקריות להצלחה מוגבלת זו. ראשית, פריחתה של התוצרת התרבותית המקורית ביידיש, אם במסגרת פוליטית ואם מחוצה לה, פתחה בפני קוראי יידיש חלופות תרבותיות אחרות, מרתקות ומושכות יותר מאשר הספרות המתורגמת והאוניברסלית של התנועה האנרכיסטית. שנית, השבועון **אַרבייטער פֿריינד** והירחון **זשערמינאל** הופצו בצפון ודרום אמריקה ובמזרח אירופה רק בעותקים מעטים. בתקופתו של רוקר הפכה לונדון למרכז משני בחשיבתו בנוגע ליצירה האנרכיסטית ביידיש בהשוואה למרכזים החדשים מעבר לים, ניו יורק ופילדלפיה. אם נשווה בין תפוצת השבועונים האנרכיסטים בלונדון ובניו יורק, **האַרבייטער פֿריינד** וה**פֿריינד אַרבייטער שטימע**, ניווכח כי בעוד הראשון הופץ בתקופת השיא שלו, ערב פרוץ מלחמת העולם הראשונה, בהיקף של כאלפיים וחמש מאות עותקים, הופץ מקבילו האמריקני בתקופה בעשרים אלף עותקים שבועיים.³²¹ במהלך מלחמת העולם הראשונה השמיע השבועון האנרכיסטי קול פציפיסטי, בהתאם להחלטת חברי המערכת, והרשויות האנגליות הורו על סגירתו ב-1916 כביטאון המבקש לחבל במאמץ המלחמתי של המדינה. במקביל, כפי שתארנו, החלו המשתתפים בשבועון וחברי התנועה האנרכיסטית בכלל להיתקל בהתנכלויות מטעם הרשויות, וחברי מערכת שהיו נתינים של מדינות אויב או חסרי מעמד אף נכלאו.³²² כחלק מצעדי הרדיפה האלה נשלח רודולף רוקר למאסר בדצמבר 1914 ונותר כלוא במחנות שבועים שונים, כגון במחנה הריכוז באולימפיה (Olympia), ארמון אלכסנדרה (Palace Alexandra) ואייל אוף מאן (Isle of Man) והועבר לבלגיה במרץ 1918 במסגרת חילופי אסירי המלחמה.

האַרבייטער פֿריינד חזר להופיע רק לאחר תום המלחמה באפריל 1920 והמשיך להופיע עד סוף 1923. בין 1920–1922 שימש יעקב מאיר זלקינד (1875–1937) כעורך הראשי; הוא היה ידוע כרב רדיקאלי, ושמו נודע ברבים מאוחר יותר בשל תרגומו של מסכתות אהדות של התלמוד הבבלי ליידיש.³²³ אחר כך ניסו החברים האנרכיסטים לחדש את **האַרבייטער פֿריינד** גם במרץ 1924, ב-1930, בסוף 1930 ובתחילת 1931, אך בפעמים אלה לא יצאו אלא גליונות בודדים. ב-1925 וב-1927 נעשו נסיונות על ידי קבוצת החברים בפריז להפיח רוח חיים ב**אַרבייטער פֿריינד**, אך הם גם לא הצליחו לפרסם בבירה הצרפתית אלא גליונות בודדים. בעקבות עזיבת המנהיג הרוחני והתפזרות החברים הפעילים ביותר של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש השבועון האנרכיסטי להחזיק מעמד לזמן רב והופעתו נפסקה סופית בינואר 1932.³²⁴

³²¹ Zimmer, *Immigrants against the State*, p. 33. מבוססת על המידע הסטטיסטי ב-1910 N. W. Ayer and Son's American Newspaper Annual and Directory, 1910. שנדפס בתוך

³²² מינה גראור, 'העתונות האנרכיסטית ביידיש באנגליה, 1885–1914', **קשר**, 6 (1989), עמ' 67.

³²³ על תחיית **האַרבייטער פֿריינד** בפריז ועורכו הראשי החדש הרב יעקב-מאיר זלקינד ראו: Anna Elena Torres, 'The Anarchist sage/'Der Goen Anarkhist': Rabbi Yankev-Meir Zalkind and Religious Geneologies Anarchism', *In geveb: A Journal of Yiddish Studies*, February 2019, pp. 1–33.

³²⁴ Prager, 'A Bibliography of Yiddish Periodicals in Great Britain', p. 15, no. 54.

פרק ב': המיתים את עצמם באוהל האנרכיה:

שירתם של דוד אדלשטט ויוסף בובשובר ודימויים כגיבוריה

של התנועה האנרכיסטית ביידיש

א. מבוא

דוד אדלשטט ויוסף בובשובר הם שני המשוררים המזוהים ביותר עם תרומתה הספרותית של התנועה האנרכיסטית לספרות היידיש בארצות הברית.³²⁵ ברם, ואולי כיהא למשוררים פוליטיים, מורשתם התרבותית התפרשה והתעצבה על ידי קוראים מאוחרים תוך מאבק תרבותי בין גישות ועמדות שונות אשר ניסו לנכס כל אחת לעצמה מורשת זו. אמנם שני משוררים אלה פרסמו את שיריהם בעיקר (במקרה של אדלשטט), או בין היתר (במקרה של בובשובר), בעיתונות האנרכיסטית ביידיש, ונהנו מהכרה רחבה בזמנם, אך עם תום שנות היצירתיות העיקריות שלהם, בעשור האחרון של המאה התשע עשרה, ועד לשנות העשרים של המאה העשרים, העיסוק בהם בספרות האנרכיסטית עצמה היה מועט. מעמדו התרבותי של אדלשטט התבסס בין היתר על היותו העורך הראשון של הביטאון העיקרי של התנועה, **פרייע ארבייטער שטימע**, אך המוניטין הביקורתי שלו כמשורר התיישן במהרה, ושיריו, המפורסמים שבהם, המשיכו להתקיים בתודעה הפועלית כשירים עממיים. ההתקבלות של בובשובר נעה לאורך קווים דומים, ובדומה לאדלשטט ומשוררים רדיקאליים רבים אחרים, העניין בשיריו הצטמצם מאוד – חרף הפופולריות הרבה שלו בשנות התשעים כמשורר ביידיש (ובמידת מה, גם באנגלית) – עם עליית הדור החדש של השירה המודרנית והמודרניסטית ביידיש לאחר שנת 1905. לאחר פרסום שירו האחרון ב**פרייע ארבייטער שטימע** באוקטובר 1899 שמו כמעט ונעלם מעל דפי העיתונות האנרכיסטית, וזאת במקביל לאשפוזו במוסד לחולי רוח, בו בילה את חמש עשרה השנים האחרונות של חייו, עד למותו ב־1915.³²⁶ הגם שיצירתו הספרותית של בובשובר מזוהה בעיקר עם האנרכיזם ועיתוניה של תנועה זו, הרי שבניגוד לאדלשטט, שנקט בקו פוליטי-תרבותי נטול פשרות, ניסה הראשון להתפרסם בעיתונות של כלל הקשת הרדיקאלית בארצות הברית, ואף לבנות לעצמו מעמד מחוץ לגבולות ספרות יידיש.³²⁷ בתודעתה של תרבות יידיש נחרתו קביעותיו הפסקניות, האירוניות והשליליות של זישה לאנדוי (1889–1937) על שירת הדור הראשון בספרות יידיש האמריקנית. במבוא לאנתולוגיה **די אידישע דיכטונג אין אמעריקא ביני יאהר 1919** ('שירת יידיש באמריקה עד שנת 1919):

מיר האָבן קיין סאַציאַלע און נאַציאָנאַלע דיכטונג ניט, אויסער קליינע אויסנאַמען און דאָס, אַממייסטן, פֿון די לעצטע יאָרן. וואָס עס איז יאָ געווען, איז אַט וואָס: די נאַציאָנאַלע און סאַציאַלע

³²⁵ ראו למשל: 'אנארכיזם צווישן יידן', **אלגעמיינע ענציקלאָפּעדיע**, ניו יורק: ציקאָ, 1942, כרך ג', טור 404.
³²⁶ השירים האחרונים של בובשובר התפרסמו ב־1899 בשבועון האנרכיסטי בניו יורק: יוסף באָוּשאווער, 'נייע און אַלטע לידער', **פרייע ארבייטער שטימע**, 6 באוקטובר 1899, עמ' 1.
³²⁷ ראו את המאמר של האנרכיסט בנג'מין טוקר על מפגשו עם יוסף בובשובר ושיריו הראשונים באנגלית שיצאו בכתב העת האנרכיסטי Benjamin R. Tucker, 'A Remarkable Young Poet', Basil Dahl [=Yoysef Bovshover], Rose Freeman-Ishill (trans.), *Liberty, To the Toilers and Other Verses*, Berkeley Heights, New Jersey: The Oriole Press, 1928, pp. v–vii.

באוועגונגען האָבן ביי זיך געהאַט גראַמען־דעפּאַרטאַמענטן. [...] די געשיכטע פֿון דער ייִדישער דיכטונג ביזן אָנפֿאַנג פֿון היינטיקן יאָרהונדערט, איז אייגנטלעך די געשיכטע פֿון אַן עפּיזאָד אין דער אַרבעטער־באוועגונג.³²⁸ [ההדגשה במקור]

(מלבד יוצאים מן הכלל קטנים, ואלה שייכים לרוב לשנים האחרונות, אין לנו שירה חברתית ולאומית. מה שכן היה, זה: לתנועות הלאומיות והחברתיות היו מחלקות להריזה. תולדותיה של שירת יידיש [בארצות הברית] עד לראשית המאה הנוכחית הם בעצם תולדותיה של אפיזודה בתנועת העבודה.)

אכן, האנתולוגיה שלו ערוכה בצורה שרירותית למדי – לפי סדר הא"ב של המשוררים, והמשורר היחיד מן הדור של 'משוררי סדנאות היזע' שנכלל בה הוא מוריס רוזנפלד. אך על אף דעיכת העניין הכללי במשוררים אלה עם תום תקופת פעילותם הספרותית הם נהיו, באופן הדרגתי, החל משנות העשרים של המאה העשרים, לסמל של התנועה והזהות האנרכיסטית ביידיש במדינות רבות ברחבי העולם. כגיבורי תרבות שהקריבו את כל זמנם ומרצם לטובת המאבק הפוליטי בו האמינו, הם היוו השראה ומוקד למשיכת חסידים חדשים עבור תאים אנרכיסטיים רבים. מקרה הבוחן של התקבלותם של שני משוררים אלה יכול ללמד אפוא רבות אודות התגבשותה של המסורת הספרותית האנרכיסטית ביידיש בתקופה של מפנה המאות, ועל עיצובה של זהות אנרכיסטית יהודית מובחנת, שאחד מסימני ההיכר המובהקים שלה היה היכרות אינטימית עם יצירותיהם של אדלשטט ובובשובר.

בפרק זה נבחן את המיתוס שצמח סביב דמויותיהם של אדלשטט ובובשובר, ואת שלבי התקבלותם בקאנון האנרכיסטי ובקאנון הרחב יותר של ספרות יידיש. ניתן להבחין בשלושה שלבים בהליך התקבלות זה: השלב הראשון קשור כמובן בפעילותם המיידית, הפוליטית והספרותית. שיריהם הודפסו בפרסומים אנרכיסטיים ומצאו קהל קוראים אוהד, וחלקם פורסמו גם תוך הצבעה על מגניבות (אדלשטט המליץ בכמה מקרים על לחנים פופולאריים שהחשיב כמתאימים לשיריו). בחלק מהמקרים התגלגלו השירים לכדי שירי עם פופולאריים, ולאחר שהותאמו לשפה המקומית צורף להם ניגון עממי ידוע. חלק משירים אלה היו פופולאריים כשירי עבודה בסדנאות יזע ובמפעלים, הן בארצות הברית והן במזרח אירופה, ואחרים היו להמנונים פוליטיים ששרו הפועלים במפגשים המוניים בארצות הברית ובמפגשים חשאיים במזרח אירופה. תפוצה זו של שיריהם של אדלשטט ובובשובר התעצמה בעקבות הידוק הקשרים בין ארצות הברית למזרח אירופה, עקב הברחת חומרים רדיקאליים למזרח אירופה והגירתם למערב של יהודים שנחשפו לתכנים אלה במסגרת פעילותם הפוליטית הרדיקאלית.

השלב השני בהתקבלותם היה קשור הדוק לראשון. לאחר התקבעות שירתם של אדלשטט ובובשובר בתודעה הרדיקאלית, גילו אינטלקטואלים יהודים שונים עניין בשירה זו והחשיבו אותה ככלי שרת פוטנציאלי הן לצורך ייסוד מסורת ספרותית פרולטרית בברית המועצות החדשה, והן לצורך חישול התודעה האידאולוגית של ההמונים בארצות הברית. המדובר היה בניכוס ופיתוח מסורת אנרכיסטית ביידיש דווקא על ידי יהודים קומוניסטים –

³²⁸ זישא לאַנדוי, [הקדמה], זישא לאַנדוי (עורך). אַנטאַלאָגיע: די אידישע דיכטונג אין אַמעריקא ביז יאָהר 1919, ניו יורק: אידיש, 1919, עמ' iv.

ולא על ידי ממשכי דרכם הטבעיים של אדלשטט ובובשובר, דהיינו הדור הצעיר של האנרכיסטים היהודים במערב. השלב השלישי והאחרון בא גם כהמשך וגם כתגובה לניכוס תרבותי זה. מצד אחד חזרו פעילים אנרכיסטים להתעניין ביצירתם של שני המשוררים וניתחו אותם כחלקים מהותיים של הזיכרון הקולקטיבי של האנרכיסטים במהלך 'תור הזהב' של התנועה, דהיינו בסוף המאה התשע עשרה. בעקבות מאמציהם התקבלו אדלשטט ובובשובר, בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, כסמליה הבולטים ביותר של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. בתקופה זו התפרסמו מספר ניתוחים ספרותיים וביוגראפיים אודות שני המשוררים, פרי עטם של פעילים אנרכיסטים במדינות שונות, וכן כתבות רבות בעיתונות האנרכיסטית שעסקו ביצירותיהם. כתביהם התפרסמו במהדורות מקובצות, התפרסמו 'ספרי זכרון' ('אָנדענק־ביכער') ופופולרוזציות אחרות של כתיבהם. מצד אחד זכו אדלשטט ובובשובר בשלב זה למעמד קנוני כגיבורי תרבות מרכזיים בעיצוב התודעה והזהות של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, וזאת מעבר לסגולותיה הספרותיות של שירתם, ופעילים רבים שלא הדגישו קודם את זיקתם לשירה זו החלו לעסוק בה. מצד אחר קלמן מרמר, החוקר המובהק של יצירתם שהיה מזוהה עם החוגים הקומוניסטים בארצות הברית, המשיך בעבודת המחקר המרשימה על חייהם ועל מורשתם. במהלך השנים האלה עוגנה הביוגרפיה ה'קנונית' של שני המשוררים בלקסיקונים של ספרות יידיש.³²⁹

כבר במאמצים הביוגראפיים הראשונים אפשר לזהות סימנים לעיצוב ביודעין או שלא ביודעין של הסתכלות מוטעית על חייהם של גיבורים תרבותיים אלו. כתבים אלה התבססו על זכרונות של פעילים פוליטיים ותרבותיים יהודים שהכירו אישית ומקרוב את שני המשוררים, זכרונות אישיים שמתבע הדברים בלטה בהם הגישה הכוללנית ומיעוטם של הפרטים הקונקרטיים אשר חרגו מעבר לעניינם המידי של אותם מכרים. בדומה לאנשי ספרות אחרים שפעלו בארצות הברית במחצית השנייה של המאה התשע עשרה היה המידע ההיסטורי אודות חייהם מצומצם ביותר ובלתי מהימן. בנוסף לכך, אותם עדים, פעילים פוליטיים אף הם, עברו לא אחת ממחנה פוליטי אחד לאחר, בין התקופה בה הכירו אישית את המשוררים לתקופה בה הועלו זכרונותיהם על הכתב, והפרטים אותם מסרו לא אחת נועדו להציג את אדלשטט ובובשובר באור מגמתי שתאם לתפיסותיהם הנוכחיות.

על פי המידע הבדוק שבידינו נולד אדלשטט ב-9 במאי 1866, בעיירה קלוגה (Калуга\קאלוגע) שברוסיה, לא הרחק ממוסקבה. אביו שירת בצבאו של הצאר ניקוליי (ניקאליי־עווסקער סאַלדאַט) ומכוח כך קיבל את הזכות להתיישב בתחומה של רוסיה (טיף רוסלאַנד) שהיה ככלל חסום בפני יהודים, למעט במקרים מיוחדים כמו זה, והתמנה לעבוד כשוטר עירוני (גאַראַדאָוואָי). אדלשטט לא קיבל חינוך יהודי, ולא ידע יידיש כמעט בכלל. ביוגרפים אחדים התקשו להשלים עם האפשרות שאדלשטט, שלימים הפך להיות משורר פרולטרי נערץ בידיש, גדל במשפחה 'זעיר בורגנית' שבה לא דיברו יידיש, ואחדים אף ציינו שהוא החליף במודע את לשונו מידיש לרוסית רק בגיל תשע, עת התחיל לכתוב שירה בשפה זו. ביוגראף אחר ציין כי כבר בגיל שתים עשרה הוכר כישורו כמשורר, ושיר שכתב התפרסם

³²⁹ 'דוד עדעלשטאַדט', 'יוסף באַוושאַווער', זלמן רניזען, לעקסיקאָן פֿון דער יידישער ליטעראַטור און פֿילאָלאָגיע, וילנה: ב. קלעצקין, 1930, כרך ב', טורים 718–721; כרך א', טורים 193–197. לייב וואַסערמאַן, 'דוד עדעלשטאַט', לעקסיקאָן פֿון דער נייער יידישער ליטעראַטור, ניו יורק: אַלוועלטלעכער יידישער קולטור־קאָנגרעס, 1958, כרך ו', עמ' 554–563; יצחק כאַראַלאַש, 'יוסף באַוושאַווער', לעקסיקאָן פֿון דער נייער יידישער ליטעראַטור, ניו יורק: 1956, כרך א', עמ' 207–210.

בעיתונות הרוסית המקומית. כן נטען כי שיר זה זכה להערכתו של מושל המחוז, וזיכה את המשורר הצעיר בהזמנה לפגישה עמו בבירת המחוז. ברם, שתי ידיעות אלו, על הדפסת שירו הראשון של אדלשטט ומפגשו עם מושל המחוז, נותרו בגדר השערה ותו לא.³³⁰

לצורך לימודיו הגבוהים נשלח אדלשטט לגור עם אחיו בקייב, בה התקרב למעגלו של המשכיל ד"ר מ. מנדלשטם, אשר התרשם מיכולותיו של בן חסותו החדש ורצה לשלוח אותו לאוניברסיטה.³³¹ עם זאת, לאחר שנחשף לפוגרום בקייב התנפצו אצלו האידיאליים הרומנטיים שלאורם הלך עד אותה עת, ואותם שאב מהמשוררים הרוסים הפופולריים – נקרוסוב, ניקיטין, נדסון ואחרים. אדלשטט הצעיר נאלץ לתור אחר מקורות חדשים לערכים. באופן זה הגיע אדלשטט לתנועת 'עם עולם' שהתארגנה באותה עת ושממה לעצמה למטרה לעודד הגירת יהודים לארצות הברית לצורך הקמת מושבות חקלאיות ברוח רדיקאלית. אדלשטט הצטרף אל אחת הקבוצות הראשונות מטעם 'עם עולם' שהפליגו לארצות הברית בשנת 1882. אך לאחר הגעתם לניו יורק נתברר לקבוצה כי אין 'עם עולם' מסוגלת לממש את חזונו האוטופי; חברי הקבוצה התפזרו לכל עבר, וזאת לאחר שניסיונות ההתיישבות השונים נכשלו.³³² תחילה, בדומה לאינטלקטואלים יהודים אחרים במצבו, המשיך אדלשטט לכתוב ולפרסם שירים בעיתונות הרוסית המקומית, אך לאחר מהומות שיקגו ב-1886 והמשפט וההוצאה להורג של הנאשמים בעקבותיהן ב-1887, הוא נרתם למשימה הפוליטית הדחופה יותר שניצבה למולו – הדרכת ההמונים היהודים לקראת מימושה של המהפכה האנרכיסטית העולמית.

העובדות השונות בביוגרפיה של אדלשטט, עד לתקופה זו של ראשית בגרותו האינטלקטואלית, הכילו מרכיבים ואירועים שהאנרכיסטים העריכו שהם עשויים לאפיין את המהפכן האנרכיסטי האידיאלי. קל לראות כי כבר מילדותו חרג אדלשטט מן הדרך שהייתה מצופה ממנו, כיהודי וכבן למשפחה בורגנית. עמדו בפניו אפשרויות רבות להשתלבות בחברה הרוסית, אך הוא בחר בעמו ובלשונו. בניגוד לאינטלקטואלים שפעלו בזירה התרבותית בידיש במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, לא קיבל אדלשטט חינוך יהודי כלשהו, ותפקידו של אביו כחייל בשירות צבא האימפריה ייעד לו דווקא חיים מבטיחים, כפקיד או נושא משרה אחר, בחברה הרוסית. הגם שהאגדות בדבר הבשלות המוקדמת הרבה של כישוריו הספרותיים לא הוכחו, הרי שיש ראיות מספיקות לכך כי אכן ניחן כבר בגיל צעיר ביכולות ספרותיות גבוהות בשפה הרוסית, דבר שאפשר לו ברבות הימים להופיע על במת ספרות יידיש ולפעול כמשורר קוסמופוליטי שלשיריו פוטנציאל רדיקאלי המסוגל לצלוח גבולות אתניים, סגנוניים ולשוניים. נסיעתו של אדלשטט לקייב והתנסותו באנטישמיות – בדמות הפוגרום שהתחולל שם באותה עת – הוסיפו נופך רדיקאלי נוסף לחניכתו כאנרכיסט, ובו בזמן העניקו לו תוכנה חשובה ביחס למקומם של היהודים בחברה בה הם חיים. כל אלה אפשרו לו להבין טוב יותר את חוויתם של המוני המהגרים היהודים שברחו מהאימפריה הרוסית בשנות השמונים, והניחו את הבסיס לכמה מן הרעיונות הרדיקאליים שימשיכו להנחות את הקריירה שלו בשנים הבאות.

³³⁰ אבא גאָרדין, 'עדעלשטאטס לעבן: לויט די הויפט־מאָמענטן פֿון זײַן ביאָגראַפֿיע', *דוד עדעשלטאט געדענק־בוך*, עמ' 32–33.
³³¹ על מנדלשטם ופעילותו הפילנתרופית בקייב ראו Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862–1917*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 61–62.

³³² על נסיונות הקולוניזציה של 'עם עולם' ואירגונים שונים ראו: Israel Bartal, 'Farming the Land on Three Continents: Bilu, Am Oylom and Yefe-Nahar', *Jewish History*, 21 (2007), pp. 249–261.

לגבי פרטים ביוגרפיים רבים מחייו של 'הגיבור האנרכיסטי' ניתן לומר כי הם אינם מבוססים על מידע בדוק אלא הם בגדר שמועה. סביר להניח שאדלשטט אכן נכח בקייב בזמן התפרצות האלימות נגד היהודים, אך אין סימוכין לכך שמראה המאורעות השפיעו על עיצוב זהותו הפוליטית או על יחסו ליהדות. אדלשטט לא הזכיר בכתביו ולו פעם אחת את הפרעות בהן נכח לכאורה, ובנוסף לכך גם בשנים שלאחר מכן הוא ראה בעצמו בעיקר כאינטלקטואל המשתייך למסורת המהפכנית הרוסית. בשירים שפרסם ברוסית בשנים הראשונות שלאחר הגירתו לארצות הברית לא הביע אדלשטט שום הזדהות מיוחדת עם מצוקתם של היהודים בעולם הישן, או עם קרבנות הפוגרומים. השתתפותו בקבוצת ההגירה מטעם ארגון 'עם עולם' לא נבעה כפי הנראה מהפנמה של אידאולוגיה לאומית כלשהי, אלא ממניעים פרקטיים – אדלשטט ביקש לחבור לקרובי משפחתו שהיגרו קודם לכן לארצות הברית מסיבות כלכליות והשתקעו בסינסינטי. מעבר לכך, ידוע כי מארגניה של 'עם עולם' והחברים בה הונעו על ידי מניעים שונים ומגוונים, וישנו קושי להצביע על דחף אידיאולוגי אחיד שליכד אותם, מלבד רצונם להגר למדינה חדשה ולבנות בה חיים אחרים.³³³

האירוע המשמעותי ביותר שהתווה את דרכו של אדלשטט כמשורר אנרכיסטי בידיש היו כפי הנראה מאורעות שיקגו ב-1886, ובפרט האלימות המשטרית שנקטה נגד המפגינים באותן הפגנות ומשפט הראווה שנערך לאחר מכן למארגנים. אלה היו ציון דרך חשוב עבור התנועה האנרכיסטית בארצות הברית ונקודת מוצא לרבים מהסופרים והמשוררים של התנועה, ואדלשטט ביניהם.³³⁴ רבים מן הפרטים שבסיפור חייו של אדלשטט הצטרפו יחדיו על מנת לשוות לו נופך רומנטי או טרגי כגיבור תרבות – כשרונותיו המולדים כמשורר, התעלותו מעל הרקע היהודי הדל בו גדל והחזרה הטרגית אל אותו רקע לנוכח ההתפרצות האנטישמית – אך תחנות אלה בחייו לא חרגו באופן מיוחד מן המסלול של רבים מעמיתיו למאבק. אולם המרכיב המרכזי שבנה את מעמדו המאוחר היה גורלו הביוגראפי – מותו כצעיר בן עשרים ושש ממחלת השחפת – המחלה ה'פרולטרית' המובהקת. גורל זה הציב את אדלשטט כקרבן ברור של תנאי החיים הקפיטליסטיים ההרסניים בעיר הגדולה. על כך הצטרף גורם נוסף, משמעותי ביותר – מסירותו ללא גבול כעורך של **פרייע ארבייטער שטימע**, תוך זלזול או חוסר הקפדה על בריאותו. בדומה ליוצרים רבים בתרבות העולם קיפח אדלשטט את חייו בגיל צעיר מאוד, דבר שהעצים את מעמדו הכפול – כגיבור וכקרבן.

בסיפור חייו של בובשובר ניתן למצוא מרכיבים מסוג אחר, פחות יוצאי דופן בראשית דרכו מאלה של אדלשטט שאפשרו לו להפוך לדמות אנרכיסטית בולטת, הן בחייו והן בהתקבלות כתביו לאחר מכן. יוסף בובשובר נולד ב-1873 בליבאוויץ' (ליובאוויטש) (Любавичи) שברוסיה הלבנה, למשפחת סוחרים, חזנים ומלומדים רבניים. כלומר, בניגוד לאדלשטט הוא צמח בתוככי ההוויה היהודית המסורתית במזרח אירופה. כבר בנעורו היה מתבדל והביע עניין בשירה על חשבון עיסוקים יומיומיים יותר. לאחר לימודיו בחדר ואצל אביו הלמדן, התרחק בובשובר מלימודי הקודש ועבד לתקופה קצרה בתחנת קמח, אך לא הצליח להתמיד במשלח יד זה. בשנות חייו בריגה למד גרמנית וקרא את הספרות הגרמנית, וכך קרה שלמרות שורשיו בתחום המושב ברוסיה הצארית, השפה הלא-יהודית הראשונה אותה למד הייתה הגרמנית, ולא הרוסית, ולימים היא תהפוך למקור חשוב לכתיבתו. לאחר שלא הצליח

³³³ Tobias Brinkmann, 'Between Vision and Reality: Reassessing Jewish Agricultural Colony Projects in Nineteenth Century America', *Jewish History*, 21 (2007), pp. 305–324.

³³⁴ Paul Avrich, *The Haymarket Tragedy*, Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 428–437.

להתאקלם באף אחד מהתפקידים המסורתיים שהחברה הסובבת הציעה לו – פועל או תלמיד חכם – הוחלט לשלוח את בובשובר הצעיר, בגיל שמונה עשרה, להתגורר עם קרובי משפחה באמריקה, דרך שאיפשרה בקהילות היהודיות במזרח אירופה להרחיק מן הבית אדם 'בעייתי'.

עם הגעתו לניו יורק ניסה בובשובר את מזלו במספר עיסוקים. תחילה התלמד כעובד פרוות, אך עם הצטרפותו לתנועה האנרכיסטית בידיש החל להפיץ חומרי תעמולה בקרב עובדי מפעל הפרוות שהעסיק אותו, וכתוצאה מכך פוטר מעבודתו. לאחר מכן עבד במקומות שונים, כולל בחנות שקרוביו רכשו עבורו, אך היא פשטה במהרה את הרגל, ובמשך עשרה חודשים השתתף בהוצאות במכללת ייל כשומע חופשי. בדומה לדוד אלדשטט, אף בובשובר החליט להצטרף אל האנרכיסטים בעקבות מהומות היימרקט, אך הוא זכה לפרסום נרחב רק לאחר שהופיע השיר אותו כתב לזכרו של אדלשטט בִּפְרִינֵע אַרְבֵּייטֵער שטימע ב-1892. היות ובובשובר הפך לדמות בולטת בשירה הפרולטרית בדיוק בזמן שאדלשטט הלך לעולמו ראו רבים מן האנרכיסטים בבובשובר את ממשיך דרכו הספרותית והאידיאולוגית. אולם מצבו הנפשי הידרדר באופן הדרגתי, והוא הפסיק לכתוב ולפרסם שירים לאחר ההפסקה הזמנית בפעילות הִפְרִינֵע אַרְבֵּייטֵער שטימע ב-1894.³³⁵ לאחר מכן חזר לזמן מה לפרסם בידיש, אך בשנת 1899 התאשפז בבית חולים לחולי רוח, שבו בילה את שארית שנותיו, עד למותו ב-1915.

מעמדו של יוסף בובשובר כמשורר בעל ממד אגדי בתנועה האנרכיסטית היה אפוא בעייתי בהרבה מזה של אדלשטט, אולם גם במקרה זה אפשר לזהות את מרכיבי העיצוב המכוון של חייו. כבר בצעירותו נענה בובשובר לייעוד הספרות, וזה מנע ממנו להקדיש את חייו לעשייה המעשית. טבעו המרדני וה'אנרכיסטי' התקומם כנגד כל ניסיון להטיל עליו גם את נטל התורה וגם את נטל עבודת הכפיים. בובשובר נתפס בעיני מבקרים רבים כ'ילד הפלא' (Wunderkind) של הספרות הפרולטרית, מי שהפנה את עורפו לחברה המודרנית והתעשייתית ונמשך בעל כורחו לנידודים בטבע ולעבר החופש האנושי האולטימטיבי. בובשובר ביטא עבור האנרכיסטים את האידיאל של האינטלקטואל היהודי האוטודידקטי, שהיה מוכשר דיו כדי להשתלב בזירת התרבות האמריקנית באנגלית וגם, לו היה בוחר בזאת, בזירה הספרותית הגרמנית. משברו הנפשי התפרש כאי יכולתה של נפש המשורר הטהורה להתמודד עם המציאות של החברה הקפיטליסטית הדכאנית, סימן נוסף לגאונותו של בובשובר ולדבקתו באידיאלים האנרכיסטיים.

פרק זה בעבודה מתחלק אפוא לשניים. בחלק הראשון נבחן את ההקשר הספרותי בידיש בארצות הברית בתחילת דרכם הספרותית של אדלשטט ובובשובר, וננתח את המאפיינים המרכזיים והחדשניים של שירתם ביחס לנסיבות ההיסטוריות שהובילו לעלייתה של השירה הפרולטרית בידיש בסוף המאה התשע עשרה. בחלק השני נתמקד בתולדות התקבלותם של שני המשוררים הללו כגיבוריה של התנועה האנרכיסטית, והדרך המורכבת שהובילה אותם למעמד זה בתוך הקאנון של ספרות היידיש. בחלק זה נסקור תחילה את התגובות המוקדמות ליצירתם, השימוש שנעשה בה כשירה עממית ופרולטרית בתקופת מפנה המאות, ואת מאמרי הביקורת הראשונים שנכתבו עליהם עד לתקופת מלחמת העולם הראשונה. לאחר מכן נעקוב אחר ניסיונות 'החטיפה' והניכוס הספרותי של שירתם בברית

³³⁵ עוד שירים ותרגום של בובשובר התפרסמו בִּפְרִינֵע אַרְבֵּייטֵער שטימע ב-1899, אך אלה נכתבו בשנים קודמות ופרסומם התאפשר לאחר ההוצאה מחדש של השבועון האנרכיסטי. ראו על כך בהרחבה בהמשך.

המועצות בתקופה שבין שתי מלחמות העולם. לבסוף, נסתכל כיצד ניסיון הניכוס הקומוניסטי השפיע וקיבע את מעמדם של שני המשוררים כגיבורי תרבות של התנועה האנרכיסטית.

ב. שירתם של אדלשטט ובובשובר

ב.1 ראשיתה של הספרות הפרולטרית בידיש בארצות הברית

השינוי המשמעותי שאפיין את עיתונות היידיש באנגליה ואחר כך בארצות הברית היה הפוליטיזציה של הקטעים הספרותיים שפורסמו בעיתונות. העיתונים הרדיקאליים הראשונים בידיש נוסדו על ידי מוריס וינצ'בסקי – **דער פוילישער אידעל** ב-1884 (השם שונה לאחר מספר גליונות ל**דיא צוקונפֿט**), וה**אַרבייטער פֿריינד** ב-1885. כתבי עת אלה הציעו פלטפורמה חדשה וחדשנית עבור היצירתיות הספרותית בידיש. הנוהג המקובל מאז שנות השמונים והתשעים בזירה הפוליטית והתרבותית בידיש היה להדגיש את החיבור בין העניינים הפוליטיים לנושאים הספרותיים. הבלטריסטיקה שהודפסה בעיתונות יידיש שיקפה וסייעה בתקופה זו לקידום המטרות הפוליטיות של עורכי כתבי העת השונים. שירים אלה הרבו לעסוק בקשיי המחיה, במצב הכלכלי הירוד, בתודעה מהפכנית, ובאופן חריג גם ביחס לספרות התקופה באופן כללי – בערכים מן התחום הקולקטיבי. שירים 'פרולטרים' בתקופה זו מרחיקים את הדיבור מן הפרט ומנסים ליצור טיפוסים אוניברסאליים, מקוריים או מושאלים מספרויות אחרות.

כאשר אדלשטט הגיע לארצות הברית והתחבר לפעילות הפוליטית של תנועת הפועלים היהודית, הסביבה האינטלקטואלית היהודית הייתה מאוכלסת על ידי מהגרים שבדומה לו התרחקו מעיסוק בסוגיות יהודיות מובהקות.³³⁶ עם זאת, בשנות השמונים והתשעים, בתקופת המעבר של העשורים הראשונים להגירתם, אנשי רוח אלה התחילו לגשש אחר זהות יהודית מודרנית, שיכולה להתאים לקהילת המהגרים הרחבה והמגוונת, ובו בזמן לבטא את קשיי ההתאקלמות בסביבתם החדשה. במובן זה צריך לראות את ניו יורק ולונדון כשני צדיו של אותו מטבע, שכן שינויים הללו התרחשו בשני עברי האוקיינוס במקביל.

בין אנשי הרוח שעיצבו בתקופה זו את החיים התרבותיים בידיש בניו יורק ולונדון צריך לציין את פיליפ קרנץ (שם העט של יעקב ראָמבראָ, 1858–1922), שלמד יידיש במהלך השתתפותו ב**דער פוילישער אידעל** (1884), מייסודו של וינצ'בסקי. **דער פוילישער אידעל** היה כתב עת פורץ דרך בעיתונות יידיש, הראשון שפרסם כתבות ריאליסטיות וברוטאליות אודות המהגרים היהודים שעמלו בסדנאות היזע בבירה האנגלית.³³⁷ לאחר הניסיון הקצר שצבר קרנץ ככתב ב**דער פוילישער אידעל** הוא השתכנע, בהשפעת וינצ'בסקי, בתועלת הרבה שיכולה להיות לשימוש בידיש ככלי תעמולתי, תובנה אותה יישם במסגרת עבודתו הפוליטית והעיתונאית במערכת ה**אַרבייטער פֿריינד**, שנוסד בשנת 1885 כפלטפורמה סוציאליסטית-אנרכיסטית משותפת בלונדון. לאחר חמש שנים כעורך הראשי ב**אַרבייטער פֿריינד** היגר קרנץ לארצות הברית, על פי הזמנת חבריו הסוציאליסטים ב-1890, ובה המשיך לעבוד

³³⁶ Steven Cassedy, *To the Other Shore: The Russian Jewish Intellectuals Who Came To America*, Princeton: Princeton University Press, 1997, pp. 3–15.

³³⁷ ראו על כל בהרחבה לעיל בפרק א'.

כעורך ראשי וכמחבר של מאמרים מדעיים פופולריים בארבייטער צייטונג (1890–1894),³³⁸ השופר של המחנה הסוציאליסטי שהוקם בניו יורק באותה שנה.³³⁹ בדומה לאדלשטט למד קרנץ יידיש עם עריכת השבועונים הללו. דמות בולטת נוספת בהקשר זה היה בנימין פייגנבוים, שהגיע לארצות הברית בשנת 1891 להזמנת מערכת הארבייטער צייטונג ובראשה העורך הראשי אב קאהאן. פייגנבוים היה מוכר זה מכבר במעגלים הרדיקאליים של ורשה כמפיץ של רעיונות אפיקורסיים בקרב בתי מדרש ובחורי ישיבות.³⁴⁰ פייגנבוים השתכנע בנכונות הסוציאליזם עקב אלימות שחווה בזמן פעילות התעמולה התוקפנית אותה ניהל בתקופת חייו באנטוורפן. פייגנבוים עשה את מסלול ההגירה היהודי הטיפוסי, תחילה ללונדון ולאחר מכן לארצות הברית. בלונדון עבד במערכת השבועון ארבייטער פריינד, בו הוא פרסם מאמרים אנטי־דתיים רבים. בכתבתו הוא בנה אסטרטגיות רטוריות מיוחדות לצורך הפצת השיח האנטי־דתי בקרב קוראיו. בנוסף לפייגנבוים היו סופרים ומשוררים בולטים אחרים שתרמו לפיתוח השיח החברתי העכשווי בתרבות יידיש באותה תקופה. הסופר מלבי"ש,³⁴¹ וסיימון פרימן השמיעו בשנות השמונים ביקורת חריפה על המצב הירוד של המהגרים – מלבי"ש בפרוזה ופרימן בשירה – ותיארו בטון חריף וביקורתי את מנהגיו הבזבזניים של המהגר אשר נותר תלוי במעסיקיו המנצלים לאחר שמשכורתו בוזבזה כולה בשתייה ובהימורים.³⁴² אייזיק סטון, שהיה חייט בלונדון בשנות השמונים, פרסם את השיר הראשון שנכתב בהשפעת נושאים פרולטרניים מובהקים, 'דער פֿאַרשלאָפֿענער יידל' ('היהודון הנרדם') שרבים ייחסו לווינצ'בסקי.³⁴³ לצד הביקורת המכוונת לשינוי חברתי בקרב מעמד הפועלים היהודי, אפשר למצוא בכתבה זו את הניצנים של תיאור הטיפוסים שיאכלסו מאוחר יותר את יצירותיהם של אדלשטט ובובשובר. משה זיפרט (1845–1922), שהגיע לניו יורק ב־1886, התחיל לפרסם סיפורים סוציוגראפיים פשוטים בשבועון **דיא ניו יארקער יודישע פֿאַלקסצייטונג** (1886–1889), בהם תיאר את אורח החיים של פועל היהודי, צרות היומיום שלו ומצבו חסר התקווה.³⁴⁴

בשנות השמונים אפשר לראות התרחבות של הזירה התרבותית ביידיש, והתגוונות של העיתונות היהודית. ב־1886 התחיל להופיע השבועון הרדיקאלי הראשון בניו יורק – **די נייע צייט** הסוציאליסטי – בעריכת אב קאהאן וצ'רלס רייאווסקי (או טשארלס שאַמראַיעווסקי, 1861–1930), ובשנת 1888 יצא לראשונה **דער פֿאַלקסדוואָקאָאָט** (1888–1925) על ידי תומכם העתידי של האנרכיסטים היהודים, הלל זולוטרוב (1865–1921). פרויקטים אלה לא נהנו מפופולריות רבה בקרב המהגרים ודי **נייע צייט** נאלץ להפסיק את הופעתו אחרי שלושה גיליונות בלבד. זוג העורכים קאהאן ורייבסקי עשו ניסיון נוסף להוציא כתב עת רדיקאלי באותה שנה, אך מזלו של העיתון החדש, **די נייע וועלט**, לא שפר הרבה משל קודמו, והוא נסגר אחרי חמשה גיליונות. כתבי עת סוציאליסטיים אלה כבר סימנו את

³³⁸ לאחר 1894 הוא הופיע כגיליון היום ראשון של ממשיכו **האָבענד בלאַטט** (1894–1902). ראו על כך A.S. Freidus, 'A List of Jewish Periodicals Published in the United States', *American Jewish Year Book*, 1 (1899/1900), p. 277.

³³⁹ בורגין, **דיא געשיכטע פֿון דער אידישער אַרבייטער בעוועגונג אין אַמעריקא**, עמ' 179–184.

³⁴⁰ אב קאהאן, **בלעטער פֿון מיין לעבן**, כרך ב', עמ' 229–230.

³⁴¹ שמו האמתי לא ידוע, אך הוא הופיע בעיתונות יידיש תחת ראשי תיבות אלו.

³⁴² מלבי"ש, 'געלעבט אין דער וועלט', **דער פוילישער יידעל**, ספטמבר 1884, עמ' 4.

³⁴³ ראו על כך: קלמן מרמר, 'דער אָנהייב פֿון אַ יידישער ליטעראַטור אין אַמעריקע', **אַלמאַנאַך: בייטראַג פֿון יידן צו דעם אויפֿבוי פֿון אַמעריקע** – 10 יעריקער יובילי פֿון אינטערנאַציאָנאַלן אַרבעטער אַרדן, ניו יורק: פֿאַלקס־פֿאַרלאַג, 1940, טורים 345–350.

³⁴⁴ משה זיפֿערט, 'אַן אומדערוואַרטע הילף – אַ לעבנסבילד פֿון דער אַרבעטער וועלט', **דיא ניו יארקער יודישע פֿאַלקסצייטונג**, 2 ביולי 1886, עמ' 3.

השאפה של האינטלקטואלים היהודים דוברי הרוסית להפיץ את משנתם דרך עיתונות יידיש, תוך ניסיון ראשוני לתרגם את המציאות החברתית האמריקנית עבור המהגרים היהודים ולפרש אותה מנקודת מבט סוציאליסטית.³⁴⁵

התגוננות זו בעיתונות יידיש בארצות הברית התאפשרה בעקבות הגירתם טיפין-טיפין של כשבעים פעילים רדיקאליים, שחלקם התנסו בלונדון באופן ראשוני בהוצאת עיתונות ובכתיבה בלטרסיטית פרימיטיבית הטעונה במטען של מחאה חברתית. לצד העיתונאים הסוציאליסטים החלו לפעול אף הפעילים האנרכיסטים במרחב הציבורי היהודי באמריקה. שתי דמויות מרכזיות שהותירו את חותמן על הכתיבה הפרולטרית ביידיש בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה היו יוסף יפה, שהגיע לארצות הברית בעקבות הזמנה מצד חברים אנרכיסטים שרצו כי הוא ימלא את תפקיד העורך הראשי של השבועון האנרכיסטי החדש **וואַהרהייט** שיצא במהלך תקופה קצרה ב-1889. עם סגירתו של שבועון זה, המשיך יפה ל**פרייע אַרבייטער שטימע**, בו הוא החל לעבוד כשזה נוסד שנה לאחר מכן, ב-1890. כמו כן, הוא פרסם ב**אַרבייטער פֿריינד** הלונדוני ובכתבי עת רדיקאליים אחרים, ועיצב במידה מכריעה את אופן פרסומם של התרגומים בעיתונות האנרכיסטית ביידיש.³⁴⁶ בשל המחסור בספרות מקורית בעיתונות יידיש בארצות הברית פתחו התרגומים שפורסמו בה צוהר עבור קוראי היידיש להכרת יצירות ספרות יפה ולמאפייניהן הדומיננטיים של הספרויות הגדולות של המחצית השנייה של המאה התשע עשרה.³⁴⁷

שנת 1888 מציינת תחנה חשובה בהתפתחותה של שירת יידיש בארצות הברית: בשנה זו ראתה אור חוברת השירים הראשונה של מוריס רוזנפלד, **דיא גלאַקע** ('הפעמון'). חוברת זו הייתה רחוקה מרחק רב הן מן הבחינה הצורנית והן מבחינת התוכן מההישגיה הליריים של השירה הפרולטרית של שנות התשעים, כפי שמעיד על כך תת הכותרת שלה: 'קופלעטן און יידישע טעאַטער-לידער' ('קופלטים ושירי תיאטרון ביידיש').³⁴⁸ על פי עדויות שונות, העניק הפעיל האנרכיסטי י"א מריסון צורה שירית לחוברת בכורה זו של רוזנפלד, מכיוון שהלה לא הכיר אז כלל את מושגיה הבסיסיים ביותר של כתיבת שירה.³⁴⁹

הבמה העיקרית לספרות יידיש המודרנית בסוף המאה התשע עשרה בארצות הברית הייתה העיתונות הרדיקאלית, ובמידה פחותה זו הכללית. העיתונות קבעה את מנגנון פרסום היצירות, ובמידה רבה את צורתן ותוכנן. שליטה כמעט בלעדית זו של העיתונות על הפרסום הספרותי הובילה למעין סינקרטיזם ספרותי, קרי למצב בו הספרות היפה לא נבדלה מן הספרות הבינונית והנמוכה, ופרוזה, סקיצות ספרותיות, פליטונים פוליטיים ופרוזה מחורזת לא נבדלו באופן מובהק זה מזה, ואף היצירות עצמן נהגו להכיל בתוכן מרכיבים מגוונים מן הז'אנרים הללו. חלק ניכר מן היצירות נשא אופי חינוכי-דידקטי, מעין חזרה או המשך של ערכי תנועת ההשכלה שכוחה הספרותי שכך בינתיים

³⁴⁵ יחזקאל ליפשיץ, 'דיא ניר-יאַרקער יודישע פֿאַלקסצייטונג', שלמה ביקל (עורך), **פּנקס פֿאַר דער פֿאַרשונג פֿון דער יידישער ליטעראַטור און פּרעסע**, ניו יורק: אַלועלעטלעכער יידישער קולטור-קאָנגרעס, 1975, כרך ג', עמ' 263–266; שבועון זה היה הדור רוח רדיקאלית והצליח יותר מן האחרים, אך הופיע מטעמה של יזמה פרטית.

³⁴⁶ קלמן מרמר, **דער אָנהויב פֿון דער יידישער ליטעראַטור אין אַמעריקע (1870–1890)**, ניו יורק: איקוף, 1944, עמ' 28–37.

³⁴⁷ אליהו שולמאן, **געשיכטע פֿון דער יידישער ליטעראַטור אין אַמעריקע, 1870–1890**, ניו יורק: א. וו. בידערמאן, 1943, עמ' 84–90.

³⁴⁸ מוריס ראָזענפֿעלד, מ.י. [= מעריסאָן], **דיא גלאַקע: פֿאַלקס ליעדער אונד רעוואַלוציאָנערע געדיכטע**, ניו יורק: ר.ר. גאַרדאָן, 1888. בשער הספר כתוב שהשירים חוברו בעזרת י.מ. ('מיט הילפֿע פֿון י.מ.') אך שמו גם מופיע כמחבר. הספר מצוי במיקרופילם באוסף 'דורות' של הספרייה הציבורית בניו יורק.

³⁴⁹ י"א מעריסאָן, 'צו מאַריס ראָזענפֿעלדס אָנהייב', **פּנקס**, 1 (1927\1928), עמ' 269.

במזרח אירופה. אך יש לציין שמדובר לרוב בהמשך עקיף ולא בזיקה ישירה לספרות שנכתבה באירופה. הפרוזאיקון והמחזאי לאון קוברין, שהיגר לניו יורק ב-1892 והתחיל את הקריירה הספרותית שלו בארצות הברית, העלה על הכתב במספר הזדמנויות את הנסיבות החברתיות והספרותיות בהן פעלו סופרי יידיש בשנות השמונים והתשעים. במבוא לאוסף המקיף של סיפוריו ב-1910 כתב קוברין על העדר שורשים שאפיין את יוצריה של תרבות יידיש החדשה בתקופה זו באמריקה:

אונדזער יידיש-אמעריקאנישע ליטעראטור האָט זיך אַנטוויקלט גאַנץ אומאַפּהענגיק פֿון איר עלטערער שוועסטער אין רוסלאַנד. נאָך מער: זי האָט זיך אַנטוויקלט אויסער דעם **דירעקטן** איינפֿלוס פֿון וועלכער ניט איז אַנדערער ליטעראַטור. בשעת אונדזערע קאַלעגן אין רוסלאַנד האָבן געשריבן אונטער דעם איינפֿלוס פֿון דער רוסישער און פּוילישער ליטעראַטור, אין אַ סבֿיבֿה, וועלכע איז אַנגעזאַפט מיט יענע ליטעראַטורן, זיינען אונדזערע שרייבער ווייט געווען פֿון יענער סבֿיבֿה, האָבן נאָר ווען-ניט-ווען געהערט אַן עכאָ פֿון דאָרט... און מיט דער היגער אַמעריקאַנישער ליטעראַטור האָבן זיי זיך אויך ניט גערעכנט, ווייל אין זייערע אויגן איז קיין אמתע אַמעריקאַנישע ליטעראַטור אין אַמעריקע נאָך נישטאָ... [הדגשה במקור]³⁵⁰

(הספרות האמריקנית שלנו ביידיש התפתחה באופן עצמאי למדיי מאחותה המבוגרת יותר שברוסיה. יתרה מזו: היא התפתחה מחוץ להשפעה הישירה של ספרות אחרת כלשהי. בעוד שעמיתנו ברוסיה כתבו תחת השפעתה של הספרות הרוסית או הפולנית, בסביבה הספוגה בספרויות אלה, היו סופרינו רחוקים מסביבה זו, ורק מידי פעם הגיע לאזניהם הד משם... והם אף לא התחשבו בספרות האמריקנית המקומית, משום שבעיניהם עוד לא הייתה ספרות אמריקנית ראויה לשמה באמריקה...)

בשנות התשעים הוחלפה מרכזיותה של העיתונות השמרנית בקרב הקהיליה של דוברי יידיש בניו יורק בשיח שהוכתב על ידי הקבוצות הרדיקאליות. מבקרים, פופוליזטורים, עיתונאים, פובליציסטים ומשוררים, אם בכלל ניתן לדבר על התמחות מקצועית בתקופה זו, הביעו את רגשותיו ומחשבותיו של המעמד אליו הם בעצמם השתייכו. במקביל החלה השירה הפרולטרית להתפשט במזרח אירופה, יחד עם ספרות סוציאליסטית ומדע פופולרי.³⁵¹

דוד אדלשטט תרם רבות לשינויים אלה והניח את יסודותיה של השירה המתייחסת לעניינים פוליטיים אקטואליים ולסוגיות תרבותיות מורכבות אלו לצד אלו. התקרבותו של דוד אדלשטט אל המעגלים האנרכיסטיים ותחילת פעילותו הספרותית ביידיש התרחשה בעקבות מהומות היימרקט ב-1886, אשר שיכנעו אותו בצורך בפעילות פוליטית מיידית.³⁵² נקודת מפנה זו בחייו של אדלשטט מתוארת בספרי זכרונות רבים של פעילים שהצטרפו בשנים שלאחר מכן לתנועה האנרכיסטית היהודית, שתחושותיהם ביחס לאירועים עצמם נשזרו בסנטימנטליזם ששיריו של

³⁵⁰ לעאָן קאָברין, 'פֿאַררעדע', **געזאַמעלעטע שרייפטען**, ניו יורק: היברו פֿאַבלישינג קאָמפּאַני, 1910, עמ' א-ב. על הביקורת של גישה זו במזרח אירופה ראו בעל מחשבות (דר. עליאשעוו), 'ל. קאָברין', **שרייפטען**, וילנה: ב. א. קלעצקין, 1911?, כרך ג', עמ' 106-108.
³⁵¹ ראו על כך שמואל ניגער, 'סאָציאַליסטישע אויפֿקלערונגס-ליטעראַטור', **די צוקונפֿט**, 46 (1941), עמ' 41-48, וגם אליהו טשעריקאָווער, 'די אָנהייבן פֿון דער אומלעגאַלער ליטעראַטור אין יידיש', אליהו טשעריקאָווער (עורך), **היסטאָרישע שרייפטען**, ורשה: קולטור-ליגע, כרך ג', 1939, עמ' 577-604; Tony Michels, 'Exporting Yiddish Socialism: New York's Role in the Russian Jewish Workers' Movement', *Jewish Social Studies*, 16 (2009), pp. 1-26.
³⁵² מרמר, **דוד עדלשטאַט**, עמ' 36-38.

אדלשטט שיוו להם. אך אדלשטט עצמו התייחס אל אירוע מכריע זה בשיריו רק שנתיים לאחר המעשה.³⁵³ פרסום הבכורה שלו ביידיש ב**וואַהרהייט**, העיתון הראשון של התנועה האנרכיסטית היהודית, סימן את ניתוק קשריו עם השירה הרוסית שלה הוא הקדיש את כוחו בצעירותו, והפרק הרדיקאלי שביצירתו נפתח – פרק בו הקדיש המשורר את עצמו לכתיבה ביידיש. על אף שגם שיריו הראשונים ברוסית עסקו לעתים בנושאים פוליטיים וחברתיים, הרי שהיה בהם הרבה יותר מן החיבוטים הסנטימנטליים של המשורר מאשר תגובה ישירה למצוקות פוליטיות כלשהן. שירים אלה הביעו ריחוק רומנטי מהמציאות,³⁵⁴ וככל ששירה פוליטית מצריכה קשר ישיר עם ההווה הפוליטית והחברתית של התקופה, ניתן להסיק כי בשלב זה בהתפתחותו האמנותית אדלשטט טרם היה בשל ועקבי בעמדותיו הפוליטיות. לאחר מהומות היימרקט עברה שירתו של אדלשטט פוליטיזציה מובהקת.

עם המעבר שלו מסינסיני לניו יורק בנובמבר 1888 החל אדלשטט לפקוד אסיפות פועלים, ובמקביל ניסה למצוא מקום עבודה, אך ללא הצלחה.³⁵⁵ קשיים אלה הניעו אותו לחבר את שיריו 'הפרולטריים' הראשונים ברוסית, בראשית 1889, בהם 'שיר הפרולטר' ('Песня пролетария') ו'רשמיו של פרולטר' ('Записки пролетария').³⁵⁶ ב-17 ינואר 1889 פרסם אדלשטט את השיר 'רגליים' ('Ноги') בכתב העת 'Знамя' (1889–1890), עיתון סוציאליסטי מהפכני אותו ערך לאו בנדס (1863–1889).³⁵⁷ בשיר זה כבר מגולמים הנושאים המרכזיים שיעסיקו את אדלשטט בשנים הבאות בשירתו ביידיש. הוא מתייחס בו לקונפליקט שבמדע, אשר מביא קדמה לחברה בכללותה מבלי לשפר את חייהם של הפועלים, וכן להיותם שבויים של מערכת כלכלית נצלנית. זהו כוחם הפיזיולוגי של השירים, 'הרגליים', המשמשים את הפועלים בחיפושם הנואש אחר עבודה, המהווה את מאגר כוחם האחרון, בלעדיו היו מתמוטטים באמצע הרחוב באפיסת הכוחות. לעומת זאת הבורגנים משתמשים ברגליהם על מנת לדרוס ולדרוך על המנוצלים ולהחזיקם קרוב למדרכה המלוכלכת. כחודש לאחר הופעת שיר זה, פרסם אדלשטט ב-15 פברואר 1889 את שירו הראשון ביידיש, הפעם ב**וואַהרהייט**. בהתחלה היו לאדלשטט ספקות האם יהיה מסוגל לכתוב שירה ביידיש, אך בעידוד חבריו, ותוך שהוא מסתמך על שיר דומה ומוערך של וינצ'בסקי ('צורוף אָן די אַרבייטער פֿרינד' ('קריאה לחבר הפועלים') שפורסם בלונדון בשבועון ה**אַרבייטער פֿרינד** ב-1885) הוא הצליח לבסוף לחבר ולפרסם את השיר 'צורוף אָן די וואַהרהייט' ('קריאה לאמת'). שנתיים לאחר פרסום השיר תיעד אדלשטט את חוויותיו בקשר להוצאת שירו הראשון במאמר זכרונות שכתב עבור ה**פֿרייע אַרבייטער שטימע**:

פֿאַר מיר פּערזענלעך איז עס געווען אַ טאָפּלעט שײַמחה: צוזאַמען מיט דער **וואַהרהייט** איז אויך געבוירן געוואָרן מיין ייִדישע מוזע, מיין ערשטעס ייִדישעס געדיכט. ווען איך האָב געשריבן מיין ערשטע זשאַרגאַנישע באַגריסונג צו דער **וואַהרהייט**, האָב איך נאָך ניט געדענקט, אַז מיין רוסישע מוזע וועט זיך טויפֿן אין אַ ייִדישקע מיט אַ רויטע ספּאַנדיצע און וועט וועקן ישראליקן צום קאַמף.

³⁵³ שם, עמ' 38–42.

³⁵⁴ ראו את שיריו של אדלשטט ברוסית בתרגום ליידיש, 'פֿון עדעלשטאַטס רוסישע לידער', דאָויד עדעלשטאַט, **געקליבענע ווערק אין דריי בענדער**, מוסקבה: עמעס, 1935, כרך ב', עמ' 65–105.

³⁵⁵ מרמר, **דוד עדעלשטאַט**, עמ' 41.

³⁵⁶ שם, עמ' 44–45.

³⁵⁷ בורגין, **דיא געשיכטע פֿון דער אידישער אַרבייטער בעוועגונג אין אַמעריקאַ**, עמ' 152. לאחר מותו של לאו בנדס בשחפת היה לוואי מילר לעורך הראשי של כתב העת הסוציאליסטי המהפכני הזה ברוסית. הוא ערך אותו במהלך שמונה חודשים עד שנסגר.

אָבער אזוי איז מיר אַ פנים באַשערט געווען פֿון דעם גאָט דער פּאָעזיע, פֿון דעם גאָלד־לאַקיקן אַפּאָלאָ, וועלכער, ווי איך זע, מוז אויך זיין אַ גרויסער אַנטיסעמיט, אַניט וואָלט ער מיר ניט געגעבן קיין ייִדישע מוזע!³⁵⁸

(אישית, אותו אירוע [פרסום הוואַהרהייט] היה עבורי שמחה כפולה: ביחד עם הוואַהרהייט נולדה אף המוזה היהודית שלי, שירי הראשון ביידיש. כאשר כתבתי את ברכתי הראשונה בז'רגון [כלומר ביידיש] עבור הוואַהרהייט, לא חשבתי עדיין, שהמוזה הרוסית שלי תגיייר [מילולית: תיטבל לתוך היהדות] עם תחתונת אדומה, ותעורר את היהודי הפשוט לקרב. אך נראה כי הדבר נועד מראש על ידי אל השירה, אפילו עם מחלפותיו הזהובות, אשר, כפי הנראה הינו אנטישמי גדול, אחרת לא היה מעניק לי מוזה יהודית!)

בעקבות התגובות החיוביות שהוא קיבל על שירו הראשון ביידיש המשיך אדלשטט לחבר שירים בשפה זו, למרות ספקותיו, וזאת לצד שירים ברוסית. לאחר פרסום שירו הראשון ביידיש הרחיב אדלשטט את פעילותו לעיתונים נוספים, ופרסם שירים גם באַרבייטער פֿריינד ובדער מאַרגענשטערן (1889–1890) שהיה שבועון ספרותי בעל עורכים אנרכיסטים (אבנר טננבוים, יוסף יאפפא). עם הקמת הפֿרייע אַרבייטער שטימע ב-4 יולי 1890, היה אך טבעי שאדלשטט יתרום ברכה לשבועון החדש, מה שאכן עשה, בדמות השיר 'צורוף אָן די פֿרייע אַרבייטער שטימע' ('קריאה לקול הפועל החופשי').³⁵⁹ בתקופה זו ערך אדלשטט את השבועון האנרכיסטי יחד עם רומן לואיס שלעתיד, לאחר מותו של אדלשטט, 'ערק' אל שורות הסוציאליסטים דוברי היידיש.³⁶⁰ התמנותו של אדלשטט כעורך השבועון מלמדת במובלע על מיעוטם של הכוחות האינטלקטואלים שעמדו לרשות התנועה האנרכיסטית. הרי בעיתוי זה היה אדלשטט רק בבחינת סופר מתחיל ביידיש, וסופר מתחיל בכלל, אבל כנראה לא היה לאנשי התנועה ברירה אלא למנות לעורך השבועון איש צעיר כל כך, נטול ניסיון בעריכה ובעל ידיעה לא מעמיקה של יידיש. לצד שיריו התפרסם באחד הגיליונות הראשונים של הפֿרייע אַרבייטער שטימע מאמרו הראשון של אדלשטט, תחת הכותרת 'זשארגאָנישע דיכטער' ('משוררי הז'רגון').³⁶¹ ואילו יצירתו האחרונה של אדלשטט שנדפסה בפֿרייע אַרבייטער שטימע הייתה סיפורו הקצר בעל העמדה האוטוביוגרפית, 'ווערא' ('ורה') שהתפרסם בהמשכים לאחר מותו של אדלשטט בין מרץ למאי 1893.³⁶²

בובשובר הצעיר הצטרף ב-1892 אל שורות האנרכיסטים דוברי היידיש בשנה בה אדלשטט נפטר. בשלב זה לא חשב עדיין על פרסום שיריו. אך באורח מפתיע התפרסם שירו הראשון, 'קאפיטאַלס אַ קרבן: אויפֿן שטערבע־בעט' ('קרבנו של ההון: על ערש דווי'), ביולי 1892 באַרבייטער צייטונג, השבועון הסוציאליסטי, מתחרהו העיקרי של

³⁵⁸ דוד עדעלשטאַט, 'דער ערשטער שטראַל', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 4 ביולי 1890, עמ' 2. המאמר לא כונס בכל כתבי אדלשטט.

³⁵⁹ דוד עדעלשטאַט, 'צורוף אָן די פֿרייע אַרבייטער שטימע', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 3 ביולי 1891, עמ' 2. כונס בתוך עדעלשטאַט, שריפֿטען, עמ' 54–57.

³⁶⁰ אב קאהאַן, בלעטער פֿון מיין לעבן, כרך ג', עמ' 9–15.

³⁶¹ דוד עדעלשטאַט, 'זשארגאָנישע דיכטער', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 29 באוגוסט 1890, עמ' 1. כונס בתוך עדעלשטאַט, שריפֿטען, עמ' 386–392.

³⁶² את החלק הראשון ראו: דוד עדעלשטאַט, 'ווערא', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1893, עמ' 3. ואת המקטע האחרון, 'ווערא', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 12 במאי 1893, עמ' 3. כונס בתוך עדעלשטאַט, שריפֿטען, עמ' 299–323.

האנרכיסטים באותן שנים. נכונותו של בובשובר לפרסם שירים בשבועון סוציאליסטי בתקופה זו התקבלה כנראה בחוסר הבנה על ידי רוב חבריו לתנועה, ואולי זו אחת מהסיבות מדוע בחר לפרסם את השיר בשם בדוי, מ. טורבאָו.³⁶³ בכל מקרה, נכונות זו מתיישבת עם עמדתו של בובשובר לפיה על המשורר ליצור יצירות בעלות ערך אמנותי-אוניברסאלי, ולהבדיל מאדלשטט ומגישתו הארס-פואטית, ביקש בובשובר באופן עקבי להתעלות על שיקולים פוליטיים ואף יומיומיים, להגדרתו, ביצירתו. בובשובר שאף תדיר להרחיב את קהל היעד שלו, ומצא הזדמנות חשובה לכך, למשל, בכתב העת האנרכיסטי של בנג'מין טוקר (1854–1939), בו בחר לפרסם את שיריו בתרגום לאנגלית – ראייה נוספת לכך שהנאמנות לכתבי העת האנרכיסטיים בידיש לא הייתה שיקול מכריע עבורו.³⁶⁴ בנוסף על כך יש לציין שלאחר פטירתו של דוד אדלשטט ב-1892 החלה היוקרה הספרותית של **פֿרײַע אַרבייטער שטימע** לדעוך, ומשאביו של השבועון הצטמצמו מאוד עקב המשבר הכלכלי של אותן שנים, שיקול שייתכן והשפיע אף הוא על בחירתו של בובשובר לפרסם את שיריו בפלטפורמות שונות ומגוונות.³⁶⁵

בנוסף לכל אלה, **האַרבייטער צײַטונג** ריכז בתוכו באותה התקופה את העידית של הקולות הספרותיים הרדיקאליים, ואולי יש להחשיב כהישג עבור משורר מתחיל כמו בובשובר העובדה ששיריו פורסמו בשבועון. **האַרבייטער צײַטונג** נהג לפרסם קולות חדשים בשירה הפרולטרית, והיה בית למשוררים צעירים אחרים, שנשכחו ברבות השנים, כגון יצחק זיילין (1873–1941), היימן סטרונסקי (1871–1942), זיסל קורנבליט (1872–1929) ובנימין רוזנבלום (1872–1902).³⁶⁶ מעיון בשירו הראשון של בובשובר עולה הרושם כי הוא הושפע משמעותית משירתו הסוציאליסטית של וינצ'בסקי, והשיר מזכיר, מבחינה צורנית ותימטית כאחד, את השיר 'דברי שכיב מרע' שהלה פרסם בגליון ספטמבר 1885 ב**אַרבייטער פֿרײַנד**.³⁶⁷ חשוב לציין כי בעת ההיא חיקויים מקוריים יותר או פחות של וינצ'בסקי היו חזון נפרץ בשירה הפרולטרית. לאחר שירו הראשון בחר בובשובר להזדקק בכתיבתו לעולם סדנאות היזע וחיי העוני של הפרולטררים היהודים. בחודשים שלאחר מכן פרסם בובשובר ב**אַרבייטער צײַטונג** את השירים 'אַ שטאַרב ניט מיין האַרץ' ('אה, אל תמות נפשי'), 'עס איז אַ טרוים דאָך ריכטיק' (חלום זה אך אמת הוא), 'אַ קרעכץ ליד' ('שיר אנחה'), 'אין שאַפ' ('בסדנה'), 'צו די שטערן' ('אל הכוכבים'),³⁶⁸ לתוכם עיבד רבים מהמוטיבים העיקריים של השירה הפרולטרית שהחלה לצמוח בתקופה זו. 'אַ קרעכץ ליד' הינו קריאה לפעולה לאחר שאנחות הסבל של הפועלים הגדישו את הסאה. השיר רצוף ביטויי זעם ובוז כנגד אוזלת ידה של המערכת הפוליטית והמחיר הגבוה שמחדל זה גובה

³⁶³ מרמר, **באָוּשאָווער**, עמ' 12–13.

³⁶⁴ ראו על כך א. רודאש, 'אַ ביסל זכרונות', **פֿרײַע אַרבייטער שטימע**, 3 בינואר 1936, עמ' 4–5.

³⁶⁵ עקב הקשיים הכלכליים שפקדו את התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש הצטמצם היקפם של גיליונות **פֿרײַע אַרבייטער שטימע** בפברואר 1892 משמונה עמודים לארבעה. הגליון הראשון בצורתו המצומצמת יצא לאור ב-19 בפברואר 1892.

³⁶⁶ על המשוררים זיילין ורוזנבלום ראו בספרו של מינקוב: נ"ב מינקאָו, **פּיאָנערן פֿון יידישער פּאָעזיע אין אמעריקע: דאָס סאַציאַלע ליד**, ניו יורק: מינקאָו, 1956, כרך ב', עמ' 185–211 ועמ' 9–53; על סטרונסקי, שם, כרך א', עמ' 317–332. ועל זיסל קאָרנבליט, הלל ראָגאַף, ז' [=זיסל] קאָרנבליט, **די צוקונפֿט**, 34 (1929), עמ' 376.

³⁶⁷ מרמר, **באָוּשאָווער**, עמ' 13–14.

³⁶⁸ מ. טורבאָו [=יוסף באָוּשאָווער], 'אַ שטאַרב ניט מיין האַרץ', **אַרבייטער צײַטונג**, 15 ביולי 1892, עמ' 1; 'עס איז אַ טרוים דאָך ריכטיק', **אַרבייטער צײַטונג**, 5 באוגוסט 1892, עמ' 1; 'אַ קרעכץ ליד', **אַרבייטער צײַטונג**, 19 באוגוסט 1892, עמ' 1; 'אין שאַפ', 9 בספטמבר 1892, עמ' 1; שירים אלה לא כונסו בכל כתבי בובשובר. 'צו די שטערן', **אַרבייטער צײַטונג**, 16 בספטמבר 1892, עמ' 1. שיר אחרון זה כונס בתוך יוסף באָוּשאָווער, **געזאַמעלטע שריפֿטן: פּאָעזיע און פּראָזע**, ניו יורק: פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 1911, עמ' 126–127.

מן הפועלים הפשוטים. רק לפעולה פוליטית, אומר בובשובר, יש סיכוי להציל את המצב. השיר 'אין שאפ' מתאר את החוויה השגרתית בסדנאות היזע, והדפוס הריתימי של שורות השיר מבקש לשחזר באוזני הקורא את הרעש המתמיד והקצוב של מכונות התפירה. מרכיבים אלה שיוו לשירים פזמוניות מסוימת, שהייתה אופיינית לשירה הפרולטרית בתחילת דרכה, לפני שהשתכללה לכדי סוגה מסוגנת ומורכבת יותר.

שיר זה ושירים דומים לו שנכתבו באותו הזמן התאפיינו בהריזה אקראית, דלה לרוב, ובקומפוזיציות פשטניות. אלה לא היו המאפיינים המשותפים היחידים להם, שכן כולם חיקו במידה כזו או אחרת שירים פרולטרניים 'קלאסיים' כמו 'דאָס געשפענסט' ('רוח רפאים') של וינצ'בסקי, ושירי 'סדנאות היזע' של רוזנפלד כגון 'די סוועטשאפ' (סדנת היזע), 'דער בליכער אָפרייטאָר' ('האופרטור החיוור') או 'אַ טרער אויפֿן אייזן' ('דמעה על הברזל').³⁶⁹ לאחר סדרת השירים הראשונה שבובשובר פרסם באַרבייטער צייטונג הוא החל לפרסם משיריו באַרבייטער פֿריינד האנרכיסטי-סוציאליסטי. בשבועון לונדונאי רדיקאלי זה הופיע בובשובר בשמו האמתי, ובין השירים שהתפרסמו בספטמבר-אוקטובר 1892 באַרבייטער פֿריינד כלולים שירי 'האני' הראשונים של בובשובר, לרבות 'צום ווינט' ('לרוח') ו'צום שקלאָף' ('לעבד'), בהם מתבטאת תפיסה עצמית כאיש חזון הצופה על גורלם העתידי של הפועלים.³⁷⁰

בספטמבר 1892 התפרסם הסיפור הקצר הראשון של בובשובר באַרבייטער צייטונג, 'קאָפיטאַלס זכרונות' ('זכרונות ההון')³⁷¹ שנזקק לנושא מוכר בשירה הפרולטרית – הפועל על ערש דווי. הדמות שבמרכז הסיפור הינה 'פעדלערקע' של פירות (רוכלת) איטלקית בשעתה האחרונה. היא מבקשת מבנה שינגן בגיטרה שלו ובכך יקל על כאביה. בנה מתחיל לנגן, אך לפתע נקרע אחד ממיתרי הגיטרה ובאותה הרגע מאבדת האישה את חייה. בו בעת מתפרץ בעל הבית לתוך הדירה בכוונה לגרש את המשפחה לרחוב, שכן היא איחרה בתשלום השכירות. פרט יוצא דופן בסיפור הינו זיהויין של הדמויות כמשתייכות לקבוצה אתנית מסוימת, זיהוי שהיה נדיר בכתיבה הפרולטרית בידיש בתקופה זו, שכן הוא עמד בסתירה לעמדותיה האוניברסאליסטיות והעל-לאומיות. ואולם השייך האתני כחלק מן ה'ריאליה' של חיי הפועל מאפשר למספר להעשיר את הנרטיב ולשזור בפני הקורא היהודי כמה מוטיבים מקבילים, אתם הוא היה יכול להזדהות בקלות. מוטיב הגיטרה והניגון, כמטונימיה לחיים עצמם, מהווה אף הוא תחבולה ספרותית מכוונת, אם כי הפעם מטרתה היא ליצור הזרה: כלי נגינה זה היה זר ולא נפוץ בתרבות היהודית המסורתית. ההזרה והזיהוי עם החוויה היהודית שלובים זה בזה: דירת ה'פעדלערקע' מצויה ברחוב מולברי (Mulberry), הממוקם בשכונה המזוהה עם המיעוט האיטלקי בניו יורק, אך ברחוב עצמו גרו גם לא מעט משפחות יהודיות.³⁷² הרחוב מולברי היה מוקד לפרויקטים הן מטעם השלטונות והן מטעם גורמים פילנתרופיים שניסו להטיב את מצב המהגרים. בתיאוריהם של

³⁶⁹ השיר 'דאָס געשפענסט': מאָריס ווינטשעווסקי, *געזאַמעלטע ווערק*, ניו יורק: פֿרייהייט, 1927, כרך ב', עמ' 52–56; שירו של וינצ'בסקי פורסם לראשונה באַרבייטער פֿריינד ב-10 בדצמבר 1886. לגבי השירים של מוריס רוזנפלד, שהיו ידועים ומקובלים מאוד, ראו בספרו:

געזאַמעלטע ליעדער, ניו יורק: אינטערנאַציאָנאַלע ביבליאָטעק פֿאַרלאַג קאַמפּאַני, 1904, עמ' 8–16.
³⁷⁰ יוסף באָוושאָווער, 'צום ווינט', אַרבייטער פֿריינד, 23 בספטמבר 1892, עמ' 1; שיר זה כונס בתוך באָוושאָווער, *געזאַמעלטע שריפטען*, עמ' 14–15; 'צום שקלאָף', אַרבייטער פֿריינד, 7 באוקטובר 1892, עמ' 1. שיר זה לא כונס בכל כתיבי בובשובר.

³⁷¹ יוסף באָוושאָווער, 'קאָפיטאַלס זכרונות', אַרבייטער צייטונג, 10 בספטמבר 1892, עמ' 1. סיפור קצר זה כונס בתוך באָוושאָווער, *געזאַמעלטע שריפטען*, עמ' 268–276.

³⁷² Annie Poland, Daniel Soyer, *Emerging Metropolis: New York Jews in the Age of Immigration, 1840–1920*, New York: New York University Press, 2012, pp. 50–53.

פילנתרופים שונים שעבדו ברובע, מצטייר רחוב מלבורי כמקום המזוהה והעני ביותר בשכונה, וכמצוי בשליטתו של העולם התחתון.³⁷³ הסיפור משלב אפוא סיטואציה טיפוסית עם אסוציאציות קונקרטיות, והכללי והספציפי מהדהדים ומחזקים זה את זה. סביבתה הפיזית של הגיבורה מתוארת במידה רבה של ריאליזם, דבר שלא היה נפוץ בפרוזה של התקופה:

מְאֻבְעֵרִי סִטְרִיט. אַ קְלִינְעֵר שְׁמוּצִיקֵר צִימֵרֵל אויף אַ טָאָפּ פֿלאָר. דער סִילִינג איז שוואַרץ, פֿון די ווענט איז דער קאַלך ערטֵרווייז אונטֵרגעפֿאַלן און ערטֵרווייז פֿאַרשִימֵלט. דער קְלִינְעֵר פֿענצטֵרֵל איז פֿאַרשטֵקט מיט שְׁמאַטֵס און אָנגעפֿרָאָרן מיט אִיז. אין איין ווינקל שטייט צוגעשפּאַרט צום וואַנט אַן אַלט טישל אויף דריי פֿיסלֵךְ, נעבן אים אויף דער ערד ליגט אַ שוואַרץ שיכפּוצֵרס קעסטל, און אַ פֿאַר צעבראַכֵנע פֿלעשלֵך וואַלגֵרן זיך אַרום. איבערן טישל, אויפֿן וואַנט, הענגט אַ קְלִינְעֵר לעמפּל, וועלכֵער ברענט מיט אַ קְלִינְעֵר פֿייערל און לאָזט פֿון זיך אַ שטיקנֵדן רויך. אין אַ צווייטן ווינקל שטייט אַ צעבראַכֵן בעטל, אין וועלכֵער עס ליגט אַ קראַנקֵ פֿרוי. איר געזיכט איז געל און אויסגעדאַרט; די ביינער סטאַרטשען אַרויס פֿון די באַקן; אירע צוגעמאַכטע אויגן זעען אויס ווי אַ פֿאַר שוואַרצע צוגעמאַכטע גריבער. לאַנגזאַם, לאַנגזאַם באַוועגט זיך איר ברוסט, קוים צו מערקן אַז זי לעבט.³⁷⁴

(רחוב מולברי. חדר מלוכלך וקטנטן בקומה העליונה. התקרה שחורה, הטיח התקלף בקטעים מן הקירות ונפל, ובקטעים אחרים הוא טחוב. סמרטוטים סתמו פרצות בחלון הקטן ושכבה של כפור כיסתה אותו. בפינה אחת, נשען על הקיר שולחן קטן העומד על שלוש רגליים, לידו על הרצפה מונחת קופסה שחורה של מנקה נעליים, וכמה בקבוקים שבורים זרוקים מסביב. מעל השולחן, על הקיר, תלויה מנורה קטנה, ובה בוערת להבה קטנה הפולטת עשן מחניק. בפינה אחרת עומדת מיטה שבורה, ובה שוכבת אשה חולה. פניה צהובות ורזות; העצמות בולטת מהלחיים; עיניה העצומות נראות כזוג בורות מכוסים. החזה שלה נע לאט, לאט, כמעט אי אפשר לשים לב שהיא עודה בחיים.)

הטרגדיה מונגדת ומודגשת באמצעות אלמנטים של באתוס (bathos), המחוברים אליה גב אל גב: אל הרגע הטרגי של הפטירה מתלווה מיד כניסתו של בעל הבית ותביעתו את דמי השכירות הקבועים המגיעים לו. כל אותם רגעים רגישים מתחברים לכאורה עם התפרצות זו של הריאליה היומיומית והברוטאלית לתוכם. בנוסף, הכותרת מעידה כי כל המסופר הינו אך כרוניקה של עוולות 'ההון', או במובן מטונימי, של כל מי שעומד במקומו של ההון. החומרי והטרגי ממלאים עד אפס מקום את חייהם של הפרולטררים, ודרים זה לצד זה בצפיפות כה גדולה עד שהחומרי דוחק החוצה את הטרגי. בסיפורו הראשון מצליח בובשובר ליצור שילוב של הרכיבים המלודרמטיים מזה והריאליסטיים מזה, המאפיינים את הספרות הפרולטרית בידיש באותן שנים. נוסף על כך, מאזכר הסיפור אלמנטים סטריאוטיפיים שונים משיריו

³⁷³ Jacob A. Riis, *The Battle with the Slum*, New York: MacMillan, 1902, pp. 5–15.

³⁷⁴ באַוואַווער, געזאַמעלטע שריפֿטן, עמ' 268.

הפרולטרניים של אדלשטט, ובפרט מתוך 'מוטער און קינד' ('אם וילד'), 'דער יתום' ('היתום'), ו'צוויי מאלער' ('שני ציירים').³⁷⁵

מותו של אדלשטט סימן את נקודת המפנה העיקרית במסלולו האמנותי של בובשובר. שירו האחרון של בובשובר בארבייטער צייטונג, 'אן די ארבעטער' ('לעובדים'), התפרסם בנובמבר 1892,³⁷⁶ ובאותה שנה פרסם עוד שני שירים בארבייטער פריינד, 'פון מיין אלבום' ('מאלבומי') בנובמבר, ו'דער אפשייד' ('הפרידה') בדצמבר, וכן סיפור קצר אחד, 'די יתומה' ('היתומה'),³⁷⁷ אך לאחר מכן, מ-1893 ואילך, ריכז בובשובר את כל פעילותו הספרותית בפרייע ארבייטער שטימע האנרכיסטי. שנת 1893 סימנה עבור בובשובר תקופה פרודוקטיבית יותר מכל מה שידע עד אז. מותו של אדלשטט הניע את 'חסידו' הצעיר לפרסם מאותו יום את שיריו, מאמריו, והפייילטונים שלו אך ורק בעיתונות האנרכיסטית. אפשר להניח ששירו של בובשובר אותו שלח למערכת הפרייע ארבייטער שטימע לאחר קבלת הבשורה על פטירתו של אדלשטט הניע את מנהיגי התנועה האנרכיסטית היהודית לקרב את בובשובר אל מעגלה התרבותי הפנימי. כבר בתקופת מחלתו של אדלשטט ניתן היה להרגיש בחלל אמנותי שהעדרותו יצרה בשבועון האנרכיסטי, ובהתערערו הכוח התרבותי שליכד את איכותם הספרותית של גליונותיו.³⁷⁸ שירו של בובשובר היווה שחזור משכנע ומעודד של קולו של אדלשטט, וניתן היה לחוש בו באותו אידיאליזם לוחמני, פולמוסי ומהפכני שאפיין את יצירותיו של האנרכיסט הוותיק יותר. בובשובר קיבל עליו בשמחה את התפקיד שעמיתו קיוו שימלא, כמי שירים את הדגל שאדלשטט שמט במותו וימשיך לשאת אותו הלאה. כבר באותו שיר ראשון מתייצב בובשובר כאלוף המגן על האנרכיזם ממתנגדיו, תוך שהוא תוקף את מתנגדי שירתו של אדלשטט ומשווה אותם 'לחבורת כלבי פרא' ('באנדע ווילדע הינט'), ואת ביקורותיהם לנביחות.³⁷⁹

שירו השני של בובשובר שהתפרסם בפרייע ארבייטער שטימע, 'דער שלאף' ('השינה'), הופיע בינואר 1893, וניתן לראות בו באופן מובהק את השפעת סגנונו הדקלומי והמליצי של מוריס רוזנפלד.³⁸⁰ שיריו של בובשובר מפוזרים בין גליונות הפרייע ארבייטער שטימע, עד לסגירתו הזמנית של השבועון האנרכיסטי במאי 1894. לקראת הסגירה הוא תרם שלושה שירים לטובת הגיליון החגיגי שיצא באותה שנה לרגל השלושים במרץ (לזכר המהפכות הכושלות במרכז-מזרח אירופה ב-1848–1849): 'ווערטער פון א ברודער' ('דברי אח'), 'שטארבן – ווי שטארבן' ('אם למות – כיצד למות?') ו'רעוואלוציאן' ('מהפכה').³⁸¹ בתקופה שבה השבועון האנרכיסטי הניו יורקי לא הופיע, התחילו

³⁷⁵ עדעלשטאט, שריפטען, עמ' 188–189, עמ' 147–149, עמ' 91–92.
³⁷⁶ יוסף באָוּשָׁאווער, 'אן די ארבעטער', אַרבייטער צייטונג, 18 בנובמבר 1892, עמ' 1. כונס בתוך כל כתיבי בובשובר תחת הכותרת 'צום אַרבייטער', געזאמעלטע שריפטן, עמ' 31–32.
³⁷⁷ יוסף באָוּשָׁאווער, 'פון מיין אלבום', 'דער אפשייד', 'די יתומה', געזאמעלטע שריפטען, עמ' 127–129, 109–153, 246–255. ראו על כך גם מרמר, באָוּשָׁאווער, עמ' 21–23.
³⁷⁸ לא רק שהיקף השבועון הצטמק, כפי שנאמר לעיל, אלא גיוון החומרים שראו בו אור הצטמצם.
³⁷⁹ שירו של בובשובר על אדלשטט שנכתב ב-17 באוקטובר 1892 'צום אַנדענקען פון דוד עדעלשטאט: געשריבן אין דעם טאָג פון זיין טויט' נכלל כשיר פתיחה בכל כתיבי אדלשטט: יוסף באָוּשָׁאווער, 'צום אַנדענקען פון דוד עדעלשטאט', עדעלשטאט, שריפטען, עמ' כז–לא.
הגליונות של הפרייע ארבייטער שטימע בין 3 ביוני 1892 לבין ה-17 במרץ 1893 ניזוקו ולא מופיעים במיקרופילמים שנבדקו במהלך המחקר. לכן לא יכולתי לוודא את מועד פרסומו הראשון של השיר.
³⁸⁰ יוסף באָוּשָׁאווער, 'דער שלאף', פרייע ארבייטער שטימע, 20 בינואר 1892, עמ' 1; כונס בספרו געזאמעלטע שריפטען, עמ' 94–98.
³⁸¹ יוסף באָוּשָׁאווער, 'ווערטער פון א ברודער', 'שטארבן – ווי שטארבן', 'רעוואלוציאן', פרייע ארבייטער שטימע, 30 במרץ 1894, עמ' 1; כונס בספרו געזאמעלטע שריפטען, עמ' 122–123; עמ' 34–37. השיר 'שטארבן – ווי שטארבן' לא מופיע בספר הכינוס של בובשובר.

המשוררים הפרולטרנים כגון נחום בבד, בנימין רוזנבלום ויצחק זיילין, המקורבים לתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, לפרסם את שיריהם בארבייטער פריינד שהופיע בלונדון בעריכתו של שאול ינובסקי.³⁸² עם חידוש הופעתו של הפרייע ארבייטער שטימע ב-1899 התפרסמו שיריו של בובשובר שוב בשבועון. והשיר הראשון שנדפס בו היה 'נייע און אלטע לידער' ('שירים חדשים וישנים'),³⁸³ שהופיע באוקטובר של אותה שנה. בשיר זה מציג בובשובר את השירה הפרולטרית כשירה שמקורה בעבר הרחוק, ואת המשורר הפרולטרי כדמות המנוכרת לתקופתה והמצויה בקונפליקט עמה. בובשובר מביע את רצונו לשיר שירי שמחה והנאה, אך מצבם הנוכחי של הפועלים, שעודנם מרומים ונרמסים על ידי השיטה הכלכלית, משיב אותו אל הקרקע ואל הצורך לשיר מחדש את שירי העבר, ומזכיר לו כי העתיד המיוחל טרם הגיע. פרסומו האחרון לפני שהשתתק היה תרגום קטעים מתוך ולט ויטמן, שירת עצמי (*Song of Myself*) באוקטובר 1899. מדובר בתרגום מוקדם מאוד ליידיש של טקסט כלשהו של ויטמן, ואולי המוקדם ביותר, ועצם העובדה שבובשובר פנה לתרגום שירה אמריקאית היא משמעותית.³⁸⁴

2.2 'שבעה מדורי גהינום' בסדנת היזע ומחוצה לה – השירה הפרולטרית של דוד אדלשטט ויוסף בובשובר

שנות השלושים של המאה העשרים, עם הגירתו למונטרל שבקנדה, החל המשורר מלך רביץ' (1893–1976) לפרסם שירים ומאמרים בפרייע ארבייטער שטימע.³⁸⁵ הוא תרם רבות לחיזוק איכותם של החלקים הספרותיים של השבועון האנרכיסטי, אשר החלה להידרדר לאחר פרישתו של שאול ינובסקי ב-1919. מערכת היחסים שנוצרה בינו לבין העיתון סימנה את תחילתה של תקופה בה יהפוך השבועון האנרכיסטי לבמה לקולות ספרותיים שלא רצו להזדהות עם אף זרם או מחנה פוליטי, או כאלה שלא זכו לייצוג מספק בסצינה הפוליטית-תרבותית בארצות הברית.³⁸⁶ בגיליון של הפרייע ארבעטער שטימע שהוקדש לדוד אדלשטט ב-1952 (במלאת ששים שנה למותו) תרם רביץ' שיר ששופך אור על האמביוולנטיות בגישות ליצירה הפרולטרית ביידיש בכלל ולשירתו של דוד אדלשטט בפרט, ועל ירושתו הלירית השנויה במחלוקת. השיר נדפס בשם 'א' דוד עדלשטאט-ליד אין דער אטאם-תקופה' ('שיר על דוד אדלשטט בתקופת האטום'). כדאי להתייחס בהרחבה לשיר זה משום שהוא משקף את היחסים המורכבים של משורר הכותב במחצית השנייה של המאה העשרים כלפי עברה של הספרות הפרולטרית בסוף המאה התשע עשרה. בשירו של רביץ' נשמעים קולותיו של מאבק בין קבלה ודחייה: מחד גיסא מסרי השיר הינם שחוקים ונדושים בתקופתו של רביץ', ומאידך גיסא, לצורת הביטוי שלהם ישנו מעמד החורג ממסגרת הזמן אף עבור איש הספרות בתקופה המודרנית:

³⁸² שאול יאנאווסקי, ערשטע יאָרן פֿון פֿרייהייטלעכן סאַציאַליזם, ניו יורק: פֿרייע אַרבייטער שטימע, 1948, עמ' 174, 187.

³⁸³ יוסף באַוושאַווער, 'נייע און אַלטע לידער', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 6 באוקטובר 1899, עמ' 1; כונס בספרו געזאַמעלטע שריפטען, עמ' 173–174.

³⁸⁴ וואַלט וויטמאַן, יוסף באַוושאַווער (מתרגם), 'א' געדיכט', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 13 באוקטובר 1899, עמ' 9. ראו על התרגום של בובשובר והתרגומים המאוחרים יותר ליידיש בתוך Leonard Prager, 'Walt Whitman in Yiddish', *Walt Whitman Quarterly Review*, 1/3 (1983), pp. 22–35.

³⁸⁵ נ"ב מינקאָוו, 'א' מאַנאָמענטאַל ווערק וועגן דוד עדלשטאַט', קולטור און דערציאונג, דצמבר 1953, עמ' 16.

³⁸⁶ יצחק נחמן שטיינבערג, מיט איין פֿוס אין אמעריקע: פֿערוואַנען, געשעענישן און אידעען, מקסיקו סיטי: ייִדישער קולטור־צענטער אין מעקסיקע, 1951, עמ' 12–20.

זענען דען קיין מאָל קיין טרערן נישטאָ אין אייערע אויגן?

זענען זיי פֿון שטיין?

זענט איר ביים לעבן שוין מערמל-מאָנומענטן

פֿון זיך אליין?

איר באַלעבאַטים פֿון אונדזער וועלט!

קומען דען קיין מאָל קיין בענקשאַפֿטן אויף סענטימענטן

אין אייערע הערצער? – אָדער האָט איר זיי גאַרנישט?

און, ווי די סטאַטוען פֿון בראַנדזענעם אַרץ

האַט איר בלויז חלל – דאָרט וווּ מענטשן האָבן האַרץ –

איר מענער, וואָס איר פֿירט אָט די וועלט!

איז טויט דאָס געפֿיל און דער געדאַנק פֿון געוויסן

אין אייערע מוחות? פֿילט איר דאָרט קיין מאָל נישט די שלאַנגען-ביסן

פֿון פשוטער, מענטשלעכער חרטה?

זיצן אייערע קרוינען אויף אייזערנע טעפּ

און נישט אויף מענטשלעכע קעפּ?

בויערט קיין מאָל נישט דער עגבער פֿון שאלה

בני אייך אין טיפֿסטן אינגעווייד?

איז די אונפֿאַרם אייער הויט? זענט איר קיין מאָל גאַרניט נאַקעט

ווען איר טוט אויס בני נאַכט דאָס געקלייד

און איר בלייבט מיט זיך איינזאַם און אליין!

מוז דען יעדער געדאַנק, וואָס איר זאָגט אים אַרויס,

אַרײַן באַלד אין אַלע קעפּ אין יעדן קאַפּ, ווי אַ טשוואַק?

מוז יעדעס וואָרט פֿון אייער בלעכערן מויל

קלינגען באַלד ווי אַ בשורה־גלאַק

פֿון מיזרח ביז מערבֿ און פֿון נעכטן ביז מאַרגן!

כאַטש איך פֿרעג אָט די שאלות – וואָרט איך נישט אויף תשובֿות –

ס'האַט זיי הבל געפֿרעגט שוין אין די צײַטן פֿון קין —

און נישט קיין ענטפֿער באַקומען, דאָך טאָר מען נישט מיד ווערן ווידער און ווידער

די בלוטיקע שאלות אייביק צו באַנניען,

און גלויבן, אַז אַן ענטפֿער וועט קומען, וועט קומען!³⁸⁷

פואמה זאת מתקשרת לשירים אחרים שכתב רביץ' בין שתי מלחמות העולם, שהבולט בהם 'דער חרם', מתרכז באירועים סביב החרם שהוצא על ברוך שפינוזה ב-1656, המהווה חלק משרשרת שירית מסכיב הפילוסוף שיצאה ב-1918.³⁸⁸ כאשר בוחנים את השיר על אדלשטט בהקשר זה, עולה כי הוא דומה בצורתו לשירי האחרים של רביץ', אך למעשה אין הוא כולל מידע קונקרטי כלשהו אודות הדמות הניצבת במרכזו – אדלשטט עצמו.³⁸⁹ מאפיין זה כפי הנראה אינו מקרי, והוא חשוב בהקשר של התקבלות השירה הפרולטרית בכלל ושירתו של אדלשטט בפרט. על פי הגישה הרווחת בביקורת ספרות יידיש, נתפסת השירה הפרולטרית כמלהיבה, מתלהמת, וככזו המכוונת לייצר הלם רגשי אצל הקורא באמצעות תיאור של אפיזודות קשות מתוך חיי הפועלים, אך עוצמה רגשית זו מלווה לרוב בשטחיות של האפקט הדרמטי בשיר (יצאים מן הכלל במובן זה הם מבחינתה 'שירי הדמויות' – 'געשטאַלטלידער', אשר מצליחים לגולל עלילה מפותחת באמצעות כלים פואטיים).³⁹⁰ השיר מבקש אפוא לצייר תמונה בעזרת המוטיבים של אדלשטט, ולא לספר סיפור, כאשר החשוב בהם הינו מושא הביקורת הקבוע של אדלשטט, 'באַלעבאַטים פֿון דער וועלט' ('בעלי הבית של העולם'). אולם נדמה שהאפקט הכללי של מחוותו של רביץ' הינו קומי דווקא, אולי מפאת התיישנותה של השירה הפרולטרית, ואולי בשל כוונה פארודית מצד המשורר, המדגיש הדגשה יתרה של רגשות שהיו עזים מלכתחילה. בהיפוך אירוני נוסף פונה השיר דווקא אל המעסיקים הנצלנים, הם נמעני השיר, ומבקש להביאם לכדי הרהור בפשעיהם – דבר שלא היה נהוג בשירה הפרולטרית עצמה שפנתה תמיד אל הפועלים עצמם (עמדה שמהדהד בה גישתו של מרכס, השוללת את היתכנותה של אמפתיה בין-מעמדית, מעצם קיומם ומהותם של מעמדות בחברה).

אדלשטט ובני־דורו ראו בסדר הקיים ובפוזיציות המעמדיות הנקבעות מכוחו מציאות יציבה אשר תוכל להשתנות רק כתוצאה ממהפכה. רביץ' מביא תחכום נוסף להשקפת עולם זו, כאשר הוא מראה שאף הקפיטליסטים עצמם משחקים תפקיד מכני המגביל את חירותם. הדימויים המוצגים בשיר מתחלפים במהירות מסחררת, מבלי שנרגיש כמעט בהתחלפותם. אפקט זה מתכתב ישירות עם נושא השיר, התקבלות שירתו של אדלשטט בתקופת האטום (יש לזכור שהשיר נכתב בזמן מלחמת קוריא, שבה דובר גם על הסכנה למלחמת אטום), בה הופכת תחושת הזמן

³⁸⁷ מלך ראָוויטש, 'אַ דוד עדעלשטאַט־ליד אין דער אַטאַם תקופֿה', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 10 באוקטובר 1952, עמ' 6. השיר לא קובץ בספריו של רביץ'. תרגום השיר: 'האין דמעות בעיניכם אף פעם? \ העשויות הן מאבן? \ האם בחייכם הינכם אנדרטאות שיש למי שהייתם? \ בעלי הבית של עולמינו! \ לא פוקדים סנטימנטים אף פעם \ את לבכם? – או שאין לכם לב כלל? \ או כמו פסלים של נחושת \ יש לכם רק חלל – היכן שלאחרים יש לב – \ אתם הגברים, המנהיגים את העולם! \ \ האם רחשי המצפון ומחשבות מתים כבר \ במוחותיכם? האם לא חשים אתם לעולם את הכשת הנחש \ של חרטה פשוטה ואנושית? \ האם הכתרים שלכם תלויים על סירי ברזל \ ולא על ראשי בני־אדם? \ \ אף פעם לא קודח מקדח הספק \ בכם, עמוק בתוככי נשמתכם? \ האם המדים שלכם הם עורכם? אתם אף פעם לא עירומים \ לאחר שאתם מתפשטים בלילות \ ואתם נותרים לבד בתוך עצמכם! \ \ האם כל מחשבה שאתם מביעים, צריכה \ תיכף להיכנס לראשים, לכל ראש כמו מסמר? \ כל מילה ומילה שפיהם המתכתי הוגה, צריכה \ לצלצל מיד כמו פעמון מבשר, \ ממזרח למערב ומלילה עד בוקר! \ \ למרות שאני שואל את השאלות – איני מצפה לתשובה – \ כבר שהכל שאל אותן בימי קין – \ הוא לא קיבל שום תשובה, אך אסור להתייאש – שוב ושוב \ לשאול מחדש תמיד את השאלות המדממות \ ולהאמין שתגיע תשובה, שתגיע!'

³⁸⁸ מלך ראָוויטש, שפּײַנאַזאַ: פּאַעטישער פּרײַו אין פֿיר ציקלען: דער מענטש, דער ווערק, די שפּין, קטורת, וינה: מ. היעקל: תרע"ט.
³⁸⁹ גישה דומה אפשר למצוא בשירו השני של רביץ' שעוסק בדמות המשורר האנרכיסטי דוד אדלשטט: מלך ראָוויטש, 'די אייביקע יידישע צוויי־אייניקייט, עמוס, עדעלשטאַדט', די קרוינג פֿון אַ יונגן יידישן דיכטער אין אַמעריקע, ניו יורק: דוד איגנאַטאָו ליטעראַטור פֿאַנד, 1953, עמ' 43–46.

³⁹⁰ מינקאָו, פּײַנאַערן פֿון יידישער פּאַעזיע אין אַמעריקע. כרך א', עמ' 7–14. וגם ראו בהרחבה לקמן.

לרופפת, ונעשית אקראית והבזקית, אך יש בו אף התייחסות לאחד מהאפקטים הבולטים של השירה הפרולטרית עצמה – הנסיון להנכיח את הרעש והמקצב המונוטוני של המכונה. שורות מלודרמטיות הגולשות זו לתוך זו באמצעות שימוש בפסיחה (enjambement) – 'זענען דען קיין מאָל קיין טרערן נישטאָ \ אין אייערע אויגן; קומען דען קיין מאָל קיין בענקשאַפֿטן אויף סענטימענטן \ אין אייערע הערצער?' – והחריזה החלקה והפרימיטיבית, מקנים לשיר דמיון מובהק לשירת אדלשטט, תוך שהם יוצרים בו את מקצב המכונה המתבקש.

ברם, רבים ממאפייניה המרכזיים של שירת אדלשטט לא באים לידי ביטוי בשיר, וזאת על מנת לשמור על היעילות ואחידות הקומפוזיציה. כך למשל, המימד המגדרי אינו נזכר בשיר. השירים האפיים של אדלשטט תמיד מתמקדים בדמות ראשית שסביבה נארגת הסיטואציה הדרמאטית, ודמויות אלו, למעט כמה יוצאי דופן, הן נשים. רביץ' מתעלם מהיבט זה, כנראה כי לטעמו הוא היה פוגע באוניברסליות של שירו – הנחה הפוכה מזו של אדלשטט, שניסה לדבר דווקא דרך דמויות אלו על בעיות חברתיות רחבות. עם זאת, על אף שהשיר אינו מתמקד בדמות כלשהי, אלמנט חשוב אחר בשירתו של אדלשטט כן נוכח – האלימות. בהקשר זה מתערבבים מוטיבים של עונש מהספרות הרבנית ('שלאנגען־ביסן' \ 'הכשת נחש'),³⁹¹ גורמים של הלם וכאב פסיכולוגי ומנטלי ('בשורה־גלאָק' \ 'פעמון הבשורה', 'שוואַק' \ 'מסמר', 'בויערט קיין מאָל נישט דער עגבער פֿון שאלה' \ 'אף פעם לא קודח מקדח הספק'), דימויים מסוג שהיה נפוץ בשירה הפרולטרית. 'א' דוד עדעלשטאַט־ליד אין דער אַטאַם תקופֿה' מהווה תגובה מאוחרת ומתוחכמת לשירתו של אדלשטט, המאפשרת משחק חופשי למרכיביה הרטוריים והספרותיים, אך אולי דווקא בשל כך גם מושכת את תשומת לב הקורא אל חולשותיה, הנטועות באידיאלוגיה הפשוטה שאפיינה את השירה הפרולטרית בידיש בשנות התשעים.

המאפיין המרכזי של אותה שירה היה הקושי להבדיל בה בין שיר פוליטי לשיר שאינו פוליטי, וכתוצאה מכך הדיון הביקורתי העוסק בה חורג, מטבע הדברים, מקוויה המוכרים של הביקורת הספרותית גרידא. מבקר הספרות נ"ב מינקוב, שהיה בין מייסדי קבוצת 'אין זיך' ('בתוך עצמו') המודרניסטית, טבע את המושגים 'דאָס סאַציאַלע ליד' ('השירה החברתית') או 'דער נײַער סאַציאַלער נוסח' ('הסגנון החברתי החדש'), בקשר לשירה זו, המצביעים על חשיבות שבאפיון המוטיבים והדימויים הפואטיים המופיעים בה – ובפרט בשירתם של כותביה הבולטים, קרי וינצ'בסקי, רוזנפלד, אדלשטט ובובשובר – ביחס לקטגוריות פוליטיות או חברתיות חוץ־ספרותיות. בצורה זו הדגיש מינקוב את החשיבות של השירים משום שהוא התייחס אליהם כיצירות שמתעלות מעל שירה פוליטית ותעמולתית. ההקשר החברתי והקולקטיבי, והאילוצים הטבועים בו, קודמים בשירים אלה, לטענת מינקוב, לכל אלמנט שהינו פואטי־ספרותי גרידא. כמו כן, האבולוציה של הצורות הסגנוניות קשורה בהם בקשר הדוק עם ההתפתחויות בעולם הרחב בכלל, ובעולמו של הפועל היהודי בפרט. מקורותיה של שירה זו הינם ביצירה העממית, ה'פֿאַלקסליד' ('שיר העם') ובסוגת ה'קלאַגליד' (תרגום בידיש ישנה של סוגת ה'קינות'), השייכים לספרות יידיש הישנה, והללו זולגים ומתפתחים יחד עם ההוויה הפרולטרית (הגם שמינקוב העדיף את הכינוי 'חברתית' ולא 'פרולטרית' עבור שירה זו),³⁹²

³⁹¹ ראו לדוגמא בבלי ברכות לג, בבלי שבת קי.

³⁹² מינקאָו, פּיאָנערן פֿון ייִדישער פּאַעזיע, כרך א', עמ' 7–14.

עד לכדי הבשלה שהינה ספרותית והיסטורית-פוליטית בו בזמן. בנקודת הסוף של התפתחות זו ניצבה שירה בוגרת ומתחכמת שהשפיעה בתכניה ובמנגנוניה הספרותיים על אספקטים רבים של ספרות יידיש בעשורים הבאים. כפי שנראה בהמשך, עמדתו של מינקוב מתיישבת עם השלב המאוחר בהתקבלותה של שירת אדלשטט שביקש למצב אותה במקומה הראוי – וכתוצר של הזרם האנרכיסטי – בהתפתחותה של ספרות יידיש בסוף המאה התשע עשרה, וזאת בניגוד לנסיונות ניכוס קודמים מצד מבקרים קומוניסטים. מינקוב מדגיש את החברתי, ולא את הפרולטרי דווקא, ובכך מאפשר לנו לראות את השירה של אדלשטט ואחרים כיצירה מורכבת ורגישה הקשר, ולא כמנשא מונולוטי הנושא על גבו את ערכיה האבסולוטיים של אידיאולוגיה כלשהי. בנקודה זו מעניינת אותנו קריאתו הביקורתית של מינקוב, כמבקר ספרות המנתח את יצירתו של אדלשטט כמשורר, ולא כפולמוסן המנסה להציל את מורשתו מפני סילוף היסטורי ותדמיתי בידי הקומוניסטים. לפי גישתו הביקורתית, עליה התחלנו לפרט לעיל, הספרות החדשה אליה השתייכה שירתו של אדלשטט כללה ארבעה היבטים מרכזיים שהיו בהתכתבות מתמדת עם הסוגיות שהעסיקו זמנו את הפועלים היהודים.

הראשון שבהם הינו רטוריקה סנטימנטלית, המבכה את מצבו העגום של המהגר, והבולטת במיוחד בתת-סוגה שכונתה 'טרוער\טרערן-לידער' ('שירי עצבון\דמעות'). בין שירים אלה נכללו 'מין ינגעלע' ('ילדי') של רוזנפלד, 'דריי שוועסטער' ('שלוש אחיות') של וינצ'בסקי ו'בני א טענעמענט-הויז' ('אצל בית דירות') של אדלשטט.³⁹³ הרכיב השני אותו מציין מינקוב, הינו הקריאה לפעולה. בקוטב זה של השירה הפרולטרית מצויים 'וועקלידער\רופלידער' ('שירי התעוררות\שירי קריאה'). כדוגמא בולטת לשירים מסוג זה, ראו 'צום אַרבעטער' ('לפועל') של אדלשטט, 'שיסט די בעסטע' ('ירה בחיה') של רוזנפלד ו'צום קעמפער' ('ללוחמים') של בובשובר.³⁹⁴ המוטיב החשוב השלישי הינו הפארודיה והסאטירה של כוחות הדיכוי והממשל, כגון למשל בשירים 'מין גזר-דין' ('גזר דיני'), 'רבותי, ווער קויפט?' ('רבותי, מי קונה?') ו'עשוס פוח' ('כוחו של עשו') של וינצ'בסקי, 'א טרויעריקער געלעכטער' ('צחוק עצוב'), 'הערבסט-בלומען' ('פרחי סתיו') ו'ליכט און שאַטן' ('אור וחושך') של בובשובר.³⁹⁵ קבוצת השירים האחרונה הייתה 'געשטאַלטלידער' ('שירי דמויות'), שתכליתן הייתה מעט מורכבת יותר מאלה של הקבוצות הקודמות, שכן הם התבססו על גלריית הדמויות הטיפוסיות של חיי המהגרים. שירים אלה עירבבו בתוכם פאתוס, כרוניקה והבניית זהות קבוצתית. בין המפורסמים שבהם היו 'דער יתומל' ('ילד היתום'), 'א מיידעלע אין דער סיטי' ('בחורה בעיר הגדולה') של וינצ'בסקי וכן שירים רבים של אדלשטט ('דער יתום' – 'היתום', 'דער קינדער-מערדער' – 'רוצח הילדים', 'דער אַרבעטער', 'הפועל').³⁹⁶

³⁹³ רֶאָזענפֿעלד, 'מין ינגעלע', געזאַמעלטע לידער, עמ' 16–19; ווינטשעווסקי, 'דריי שוועסטער', געזאַמלטע ווערק, כרך ב', עמ' 42; עדעלשטאַט, 'בני א טענעמענט-הויז', שריפטען, עמ' 97–99.

³⁹⁴ עדעלשטאַט, 'צום אַרבעטער', שריפטען, עמ' 96–97; רֶאָזענפֿעלד, 'שיסט די בעסטע', געזאַמעלטע לידער, עמ' 58–60; באַוושאַווער, 'צום קעמפער', געזאַמעלטע שריפטען, עמ' 46.

³⁹⁵ מינקאַו, פּיאַנערן פֿון ייִדישער פּאָעזיע אין אַמעריקע, כרך א', עמ' 7–14; מקור השירים: ווינטשעווסקי, 'מין גזר דין', 'רבותי, ווער קויפט?', 'עשוס פוח', געזאַמלטע ווערק, כרך ב', עמ' 197–201, 202–203, 203–204; באַוושאַווער, 'הערבסטבלומען', 'ליכט און שאַטן', געזאַמעלטע שריפטען, עמ' 20–22, 66–72.

³⁹⁶ ווינטשעווסקי, 'דער יתומל', 'א מיידעלע אין דער סיטי', געזאַמלטע ווערק, כרך ב', עמ' 29–30, 32–33; עדעלשטאַט, 'דער יתום', 'דער קינדער-מערדער', 'דער אַרבעטער', שריפטען, עמ' 147–149, 154–157.

אך מבקרים שקדמו למינקוב לא הצליחו למצוא את האיזון הנכון בין הפוליטי לספרותי בשירתו של אדלשטט; הם מצאו בה בעיקר בנאליות ועוני לשוני, וזאת בהתעלמות מנסיגה המכוון להוות כלי ביטוי אוניברסאלי.³⁹⁷ המוטיב המכוון ביצירתו של אדלשטט היה הפרדוקס הקיים בין המסגרת הפואטית לבין תוכן השירים. בשירים רבים של אדלשטט, ובמיוחד ב'געשטאטלידער' שלו, מתוארת סביבה נטורליסטית, במשיכות מכחול גסות, המבקשת להציג בפני הקורא את מציאות הפועל-מהגר ללא גינונים ועיטורים מיותרים. בו בזמן נעדרים ממנה תיאורים פסיכולוגיים ומאויים אישיים של הדמויות והמשורר כאחד. חשוב לציין כי חרף המסרים הרדיקאליים בשירים אלה, ההגות החברתית המתגלמת בהם אינה ניזונה מהשינויים האחרונים בחברה והינה מושתתת ברובה על מאויים אוטופיים ואופטימיזם. הגם שהרצון העז למהפכה בולט מאוד בשירים אלה, כמו גם בשירים רבים אחרים בתקופה, הרי שלא נראה כי הם יורדים לשורשם של התהליכים החברתיים האמיתיים שאפיינו את חיי הפועלים והמהגרים בארצות הברית בתקופת מפנה המאות. ניתן לומר, אפוא, כי המתח בין הפוליטי לספרותי בשירים אלה משתקף בצמד נוסף – אשליה מול הכרה במציאות. אדלשטט יצר בשיריו עולם של אוטופיה שניזונה מהפנטזיות המהפכניות שלו.

הנוקשות המהפכנית של שירת אדלשטט והתנגשותה עם המציאות החברתית והפוליטית יצרה מספר פרדוקסים שקרעו אותה מבפנים. עם זאת לא ניתן להתעלם מן העובדה שהאוטופיזם והאידיאליזם חדורי הרגש של אדלשטט מוסיפים חן מסוים לשירתו, דבר אשר תרם ברבות השנים לעיצוב דמותו כמשורר מהפכני שלא חש בושה מפני תמימותו הלירית ומסריו הפשטניים וה'בנאליים', דמות שהפכה למוקד השראה והתייחסות – אם לא אידאל – עבור משוררים מאוחרים רבים מהשמאל. מינקוב, אשר כפי שראינו, נוטה לבחון את שירתו של אדלשטט כשירה בוגרת, הראויה למאמציו של מבקר רציני, ולא רק כשירתו של 'דמות' כזו או אחרת. הוא טוען כי בבואנו לנתח את שיריו של דמות טעונה כמו אדלשטט – או שהפכה לכזו – יש לעמוד על ההבחנה שבין ה'פאָעטישע געשטאָלט', או דמות המשורר, כפי שזו התפתחה עם השנים, לבין ההישגים הפואטיים האובייקטיביים של היצירה ('פאָעטישע דערגרייכונגען', 'הישגים ליריים'), ובפרט כפי שהן השפיעו, וניתן לעקוב אחריהם ביצירות וזרמים מאוחרים בספרות יידיש. מינקוב טובע שני מונחים אלה כמסגרת המושגית דרכה ניתן להבין באופן עמוק יותר את המחלוקת שצמחה סביב התקבלותה של שירת אדלשטט.³⁹⁸ באמצעות ההגדרות התיאורטיות הללו ניסה מינקוב להציל את שירתו של דוד אדלשטט ושירתם של המשוררים הפרולטרנים שלא היו יכולים לעמוד בקריטריונים הספרותיים של ביקורת ספרות יידיש מתחילת המאה העשרים והלאה. הוא סבר שבדרך זו יוכל להסיק משמעויות יתר מהשירה הפרולטרית, שאילולא מסגרת חדשה זו השגת מטרה כזו הייתה בלתי אפשרית. אך לעתים התנאים וההגדרות שמינקוב העמיד בפרשנותיו היו מלאכותיים למדי, ולא היו מסוגלים לכסות על הרדידות המאולצת של השירה הפרולטרית של סוף המאה התשע עשרה.

לפי פרשנותו של מינקוב יש לעמוד על ההבחנה בין דמותו הספרותית של אדלשטט לבין השירה שנכתבה על ידו. ברוח זו כתב המשורר המודרניסטי א. לילס (1889–1966) ב-1952 מאמר ביקורת על אדלשטט, בו הוא השווה

³⁹⁷ על סיכום העמדות השונות בקשר לשירה הפרולטרית בידידיש ראו שמואל ניגער, 'בריוו וועגן דער אַלטער און דער נייער יידישער ליטעראַטור: עדעלשטאַט און ווינטשעווסקי', די צוקונפֿט, 43 (1938), עמ' 370–374.
³⁹⁸ מינקאָו, פּיאָנערן פֿון ייִדישער פּאָעזיע אין אַמעריקע, עמ' 94–107.

את יצירתו לאסתטיציזם של דנטה גבריאלי רוסי (1828–1882),³⁹⁹ ובין דמויות הנשים חולות השחפת בשיריו של זה לציוריו המפורסמים של זה. השוואה מתבקשת נוספת בהקשר זה היא בין אדלשטט לאוסקר ויילד, שגם אצלו מתקיים משחק מורכב בין דמות הסופר האסתטיציסט לבין יצירתה של דמות זו.⁴⁰⁰ האסתטיציזם והנשיות כשני מאפיינים של שירה פרולטרית, הם היבטים שונים וקונקרטיים של המאבק המעמדי: הם מציבים את השאלה, האם המהפכה הינה גברית במהותה, האם הסובייקט המהפכני הינו סובייקט גברי, ואם כן כיצד יושפעו היחסים הכלכליים המובלעים ביחסי המגדר הללו, מהו יחסו של האמן המבקש לשלב בתוכו וביצירתו את הגברי והנשי כאחד אל אותו סובייקט מהפכני? כל אלו, מרמז לילס, הינן בעיות ששירתו של אדלשטט מטעינה במשמעות.

אדלשטט ניסה להנכיח בשירתו דמויות נשים פרולטריות החשופות לפגיעה של החברה הקפיטליסטית והגברים השולטים בה. גברים אלה מנצלים את מעמד הנשים ('די געפאלענע', 'האשה שהידרדרה'), מכריחים אותן לסחור בגופיהן ('אן אַלטע געשיכטע', 'סיפור ישן'), מוציאים אלמנה עם תינוק מביתה בגלל חוסר יכולתה לשלם שכר דירה בזמן ('בני א טענעמענט-הויז'), ומקבלים החלטות המשפיעות על שלמות גופן של נשים בהיריון על חיי העובר ('דער קינדער-מערדער').⁴⁰¹ בשיר 'די געפאלענע' נותן המשורר קול לאישה שמוכרת את גופה ומתריסה במונולוג מאשים את החברה המודרנית שהיא בנויה על צביעות וכפיית הנשים למעמד שבו הן תמיד תלויות בחסדם של גברים ובחוק שקובע את מקומן ורודף אותן:

וואָס קוקט איר אויף מיר מיט פֿאַראַכטונג?	מדוע אתם מסתכלים עליי בבוז?
וואָס וואַרפֿט איר שטיינער אויף מיר?	מדוע אתם סוקלים אותי באבנים?
איר זאָגט, איך פֿאַרקויף מײַן ערע –	אתם אומרים, אני מוכרת את כבודי –
האַנדלט איר זעלבסט ניט מיט איר?	הלא אתם סוחרים עמו?
איר זעט דיזע 'פֿיניע' פֿרויען,	אתם רואים את הנשים 'המהוגנות' הללו,
געקליידעט אין גאַלד און אין זייד?	לבושות בזהב ובמשי?
פֿאַרקויפֿן זיי זיך ניט גאַנץ אָפֿן	האם הן אינן מוכרות את עצמן בגלוי
צו רײַכע אָנשטענדיקע לײַט?	לגברים עשירים מהוגנים?
[...]	
מיר פֿאַרקויפֿן זיך אין דער טונקל,	אנו מוכרות את עצמנו בחשכה,
איר – אין ליכטיקן פֿאַרלאַמענט;	אתם – בפרלמט המואר;
אונדז באַגראַבט מען מיט פֿלוך, מיט שאַנדע,	אותנו קוברים בקללות, בבושה,
אײַך שטעלט מען אַ מאָנומענט.	ולכם מעמידים פסלים.

³⁹⁹ א. לעיעלעס, 'דוד עדעלשטאַט', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 10 באוקטובר 1952, עמ' 4.
⁴⁰⁰ Michèle Mendelssohn, *Henry James, Oscar Wilde and Aesthetic Culture*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, pp. 90–127.

⁴⁰¹ דוד עדעלשטאַט, 'די געפאלענע', 'אן אַלטע געשיכטע', 'בני א טענעמענט-הויז', 'דער קינדער-מערדער', שריפטער, עמ' 225–223, 182–184.
 154–149, 99–97, 184.

און ווער האָט אונדז געמאַכט וואָס מיר זיינען –

ומי עשה אותנו מה שאנחנו –

היימלאַז, פֿאַרלאַזן, געמיינ?

מחוסרות בית, נטושות, גסות?

ווער האָט גערויבט אונדזער אומשולד,

מי גזל מאתנו את תמימותנו,

אונדזער יוגנט – אויב ניט איר אליין?⁴⁰²

את נעורינו – אם לא אתם בעצמכם!?

שיר זה, כמו שירים רבים אחרים של אדלשטט, מתייחס למצוקות של נשים מהגרות ופועלות ('מוטער און קינד', 'אם ובנה', 'דאָס פֿאַבריק-קינד', 'ילדת המפעל'), וזאת בשונה משירי המהפכניים ('מיין צוואה', 'צוואתי', 'עס טאָגט', 'עולה השחר', 'די רעוואָלוציאָן', 'המהפכה'), שבהם הוא דיבר בשם הכלל וניסה לתת קול לשאיפותיו.⁴⁰³ 'די געפֿאַלענע' בולט מתוך השירים העוסקים במצוקות הנשים משום שהוא נכתב בגוף ראשון, מפרספקטיבת 'הקרנ' ולא מנקודת התצפית של המשורר המהפכני המעורר את רגשות חבריו כלפי קרבן החברה. שיר זה מגולל את סיפורה וגורלה של דמות נשית, ולכן יש לשייך אותו לקבוצת ה'געשטאַלטלידער' המנסים להפנות את הזרקור על 'הבזויות' 'האומללות' של הזירה האורבאנית.

כמו שירים רבים של אדלשטט אף השיר זה מסתיים ברגע המוות; הרי אין גאולה אפשרית בחברה הבורגנית, ואין מי שהיה יכול להציל את החיים של דמויות אלה. המשורר מבליט את צביעותה של החברה הבורגנית שמטיפה מוסר ומשמיצה את רמת המוסר היירודה ושפלותה של הקבוצות המוחלשות למרות שהיא בעצמה דוגלת בפרקטיקות דומות שמוסריותן מוטלת בספק לא פחות מאלה שהיא מבקרת. נושא זה נפוץ למדי בשנים הללו בספרות הפרולטרית בידיש בפרט ובספרות עולם בכלל. אוסקר ויילד, למשל שהיה נערץ בקרב קבוצות רדיקאליות רבות באירופה ובארצות הברית, ונהיה – כפי שראינו לעיל – אחד מהגיבורים התרבותיים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בחלוף המאות, בא עם טענות דומות בניסיון לחשוף באופן יותר מתוחכם ומעודן את הדור־פרצופיות של החברה הוויקטוריאנית במאה התשע עשרה. הכנסת האלמנט המגדרי בשירת אדלשטט בכלל וב'די געפֿאַלענע' בפרט שימשה כתחבולה מלודרמטית שהצליחה להגביר את האספקט הסנטימנטלי כלפי 'קרבתות הקפיטל' בקוראיו.

השירה של אדלשטט מדגישה את חוסר האונים של המעמד הפרולטרי, בהצגת גורלה של אחת מן הקבוצות המוחלשות בתוכו – נשים, עובדות, אמהות. ככל שתנועת העבודה אינה מסוגלת לסייע לעובדת, השוכנת תחת כמה שכבות חופפות של דיכוי – מעמדי, מגדרי – כיצד תוכל לסייע לעובד? המשורר אינו משתמש במגדר רק כמעין קל וחומר המבליט את הקושי שבמאבק כולו, הוא אף מזדהה עם דמויותיו הנשיות והדיכוי הכפול שהן חוות. תודעתו כמשורר, היותו אחד מן האינטלקטואלים של התנועה, מחריפה את רגישותו לעוולות הסובבות אותו, והוא זקוק לסיוע יותר מאשר עובדים אחרים, אשר את סבלם הוא חש בעצמו. מארג של דיכוי ותודעה, כאשר שלושת המוקדים של נשיות, שירה ודיכוי מעמדי יוצרים ביניהם משולש רב־כיווני של יחסים – זוהי הפרספקטיבה המורכבת בה מבקש לילס הבוחן את שירתו של אדלשטט.⁴⁰⁴

⁴⁰² עדעלשטאַט, 'די געפֿאַלענע', שריפֿטען, עמ' 223, 226.

⁴⁰³ דוד עדעלשטאַט, 'מוטער און קינד', 'א ניט געענדיקטע דראַמע', 'ווי איז דער אונטערשיד?', 'מיין צוואה', 'עס טאָגט', 'די רעוואָלוציאָן', שריפֿטען, עמ' 188–210, 212, 232, 230–232, 196–197.

⁴⁰⁴ א. לעיעלעס, 'דוד עדעלשטאַט', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 10 באוקטובר 1952, עמ' 4.

הכלים הפואטיים המרכזיים בשירת אדלשטט הינם ההנגדה וההקצנה של מרכיבים תימאטיים. היקום שלו הוא יקום קוטבי, ה'טוב' מנוגד ל'רע', ה'קודש' מנוגד ל'חול', והוא ממקם את כל ההתרחשויות בעולם הסובב אותו בתוך הדיכוטומי הזה. הקודש בשיריו מנוגד באופן קיצוני לחול, ומערב ככלל קרבן – הוא משתמש פעמים רבות במונחים הקרובים במהותם לאבדן החיים לצורך קידוש השם. ניגוד קיצוני זה יוצר פאתוס עמוק בשירים, המתבטא בחמלה, עצב, ודמעות – מטאפורה בה מרבה אדלשטט להשתמש כדרך לאפיון הסבל האוניברסאלי. אך אם הפאתוס עשוי לחרוג מן הממד הרוחני ולהפוך לכלל מעשה, זה יכול לקרות באמצעות קרבן ממשי, בדמות המוות הפיזי של הקדוש-המהפכן. כך ניתן להתגבר על ה'רע' ועל ה'חול' שבחוויה האנושית.⁴⁰⁵ אדלשטט ראה בעם כמושג שיש לקדש אותו, אך תפיסתו חסרה את הקונטציות הדתיות היהודיות. את האהבה לעם מחליף אדלשטט בתחושת הקדושה של המעמד המדוכא, ורואה בחבריו האמתיים את בניה של אותה התהלכות השולטת בו – הפועלים.

ואולם, הגם שמושג 'הקדושה' קשור בתרבות המערבית באופן הדוק למושגים של יופי אסתטי, אדלשטט שולל במודע את הצורך להקנות יופי לשיריו.⁴⁰⁶ הוא מצפה מן המהפכן לתעל את כל תחושותיו האידיאליסטיות, ובכלל זאת – האסתטיות – לכדי עשייה, עשייה אותה הוא ממשיך להיטהרות. תהליך ההיטהרות מתחיל תמיד בעמק הבכא שכל אחד צריך לעלות ממנו באמצעות דמעותיו, המשקפות את קדושתו. תחילה הבכי מתייחס לכאבו של הפרט, אך החל מרמה מסוימת של כאב התודעה מתרחבת ומתחילה להכיל גם את הזולת. בשלב זה מתאפשרת לכידות מעשית המסוגלת לפעול למען שינויים מרחיקי לכת. קדושה מושגת על ידי התמסרות קיצונית לתחושות של אמפתיה ורחמים כלפי המעמד העובד, באופן המלבה שנאה כלפי אלה המעכבים את היטהרותו ואת יכולתו להיטהר ולעלות במעלות הרוחניות. שינוי זה מלווה בהקרבה עצמית רבה, שכן ההתעלות כרוכה בהכרח בויתור על סיפוק הצרכים הגופניים. אדלשטט עצמו מופיע ביצירתו כדמות שמקריבה את עצמה למען הצלת האנושות, וכך דימויו מקנה לו תפקיד של גואל, מעין 'ישו' של המהפכה האנרכיסטית.⁴⁰⁷ מוטיב זה מופיע באופן בולט כבר באחד השירים הראשונים שנחשב בשל כותרתו אחד מן האחרונים, 'מיין צוואה' שהופיע ב**וואַהרהייט** במרץ 1889:⁴⁰⁸

רעי הטובים, עת אמות, אגועה,	אַה גוטע פֿריינד! ווען איך וועל שטאַרבן,
אלי קברי שאו נס אדום;	טראַגט צו מיין קבר אונדזער פֿאַן –
נס החרות, לא אדם גון	די פֿרייע פֿאַן מיט די רויטע פֿאַרבן,
מדם עובדים דכים, קשי יום.	באַשפּריצט מיט בלוט פֿון אַרבעטסמאַן!
מתחת אדם זה הדגל –	און דאָרט אונטער דעם פֿלאַג דעם רויטן
שירי לי שירו, שיר חרות.	זינגט מיר מיין ליד, מיין פֿרייעס ליד!
גם בקברי אבכה אדמעה	מיין ליד 'אין קאַמף', וואָס קלינגט ווי קייטן
על כל נתון בכף שעבוד.	פֿון דעם פֿאַרשקלאַפֿטן קריסט און ייִד.

⁴⁰⁵ אהרן שטיינבארג, 'הייליקע תמימות', דוד עדעלשטאַט געדענק־בוך, עמ' 155–171.

⁴⁰⁶ ראו למשל את שירו של אדלשטט 'צו דער מוזע', שריִפֿטען, עמ' 204–206.

⁴⁰⁷ במבוא לכרך כתביו המקובצים של אדלשטט העורך משה קאטץ אכן משווה את דמותו לקלסטרן של ישו. ראו שם, עמ' v–iv.

⁴⁰⁸ דוד עדעלשטאַט, 'מיין צוואה', וואַהרהייט, 22 במרץ 1889, עמ' 4.

<p>גם בקברי אסכית אשמעה שירי סוער, שירי חרות, גם בקברי אבכה אדמעה על כל נתון בכף שעבוד.</p> <p>ועת העם חרבו יעירה, בקרב דמים אחרון, מדאיב, – מתוך קברי לו שיר אשירה, אאמץ ידיו, רוחו אלהיב.⁴¹⁰</p>	<p>אויך אין מיין קבר וועל איך הערן מיין פרייעס ליד, מיין שטורעם-ליד; אויך דארט וועל איך פארגיסן טרערן פאר דעם פארשקלאפטן קריסט און ייד!</p> <p>און ווען איך הער די שווערדן קלינגען אין לעצטן קאמף פון בלוט און שמערץ – צום פאלק וועל איך פון קבר זינגען און וועל באגיטטערן זיין הארץ.⁴⁰⁹</p>
---	---

שיר זה של אדלשטט התפרסם ברבים כי הוא מקפל בעצמו את הסממנים התימאטיים, הצורניים והליריים שהתלוו אל יצירתו במהלך השנים. כבר בתחילת השיר מזכיר אדלשטט שניים מן המוטיבים המרכזיים של שירתו, דהיינו 'המוות' ו'הקרב'. המשורר לא מוצא אפשרות להציל את עצמו ממוות בטוח ומובטח, אך תמורת נפילתו הוא משאיל ערך למאבק בהפיכתו לסמלו. קולו של המשורר נשמע כקול קורא במדבר, המאבק לא מתחולל כאקט קולקטיבי של ההמונים אלא מעשה של יחיד, של המשורר שמנבא את תחילת סדר עולם חדש. רק המשורר שקורא מערש דוויי מייחס חשיבות לקרב כשהוא נקבר ביחד עם הדגל שנטבל ומהול בדם של הפועלים. מצב דומה מתממש בבית השני, כאשר אדלשטט מדבר על שיריו בצורה מטונימית שהם נשמעים כמו רשרוש השרשראות של האנושות המשועבדת. כמו בבית הראשון שבו מות המשורר מקנה משמעות סמלית למות הפועל, גם כאן, נשיאת השרשראות של 'היהודי והנוצרי' הופכת למעשה שמוביל לשחרור והשמעת השיר החופשי של המשורר. לא במקרה מדגיש המשורר בנפרד את 'היהודי והנוצרי' במקום להזכיר בפשטות את האנושות. השיר 'צוואתי' הינו אחד משיריו היחידים של אדלשטט שבו יש חשיבות מסוימת לשיוך הדתי. בצורה הזאת מדגיש אדלשטט את האידיאל הרדיקאלי בשנות התשעים במאה התשע עשרה שדגל במחיקת השוני בין הקבוצות האתניות והדתיות השונות שמעמיד מחיצה בין האנשים. הוא גם לא מתייס ליהודי כקבוצה אתנית אלא כדת הנפרדת מהנצרות, וכך ביטא עמדה הדומה לדעות הנפוצות בקרב תנועת היהדות הרפורמית בארצות הברית.

כמובן, המהגר היהודי סבר שמחיצה זו בין המיעוט היהודי והרוב הנוצרי קיימת בבירור. לכן, ההישג הגדול ביותר של המהפכה, כך אדלשטט, הינו המחיקה או הטישטוש של הגבולות הללו. אך כיוון שאדלשטט מזכיר בשיר בפירוש את היהודים כקבוצה נפרדת – דבר שהיה נדיר ביותר באותן שנים – נהיה השיר 'צוואתי' מקובל אף בתקופה מאוחרת יותר, כשאלמנטים יהודים קיבלו חשיבות מרובה אף במעגלים הרדיקאליים בארצות הברית. שירו של אדלשטט חריג גם בגלל שימושו בתיבה 'פלאג' ('דגל') השאולה מן האנגלית.⁴¹¹ בדרך כלל השתמש אדלשטט בלשונו

⁴⁰⁹ דוד עדעלשטאט, 'מיין צוואה', שריפטען, עמ' 232.

⁴¹⁰ תרגום השיר מאת מנשה גפן מתוך דוד אדלשטאט: משורר הפרולטאריין היהודי, מאה שנה להולדתו, תל אביב: הפועל הצעיר, 1967, עמ' 10–11.

⁴¹¹ שמואל ניגער, 'קאפיטלעך אַמעריקאַנער יידישע ליטעראַטור־געשיכטע: אימיגראַנטישער אַמעריקאַניזם', די צוקונפֿט, 45 (1940), עמ' 465–459.

הפואטית וגם הפולמוסית בביטויים גרמניים ולא אנגליים. השימוש במונחים גרמניים היה נפוץ למדי בסוף המאה התשע עשרה בשל קרבת תנועת הפועלים היהודית לתנועה הגרמנית.⁴¹² בכתיבה של אדלשטט אי אפשר למצוא מילים אנגליות, למרות שהן הופיעו בסיפורת ובעיתונות בידיש בגלל שימושיותן לתאר את המציאות החומרית של המהגרים. המוטיב שמחבר בין החלקים השונים של השיר הינו ההתגלמויות השונות של אלימות כלפי העצמי וכלפי המוני הפועלים. אפשר למצוא בשיר 'צוואתי' יחסי גומלין בין העינוי והסבל העצמי לבין התוצאות המיוחלות של המהפכה. מילות המפתח בשיר כולן מתייחסות לאספקט מסוים של אלימות זו. מילות המפתח של השיר 'צוואתי' הינן 'בלוט' ('דמים'), 'קבר', 'טרערן' ('דמעות'), 'שווערדן' ('חרבות'), 'קאמף' ('קרב'), 'שמערץ' ('כאב') שמבליטות בבירור את המשיכה של המשורר כלפי סוף אלים של המציאות הכואבת והמכאיבה.⁴¹³ מעניין עוד לציין שאדלשטט מאזכר בשירו שיר אחר שלו, 'אין קאמף' ('בקרב'). שיר זה התפרסם כמה שבועות לפני הופעת 'מיין צוואה' בתחילת מרץ באותה שנה.⁴¹⁴ מפליא שמשורר צעיר מאזכר שיר קודם שלו כשהוא עדיין לא כתב אפילו מיין שירים בידיש. איזכור זה מעיד על המקום האיקוני של השיר 'אין קאמף' בקרב הרדיקאלים באותה תקופה, ואת תחושת השליחות של אדלשטט שהוא ייחס לעצמו כבר מתחילת דרכו הפואטית והפוליטית. שני השירים אולם מתחברים מבחינה תימאטית. ב'אין קאמף' המשורר עדיין מעורר את ההמונים שייצאו לקרב ולא יאפשרו את הריגתם בירי ובתלייה אלא יתקוממו אפילו במחיר חייהם כדי שרעיון החופש יתפזר לכל עבר. ב'מיין צוואה' אנו מוצאים את עצמנו בקרב ובסוף ההקרבה, ופוקוס השיר מועבר מהכוח הקולקטיבי הסטיכי לכוחו של היחיד. ב'אין קאמף' המשורר עדיין פונה בקריאה ל'טיראנען' ('רודנים') שהם לא יחשבו שאפשר לעצור את המהפכה כי בשחיתת האנשים היא הופכת להיות כוח הטבע שאין יותר להשחיתו. בהמשך, ב'צוואתי' תהליך זה מתמשש כאשר השיר ודימויו של המשורר משתנים ומזינים את המהפכה העל אנושית והלא פוסקת.

אף על פי שאדלשטט מוכר כמשורר של חלום האנרכיה שמתמשש דרך ההתנגשות בין הקטבים של האוטופיה של העתיד והדיסטופיה של ההווה והעבר, למעשה כמעט ולא נמצאים תיאורים קונקרטיים של העתיד המהפכני בשירתו. גורלו של המשורר והמהפכה מסתכם במוות שרומז לגאולה, אך האוטופיה לא מתממשת בפועל בשירתו של אדלשטט. במובן זה אפשר לציין שחסרים ביצירתו של אדלשטט מסרים פוליטיים קונקרטיים, כי מלבד השינויים הסטיכיים ששיריו מאותתים את בואם, השירים לא מפלסים את הדרך לעבר עתיד אוטופי. דוגמא בולטת לכך שירו של אדלשטט 'אנארכיע' ('אנרכיה') שנכתב בבירור מפאת הצורך לבטא חזון אוטופי עבור החברים האנרכיסטים, אולם גם בו מסתפק המשורר באמירה שכל המערכת המדכאית תיהרס וייבנה עולם חדש שיחליף אותה.⁴¹⁵ אף כאן מציע אדלשטט תשליל של המציאות הפוליטית והחברתית של זמנו ולא מנסה לצייר את העולם שהוא לכאורה חפץ לבנותו.⁴¹⁶

⁴¹² מינקאו, פיאנערן פון יידישער פאָעזיע, כרך א', עמ' 14–19.

⁴¹³ אהרן שטיינבארג, 'הייליקע תמימות', דוד עדעלשטאט געדענק-בוך, עמ' 155–160.

⁴¹⁴ דוד עדעלשטאט, 'אין קאמף', וואהרהייט, 1 במרץ 1889, עמ' 4. ראו בכתביו המכונים, עדעלשטאט, שריפטען, עמ' 7–9.

⁴¹⁵ הפרסום הראשון של השיר: דוד עדעלשטאט, 'אנארכיע', פרייע ארבייטער שטימע, 2 בדצמבר 1891, עמ' 1. ובכתביו המכונים: עדעלשטאט, 'אנארכיע', שריפטען, עמ' 95.

⁴¹⁶ בהרחבה על השיר ראו לקמן בפרק ד' לעבודה זו.

נעבור עתה לדון במאפיינה העיקריים של שירתו של בובשובר שהתפתחה לאורך קווים שונים מזו של אדלשטט, ואף החלה מפוזיציה אחרת. כאמור בובשובר הגיע לארצות הברית בהיותו בן שמונה עשרה, והתחיל לממש את הפוטנציאל הספרותי שלו כהתמודדות עם חוויותיו בעולם החדש. מפנה פתאומי זה בחייו הותיר את שירתו בעלת סמנים רבים – תמאטיים ורטוריים – שמקורם בספרות האירופית. הקול הלעגני והביקורת הפוליטית שהוא השמיע כלפי סביבתו החדשה הושפעו משירתו של היינריך היינה (1797–1856) שבובשובר הצעיר הכיר לראשונה בריגה, כאשר ניסה ללמוד מקצוע בבית המלאכה של אחיו.⁴¹⁷ יצירתו של היינה הייתה הדחף הראשוני שהניע את בובשובר אל עבר השירה, וכן חשפה בפניו קשת ביטוי פואטית מורכבת. הקרבה ליצירתו של היינה הייתה רכיב חשוב בהסתייגותו מרוב האינטלקטואלים דוברי יידיש בארצות הברית, שעיקר המטען התרבותי שלהם נבע ממקורות ספרותיים רוסיים. בנוסף להיינה, מקור ההשפעה העיקרי על בובשובר היה מקורות מסורתיים, כגון התנ"ך והמקורות היהודים אותם הכיר במהלך לימודיו במהלך חינוכו המסורתי. מקורות אלה, בתקופה מאוחרת יותר, באו לידי ביטוי בשירתו – באופן אשר כפי הנראה שאב השראה מן השימוש הפואטי של היינה במוטיבים תנ"כיים.⁴¹⁸ עובדה נוספת המבדילה בין דרכו היצירתית של בובשובר מזו של אדלשטט, היא כי בתחילת תקופתו היצירתית, ב-1891, עם הגעתו לארצות הברית, מצא בובשובר סביבו סצנה ספרותית משגשגת, עם כמה מחברים עם 'שמות גדולים' שיצרו אפשרות לחיקוי ולמידה, וגם – ליצירת עמדה ספרותית עצמאית ולעומתית. הקאנון הטרי יחסית של הספרות הפרולטרית ביידיש באותה תקופה הורכב מהמשוררים המפורסמים רוזנפלד, אדלשטט ווינצ'בסקי, גוף מצומצם אך מבוסס היטב. הנטייה האינדבידואליסטית של בובשובר, אם זה בביקורתו את הפטריארכיה, הדת, המדינה, או המערכת הכלכלית – אבני יסוד של האידיאולוגיה האנרכיסטית – התבטאה כעת בבחירתו שלא להצטרף לקאנון אלא לפעול כמבקר חיצוני שלו (זאת כמובן, בטרם שהצלחתו הביאה לכך שהפך בעצמו חלק ממנו). האינדבידואליזם הקמאי של בובשובר, אם ניתן לכנותו כך, היווה לא רק הסיבה בעטיה בחר להשמיע קול שולל נגד היוצרים המרכזיים בזירה אלא גם את תוכנה של הביקורת שהשמיע נגדם. הטבע היווה עבור בובשובר מטאפורה לאינדבידואליזם נשגב, אך לא רומנטי לגמרי – הוא טמן בתוכו צופן מתוחכם לעיסוק בבעיות חברתיות – וזאת בניגוד לעמדתו של אדלשטט, שראה בטבע השפעה מתעתעת, המסתירה כבמסך את המציאות החברתית ומונעת שיח אמתי לגביה. כך למשל, משלב בובשובר מוטיבים קמאיים ותנכ"יים הקשורים לטבע בשירו הידוע והנפוץ 'א' געזאנג צום פֶּאָלק' (שיר לעם) מ-1893, ואלה מהווים בו בעת התנגדות לסמכויות המקובלות, כמו גם נסיון לפתח את השירה הפרולטרית למחזות רומנטיים כמעט, החורגים מהנהוג בשירה הפרולטרית ביידיש בתקופה הנדונה:

הייב אויף דיניע אויגן, אַ פֶּאָלק, וואָס דו ביסט אזוי עלנט און אָרעם,
הייב אויף דיניע אויגן צו מיזרח און מערב, צו צפון און דרום,
און זע די געזאמלטע אוצרות, און זע פֶּון דיין אַרבעט די פרות,

⁴¹⁷ מרמר, באַוּשְׁאָוּער, עמ' 9–10; נחמן מייזיל, 'ווי איך האָב געקענט באַוּשְׁאָוּערן', פֶּרייע אַרבייטער שטימע, 3 בינואר 1936, עמ' 4.
⁴¹⁸ על ההשפעות של התנ"ך בשירתו של היינריך היינה ראו Peter Göttenhofer, 'Heinrich Heine und die Bibel', Ferdinand Schlingensiepen and Manfred Windfuhr (eds.), *Heinrich Heine und die Religion: Ein kritischer Rückblick*, Düsseldorf: Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, 1998, pp. 35–47.

און זע דעם געבליבענעם רײכטום פֿון פֿריער געוועזענע דורות.

[...]

הייב אויף דינע אויגן און זע די געמויערטע גרויסע פֿאַבריקן,
וון אַרבעטער זעגן און הובלען, און וועבן, און נייען, און שטריקן,
און שמידן און פֿילן, און טאַקן, און שניצן, און גלעטן און פּוצן,
און שאַפֿן די וואַרע, און שאַפֿן דעם רײכטום צום מענטשלעכן נוצן.

[...]

און זע, ווי די גאַנצע נאַטור – איז באַרייט צו פֿאַרזיסן דיין לעבן,
און פֿיל אין דיין ברוסט אַ פֿאַרלאַנג, און פֿיל אין דיין האַרצן אַ שטרעבן,
און מוטיק אין ריזיקע מחנות שטרעק אויס דינע הענט, די פֿאַרדאַרטע, –
גענוג שוין צו זיין די באַרויבטע! גענוג שוין צו זיין די גענאַרטע!

הייב אויף דינע אויגן, אַ פֿאַלק, גיי אַרויס פֿון די פֿינצטערע קבֿרים,
הייב אויף דינע אויגן צו מיזרח און מערבֿ, צו צפֿון און דרום,
און נעם די געירשנטע אוצרות און נעם פֿון דיין אַרבעט די פרות,
און שאַפֿנדיק לעב, און געניסנדיק שאַף, אין די פֿרייערע דורות.⁴¹⁹

אוצר הביטויים שיוצר בובשובר בשיר זה מתאר את הרוח הקולקטיביסטית של התנועה האנרכיסטית במובנים שלא היו ידועים עד אז. הפועלים נמשלים לעם מיתולוגי הנאבק עם עצמו לשם מימוש הפוטנציאל שלו, מימוש בעל קווים סובייקטיביים ואינדבידואליסטיים, במהלך המורכב ממכלול של אמירות והרגלים עכשוויים. בשיר מורגשים מוטיבים תנ"כיים, כגון למשל דימוי המשורר כנביא הקורא לעמו לחזור לנחלתו שלו ולתקן את סדר העולם. הנביא הקורא להתעוררות פוליטית אצל שומעיו היא דמות נפוצה גם בשירת אדלשטט, אך דמות זו בשירתו שאובה מתוך המסורת האוטופיסטית הרוסית, המשווה בין הנביא למהפכן, ובין המהפכן לנביא – המדובר בניסיון להקנות לקולו של המהפכן סמכותיות יתר דרך הקבלתו לנביא. נקודת תצפית זו מקרבת את בובשובר יותר לשיריו של ביאליק מאשר משוררים אחרים בני התקופה, ואחדים ממבקרו אף ראו בו מעין משורר פרה־ביאליקאי.⁴²⁰ בדומה לביאליק גם בובשובר היה ביקורתי כלפי בני זמנו וביקש לחרוג מעבר לתחום מבעים מוגדר. להבדיל מן הזרם העיקרי בשירה האנרכיסטית

⁴¹⁹ יוסף באַוושאַווער, 'אַ געזאַנג צום פֿאַלק', **געזאַמעלטע שריפֿטען**, עמ' 43–46. ובתרגום לעברית: הרם את עיניך, אה עם, בודד ועני, \ הרם את עיניך למזרח ולמערב, צפון ודרום, \ וראה את האוצרות שנאספו, וראה את פירות עמליך, \ וראה את העושר הנותר מדורות קודמים \ \ [...] \ \ הרם את עיניך וראה את המפעלים הגדולים, מוקפי החומה, \ שבהם פועלים מנסרים ומקציעים וטווים ותופרים וסורגים \ מחשלים ומשייפים ומגלפים ומיישרים ומלטפים ומבריקים, \ ויוצרים את הסחורה ויוצרים את העושר לשימוש האנשים \ \ [...] \ \ וראה שהטבע כולו מוכן להמתיק את חייך, \ ותרגיש משאלה בחוזק, ותרגיש בלבך שאיפה, \ הושט את ידיך הרזות אל המחנות האמיצים והאדירים, – \ די כבר להיות עשוקים! די כבר להיות מרומים! \ \ הרם את עיניך, אה עם, צא מן הקברים החשוכים, \ הרם את עיניך לעבר המזרח והמערב, הצפון והדרום, \ וקח את אוצרות ירושתך וקטוף את פירות עמלך, \ וחיה ביצירתך, וצור בהנאה, בדורות החופשיים!
⁴²⁰ עזרא פֿינינבערג, 'באַוושאַווער – דער דיכטער פֿון רעוואָלוציאָנערן פּאַטאַס – באַוושאַווערס אוניווערסאַלישקייט און אַפֿטימיזם – באַוושאַווערס סאַטירישע לידער – באַוושאַווער דער ליריקער און מײסטער', מיכל לעוויטאַן (עורך), **ייִדישע ליטעראַטור: כרעסטאַמאַטיע פֿון ליטעראַטור און קריטיק**, קייב: קולטור־ליגע, 1928, עמ' 363.

בעשור האחרון של המאה התשע עשרה, בובשובר לא נכנע לדחף הפשטנות והשימושיות פוליטית, והתעקש לשלב בשיריו איכויות אינדבידואליסטיות.

האלמנטים התנ"כיים בשיריו של בובשובר הועתקו לתוכם באופן ישיר ולא בעקיפין, תוך התאמתם למסגרת הלירית הפרולטרית. בובשובר סיגל לעצמו לא רק את העמדה הסמכותית של הנביא המוכיח, אלא אף את הקול הנלווה אליה. 'א' געזאנג צום פֿאָלק', למשל, שונה משירים פרולטריים קודמים לא רק בתוכן, אלא גם בצורה. שורותיו מזדחלות באטיות, אורכן מונע את הקפיצות הקטנות המאפיינות את שירי ההתעוררות הנפוצים בפואטיות של התקופה. בתי השיר מורכבים מארבע שורות, וסידור זה נשמר לאורך השיר. דפוס החריזות אף הוא קלאסי (אאבב), ומלבד חריזה יצירתית אחת החוזרת מילה בידיש ממקור גרמני עם מילה אחרת מרכיב 'לשון הקודש' (אַרעם / דרום) – חיבור נדיר למדי בשירה הפרולטרית של התקופה, ובשירת יידיש בכלל – השיר לא מציג טכניקות ליריות חריגות או חדשנות.

המשורר מתאר את המאבק כאוניברסאלי ושמשתרע על פני הארץ כולה. תפקידו הנבואי של המשורר בא לידי ביטוי בכך שהוא מכריח את שומעיו להרים את עיניהם ולשנות את תפיסתם העצמית מזו של פועלים מנוצלים ומרומים לסובייקטים פעילים היוצרים את הטובין של הארץ והנהנים מהם. מוטיב נוסף אותו מאזכר השיר הוא מטפורת ה'קבר', מטאפורה נפוצה למדי בשירה הפרולטרית בידיש, בה היא מתייחסת באופן עקבי לסדנאות היזע. ה'א' געזאנג צום פֿאָלק' לא מזכיר בכלל את סדנאות היזע, אך הוא בבירור מתחבר אל מסורת השירה הפרולטרית, העוסקת 'בקברים' כמקום בו הפועלים מעבירים את חייהם, ואשר ממנו עליהם להתעורר. חשוב עוד להדגיש שבניגוד לאדלשטט בובשובר אכן מצליח לגשר בין המציאות המעוותת לבין העתיד המיוחל. בובשובר מפתח איפוא את האלמנטים האוטופיים שכבר היו נוכחים בשירת אדלשטט, אך בגלל ההסתגרות הלירית שלו לא היו יכולים לבוא לידי ביטוי, ונתרו אפשרויות גרידא. האוטופיה של אדלשטט מסתיימת אמנם במות המשורר ובהבטחה לגאולה שבאה בעקבות מותו, שיר של בובשובר 'א' געזאנג צום פֿאָלק' מנסה להציע חלופה לעמלו העכשווי של הפועל. אולם, שירתו של בובשובר גם לא מפתח בהרבה את התימאטיקה האוטופית או האוטופיסטית ומסתפקת ברמזים המאותתים בכיוון מציאות מהפכנית ומתוקנת.

ג. ההתמודדות עם העבר המפואר: דרכם היצירתית של אדלשטט ובובשובר וראשית התקבלותם

ג.1 השלב ראשון בהתקבלות שירת אדלשטט ובובשובר: שירים פרולטרניים פופולריים

כבר מתחילת דרכו של הפרייע ארבייטער שטימע הקדיש השבועון חלק מפעילותו למאמרי ביקורת על יצירתם של סופרים ומחזאים, כגון הנריק איבסן, לב טולסטוי ואמיל זולה, תוך ניסיון לקדם אג'נדה ספרותית וחברתית פרוגרסיבית.⁴²¹ בין המבקרים החשובים שפרסמו בשבועון היו מ. לאונטיאב (שם העט של לאון סולומון מויסיאב, 1872–1942), שאול ינובסקי, ומשה זיפרט (1851–1922) שכתבו מאמרי ביקורת רבים על תיאטרון יידיש ועל סופרים ומשוררים בני זמנם. ואולם עיקר פעלם הביקורתי הופנה כלפי חוץ ולא כלפי פנים. לפחות בתחילת דרכו לא פרסם השבועון האנרכיסטי ביידיש מאמרי ביקורת שעסקו במשוררים ובאנשי הספרות מן המחנה שלו. אין זאת אומרת שמאמרי ביקורת בעניין ספרות יידיש נעדרו לחלוטין מעל דפי הפרייע ארבייטער שטימע. משה זיפרט היה בין מבקרי הספרות הראשונים שפרסמו את מאמריהם בשבועון מדי שבוע, והגם שהלה לא התייחס ליצירותיהם של המשוררים הפרולטרניים, הרי ששבת ביקורתו הוויטריאולית לא נחסך ממחזאים וסופרים בני זמנו, כגון יוהן פאליי (1871–1907), נחום מאיר שייקביץ' (שמ"ר, 1846–1905) וגצל זליקוביץ' (1863–1926).⁴²²

התנגדותו של זיפרט לסופרים אלה לא התבססה על הנמקה מסודרת אלא הייתה כוללנית ועוקצנית באופיה. סדרת המאמרים שלו, והגישה השלילית המגדירה אותה, שופכת אור במובן זה על חוסר מודעותם הספרותית של האנרכיסטים בתקופה זו ביחס למקום של סופריהם בקאנון של ספרות יידיש שהלך ונוצר, ולקיומו של הצבר של יצירות המבטא באופן מפורש את עמדותיה של התנועה. כפי שנראה בהמשך, מודעות עצמית זו של האנרכיסטים החלה להתפתח רק בשל גורם חיצוני, כתיבתם של אנשים 'מחוץ למחנה' אשר ניסו לנכס את יצירותיה. השלב הראשוני בהתקבלותם של אדלשטט ובובשובר לא היה אפוא, כפי שניתן היה לצפות, תגובה ביקורתית אוהדת ובלתי אמצעית מצד מבקרי הספרות של התנועה אליה השתייכו. התקבלותם הראשונה הייתה דווקא בקרב הציבור הרחב. מאמצע שנות התשעים החלו שיריהם של אדלשטט ובובשובר להתפשט בעיבודים כמעין שירי עם, שנהנו מפופולריות רחבה והיו התוצרים התרבותיים הראשונים ביידיש שנכתבו בארצות הברית וזכו לתפוצה במזרח אירופה.

התיעוד הראשון אודות התפוצה העממית של השירה הפרולטרית נוצר על רקע החיכוכים בין התנועות הפוליטיות השונות בארצות הברית. במקביל למאמצים הפוליטיים מצד המפלגה הקומוניסטית בשנות העשרים של המאה העשרים לבין התנועה האנרכיסטית שניסתה להחזיר עטרה ליושנה, כלומר לשחזר את 'תור הזהב' של התנועה בתקופה שלפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה, אפשר למצוא את הניסיונות הראשונים להערכת היקף השפעתה הפופולרית של שירת המשוררים הפרולטרניים בכלל, ושל יצירותיהם של אדלשטט ובובשובר בפרט. על אף שתפוצתם של שירי אדלשטט ובובשובר החלה בארצות הברית, המדינה בה כתבו ופרסמו, בקרב המהגרים היהודים שהזדהו עם הזרם הרדיקאלי

⁴²¹ ראו למשל מ. לעאנטיעוו, 'דער פֿאַלקספֿינד' פֿון הענריק איבסן', פֿרייע ארבייטער שטימע, 13 בדצמבר 1902; עמ' 2; שאול יאָנווסקי, 'לעוו טאַלסטאָי, די מאַכט דער פֿינצטערניש', פֿרייע ארבייטער שטימע, 18 באוקטובר 1901, עמ' 3; מיכאל קאַהן, 'עטלעכע געדאַנקען איבער עמיל זאָלאַ', פֿרייע ארבייטער שטימע, 29 בנובמבר 1902, עמ' 2–3.
⁴²² המאמר הראשון בסדרה התפרסם בפברואר 1902: משה זיפֿערט, 'ליטעראַרישע באַשייבווקן', פֿרייע ארבייטער שטימע, 21 בפברואר 1902, עמ' 10–11; המאמר האחרון בסדרה יצא בגיליון של 4 באפריל 1902.

והאנרכיסטי, אין בידינו אוסף ממצה של השירים הפרולטרם שהיו שגורים בפי יהודי ארצות הברית בתחילת המאה העשרים.⁴²³ בספרות הזכרונות מציינים את פופולריות העצומה של שני המשוררים האנרכיסטים החל בתקופה המיידית לאחר מותו של אדלשטט, אך אין בהם מידע מדויק איזה שירים היו מוכרים וידועים, באילו נסיבות שרו אותם ובליווי אילו לחנים. בניגוד למצב זה של מחסור בנתונים בקשר לארצות הברית ולאנגליה, זכתה תפוצת השירים הללו במזרח אירופה באותה תקופה לתיעוד ולניתוח מאוחר על ידי חוקרים. המחקרים שנכתבו בנושא מעלים את הסברה כי שירים אלה זכו לתפוצה נרחבת ביותר במזרח אירופה שנים בודדות בלבד לאחר שהתפשטו בקרב קהילות הפועלים בארצות הברית, בתקופה שבין 1899 למהפכה הכושלת של 1905.⁴²⁴

מקור ייחודי המתעד את התקבלותם העממית של שירי אדלשטט במזרח אירופה הינו מאמר זכרונות מאת השחקנית בלה בלרינה רובינליכט (1898–1969), אחותו של הפסל פליקס (פישעלע) רובינליכט, שהתפרסם בגליון יולי 1952 של **פֶרֶינע אַרבייטער שטימע** שהוקדש לזכרו של אדלשטט.⁴²⁵ המאמר מתאר את היכרותה הראשונה של הכותבת עם שיריו של אדלשטט, והופעתה הראשונה בה הקריאה את שירו 'דער פֶאָל פֶּון באַסטיליע' ('נפילת הבאסטיליה') בוורשה.⁴²⁶ בלה בלרינה למדה את השירים של אדלשטט מן הילדים שגדלו עמה בחצר הוורשאית בה התגוררה משפחה שהכירו את שירי המשורר האנרכיסט בעל פה ושיננו אותם מגיל צעיר. לפי המסופר, שירי אדלשטט היו מרגשים את ילדי החצר כל פעם מחדש, ורובינליכט וחבריה אף הזילו דמעה בכל פעם שדקלמו את 'מיין צוואה' ('צוואתי') שלו, אחד משיריו הפופולריים ביותר. הנוער התחנך על שיריו של אדלשטט כפי שהתחנך – לפי סיפורו של בלה בלרינה – על כתיבהם של סופרים מפורסמים אחרים כגון ויקטור הוגו, אוקטב מירבו, ואף הוגים אנרכיסטיים קלאסיים כגון פטר קרופוטקין ומיכאיל באקונין. פליקס רובינליכט, אחיה, נהג לקרוא מכתביהם של הלה לילדים כאשר הוריהם היו מבקרים בבית הכנסת של חסידות גור בסעודה השלישית בשבת. ילדי החצר היו נסערים מסיפורים אלה שכללו גיבורים, ייסורים ואהבה. הספרונים שהכילו תרגומים אלה בידידי, כמו גם כתבים מקוריים כמו אלו של אדלשטט, הגיעו לידיהם מארצות הברית ונקנו באמצעות ה'חנופה-געלט' ('דמי חנוכה') שקיבלו כמתנה לחג.⁴²⁷ מאמרה של רובינליכט מגולל סיפור טיפוסי מבחינת היכרותם הראשונה של יהודים במזרח אירופה עם השירה הפרולטרית בכלל ושירי אדלשטט בפרט. הפצה זו של ספרונים ועלונים מהפכניים מארצות הברית היו אחד הסימנים הן להתפוררות האישית של הסביבה המסורתית בחברה היהודית האורבאנית, והן לקשרים התרבותיים ההולכים ומתחזקים בין ארצות הברית למזרח אירופה.⁴²⁸ הספרים והספרונים שרובינליכט קראה ביחד עם אחיה וחבריה הוברחו אל האימפריה הרוסית ממערב אירופה והיכו גלים באופן מייד. המחברים האנרכיסטים כמו באקונין וקרופוטקין המוזכרים במאמר תורגמו לידידי לראשונה על ידי מתרגמים אנרכיסטים שפרסמו את עבודותיהם בהמשכים בעיתונות האנרכיסטית, ולאחר מכן הדיפסו אותם בצורת ספרונים או ספרים קצרים והפיצו אותם ברחבי

⁴²³ Vivi Lachs, 'Revolution in Anglo-Yiddish Poetry: Morris Winchewsky's Strategies to Revolutionize the Jewish Immigrants to Britain', *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 14/1 (2014), pp. 1–19.

⁴²⁴ א. ליטוויץ, **וואָס געווען: עטיודן און זיכרונות**, וילנה: ב. קלעצקין, 1925, עמ' 235.

⁴²⁵ בעלאַ בעלעריןאַ-רובינליכט, 'דוד עדלשטאַט: מיין ערשטער אויפֿטריט', **פֶרֶינע אַרבייטער שטימע**, 31 ביולי 1952, עמ' 5, 8.

⁴²⁶ שם.

⁴²⁷ על התרגומים של הכתבים האנרכיסטים שהגיעו למזרח אירופה ראו בהרחבה בפרק א' בעבודה זו.

⁴²⁸ על הקשרים ההולכים ומתחזקים בין מזרח אירופה לארצות הברית ראו: חגית כהן, **נפלאות בעולם החדש**, עמ' 66–69.

העולם על ידי פעילים שונים. אף על פי שרובינליכט לא השתייכה למעגלים האנרכיסטיים בתקופה שלאחר הגירתה לארצות הברית (היא היגרה בשנת 1924), זכרונותיה בדבר החשיפה לשירי אדלשטט יצרו בינה לבין מהגרים מדורות קודמים מורשת תרבותית משותפת שכללה בין היתר מידה של מודעות פוליטית ומעמדית רדיקאלית.⁴²⁹ מודעות פוליטית זו, שהשירה הפרולטרית הפופולרית בידיש היוותה רכיב מרכזי בה, תרמה לעיצוב זהותם של חלק ניכר מתוך אותם מהגרים ממזרח אירופה לארצות הברית אחרי המהפכה הכושלת של 1905.

אפשר לראות אפוא ששירי אדלשטט לא חדלו מלהשפיע לאחר מותו ולאחר דעיכתה של השירה הפרולטרית בארצות הברית. לא רק ששירים אלה המשיכו להשפיע, אלא שהשפעתם אף הלכה והתעצמה בתרבות הפופולרית בידיש בעשור הראשון של המאה העשרים. הגירסאות העממיות של כמה משיריו ושל שיריהם של משוררים פרולטרים פופולריים אחרים, כגון בובשובר, רוזנפלד ווינצ'בסקי, השאירו חותם ארוך טווח על הפולקלור השירי היהודי, על אף שהמסרים הפוליטיים הקונקרטיים שמחבריהם ניסו להעביר נשכחו עם השנים.⁴³⁰ עבור יהודי מזרח אירופה ואמריקה, השתייכותם הפוליטית והעמדות הפוליטיות של המשוררים לא שיחקו בהכרח תפקיד מהותי בצריכת השירים ובהפצתם, ותפוצה רחבה זו סימנה בעיקר את המעבר התודעתי של ההמונים היהודיים מן התרבות המסורתית לתרבות ספרותית חילונית.

המוסיקולוג וחוקר הפולקלור היהודי מיכל גלברט (1889–1962), שאסף את הלחנים השונים של שירי אדלשטט, מציין כי בעת פרסום מאמרו בספר שנדפס לזכרו של אדלשטט ב-1953 עדיין היה נהוג לשיר את שיריו של המשורר האנרכיסטי בהזדמנויות שונות, כגון בחגיגות הראשון למאי. השירים כונו בפי הקהל על שם השורות הראשונות שלהם. כך למשל, 'אין קאמף' היה ידוע כ'מיר ווערן געהאסט און געטריבן' ('אנחנו שנואים ונרדפים'), והשיר שכותרתו 'וואכט אויף' כונה 'ווי לאנג, ווי לאנג וועט איר בלייבן נאך שקלאפן' ('עד מתי, עד מתי, אתם עוד תישארו עבדים'). בנוסף, שיריו המשיכו להופיע בהגדות מודרניות לפסח, כהמשך למסורת האנטי־דתית של התנועה האנרכיסטית ותנועות אחרות. במקרה זה היה מדובר בשיר ספציפי שעסק בתימאטיקה של החג – 'יציאת מצרים' – אשר כשיר עממי היה ידוע בשם 'אין דעם לאַנד פֿון פּיראַמידן' ('בארץ של הפירמידות').⁴³¹ כפי שנראה, שירים אלה נשזרו לתוך אורח החיים וההווי של הפועל היהודי, תחילה בארצות הברית ולאחר מכן גם במזרח אירופה. נהגו להשמיע אותם לא רק בחגים וטקסים של תנועת הפועלים, או בחגים היהודים שקיבלו משמעות פוליטית חדשה, אלא אף בהלוויות וביאָרצֵיִיטים של מנהיגי תנועת הפועלים. האבלים שהשתתפו בהלוויות אלו נהגו לדקלם את 'מיין צוואה' ('צוואתי') לכבוד המאורע, מעין צוואה מוסרית שאדלשטט התעתד להשאיר לממשיכי דרכו, שיר שהיה מוכר גם כן בלשון העממית על פי שורתו הראשונה – 'אָ, גוטע פֿריינד ווען איך וועל שטאַרבן' ('אה, חבריי הטובים, כשאמות').⁴³² גלברט ייחס חשיבות רבה להלחנת שיריו של אדלשטט, וטען שבדומה להימונים לאומיים שונים, כגון אלה של סין,

⁴²⁹ ראו את הערך 'בעלא בעלערינא (רובינליכט)', זלמן זילבערצווייג (עורך), *לעקסיקאָן פֿון יידישן טעאַטער*, ניו יורק: יידישער אַקטיאָרן־יוניע אין אַמעריקע, 1931, כרך א', טור 193.

⁴³⁰ ראו למשל בתוך ספרו של ישראל רובין, *ביכורי השירה היהודית המהפכנית*, מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, 1946, עמ' 15–24.

⁴³¹ על התעמולה האנטי־דתית האנרכיסטית ותרומת אדלשטט בעיצוב ז'אנר זה ראו בהמשך בפרק ד'.

⁴³² מיכל געלבאַרט, 'ליד און ניגון', *דוד עדלשטאַט געדענק־בוך*, עמ' 397–399. ראו לעיל את השיר 'צוואתי' בתרגומו של מנשה גפן.

צרפת או ארצות הברית, שירים אלה נכתבו במומנט קריטי במהלך התפתחותה של התודעה המעמדית והחברתית של המוני המהגרים היהודים בארצות הברית, ובתור שכאלה הם ביטאו עבורם רגשות עמוקים ביותר.

בדומה לשירים שחוברו למטרות פוליטיות, כגון ההימנון של סין, המבוסס על נאומי הפוליטיקאי ופילוסוף סון יאט-סן (Sun Yat-Sen) (1866–1925), או הימנונים שהתבססו על שיריהם של משוררים מהמעלה השנייה, כגון ההמנון הצרפתי שהתבסס על שיר של קלוד ז'וזף רוז'ה דה ליל (Claude Joseph Rouget de Lisle) (1760–1836), ההימנון האמריקני, שנכתב על ידי פראנסיס סקוט קיי (Francis Scott Key) (1779–1843), או 'התקוה' מאת נפתלי הרץ אימבר (1856–1909) גם שיריו של אדלשטט לא היו יכולים להיכלל בפנתאון שירת יידיש לולא העניקו להם המנגינות שהתלוו אליהם וביצועם הטקסי באירועי תנועת הפועלים היהודית. אדלשטט עצמו היה מודע לחשיבות הרבה של המוסיקה בהפצתם של מסרים פוליטיים. בכל הקשור למוסיקה דבק אדלשטט במושגים ששיקפו דווקא את הדעה הרומנטית הטיפוסית שאפיינה את המאה התשע עשרה. על פי דעה זו, על המוסיקה לשאוף להרמוניה אידיאלית, אשר אם תושג, תשפר ותטיב עם נפשו של השומע.⁴³³ מן ההתכתבות של אדלשטט עם חברי התנועה האנרכיסטית אנו למדים כי המשורר האנרכיסטי לא הגביל את התבטאויותיו בעניין המוסיקה למישור המופשט גרידא. לדידו יידיש הינה השפה המוסיקלית ביותר, ולפיכך המתאימה ביותר לשירה, אשר בתורה הופכת, כתוצאה מאיכויותיה המוסיקליות, לכלי פוליטי חשוב.⁴³⁴ בהתאם לכך עודד אדלשטט את קוראיו לראות בשיריו כחומר גלם לפזמונים והמנונים שיוכלו לשרת את התנועה האנרכיסטית באירועים ופעילויות שונות.

תופעה זו של הפיכת שירים פוליטיים או שירים שחוברו על ידי משוררים מוכרים לשירים עממיים הייתה רווחת במחצית השנייה של המאה התשע עשרה וצמחה מן המציאות התרבותית של התקופה. הדרך היעילה ביותר להפצת השירים הייתה באמצעות הקראה או שירה בפני קהל. משוררים כגון אליקום צונזר (1836–1913), מיכל גורדון (1823–1890) ומוריס רוזנפלד זכו לפרסום נרחב בין היתר כתוצאה מהצלחת שיריהם כמדיום מדוקלם. צונזר התחיל את הקריירה שלו בתור בדחן בטקסים יהודיים שונים, כגון חגיגות פורים, חתונות ושמחות אחרות, וככזה זכה לכינוי 'אליקום בדחן', אך לבסוף הפך למשורר עממי מפורסם שרבים משיריו בוצעו בליווי לחן באירועים שונים כשירים פופולריים, אף שזהות מחברם נשכחה.⁴³⁵ הפופולריות הרבה של צונזר הובילה לכך שאף הפרייע ארבייטער שטימע פרסם כמה משיריו, אף על פי שאלה לא ביטאו מסר אנרכיסטי כלשהו.⁴³⁶ מיכל גורדון אף היה משורר עממי שרבים משיריו הפכו לחלק מן הרפרטואר המוכר של הפזמונים העממיים.⁴³⁷

⁴³³ ראו על כך את מאמרו של אדלשטט בנושא: עדעלשטאט, 'מוזיק', שריפטען, עמ' 373–381.
⁴³⁴ ראו את מכתבו של דוד אדלשטט למשפחתו מהשבוע האחרון בפברואר 1889. המכתב פורסם בתרגום מרוסית ליידיש על ידי שלמה בריאנסקי בעריכת מקס עריק. קלמן מרמר (עורך), 'עדעלשטאטס בריוו', וויסנשאפט און רעוואליוזיע, 1934, גל' 2–1, עמ' 87.
⁴³⁵ י.ל. כהן, חיה בר יצחק (מתרגמת), 'שיר העם היהודי', חוליות, 6 (2000), עמ' 309–354. בניגוד לקהל הרחב, אנשי האינטליגנציה שהיגרו מרוסיה הצארית לארצות הברית נקטו בעמדה מזלזלת ומתנשאת כלפי אליקום צונזר. דוגמא טיפוסית לכך היא אב קאהאן, שפגש את צונזר עוד בוויילנה ב-1878. ראו על כך בזכרונותיו, קאהאן, בלעטער פון מיין לעבן, כרך א', עמ' 363–365.
⁴³⁶ אליקום צונזר, 'עבדים היינו', פרייע ארבייטער שטימע, 23 ביוני 1890, עמ' 1.
⁴³⁷ עליו ראו שמואל ניגער, 'מיכל גארדאן', די צוקונפט, 28 (1923), עמ' 696–701, 748–753.

בדומה לצונזר וגורדון גם רוזנפלד זכה להצלחתו הראשונה כמדקלם שירים (בעודו עובד במקביל כחייט), מה שאפשר לשירים לקנות אחיזה בתודעה העממית. ההופעות שנתן אופיינו, לפי המסופר, בלהט רגשי ובפאתוס רב.⁴³⁸ וינצ'בסקי, לעומת זאת, הפך למשורר פופולרי בעל כורחו, שכן לא פעל במודע להתאמת שיריו למדיום העממי המדובר. עם הגעתו לארצות הברית ב-1894, לאחר שהות ממושכת בלונדון, הופתע וינצ'בסקי לגלות בנמל ניו יורק קבוצת אוהדים ששרה לכבודו, בליווי מקהלה, את אחד מן השירים הפופולריים ביותר שלו, 'פֶרְיֵיִטְגֵיִסְט' ('רוח החופש').⁴³⁹ כמה משיריו זכו לעיבודים שונים, והופצו בקרב קהילות יהודיות רדיקאליות באנגליה בסוף המאה התשע עשרה, ובעשור שלאחר מכן ברחבי רוסיה הצארית.⁴⁴⁰

אף על פי שאדלשטט עצמו לא זכה להיווכח להיקף השפעתו, ידועים מקרים בהם הוקמו מקהלות שנקראו על שמו, שהיו צמודות לקבוצות אנרכיסטיות שונות שהופיעו באירועים שונים וביצעו את שיריו של גיבורן התרבותי.⁴⁴¹ קלמן מרמר מסביר בהקדמה למונוגרפיה שלו על יוסף בובשובר כיצד הוא נחשף לראשונה לשירה הפרולטרית, ובפרט לשירתו של רוזנפלד. מרמר הכיר את השירים העממיים של צונזר וגורדון עוד בילדותו, ולאחר מכן שמע את שיריו הפרולטרניים הראשונים של רוזנפלד כאשר עבד כפועל בוילנה:

אין מיין צווייטן 'לערן-יינגל' פֶרְיֵיִטְגֵיִסְט, אין ווילנע, דערהער איך דאָס געזאַנג פֿון דעם שניידער-אַרבעטער מאָריס ראָזענפֿעלד. זײַן ליד איז פֿאַר מיר צו ערשט אַ המשך פֿון מיכל גאַרדאַנס און אליקום צונזערס געזאַנגען, וועלכע מיין באָבע און מיין טאַטע פֿלעגן זינגען אין דאָרף און אין שטעטל, מיישעגאַלע. ווען כ'דערפֿיל ראָזענפֿעלדס מײַסטערשאַפֿט בין איך שטאַלץ, וואָס אָט דער טאַלאַנטפֿולער דיכטער איז אַ 'ברודער אַרבעטער'.⁴⁴²

(בתקופת ההתלמדות השנייה שלי בוילנה [בסביבות 1895],⁴⁴³ שמעתי את שירתו של החייט מוריס רוזנפלד. תחילה הייתה שירתו עבורי המשך לשיריהם של מיכל גורדון ואליקום צונזר, שסבתי ואבי נהגו לשיר בכפר ובעיירה מיישגולה [הסמוכה לעיר וילנה]. כשאני חש באמנותו של רוזנפלד, אני חש גאווה, שהמשורר המוכשר הוא אחד מאחיי הפועלים.)

ובהמשך מציין מרמר שהוא אף שמע את השירים הראשונים של אדלשטט בוילנה, אך שיריו כבר לא היוו עבורו חידוש, שכן באותה עת שירים פרולטרניים – אלה של רוזנפלד בפרט – כבר היו מוכרים לו.⁴⁴⁴ שירי אדלשטט הצטרפו אפוא למסורת של התקבלות טקסטים מן השירה הפרולטרית בידי שירים עממיים. מעבר למאמציו של אדלשטט עצמו, ניסו גם חברי התנועה לסייע בהפצת שיריו בקרב קהל המהגרים. לעתים התפרסמו שירי אדלשטט

⁴³⁸ משה שטארקמאן, 'מאָריס ראָזענפֿעלדס אָנהייב', פּוּנְקֵס, 1 (1927\1928), עמ' 352–354.
⁴³⁹ ווינטשעווסקי, 'ערינערוגען', געזאַמלטע ווערק, כרך י', עמ' 261–262.

⁴⁴⁰ Vivi Lachs, *Whitechapel Noise: Jewish Immigrant Life in Yiddish Song and Verse 1884–1914*, Detroit: Wayne State University Press, 2018, pp. 67–70.

⁴⁴¹ ראו למשל את הפרסומת ל'פיקניק און טעאַטער' ('פיקניק ותיאטרון') ל-26 באוגוסט 1893 שבו אמורה הייתה להופיע ה'ניי יאָרקער געזאַנגס פֿאַראיין עדעלשטאַט' ('אגודת השיר בניו יורק ע"ש אדלשטט') שכלל לפי הדיווח ארבעים איש: פֶרְיֵיִטְגֵיִסְט אַרבייטער שטימע, 11 באוגוסט 1893, עמ' 4.

⁴⁴² מרמר, באַוּשְׁאָוּער, עמ' 7.
⁴⁴³ ראו קלמן מרמר, מיין לעבנס-געשיכטע, ניו יורק: איקוף, 1959, כרך א', עמ' 294–299.
⁴⁴⁴ ראו לעיל.

בעיתונות האנרכיסטית בידיש בלווי הפנייה לשירי עם רוסיים מוכרים אשר את ניגוניהם הוצע לקוראים להתאים למילות השירים שלו.⁴⁴⁵ בחלק מן המקרים הוצעו ניגונים מתאימים, בנסיבות אינטימיות יותר – מה שלא מנע מן הניגונים להפוך לפופולריים בהמשך – על ידי החברים הקרובים של אדלשטט שעבדו עמו ביחד במערכת הִפְרִינֵע אַרְבֵיטֶער שטימע, ביניהם העורך הראשון של כתביו המקובצים שפורסמו ב-1909 וחברו הקרוב, משה קאטץ.⁴⁴⁶ קאטץ סיפר על אפיזודה כזו בהקדמה לקובץ האמור, שבה הוא מתאר את נסיבות המפגש הראשון שלו עם אדלשטט בביתו של חבר משותף, האנרכיסט הלל זולוטורוב, ב-1888. קאטץ נשבה בכריזמה האישית של אדלשטט, ואולי בהילה שאפפה אותו כמשורר. קאטץ וחבריו התאימו ניגון לשיר שאדלשטט דקלם בפניהם באותו מעמד, ולאחר ששרו אותו, ריגש הדבר אותם עד דמעות:

און קיין מאָל וועל איך ניט פֿאַרגעסן יענע פֿאַראַננוג וועלכע איך האָב עפעס אינסטינקטיוו דערפֿילט אין אייניקע וואָכן אַרום, ווען ער האָט אונדז פֿאַרגעלעזן איינע פֿון זײַנע ערשטע לידער אין ייִדיש (ער האָט נאָך דאָן אַפֿילו ניט אַלע ייִדישע אותיות גוט געדענקט און פֿלעגט אָפֿט פֿאַרבייטן אַ 'ף' אויף אַ 'ץ'), – דאָס ליד 'מײַן צוואה'.

אַ מעלאָדיע פֿון אַ רוסיש ליד האָבן מיר צו איר צוגעפֿאַסט, און אַזאַ האַרציקייט, אַזאַ כלות־הנפֿש האָט זיך געפֿילט, ווען מיר פֿלעגן עס זינגען ניט אין זײַן אָנוועזנהייט, אַז טרערן פֿלעגן אָנלויפֿן אין די אויגן. איך האָב עפעס שוין דאָן טומאַנע געפֿילט, פֿאַרגעאַנט, אַז מיר וועלן אים ניט לאַנג האָבן צווישן זיך.⁴⁴⁷ (ולעולם לא אשכח את התחושה הראשונית שהרגשתי באורח אינסטינקטיבי כמה שבועות לאחר מכן, כאשר הוא הקריא בפנינו אחד משיריו הראשוניים בידיש [הוא עוד טרם זכר אפילו את כל האותיות בידיש, ונהג לעתים להתבלבל בין פא סופית לבין צדי סופית], – את השיר 'צוואתי'. התאמנו מנגינה של שיר רוסי לשיר שלו, וכשרנו אותו, הגם שלא בנוכחותו, הרגשנו לבביות כזו, השתפכות נפש כזו, עד שדמעות החלו לזלוג מעינינו. אז כבר הרגשתי הרגשה עמומה של משהו אפל, מבשר רעות, שהוא לא יהיה עמנו עוד זמן רב.)

הניגון שהותאם אז התפשט במהירות בקרב מעגלים אנרכיסטיים נרחבים. באוקטובר 1890, במכתב מאת האנרכיסט לואיס יעקובזון למערכת הִפְרִינֵע אַרְבֵיטֶער שטימע שנשלח מתא הכלא בו שהה (מספר 37, כפי שצוין במכתב) בבית הכלא Moyamensing שבפילדלפיה,⁴⁴⁸ הוא סיפר לעורכים כי לאחר שלמדו את לחן השיר, הוא וחברו אחר בשם מושקוביץ' החלו לשיר את 'מײַן צוואה' בקול רם בתוך תאם בכלא. כעונש הפרידו השומרים ביניהם ולא נתנו להם אוכל במשך יממה שלמה.

⁴⁴⁵ ראו למשל את השיר 'דער ייִדישער פֿראַלעטאַריער' ('הפרולטר היהודי') שקהל הקוראים היה אמור להתאים למנגינה של השיר הרוסי 'וויא זשערטוואַי פֿאַלי' ('вы жертвой пали') – 'אתם נפלתם קרבן'), ו'עס טאַגט' ('עולה השחר') למנגינה של השיר הרוסי העממי 'פֿאַיעכאַל קאַזאַק מאָלדאַי נאַ טשוזבינו' ('поехал козак молодой на Чужбину') – 'קוזאק צעיר נסע לצ'ושבין'), דוד עדעלשטאַט, 'דער ייִדישער פֿראַלעטאַריער', פֿרִינֵע אַרְבֵיטֶער שטימע, 12 בדצמבר 1890, עמ' 1; 'עס טאַגט', שם, 3 ביוני 1892, עמ' 1.

⁴⁴⁶ ראו לעיל.
⁴⁴⁷ משה קאטץ, 'אַרײַנפֿיר', עמ' xix–xx. הקדמה זו מובאת בצורה מקוצרת וערוכה בספר המוקדש לזכר אדלשטט: משה קאטץ, 'זײַן געשטאַלט', דוד עדלשטאַט געדענק־בוך, עמ' 178–181.

⁴⁴⁸ Louis Jacobson (!), 'אַ שטימע פֿון געפֿענגעניש', פֿרִינֵע אַרְבֵיטֶער שטימע, 30 באוקטובר 1891, עמ' 5.

ברם, הגם שידוע לנו על מספר שירים נוספים שהולחנו והיו פופולריים בארצות הברית ובמזרח אירופה בתקופות שונות, אין בידינו חומרים היסטוריים נוספים שאינם נסיבתיים, המאפשרים לנו להתחקות אחר העובדות הקונקרטיות הסובבות את הלחנתו והפצתו הראשונית של כל שיר ושיר. ספרות הזכרונות בידיש יכולה לשמש כמקור שימושי למיפוי תפוצתה של שירת אדלשטט, שכן מהגרים יהודים ממזרח אירופה לארצות הברית נהגו לספר בזכרונותיהם על המפגש הראשון שלהם עם השירה הפרולטרית. מפגשים אלה היו משמעותיים ביותר עבור מהגרים שהצטרפו מאוחר יותר אל תנועת הפועלים, ורבים ראו בהם מניע ראשוני שהוביל להתעוררותם הפוליטית. עבור מהגרים אחרים היו השירים הפרולטרניים את הצוהר הראשון אל הספרות המודרנית בידיש שהחלה באותן שנים לחזור אל חיי היהודים במזרח אירופה. היכרות זו אירעה במרבית המקרים באסיפות פוליטיות או בסדנאות ובמפעלים, שבהם המשתתפים או הפועלים שרו את השירים. עדויות אלה מלמדות לא רק היכן ומתי התרחשה ההיכרות הראשונה של כותביהם עם השירה הפרולטרנית האמריקנית, אלא אף על תגובת הסביבה אליהם. כך למשל, ידוע לנו כי אחדים משיריו של אדלשטט נהנו מפופולריות רבה באיזור מינסק כבר בסביבות השנים 1895–1896. שירים אלה הציגו בפני המשכילים היהודים מודל חדש לביטוי בידיש, שהיה שונה לחלוטין מן השיר העממי בידיש שהיה מוכר עד אז במזרח אירופה. קול חדש זה הניע אחדים, וביניהם המשורר וברבות הימים עורכו המשפיע של הירחון **די צוקונפֿט**, אברהם ואלט (שהיה מוכר מאוחר יותר בשם העט ליאסין־ליעסין) (1872–1938) לנסות את ידם בכתיבת שירה דומה. ואלט העיד בעצמו על כך שהושפע מהשירים של וינצ'בסקי שקרא בגיליונות הבודדים של **אַרבייטער פֿריינד** שהתגלגלו למינסק, לערך בשנת 1889. בנוסף לאלה, ואלט מציין כי אף כמה משיריו המתורגמים של רוזנפלד שהתפרסמו בכתב העת היהודי־רוסי *Bocxod* (1881–1906) היו מוכרים לו. את שירי אדלשטט הוא פגש לראשונה בשנת 1896, כשירים ששרו בקול, ולא בדפוס. את שירי בובשובר הוא שמע לראשונה – גם כן מפי אחרים ששרו אותם בקול – רק לאחר הגירתו לארצות הברית ב-1897.⁴⁴⁹ החלטתו של ליאסין לכתוב בעצמו שירים מהפכניים הובילה לקריירה ספרותית מרשימה כמשורר אהוד ומפורסם בקרב הציבור היהודי. דוד קסל, אחד מהפעילים המהפכניים בקבוצה הסוציאליסטית של ליאסין וחברו הקרוב, תיאר את חשיבותם של אדלשטט ווינצ'בסקי בהקשר לחידושיו הלייריים של ליאסין ובהשוואה אליהם:

ביז אַהער האָבן מיר געקענט עדעלשטאַטן, וואָס האָט שטאַרק אויסגענומען ביי אונדז. און ווינטשעווסקין, וואָס האָט נאָך שטאַרקער אויסגענומען. אין וואַלטס לידער אָבער האָבן מיר צום ערשטן מאָל געהערט נייע קלאַנגען, אַ ניי וואָרט, נייע, פֿינע, מאַט־בלישטשענדיקע גראַמען. עדעלשטאַט האָט דאָס רובֿ געוויינט און באַוויינט די נויט און די יסורים פֿון די פֿאַרשקלאַפֿטע אַרבעטער. ווינטשעווסקי האָט אַרויסגעזאָגט מונטערע, וועקנדיקע קאַמפֿווערטער. אָבער וואַלט האָט אונדז אין זײַנע לידער געגעבן בילדער, נאַטור, שטימונג און מוזיק...⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ ברוך ריווקין, 'דער פֿאַעט־פֿיאַנער און זײַן שליוח', **די צוקונפֿט**, 41 (1936), עמ' 86. ריווקין ציטט כאן ממאמר זכרונות של דוד קסל אותו פרסם לפני כן ב**פֿאַלקס־צײַטונג** שבוורשה, ובהדפסה חוזרת ב**די צוקונפֿט**: דוד קאסעל, 'אַבֿרהם ליעסין: אַ קאַפּיטל זיכרונות', **די צוקונפֿט**, 41 (1936), עמ' 136.

⁴⁵⁰ דוד קאסעל, 'אַבֿרהם ליעסין: אַ קאַפּיטל זיכרונות', **די צוקונפֿט**, 41 (1936), עמ' 136.

(עד אז [שנת 1897] הכרנו את אדלשטט, שמאוד התחבב עלינו, ואת וינצ'בסקי, שאותו חיבבנו עוד יותר. אך בשירים של ואלט שמענו לראשונה קולות חדשים, מילה חדשה, חרוזים מעודנים, מבריקים. אדלשטט בעיקר ביכה את המחסור והייסורים של הפועלים המשועבדים. וינצ'בסקי השמיע מילות מאבק מעודדות, מעוררות יותר. אך ואלט נתן לנו בשיריו תמונות, טבע, מצב רוח ומוסיקה...)

שיריו של אדלשטט המשיכו לעורר את ההמונים לפעולה מהפכנית גם במאה החדשה, עשור לאחר מותו והצטמקותה ההדרגתית של התנועה האנרכיסטית ביריבות בינה לבין הסוציאליסטים. הפופולריות המתמשכת הזו מתוארת למשל במאמר זכרונות של העיתונאי ופעיל התרבות מלך גראפשטיין (1893–1960) שעסק בין היתר בתפוצת כתבי המשוררים הפרולטרם בוורשה בסביבות 1907. גרפשטיין נחשף לספרות יידיש המודרנית דרך ה'בונד', שהבריה לוורשה עותקים של ספרי וספרוני בובשובר, אדלשטט, רוזנפלד ודוד פינסקי (1872–1959) וחילק אותם בחינם בקרב הנוער היהודי. לאחר ההיכרות עם יצירותיהם, ובהשפעת הסופר והעיתונאי שלמה גילברט, החל גרפשטיין לקרוא את הקלאסיקונים של ספרות יידיש המודרנית, וכן יצירות חשובות שתורגמו לידיש מרוסית ופולנית.⁴⁵¹ ברם, סביר כי פעילויות ההפצה של הספרות הכתובה בידי ה'בונד' היו מוגבלות בהיקפן. האופן האפקטיבי ביותר להפצתם של שירי המשוררים הפרולטרם נותרה השמעתם בפומבי. כאשר יהודים רדיקאליים התכנסו ביערות ובמקומות מרוחקים אחרים (שכן מפגשיהם היו אסורים על פי חוק) לצורך קידום התקשרות מהפכנית ('קאָנספּיראַטיווע סכאַדקעס' כלשונם), הם נהגו לשיר שירים פרולטרם. אף ידוע לנו כיצד מהפכנים יהודים מפורסמים, כגון סמל המהפכנות היהודית, הירש לקרט (1880–1902), וברוך שולמן הצטרפו אל מאבק הפועלים לאחר ששמעו את שירי ההתקוממות של דוד אדלשטט.⁴⁵²

בניגוד למצב הפוליטי הבלתי יציב ברוסיה הצארית בתחילת המאה העשרים שהיווה קרקע פוריה להשפעה נרחבת של השירה הפרולטרית, ניתן למצוא רק עדויות מעטות להשפעה מרחיקת לכת לשיריהם של אדלשטט ובובשובר במדינות המערב או בארצות הברית. שירים אלה היוו שם חלק מן החוויה של פועלים במפעלים ובסדנאות היזע, ושל פעילים שלקחו חלק בחיים הפוליטיים המאורגנים. סביר להניח שמטעם זה רבים ממחברי הזכרונות שהעבירו את שנותיהם המוקדמות במערב לא ייחסו חשיבות רבה למפגשם הראשון עם שירים אלה.

במהלך שנות העשרים והשלושים של המאה העשרים נעשו מאמצים רבים בברית המועצות לאסוף שירי עם ביידיש. עבודה זו התבססה על שירים שנשלחו לחוקרים על ידי אספנים, וכן על אוספים שנשמרו מן העבר, כגון אוסף אנסקי, שנבנה מתוך ה'אקספדיציה האתנוגראפית' שנערכה בין השנים 1912–1914. בניגוד למרבית שירי העם שתיארו את הייאוש מהמצב הפוליטי ברוסיה הצארית או הלינו על העוני ותנאי החיים הירודים של שכבות הפועלים, השירים העממיים המעובדים של וינצ'בסקי, אדלשטט ובובשובר השמיעו קול שונה. שירים אלה היו ייחודיים בכך

⁴⁵¹ מלך גראפשטיין, 'מיין חבר און לערער', שלמה גילבערט, **דער ציילונגען און דראמעס**, טורונטו: דאנעטא, 1954, עמ' 313.
⁴⁵² מיכל געלבארט, 'ליד און ניגון', **דוד עדלשטאט געדענק-בוך**, עמ' 399. לא ברור מאין לקוח המידע של גילברט שלקרט הצטרף אל ה'בונד' לאחר ששמע את השירים המהפכניים של אדלשטט. ייתכן שמדובר כאן בעוד מאפיין של המיתולוגיזציה של דמותם של לקרט ואדלשטט. מצד אחר, כפי שחוקר הפולקלור דב נוי מציין זאת, הבלדות על לקרט הושפעו במידה רבה מהשירים המהפכניים של אדלשטט. צירוף זה נראה טבעי למדי, ובו מתחברים שני הגיבורים האגדיים של תנועת הפועלים היהודית, לקרט ואדלשטט. ראו על כך דב נוי, 'הירש לקרט במציאות, בבלדה העממית ובמחזהו של לייזיק', גרשון וויינער (עורך), **שטודיעס אין לייזיק: פֿאַרשונגען וועגן זיין לעבן און שאַפֿן**, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1992, עמ' 139–150.

שהציגו באופן מלוכד והחלטי חזון של מאבק פוליטי, וקראו להמונים לפעולה. מתוך המסורת השירית של המשוררים הפרולטרניים בארצות הברית נשמרו במזרח אירופה – כשירי עם בזכרון הקולקטיבי – בעיקר שירי ההתקוממות, בעוד שהשירים האחרים – השירים הסאטיריים, הבלדות והנסיונות הליריים השונים – לא הצליחו לזכות שם בפופולריות דומה. המגוון הלירי של שירת וינצ'בסקי, אדלשטט, ובובשובר ניטשטש, והם התקבלו במזרח אירופה כקורפוס מצומצם ואחיד למדיי מבחינה תימאטית.⁴⁵³ מאמרי זכרונות אחדים הדגישו את התפקיד שהשירים המהפכניים שיחקו בחישול הזהות המרדנית של תנועת הפועלים המתפתחת ברוסיה הצארית.⁴⁵⁴ כאמור, על אף השוני בנסיבות הפוליטיות משני עברי האוקיינוס, והצרכים הפוליטיים המידיים יותר במזרח אירופה, התקבלו השירים וזכו לפופולריות עממית גם בקרב הפועלים האמריקניים. מיכל גילברט מזכיר במאמרו המצוטט לעיל שלושה עשר שירים שונים שפועלים יהודים שרו בהזדמנויות שונות בארצות הברית.⁴⁵⁵

בקשר לעיבודים השונים של שירי אדלשטט חשוב להדגיש את השוני בדגש התימאטי בסוגיות של אוניברסליזם אל מול תוכן מקומי או פנים-לאומי. אף על פי ששירי אדלשטט היו אוניברסאליסטים מבחינת תוכנם, תכונה זו לא הלמה את סיסמאותיה ותכליותיה של תנועת הפועלים היהודית בתחילת מאה העשרים. האיזכורים של נושאים יהודים בשירי אדלשטט היו נדירים (השיר 'יציאת מצרים' הינו חריג במובן זה), ותוכן השירים הבלתי לרוב את השאיפה לאוניברסליות. לכן יש לציין שאוספים שונים המלקטים שירים אלה כמעין שירי עם הופכים לרוב את הדגש התימאטי הטבוע בהם.

יש בידינו גירסאות שונות של אותו שיר בעיבודים עממיים שונים, המלמדים על שינויים שיטתיים שבוצעו בשירים אלה במעבר מהדף הכתוב למדיום הבלתי כתוב.⁴⁵⁶ ביטויים מגורמנים רבים המרבים להופיע בשירי אדלשטט שונו באותם עיבודים, ומילים שנכנסו לאוצר המילים של יידיש במאה התשע עשרה מהגרמנית הספרותית הוחלפו בביטויי יידיש שהיו שגורים בפי העם. שינוי נוסף היה החלפת צורות חריזה שאפיינו את השירים, לרבות שבירות מקצביות ומבניות, בקצב לירי אחיד ובחריזה ההולמת באופן פשוט יותר את בתי השיר. השינוי השלישי שנעשה הינו קונטקסטואלי יותר וקשור להקשרים שונים בהם עברו השירים פופולריזציה. בדומה לפעילים אנרכיסטים וסוציאליסטים רבים בתקופה זו, שלל אדלשטט את צמצום שיריו לשדה האסוציאציות של ההקשר היהודי וניסה להקנות לשיריו רוחב יריעה תימאטי שיאפשר להם לעורר סולידריות והזדהות כלל אנושית, החורגות מן הרגשות היהודיים הפרטיקולריים. אך בעיבודים העממיים לשיריו, הובנו השירים והתפרשו בהקשר היהודי, ואיזכורים אגביים

⁴⁵³ על ההשפעה של וינצ'בסקי ואדלשטט על השירים העממיים במזרח אירופה ראו זלמן סקודיצקי, 'ארנינפיר', זלמן סקודיצקי ומאיר ווינער (עורכים), פֶּאָלקלאַך לידער: נייע מאַטעריאַלן זאַמלונג, מוסקבה: עמעס, 1933, עמ' 17–18; ש. איזנשטדט, פרקים בתולדות תנועת הפועלים היהודית (עד 1905), תל אביב: הקיבוץ נארצי השומר הצעיר, כרך א', עמ' 256–259. חלק מהשירים הללו שולבו בספרי לימוד שהיו בשימוש בבתי ספר ביידיש בפולין בין שתי מלחמות העולם בלי ציון מחבריהם: דב סדן, 'קינדער זינגזאנג: מיט בינה שטיינבערגס שוללידער געזעמל', אין און אַרומ יידישוואַרג, תל אביב: עם עובד, 1984, כרך א', עמ' 122–129.

⁴⁵⁴ ראו על כך למשל א. ליטוויץ, 'די רעוואָלוציאָנערע פֶּאָלקסליד און איר דיכטער', די צוקונפט, 24 (1919), עמ' 267–270. וגם י. קאַרענמאַן, 'יידישע אַרבעטער- און קאַמף-לידער', יידישע קולטור, 1940, גל' 7–8, עמ' 47–48. סיכום על האוספים השונים של שירים פרולטרניים שהפכו להיות מעין שירים עממיים ראו נחמן מניזיל, 'יידישע טעמאטיק און יידישע מעלאָדיעס בני באווסטע מוזיקער: נאַטיבן און מאַטעריאַלן', ניו יורק: איקוף, 1952, עמ' 78–80.

⁴⁵⁵ ראו לעיל.

⁴⁵⁶ געלבאַרט, 'ליד און ניגון', דוד עדלשטאט געדענק-בוך, עמ' 400–414.

של האלמנט היהודי נתפסו כמתייחסים לעם היהודי ככזה, להוציא עמים אחרים. אם ניקח למשל את השיר 'יציאת מצרים', ניתן לראות כי בעיבודיו למדיום של הקול האנושי צומצם ההקשר האנושי הרחב שבו והודגשמו המשמעויות התלויות בהקשר היהודי בלבד. גם השימוש שנעשה בשיר זה, כאחד השירים ששולבו בטקסי ליל הסדר שערכו חוגים חילוניים, טושטש המומנט האוניברסלי שהמשורר ביקש להקנות לסיפור של יציאת מצרים. לפי חוקר הפולקלור היהודי שמואל זיינוול פיפה (1907–1943), עבר השיר 'דער אַרבעטער' תהליך דומה במהלך עיבודו לשיר עממי במזרח אירופה.⁴⁵⁷

ג. השלבים הראשונים בהתקבלות יצירותיהם של אדלשטט ובובשובר, 1892–1920

ההערכות הספרותיות הראשונות של יצירות אדלשטט ובובשובר נכתבו במסגרת המאמצים לתיעוד תולדות תנועת הפועלים בארצות הברית שנעשו בעשור הראשון של המאה העשרים.⁴⁵⁸ בהקשר אחר, החל עיסוק גובר ביצירותיהם דווקא לאחר התגבשותה של קבוצת 'די יונגע' אחרי 1907, שהחלה להשמיע עמדה שלילית כלפיהן, וחבריה התייחדו בין היתר באמצעות ההתנגדות לדור הקודם של המשוררים הפרולטרניים. בכמה מאמרים התייחסו המשוררים של 'די יונגע' בביקורת חריפה כלפי קודמיהם הפרולטרניים, אך היה ברור כי לא מדובר בפולמוס של ממש, ולא רק מן הטעם שבין שתי הקבוצות לא התקיימה חפיפה כרונולוגית. השירה החדשה לא עמדה בסתירה מובהקת לשירת המשוררים הפרולטרניים, ומשוררי 'די יונגע', על אף גישתם השלילית לקודמיהם, לא הציגו משנה ביקורתית סדורה או עמדה עקרונית כנגד יצירותיהם של האחרונים. אמירות שליליות נשזרו במאמרי הביקורת שלהם, ובפרט במאמריו של זישה לנדאו, אך מעבר לכך כתביהם לא הציגו מתקפה מנומקת כדי שיריהם של בובשובר ואדלשטט.⁴⁵⁹ די היה באיזכורים מעטים אלה על מנת לחדד בפני המבקרים את השאלה ההיסטורית-ביקורתית בדבר חשיבותם של המשוררים הפרולטרניים ומקומם בהתפתחותה של ספרות יידיש, אך פעלם הוזכר לרוב בהקשר תרבותי-היסטורי: אדלשטט הוזכר בעיקר כעורך של הַפְּרִייע אַרבייטער שטימע, וכן במאמרים שעסקו בתנועת הפועלים היהודית – כאחד ממשורריה הייצוגיים. באשר לבובשובר איזכורים אלו מעטים יותר, שכן הוא לא מילא תפקיד פוליטי כלשהו בתולדות התנועה והעיתונות האנרכיסטית ומפעל חייו הצטמצם לפעילותו הספרותית בלבד.

כתוצאה מכך, עד לסוף העשור הראשון של המאה העשרים, ואף מעבר לכך, כמעט שלא ניתן למצוא עבודות ביקורת שעסקו ביצירותיהם של המשוררים שנודעו לאחר מכן 'כגיבורי התנועה האנרכיסטית היהודית'. אך מעניין לראות כיצד כבר בתקופת מפנה המאות, באזכורים המעטים שהופיעו בעיתונות יידיש, האנרכיסטית והכללית, מתוארים המשוררים כדמויות השייכות לעבר הרחוק של תנועת הפועלים. לגבי אדלשטט, שנפטר עשור או יותר לפני

⁴⁵⁷ שמואל פיפע, 'פולקלור ויצירה של השיר 'דער אַרבעטער' לדוד אדלשטט', דב נוי ומאיר נוי (עורכים), מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1971, כרך ב', עמ' 333–355.

⁴⁵⁸ ראו למשל קונטרס [=], 'בלעטער אויס דער געשיכטע פֿון אַרבעטער באַוועגונג', די צוקונפט, 13 (1908), עמ' 37–42.

⁴⁵⁹ נקודת ההתייחסות הקבועה לאפיון היחס למשוררים הפרולטרניים ביידיש על ידי חברי 'די יונגע' הינה ההקדמה הקצרה של זישה לנדאו לאנתולוגיה של שירת יידיש בארצות הברית שהוא פרסם ב-1919, וממנה ציטטנו לעיל. בהקדמה זו הוא מקדיש פסקה אחת שבה הוא מזלזל בתרומת המשוררים הפרולטרניים: זישא לאנדוי, 'הקדמה', אַנטאַלאַגניע, עמ' ח'. חברי הקבוצה גם הזכירו את התבטאויות השליליות שלהם בזכרונותיהם. ראו למשל ראובן אייזלאנד, פֿון אונזער פֿרילינג: ליטעראַרישע זכרונות און פֿאַרטערטן, ניו יורק: אינזעל, 1954, עמ' 10–7.

פרסום מאמרים אלו, גישה זו עשויה להיות מובנת, אלא במקרה של בובשובר עמדה זו נראית תמוהה. בשעת פרסומם היה בובשובר עודנו בחיים, הגם שתרומו ואף דמותו נשכחו כמעט לחלוטין בזירה התרבותית בידיש. אבל זכרונם של המשוררים לא נחרץ באופן מוחלט לדעיכה. המו"לים האנרכיסטים ניסו לקבע את מקומם של שני המשוררים המהפכנים בזכרון הקולקטיבי הרדיקאלי באמצעות הדפסת כתביהם. עד 1918 הופיעו שלוש עשרה מהדורות שונות של כתבי דוד אדלשטט, בהן שני ספרים שיצאו בוורשה (**דער זעלבסט מערדער: און אנדערע ערצעהלונגען**, 'המתאבד וסיפורים אחרים', 1906, וגם **געלד און לעבען און אנדערע ערצעהלונגען**, 'ממון וחיים וסיפורים אחרים', 1906). שבעה ספרים נדפסו בניו יורק על ידי ה'היברו פאָבלישינג קאָמפאני' (בשנים 1899, 1902, 1904, 1907, 1908, 1909 ו-1911),⁴⁶⁰ וזה מלמד על כך שיצירותיו היו פופולריות למדי, שכן הוצאה לאור זו לא פרסמה ספרים שלא היה להם סיכוי ודאי להצלחה מסחרית. המהדורות האחרות של כתבי אדלשטט יצאו לאור על ידי קבוצות אנרכסטיות באנגליה או בארצות הברית. כתביו המקובצים שהופיעו לראשונה ב-1909 בלונדון בעריכת משה קאטץ זכו לשלוש מהדורות חוזרות ב-1910, ב-1911 וב-1925, וגם בכך יש עדות ברורה לפופולריות שלהם. הקובץ הראשון של שירי בובשובר יצא לאור בלונדון ב-1903 (**פאָעטישע ווערקע**) בהוצאה האנרכיסטית 'פרייהייט', ובעקבותיו נדפסו קבצים נוספים על ידי הוצאות אנרכיסטיות ('ראַדיקאַלע פּאָלקס-ביבליאָטעק') ומו"לים שהיו קרובים למעגלים הרדיקאליים ('ל. פרידמאן'). כמה חוברות קטנות היקף נדפסו במהלך העשור הראשון של המאה העשרים (בשנים 1906 ו-1907). המהדורה המקיפה ביותר של כתבי יוסף בובשובר (**געזאַמעלטע שריפֿטן: פאָעזיע און פּראָזאַ**) יצאה לאור ב-1911 בהוצאת ה'פרייע אַרבייטער שטימע' בניו יורק וזכתה למהדורה חוזרת ב-1916.⁴⁶¹

מהדורות אלה של כתבי אדלשטט ובובשובר מעידות על ההתעניינות הנמשכת ביצירות שני המשוררים הפרולטרניים ולשאיתם של החוגים האנרכיסטיים לשמור על נוכחתם התרבותית. להוצאה המחודשת של כתביהם התלוו פרסומות ומודעות בעיתונות האנרכיסטית שניסו לעורר עניין בספרים אלה, ולעתים אף מאמרי ביקורת. אך התעניינות מתמשכת זו לא הובילה לכתיבת עבודות בלתי תלויות בהוצאה המחודשת של קבצי השירים, וכתבי העת והשבועונים האנרכיסטיים באותן שנים לא כללו מאמרים מסוג זה. כפי שנראה להלן, רק בהזדמנויות נדירות שברו פעילי התנועה את שתיקתם הממושכת סביב משוררים פרולטרניים אלו.⁴⁶²

בין מאמרי הביקורת הראשונים שהתפרסמו אודות היצירה של אדלשטט אנו מוצאים מאמר מאת המנהיג האנרכיסטי רודולף רוקר, שהתפרסם ב**אַרבייטער פּריינד** לרגל יציאת קובץ הסיפורת של אדלשטט ב-1899. מהדורה זו הייתה הקובץ השני של כתבי המשורר שפורסם, והראשון שהתמקד בפרוזה. קובץ השירים שפורסם קודם לכן יצא לאור ב-1892 על ידי חברי המשורר, ונועד לסייע לו ולעודד אותו בתקופה שסבל ממחלה קשה בדנבר.⁴⁶³ איכות העריכה בקובץ זה הייתה ירודה, והוא כלל מספר טעויות דפוס וטעויות אחרות, וזאת על אף שאדלשטט בעצמו השתתף

⁴⁶⁰ לפרטים ביבליוגרפיים על פרסום ספריהם של אדלשטט ובובשובר ראו בנספחים. .
⁴⁶¹ שם.

⁴⁶² אברהם ליאסין, שלא היה אנרכיסט, פרסם מאמר על דוד אדלשטט ב-1908 לקראת הוצאת כתביו המקובצים בלונדון. ראו א. ליעסין, 'דוד עדעלשטאַט', **פּאַרווערטס**, 5 בדצמבר 1908, עמ' 4. בזמן פרסום המאמר המהדורה המתוכננת הייתה עדיין בשלב ההכנה. היא יצאה רק בשנת 1909. מאמר זה כונס בתוך אברהם ליעסין, **זכרונות און בילדער**, ניו יורק: ציקאָ, 1954, עמ' 153-158.
⁴⁶³ דוד עדעלשטאַט, **פּאָלקס-געדיכטע**, ניו יורק: פּרייע אַרבייטער שטימע, 1892.

בעריכה, ואף כתב מבוא לקובץ, אשר מסיבות לא ידועות לא נכלל בגרסה הסופית.⁴⁶⁴ המאמר של רוקר, שנכתב עם הוצאתו לאור של הקובץ השני, מעניין מפני שהוא שופך אור על כמה מן ההיבטים של ההתקבלות המיידית של אדלשטט:

די הערויסגאבע פֿון דיזער שריפט איז איינע פֿון די דאנקבארסטע אויפגאבן, וואָס עס קען נאָר געבן, דען אין זייער פֿריעריקער געשטאַלט, זיינען די ווונדערבארע און איינדרוקספֿולע לעבנסבילדער פֿון עדעלשטאַט נאָר עררייכבאַר געווען פֿאַר אַ באַשטימטן לעזערקרייז. די יינגערע גענאַסן האָבן קיין מאָל ניט געהאַט קיין געלעגנהייט באַקאַנט צו ווערן מיט עדעלשטאַטס פֿאַעטישער פּראָזע, און די קליינע שריפט וועט זיך דאַרום עראַבערן מאַנכעס הערץ און מאַנכע פֿריינד און סימפּאַטיזירער.

עדעלשטאַט געהערט די זעלטענע שריפטשטעלער, וועלכע האָבן געשריבן, אַזוי ווי זיי האָבן געפֿילט. ביי אים געפֿינען מיר ניט די קלינגענדע אינהאַלטסלאָזע שפּראַכע, וועלכע איז ליידער געוואָרן אַ געוויינהייט פֿון פֿילע מאָדערנע שריפטשטעלער. ביי עדעלשטאַט איז אַלעס געפֿיל, זיין שפּראַכע איז די שפּראַכע פֿון הערץ, דאַרום מאַכט זי אויך יעדעס מאָל ווען מיר לעזן אים דעם טיפֿן, ווונדערבאַרן איינדרוק אויף אונדזערע געפֿילן. מיט זיין פֿעדער האָט ער געמאַלט מיט אַ מערקווירדיקער דיטלעכקייט די טראַגעדיען אויס דעם פּראָלעטאַריע-לעבן, די געשטאַלטן וועלכע ער האָט געצייכנט נעמען אָן ביים לעזער אַ לעבעדיקע פֿאַרעם, זיינע בילדער לעזט מען ניט אַליין, מע לעבט מיט זיי מיט. ער פֿירט אונדז צום קראַנקן בעט פֿון דעם שטאַרבנדן אַרבעטער, ער צייגט אונדז די ליידן פֿון דער אַלטער, געבראַכענער פּראָסטיטוטקע, וועלכע דערציילט אונדז מיט הערץ-רייסנדע ווערטער איר לעבנס-געשיכטע.⁴⁶⁵

(פרסומם של הכתבים הללו היא אחת המטלות הראויות ביותר לתודה שאפשר, שכן עד כה תמונות החיים הנפלאות והמרשימות של אדלשטט היו נגישות רק למעגל קוראים מצומצם. לחברים הצעירים יותר אף פעם לא הייתה הזדמנות להכיר את הפרוזה הפיוטית של אדלשטט, ולכן החוברת הקטנה תכבוש עתה הרבה לבבות של ידידים ואוהדים.)

אדלשטט שייך לסופרים הנדירים שכתבו כפי שהרגישו. אנו לא מוצאים אצלו את השפה המצלצלת חסרת התוכן, שנהייתה, לצערנו, הנוהג המקובל אצל מחברים מודרניים רבים. אצל אדלשטט הכל הוא רגש, לשונו היא לשון הלב, ולכן בכל קריאה מחדש הוא מותיר עלינו רושם עמוק ומפעים את רגשותינו. בעזרת עטו צייר אדלשטט בבהירות מרשימה את הטרגדיות של החיים הפרולטרניים,

⁴⁶⁴ ראו מרמר, **דוד עדעלשטאַט**, עמ' 150–152. פרסומות על הופעת הספר התפרסמו ב**פרייע אַרבייטער שטימע**, 13 במאי 1892, עמ' 4. ספרו הראשון של אדלשטט (**פֿאַלקס-געדיכטע**) יצא לאור ב-1892 למען הקלת המצוקה הכספית של המשורר שהעתיק את מושבו לדנבר בשל סיבות בריאותיות.

⁴⁶⁵ ר[ודאָלף] ר[אָקער], 'ליטעראַרישעס: וועגן אַ זאַמלונג פֿון עדעלשטאַטס ליידער', פֿאַרלאַג ב. רודערמאַן, לאַנדאָן, **אַרבייטער פֿריינד**, 16 ביוני 1899, עמ' 6. האוסף שיצא בהוצאת רודמן כולל אך ורק יצירות סיפורת (חוץ משירו של בובשובר בהתחלה). רוקר גם לא מתייחס לשירה של אדלשטט אלא למספר סיפורים שמופיעים בספר. סביר להניח שנפלה טעות בציון כותרת המאמר.

והדמויות שהוא מצייר מקבלים אצל הקורא חיים. את תמונתו אנו לא רק קוראים – אנו חיים עמן. הוא לוקח אותנו לערש הדווי של הפועל הגוסס, הוא מראה לנו את סבלה של הזונה הזקנה והשבורה, המספרת לנו במילים קורעות לב את קורותיה.)

מקטע זה, שנכתב על ידי מנהיג בתנועה שפעל באופן אקטיבי לעיצוב תודעתם של שותפיו האידיאולוגיים, ניתן ללמוד על כמה מן המאפיינים של היכרותם של האנרכיסטים דוברי יידיש עם יצירתו של אדלשטט בשלב זה. כפי שעולה מהפסקה הראשונה בציטוט, בעת הוצאתה של אסופת הסיפורים, כתביו של אדלשטט לא היו מוכרים בקרב הקהל הרחב כלל, ורק חברים שהיו פעילים בתנועה האנרכיסטית ביידיש וקראו את הסיפורים כאשר נתפרסמו לראשונה – בתחילת שנות התשעים של המאה התשע עשרה – זכו להכיר אותם. רוקר לא מזכיר בביקורתו את שיריו של אדלשטט כלל, שכן הם היו שירים פופולריים ונפוצים שרבים הכירו מתוך השתתפות באסיפות שונות של התנועה, שבהן נהגו לדקלם ולשיר שירים אלה. חשוב לציין, כי מאמר זה נדפס דווקא בלונדון, שהייתה רחוקה מזירת פעילותו של אדלשטט, וכי למרות זאת הקבוצה הלונדונית הייתה היחידה שפרסמה ביקורת עם פרסום הספר, אף על פי שבעת הוצאתו לאור חזר **פֶּרִינֵעַ אַרְבֵּייטֶער שטימע** להופיע לאחר הפסקה של כחמש שנים. בשבועון האנרכיסטי הניו יורקי גם לא הודפסו פרסומות על פרסום קובץ הסיפורים הזה.

מאמר הביקורת של רוקר שהתפרסם ב**אַרְבֵּייטֶער פֶּרִינֵעַ** היה מאמרו היחיד שכתב בנושא יצירתו של אדלשטט, על אף שפרסם לאורך השנים מאות מאמרים ומסות ביידיש בענייני תרבות, חברה וספרות. רוקר נמנע בדרך כלל מלהביע עמדה בענייני ספרות יידיש, הגם שכפי הנראה הכיר אותה היטב, מתוקף פעילותו כעורך הראשי של שבועון אנרכיסטי ביידיש. שתיקתו הכמעט מוחלטת על יצירתו של אדלשטט – הגם ששניהם היו חברים באותה תנועה – אומרת דרשני. רוקר ראה באדלשטט משורר שתיעד ורשם את רגשותיו, וככזה הוא מיישם עליו מושגים שבמקומות אחרים הוא שומר ליוצרים סימבוליסטיים כגון אדגר אלן פו ואוסקר ויילד.⁴⁶⁶ רוקר מסיים את הניתוח שלו באמירה 'שהתמונות' של אדלשטט הינן גירסאות סיפורת של שירי הדמויות שלו על 'הזונה' (בסיפור הקצר 'די באַמערקע') וה'פועל הגוסס' (בסיפור 'דער פֶּאַרברעכער').⁴⁶⁷

מטעמים אלה הוא נוקט בעמדה השונה במקצת לעומת הביקורת המאוחרת יותר על יצירת אדלשטט, הרואה בו כגיבור המאיין את עצמו למען המאבק האנרכיסטי, ובמקום זאת מתאר אותו דווקא כיוצר אינדיווידואליסטי. דמות זו של אדלשטט, כפי שרוקר המשיג אותה, הלמה את הקורפוס הספרותי הכולל שהוא ניסה לגבש בשנים הבאות בלונדון. אך לאחר ביקורת זו לא חזר רוקר לעסוק באדלשטט במאמרי הביקורת המרובים שפרסם בעשור הראשון של המאה העשרים ב**אַרְבֵּייטֶער פֶּרִינֵעַ** וב**זשערמינאל**, חוץ מאיזכורים בודדים.

קוראי העיתונות האנרכיסטית ביידיש היו צריכים להמתין עד לשנים הראשונות של המאה העשרים כדי לפגוש את מאמר הביקורת הראשון על שירתו של בובשובר. הוא התפרסם ב**פֶּרִינֵעַ אַרְבֵּייטֶער שטימע** ב-1904, וניסה לתת סקירה ביקורתית של כתביו המקובצים של יוסף בובשובר שיצאו בשנה הקודמת בלונדון. בניגוד למצופה, לא היה

⁴⁶⁶ ראו בתוך אוסף מאמרי ביקורת של רוקר ובפרק א' לעיל: ראָקער, 'אַסאַר וויילד', 'עדגאַר עלען פֶּאַ', **עסייען**, עמ' 33–42, 43–55.
⁴⁶⁷ דוד עדעלשטאַט, 'די באַמערקע', 'דער פֶּאַרברעכער', **שריפֿטען**, עמ' 17–25, 38–47.

מחבר הביקורת אחד מהוגי הדעות המקובלים והמוכרים של התנועה האנרכיסטית, כגון העורך הראשי שפעל באותה תקופה, שאול ינובסקי, או מבקר הספרות והתיאטרון מ. לאונטיאב, שפרסם ביקורות ספרותיות שבועיות בטורי העיתון, אלא מוריס מייאר, פעיל וסופר אנרכיסטי (1879–1944) (שהיה אז בתחילת הקריירה הספרותית שלו) ששלח את הערותיו לקובץ ממנצ'סטר שבאנגליה למערכת השבועון האנרכיסטי בניו יורק. ייתכן שהחלטה זו להדפיס את הביקורת של מוריס מייאר נבעה מכך, שהספר המסוקר יצא שם, והיה קשה להשיגו במקומות אחרים. אפשרות נוספת היא כי בדרך זו רצו עורכי הפרייע ארבייטער שטימע לרמוז לפופולריות הרחבה של שירת בובשובר בקרב ההמונים, ולהתעניינות הרבה שספר חדש זה עורר עם הדפסתו. מייאר זיהה בשירת בובשובר את ההשפעה המשולשת של המשוררים אדה נגרי (=Ada Negri, 1870–1945) האיטלקית, ניקוליי נקרוסוב וויליאם מוריס. האזכור של שניים מבין שלושת משוררים אלה אינו נראה בעייתי בהקשר זה, אך השלישי דורש הסבר. זיהוי ההשפעה של נקרוסוב על שירת בובשובר נראה טבעי, שכן המשורר הרוסי הגדיר במידה רבה את בחירת הנושאים והשימוש בכלים הפואטיים של אדלשטט, ודרכו גם של בובשובר. ויליאם מוריס הוא המשורר בה"א הידיעה שהיה מזוהה עם התנועה האנרכיסטית האנגלית במהלך שנות השמונים של המאה התשע עשרה, התיידד עם פטר קרופוטקין והושפע מרעיונותיו. בתור שכזה היווה מוריס חוליה מקשרת בין מהגרים אנרכיסטים מקבוצות אתניות שונות לבין התנועה המקומית.⁴⁶⁸ אך איזכורה של נגרי בניתוח ספרותי של בובשובר היה רחוק מטווח ההשוואות הרגיל עבור משורר פרולטרי בידיש, אף על פי שמוריס רוזנפלד הקדיש לה שיר ב-1900 כציון הוקרה למשוררת האיטלקית.⁴⁶⁹ סביר להניח שמאייר התכוון לאקספרסיביות הרגשית שהייתה דומיננטית בשירת נגרי והעובדה שהיא, דומה לבובשובר, נתפסה כמשוררת העם ('פּאָלקסזינגערין').⁴⁷⁰ ואולם לדעתו של מאייר, יותר מכל השפיעו המשוררים הללו על בובשובר נסיבות חייו:

א, די גרויזאמע ווירקונג פֿון דער געזעלשאַפֿט האָט שרעקלעך באַאינפֿלוסט באַוושאַווערן און דאָס פֿילט זיך אין זיין ביטערקייט און זיין ערנסטקייט און שטרענגקייט אין זיין האַס און אין זיין רעבעלישן פֿייער, וואָס שטראַמען אַרויס פֿון זיין געדיכטע...
 דיזער רעבעלישער האַס באַוושאַווערן אַזוי ווייט געטריבן, דאָס ער האָט געוואָלט אונטערדריקן די ליבע צו פֿרויען, געפֿילן, וועלכע זינען אַ טייל פֿון דער עקסיסטענץ דער מענטשהייט, אַ טייל אָן וועלכער די מענטשהייט וואָלט ניט געקענט עקסיסטירן... ער וויל דיזע געפֿילן אונטערדריקן, אויב ניט בני אַלע מענטשן כאָטש בני די פֿריינדע דער פֿרייהייט.⁴⁷¹
 (אה, ההשפעה האכזרית של החברה השפיעה באופן מחריד על בובשובר והדבר מורגש במרירות שלו, ברצינותו, ברצינותו, בשנאתו, באש המרדנית שלו, הזורמים משירתו...)

⁴⁶⁸ Fiona MacCarthy, *William Morris: A Life for Our Time*. London: Faber, 1994, pp. 509–510.

⁴⁶⁹ מאָריס ראָזענפֿעלד, 'אדאָ נעגרי', אלכסנדר האַרקאָווי (עורך), דער 20סטער יאָרהונדערט: ליטעראַרישע אויסגאַבע פֿיר 1900, ניו יורק: א' האַרקאָווי, 1900, עמ' 63–64. בשיר רוזנפלד מדמה את עצמו לנגרי בתור משורר העם.

⁴⁷⁰ Catherine O'Brian, 'Poetry, 1870–2000', Letizia Panizza and Sharon Wood (eds.), *History of Women's Writing in Italy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 243–244.

⁴⁷¹ מאָריס מייער, 'באַוושאַווערס געדיכטע: רעצענזיע', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 27 בפברואר 1904, עמ' 3.

שנאה מרדנית זו הובילה את בובשובר רחוק כל כך, עד שהוא רצה לדכא את האהבה לנשים, רגשות שמהווים חלק מהקיום האנושי, חלק שבלעדיו האנושות לא הייתה יכולה להתקיים... הוא רוצה לדכא את הרגשות הללו אם לא אצל כולם אזי לפחות אצל חברי החופש).

מאייר מייחס לבובשובר, אולי באופן תמוה, הרבה מן המאפיינים שהמבקרים נהגו לייחס דווקא לאדלשטט. אדלשטט נתפס כמשורר שדיכא את יצריו הטבעיים, ששינה בניגוד לרצונו את לשונו מרוסית ליידיש כדי שיוכל לדבר למהגר היהודי, שפה שהייתה זרה לו מעצם מהותו, וצמצם כל קשר עם נשים על מנת להקדיש את כל חייו ומרצו לכינון המהפכה.⁴⁷² בובשובר, לעומת זאת, נתפס כחריג מבחינה זו בקרב המשוררים הפרולטרניים, והוצג בביקורת המאוחרת כמעט כמשורר היחיד שמצא לנכון להביע חוויות ורגשות אישיים, ובשל כך אף נאלץ לספוג ביקורת חריפה בזמנו.⁴⁷³ אליבא דמאייר התבטא בובשובר נגד האהבה כשהוא התריס כנגד אל האהבה 'אמור' ונגד 'אלת החופש' ('פֿרײַהייט־געטין'), והאשים אותם בכך שהם מנסים להסיט את המהפכן מדרך הישר. מאייר מתייחס גם לקשרים שבין בובשובר ואדלשטט, וסבור שיצירתם של שני המשוררים היוותה מכלול אחד בתקופתם, כזוג אמנים שקיימו יחסי גומלין ביניהם. כאשר בובשובר מנסה להגיע למסקנה מוסרית כלשהי או למוסר השכל שיוביל את הקורא למעשים מהפכניים, הוא לא היה מסוגל ליצור אמירה ממשית ופואטית מבלי שחיקה בפשטות את שירת אדלשטט, באופן שפגם לעתים במערכת החריזה שלו ולעתים הוביל גם לתוכן מועתק וחסר מקוריות. מאייר הבחין בין 'שירה מגמתית' ('קונסט מיט טענדענץ') לבין 'אמנות על אמנות' ('קונסט וועגן קונסט'). לדעתו, תפקיד השירה האמנותית, כלומר שירה המסוגנת כך שיש בה מטען חברתי ממש, הוא לשאת באחריות הכלל אך מבלי לטשטש משמעויות פרטניות שיכולות להיות חשובות ליחיד. לא המגמתיות היא שפוגעת וגורעת מן האמנותיות שבשירת בובשובר אלא הצורך הפתטי ללמד לקחים חברתיים באמצעות השירה.

ניכר כי בהתפתחות השיח סביב יצירתם של אדלשטט ובובשובר שיחק עורכו הראשי של הפֿרײַע אַרבייטער שטימע, שאול ינובסקי, תפקיד בלתי מבוטל, אך בשנים מאוחרות יותר. ינובסקי פרסם מאמר ביקורת מסכם על תרומתו של בובשובר לספרות יידיש המודרנית בירחון הסוציאליסטי די צוקונפֿט ב־1916. כנראה במאמר זה הושפע ינובסקי מעמדתם של 'די יונגע' כלפי הערך האמנותי של המשוררים הפרולטרניים,⁴⁷⁴ ואולי היה זה הטעם שהניע את ינובסקי לפרסם את דעותיו בירחון הסוציאליסטי שהגיע לקהל קוראים רחב יותר מזה של השבועון האנרכיסטי אותו ערך. ינובסקי נקט במאמר זה בלשון אפולוגטית וניסה להצדיק את תרומתו של בובשובר לספרות יידיש המודרנית, ותוך כדי כך הוא הדגיש כי יש לנסות להבין אותו על רקע ההקשר הספרותי והחברתי היהודי של שנות התשעים של המאה התשע עשרה. בהשוואה למשוררים אחרים בעידן הפרולטרי, טוען ינובסקי, הייתה תרומתו של בובשובר ללא ספק משמעותית. ינובסקי מתאר את הציפייה שמתוכה יצרו הרבה מהמשוררים, לפיה על שירתם לשרת מטרת מהפכנית מיידיות. גם היוצרים וגם הקוראים הפנימו כל כך ציפייה זו, עד שהיא איחדה אותם במעין 'אמונה של כת'.

⁴⁷² שטיינבערג, 'הייליקע תמימות', דוד עדלשטאט געדענק־בוך, עמ' 155–171.

⁴⁷³ מינקאוו, פֿיאָנערן פֿון דער יידישער פּאָעזיע אין אמעריקע, כרך א', עמ' 135–141.

⁴⁷⁴ ראו בעניין זה את מאמרו החודרני של משה לייב האַלפערן, 'דער אַלטער און דער נייער מאַריס ראָזענפֿעלד', ליטעראַטור און לעבען, 3 (1915), עמ' 100–112.

בנוסף להטייה הפוליטית הפנימית של כלל המשוררים האנרכיסטים בתקופתו, מציין ינובסקי להגנתו של בובשובר את העובדה כי עיתונות היידיש הרדיקאלית באותה תקופה עסקה רבות בקשרים שבין הפוליטי לאמנותי, ונהגה שלא להפחית מערכו של שיר ולו מן הטעם שהיה פוליטי במסריו באופן גלוי. רבים מן השירים הפופולריים ביותר במפנה המאות עירבבו ערך אמנותי עם מטען פוליטי מובהק, כגון 'Revolution' ('מהפכה') של פרדיננד פרייליגראט, 'The Masque of Anarchy' המפורסם ('די מאסקע פֿון אַנאַרכיע'), לפרסי ביש שלי, ועוד.⁴⁷⁵ בובשובר ואדלשטט אף הם כתבו בצורה תעמולתית, אך עובדה זו לא נתפסה בזמנו כפגם ביצירתם. סוגיית חדירת הפוליטיקה לתחום הספרותי הייתה בבירור הבעייה של דור מאוחר יותר, המתעניין יותר בערכיה הטהורים של האמנות. ינובסקי, שהכיר אישית את יוסף בובשובר בתחילת שנות התשעים בניו יורק, הרחיק לכת בהגנתו על המשורר עד לטענה, אותה הוא אינו מוכיח, שבובשובר כתב מספר שירי אהבה אותם נאלץ לגנוז בשל רוח התקופה והציפיות של קהל הקוראים. ינובסקי הגדיר את ההגבלות בהן פעל המשורר בנסיונו להביא את אמנותו לכלל שלמות:

וואַרעם דער דיכטער, כאָטש ער איז אַ מענטש, וואָס איז פֿון דער נאַטור מער באַשענקט ווי זײַנע מיטמענטשן, איז אָבער קיין מאָל ניט אַזוי הויך איבער זײַנע מיטמענטשן, אַז ער זאָל אין גאַנצן פֿרײַ זײַן פֿון זײַער אײַנפֿלוס. און טאַקע נאָר דערפֿאַר, ווייל ער איז אײַנער פֿון זײ, קען ער זײ באַײַנפֿלוסן און אויך באַגײַסטערן.⁴⁷⁶

(כי המשורר, למרות שהוא בן אדם שמעצם טבעו יותר מחונן מעמיתו, אין הוא מגיע לעולם לגבהים כה נישאים מעל בני האדם האחרים עד כדי שחרור מלא מהשפעתם. ואכן רק בשל כך, היות והוא נמנה עליהם, הוא יכול גם להשפיע עליהם וגם להלהיבם.)

בדברים אלה מניח ינובסקי את היסודות לגישה הביקורתית החדשה שתתבסס החל משנות העשרים של המאה העשרים לגבי יצירתם של אדלשטט ובובשובר. החל מתקופה זו תתפשט הגישה הרלטיביסטית באשר ליצירת שני המשוררים הפרולטררים. על פי עמדה זו, הקורא והמבקר אינם אמורים לגשת אל היצירה הפרולטרית ולנתח בעזרת קנה המידה אוניברסאלי של ספרות גבוהה, אלא באופן יחסי ליצירה הרווחת באותה תקופה, ועל פי תרומתו של היוצר להתפתחותה של ספרות הפועלים בשנים שלאחר מכן. בעשורים שבהם נדון להלן נראה כי גישה היסטוריציסטית זו אפיינה הן את המבקרים האנרכיסטיים והן אלה שהשתייכו לזרמים אחרים או היו אִידיאולוגיים בעצם גישתם. מבקרים בברית המועצות הדגישו את הקשרים של אדלשטט ובובשובר עם חטיבת הספרות הפרולטרית שהחלה להתגבש בשנות השמונים, משכה לתוכה משוררים פרולטררים רבים ואיחדה אותם לכדי מסורת היסטורית וספרותית אחת. לעומת זה התרבו בעיתונות האנרכיסטית הקולות שהדגישו את שיוכם של שני המשוררים הללו לזרם

⁴⁷⁵ שירו של פרייליגראט היה כה מרכזי בתנועה האנרכיסטית שבחגיגת יום הולדת השישים של יוהן מוסט שאורגן על ידי חבריו היהודים בגראנד אַמעריקען האָל (Grand American Hall) שבניו יורק בנוכחותם של כשש מאות חברים יהודים ולא יהודים כאחד, דקלמו מעל הבמה בתום האירוע את השיר 'רעוואָלוציאָן': 'יאָהאָן מאָסט: אַ פֿײַער צו זײַן 60 יעריקן געבורטסטאָג', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 3 במרץ 1906, עמ' 1. השירים של שלי תורגמו לידיש ופורסמו בעיתונות יידיש גם במזרח אירופה גם באמריקה. שירו המוזכר תורגם על ידי עוזר סמולנסקין ופורסם לראשונה בגיליון השני של הירחון **די פֿרײַע געזעלשאַפֿט** האנרכיסטי בעריכת ינובסקי: פערסי ביש שעללי, עוזר סמאלענסקין (מתרגם), 'די מאַסקע פֿון אַנאַרכיע', **די פֿרײַע געזעלשאַפֿט**, 2 (1910), עמ' 91–96; ובגיליון הבא 3 (1910), עמ' 23–237. ⁴⁷⁶ שאול יאַנאווסקי, 'יוסף באַוואַזעווער און זײַן צײַט', **די צוקונפֿט**, 21 (1916), עמ' 213–216.

האנרכיסטי, ואת תפקידם המכריע בהתגבשות הזהות האנרכיסטית היהודית גם בשלהי המאה התשע עשרה וגם לאחר מכן.

ד. הערצה ביקורתית – שירת אדלשטט ובובשובר לאור הביקורת בידיש לאחר

מלחמת העולם הראשונה

ד.1 נסיונות הקונוניזציה של יצירות אדלשטט ובובשובר בברית המועצות

השם המרכזי הראשון בו אנו נתקלים בבואנו לבחון את התקבלותם של אדלשטט ובובשובר בקאנון הסובייטי הוא ללא ספק שמו של מבקר התרבות וההיסטוריון של ספרות יידיש קלמן מרמר, אשר השקיע שנים רבות של עשייה בנושא זה. התעניינותו של מרמר בשירה הפרולטרית החלה בימיו המוקדמים ברוסיה הצארית, בטרם היגר לארצות הברית. בדומה למהגרים יהודים רבים הוא הכיר כאמור את שיריהם של משוררים פרולטריים אחדים כבר במזרח אירופה, והם עוררו את סקרנותו לגבי הטקסטים עצמם והלחנים שהוצמדו אליהם. לאחר שמרמר היגר לארצות הברית בשנת 1906 הוא המשיך להעמיק את הידע שלו בשירתם של אדלשטט, ובובשובר ווינצ'בסקי ופרסם את ממצאיו בעיתונות יידיש בארצות הברית.⁴⁷⁷ מרמר הכיר אישית את מוריס וינצ'בסקי בניו יורק, התיידד עם המשורר המזדקן, ופעל רבות על מנת לקרבו לתנועה הקומוניסטית, אך הצלחתו הייתה מוגבלת.⁴⁷⁸ מרמר פרסם כתבות ומאמרים רבים בנושא השירה הפרולטרית המוקדמת בידיש במחצית השנייה של המאה התשע עשרה.⁴⁷⁹ בדומה לאינטלקטואלים יהודים רבים אחרים בארצות הברית ובמזרח אירופה, נדד מרמר בין תנועות ואידאולוגיות שונות; בשנות התשעים של המאה התשע עשרה היה מקורב לחוגים שהקדימו את ה'בונד'; בראשית המאה העשרים היה פעיל בקבוצות ציוניות, ומ-1906 ואילך ערך את השבועון של פועלי ציון בניו יורק, **דער יודישער קעמפפער** בגלגולו הראשון. אך בפרק חייו הארוך ביותר הוא היה מזוהה עם התנועה הקומוניסטית, ממנה לא מש עד סוף חייו, חרף האכזבות הקשות שרבים מאנשי הספרות חוו עמה.⁴⁸⁰

לאורך נדודיו האידיאולוגיים נותר קבוע עניינו של מרמר בצמיחת השירה הפרולטרית בארצות הברית. מרמר פעל ללא לאות לאיסוף חומרים מקוריים שיוכלו להאיר את ייחודיותה של שירה זו, ולבסס את זהותה העצמאית לעומת השירה שנכתבה במזרח אירופה. בכתיבתו לאורך השנים אפשר לראות הבדלים בהשקפות הפוליטיות השונות בהן צידד, שהעניקו לה הדגשים אידיאולוגיים שונים, אך נושאי המחקר עצמם נותרו ללא שינוי.

⁴⁷⁷ ראו באוטוביוגרפיה של קלמן מרמר, **מיין לעבנסאיגעשיכטע**, כרך ב', עמ' 520–529, 570–579, 601–615. ⁴⁷⁸ במונוגרפיה של מרמר על וינצ'בסקי הודגשה הקרבה בין המשורר לתנועה הקומוניסטית, אך בולט שהתקרבות זו לא יצאה מתחום האהדה כלפי הסדר החדש בברית המועצות: קלמן מרמר, 'מאָריס ווינשעווסקי: זײַן לעבן, ווירקן און שאַפֿן', ווינטשעווסקי, **געזאַמלטע ווערק**, כרך א', עמ' 323–348.

⁴⁷⁹ ראו את הספר של מרמר המבוסס על מאמריו המכונסים בנושא התחלופה של ספרות יידיש בארצות הברית במאה התשע עשרה: **דער אָנהויב פֿון דער יודישער ליטעראַטור אין אַמעריקע**.

⁴⁸⁰ על נאמנותו של מרמר למפלגה הקומוניסטית בארצות הברית ראו: איטשע גאַלדבערג, 'קלמן מרמר', **יידישע קולטור**, גל' 8, 1957, עמ' 19, 39–43. המאמר כונס בספרו של גולדברג: איטשע גאַלדבערג, **עסייען**, ניו יורק: איקוף, 1981, עמ' 143–160. במאמר זה מזכיר גולדברג את נאמנות מרמר ל'מעגלים הפרוגרסיביים' ('פראַגרעסיווע קרייזן') ולא למפלגה הקומוניסטית גופא. מינוח זה היה נפוץ במלחמה הקרה בתקופת 'הבהלה האדומה השנייה' ('Second Red Scare', 1947–1957) שבה נמנעו מלשייך אנשי תרבות בידיש לפעילויות המפלגה הקומוניסטית גם בשל הפחד מרדיפת הרשויות האמריקניות וגם בשל הרצון להרחיב את מעגלי אוהדיה, גם ללא זיקה מפלגתית ישירה.

בסוף שנות העשרים ובשנות השלושים של המאה העשרים הגיעו כמה ממחקריו של מרמר לשלב ההשלמה, כתוצאה של עבודה מאומצת שנמשכה למעלה מעשור. התוצר המרכזי שלה היו שלוש מונוגרפיות, אשר כל אחת מהן מוקדשת למשורר פרולטרי מרכזי אחר – אדלשטט, בובשובר ווינצ'בסקי – אשר התפרסמו בזו אחר זו. במקביל להוצאת המונוגרפיות הללו עמל מרמר רבות על פרסום כתביו המקובצים של וינצ'בסקי, שראו אור בהוצאתו של העיתון הקומוניסטי פרייהייט ב-1928 – מפעל מרשים מאוד בקנה המידה של תרבות יידיש. הכרך הראשון הייתה המונוגרפיה שמרמר כתב על חייו ופועלו של וינצ'בסקי. שנים אחדות לאחר מכן הוא עשה צעד בלתי שגרתי, אם כי לא יחיד במינו:⁴⁸¹ הוא הוזמן לקיים כדי לערוך את כתביהם של המשוררים הפרולטרניים. בשנים 1933–1936 הוא השתתף בעריכת כל כתביו של אדלשטט, אך הפרויקט לא הושלם כמתוכנן בגלל ה'טיהורים' שפקדו את המכון, ובשנת 1936 מרמר עצמו עזב את ברית המועצות בצורה שלא ציפה לה.

המונוגרפיה של מרמר על דוד אדלשטט הינה המשמעותית ביותר שיצאה לפני מלחמת העולם השנייה. מהדורה שנייה, מתוקנת ומורחבת של מחקריו של מרמר נדפסה ב-1953 בהוצאת 'איקוף' בניו יורק. מהדורה זו הייתה שונה מקודמה לא בתוכן או השיטה המחקרית שבה, אלא במחיקת הקטעים האידאולוגיים שהיו רכיב תדיר במחקרים ספרותיים שיצאו בברית המועצות בין שתי מלחמות העולם. מרמר ניהל את מחקריו בזמן שהותו בברית המועצות בחסות ה'אינסטיטוט פאר יידישער פראָלעטאַרישער קולטור פֿונ דער אוקראינישער וויסנשאַפֿטלעכער אַקאַדעמיע' ('המכון לתרבות הפרולטרית היהודית של האקדמיה למדעים באוקראינה') וה'אינסטיטוט פאר יידישער פראָלעטאַרישער קולטור פֿונ דער וויסרוסישער וויסנשאַפֿטלעכער אַקאַדעמיע' ('מכון לתרבות הפרולטרית היהודית של האקדמיה למדעים ברוסיה הלבנה'). מחקר זה יצא בצורת ספר במוסקבה בהוצאת ה'עמעס' ב-1935, לקראת תום הביקור שנקטע לפתע פתאום בשל מות אשתו של מרמר שרה מרמר ב-1935 (שלוכרה מוקדשת המונוגרפיה), אך העבודה המחקרית הסתיימה בפועל כבר ב-12 ביולי 1934, כפי שכתוב בהקדמה לספר.⁴⁸² ספר זה היה אמור להיות הכרך הראשון של שלושת הכרכים של כל כתבי אדלשטט שממסגר את יצירת המשורר האנרכיסטי במסגרת ביוגרפית. הפרויקט הרחב יותר הציע לבסס את השורשים של הספרות הפרולטרית ביידיש בהוצאת כל כתבי הדמויות המובהקות של הספרות הפרולטרית בארצות הברית, דהיינו מוריס וינצ'בסקי, דוד אדלשטט ויוסף בובשובר.

על סדרה זו שקיבלה את הכותרת 'די עלטערע רעוואָלוציאָנערע ליטעראַטור' ('הספרות המהפכנית המוקדמת') עבד חבר חוקרים בולטים בברית המועצות: שמואל אגורסקי, מיכל לוויטן (1882–1938), מקס עריק (זלמן מרקין, 1898–1937) וקלמן מרמר. נסיעתו של מרמר הייתה הכרחית להכנת סדרת הספרים בתחום של תולדות הספרות הפרולטרית בארצות הברית, כי מרמר הביא עמו לברית המועצות חומרים ארכיוניים הקשורים לתולדות תנועת הפועלים באנגליה וארצות הברית במאה התשע עשרה שהוא אסף במהלך השנים. הוא ראיין אנשים שהיו מיוודים או חברים של דוד אדלשטט ויוסף בובשובר והביא לרשות החוקרים בברית המועצות את האוסף המשפחתי שנשמר אצל

⁴⁸¹ גם אלכסנדר פומרנץ הוזמן באותן שנים לקיים כדי לכתוב מחקר על שירת 'פראָלעטפּען' בארצות הברית, מחקר שיצא לאור בצורת ספר: אַלעקסאַנדער פּאַמעראַנצ, פּראָלעטפּענ: עטיודן און מאַטעריאַלן צו דער געשיכטע פֿון דעם קאַמפֿ פֿאַר פּראָלעטאַרישער ליטעראַטור אינ אַמעריקע (פ.ש.א.), קייב: פֿאַרלאַג פֿונ דער אוקראינישער וויסנשאַפֿטלעכער אַקאַדעמיע, 1935.

⁴⁸² דאָויד עדלשטאַט, געקליבענע ווערק אינ דריי בענדער, מוסקבה: עמעס, 1935, כרך א', עמ' 7.

שרה טלסון, אחותו של אדלשטט, התכתבותו עם קרובי משפחתו וקטעי יומנו.⁴⁸³ עורכי הכתבים המקובצים של אדלשטט אינם מסתירים את הקו המנחה האידיאולוגי בבחירת היצירות שנכללו באוסף. הם מכנים את עבודתם כמהדורה ביקורתית למחצה כי הם דילגו בעבודת העריכה על השירים והמאמרים 'האנרכיסטים בפירוש' ('אויסגעשפראַכן אַנאַרכיסטישע לידער און פובליציסטיקן').⁴⁸⁴ מתוך שלושת הכרכים, כתב מרמר את הביוגראפיה של המשורר, והשגיח על הוצאת השירים שיצאו לאור בכרך השני.⁴⁸⁵

הכרך השלישי שהיה אמור לכלול את הסיפורת והפיילוטונים של אדלשטט נערך על ידי שלמה בריאנסקי (1899-?), אך כרך זה לעולם לא ראה אור. מתוך כל הסדרה המתוכננת הגיעו לכדי פרסום רק הכרכים הקשורים ליצירתו של אדלשטט. על כך יש להוסיף את האוטוביוגרפיה של מוריס וינצ'בסקי, שיצאה לאור ב-1926, שנתיים לאחר ביקורו של המשורר הפרולטרי בברית המועצות ב-1924. בעקבות ביקור מסוקר זה בעיתונות הסובייטית התעוררה ההתעניינות ציבורית בחייו וביצירתו בקרב הקוראים הסובייטיים.⁴⁸⁶ מכל יצירותו הענפה רק חלק משירי וינצ'בסקי פורסם ב-1939 בקייב.⁴⁸⁷

המונוגרפיה של מרמר על דוד אדלשטט הולך בעקבות הגישות הפוזיטיביסטיות שאפיינו את המחקרים הקודמים שלו, כגון מאבק המעמדיים בעת העתיקה (קלאסנקאמפן אין אלטערטום, 1933) או המונוגרפיה שלו על מוריס וינצ'בסקי (1928).⁴⁸⁸ מרמר מתאר את היצירה של אדלשטט כתוצאה של הנסיבות החברתיות שאפיינו את הסביבה היהודית בארצות הברית בסוף המאה התשע עשרה ואת המשורר כאסיר התנאים ששררו אז. ההישגים של אדלשטט מצטמצמים בכך שהוא הפנה את הזרקור לבעיות והעולות בתוך החברה הקפיטליסטית ולאופן שבו הם השתקפו בחיי המהגרים היהודים. אולם, הזמן והמקום לא אפשרו למשורר הצעיר לייצר ליריקה אמנותית מעודנת. ההגבלות בלטו לא רק בתחום האמנותי אלא גם באמנות הפוליטית שאדלשטט דגל בהם. בחירת האנרכיזם הייתה אף תוצאה של התנאים החברתיים והתרבותיים של התקופה. המשורר הצעיר נאחז בפוליטיקה שנראתה לו מרדנית, שניסתה להפוך את הסדר הקיים על פיו, אך עמדותיו היו מוטעות מיסודן. ברם, גישה זו של מרמר מזכה את הדמות של אדלשטט, אך בהסתייגות מסוימת. במהלך המונוגרפיה כולה, מדגיש מרמר על כל צעד ושעל את העמדות האידיאולוגיות המוטעות של מושא מחקרו ואת קריאת המציאות הפוליטית הנכונה. עם זאת, הביקורת הפוליטית שבמונוגרפיה נראית לעתים רק מס שפתיים לשיח המרכסיסטי-סטליניסטי שהיה מקובל בשנות השלושים בקרב מבקרי הספרות בברית המועצות.

ההבדלים בין המהדורה הסובייטית לבין האמריקנית היו מזעריים מבחינת התוכן, אבל משמעותיים בגישותיהן האדאולוגיות. מהדורת 'איקוף' כוללת חוץ מהביוגראפיה הספרותית גם ביבליוגרפיה של יצירות אדלשטט שיצאו

⁴⁸³ חומרים אלה נשמרו ונגישים באוסף קלמן מרמר בארכיון יוואָ, R205/30843-30623.

⁴⁸⁴ [הקדמה], קאַלמענ מאַרמאַר, דאַוויד עֵדעלשטאַט: ביאָגראַפֿיע, מוסקבה: עמעס, 1935, עמ' 6.

⁴⁸⁵ בכרך ב' לא מופיע שמו של מרמר כעורך, אך על סמך העדויות שבידינו (וביניהן אלה של אלכסנדר פומרנץ) סביר להניח שחלק הארי של העבודה נעשה בידי מרמר. לפרטים הביבליוגרפיים המלאים על הספרים ראו: חנא שמרוק (עורך), פרסומים יהודיים בברית המועצות

1917-1960, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, תשכ"א, עמ' 199, מס' 1946.

⁴⁸⁶ מאָריס ווינטשעווסקי, ערינערונגען, מוסקבה: שול און בוך, 1926.

⁴⁸⁷ מאָריס ווינטשעווסקי, געקליבענע ווערק, קייב: מעלוכע-פּאַרלאַג, 1939.

⁴⁸⁸ קלמן מרמר, קלאסנקאמפן אין אלטערטום, ניו יורק: אינטערנאַציאָנאַלער אַרבעטער אָרדן, 1933.

בצורת ספר ורשימה כרונולוגית של הוצאת כתביו של אדלשטט בעיתונות הרדיקאלית בארצות הברית.⁴⁸⁹ מזדקרת לעין ההיעלמות של כל הקטעים הפסלניים של התפיסות האנרכיסטיות ממבוא הספר וממקומות אחרים המתייחסים לשיוך הפוליטי של אדלשטט.⁴⁹⁰ הסיבה לכך היא האווירה הפוליטית בארצות הברית בסוף שנות הארבעים והחמישים, שגרמה לדה-פוליטיזציה של השיח התרבותי בידי. לכן מרמר הציג בספרו דמות של משורר שכל המחנה הרדיקאלי היה יכול לחבור אליו בשל ערכיו הפרוגרסיביים.

מרמר לא הרבה לפרט אודות המניעים שהביאו אותו לחקור דווקא את שירת יידיש המוקדמת בארצות הברית, ובפרט כמה משוררים פרולטרנים בהם התעניין במיוחד. בהקדמות למונוגרפיות אותן כתב הוא קידם את התיזה שלו על אודות עצמאותה של הספרות הפרולטרית בכלל ושל יצירתם של משוררים מסוימים בפרט, אך בחר שלא להתייחס לאופן חשיפתו ולתגובתו האישית אליהם. החריג לכך הינו ההקדמה למונוגרפיה שלו על בובשובר, בה בחר מרמר לתאר בקצרה את הסיבות מדוע הוא כתב בהרחבה דווקא על פעלו של משורר זה ולא על אחרים. נראה שבשני המקרים האחרים, אדלשטט וונצ'בסקי, לא נדרש הסבר דומה המצדיק את הבחירה בהם כמושאי מחקר, אך בובשובר נראה למרמר עצמו כבחירה המחייבת הסבר. לפיכך הוא סקר בכמה פסקאות את יחסיו השונים אל המשוררים הפרולטרניים שעמדו במרכז מחקריו:

עמאָצאַנעל איז דוד עדעלשטאַט מיר געווען דער סאַמע נאַענטסטער. זײַנע פֿערזן 'אין קאַמף' און 'מײן צוואה' האָבן אין מיר געזונגען ווען איך האָב זײַענדיק אַ 'לערן-ײַנגל' (אַרום 1893) בײַ אַ טאַקער אין מײשאַגאַלע געדרייט מיט מײן פֿוס דעם ראָד פֿון מײן וואַרשטאַט. זײער רײטעם האָט באַוועגט מײן האַנט, ווען זײ האָט געטאַקט דאָס האַלץ מיט אַ שאַרפֿן דלאָט. כ׳בין דעמאָלט געווען אויסערסט סענטימענטאַל און געפֿילט אין זיך אַ טײל פֿון עדעלשטאַטס האַרץ און זעל. אינטעלעקטועל אָבער איז מיר געווען נעענטער מאַריס ווינטשעווסקי, וועמעס דרײַצן סאַציאַליסטישע 'אַני-מאַמינס' כ׳דערלערן אויסנווייניק, ווי אַ מאָל דעם רמב"מס. [...]

פֿון יוסף באַוואַווער דערוויס איך זיך אין לאַנדאָן ערשט אינעם 20סטן יאָרהונדערט. כ׳בין שוין דעמאָלט – מער ווייניקער – באַקאַנט מיט דער נײַער ליטעראַטור אין ייִדיש. כ׳ווייס פֿון מענדעלע, פֿרץ און שלום-עליכם, דוד פינסקי, אַבֿרהם רײזען, און פֿון דעם ליטעראַטור־קריטיקער בעל־מחשבות, מיט וועלכן איך טרעף זיך אין דער שווייץ, וווּ מיר ווערן אינטימע פֿרײַנט און מיר פֿירן ליטעראַרישע שמועסן און דיסקוסיעס.⁴⁹¹

(רגשית, היה דוד אדלשטט הקרוב ביותר אליי. אני זוכר כיצד שיריו 'בקרוב' ו'צוואתי' התרוננו בקרבי בתקופה שהייתי שוליה (בסביבות 1893) אצל חרט במיישגולה, כאשר הייתי מסובב את הגלגל עם רגל אחת על הדושה. המקצב של השירים הניע את ידי כאשר היא סתתה את העץ עם המפסלת החדה. הייתי אז בחור רגשני מאוד, והרגשתי כאילו אני חלק מלבו ומנשמתו של אדלשטט עצמו. אך מבחינה

⁴⁸⁹ מרמר, דוד עדעלשטאַט, עמ' 297–402.

⁴⁹⁰ מאַרמאָר, דאָויד עדעלשטאַט, עמ' 13–15; מרמר, דוד עדעלשטאַט, עמ' 13–15.

⁴⁹¹ מרמר, באַוואַווער, עמ' 7.

אינטלקטואלית היה מוריס וינצ'בסקי קרוב אליי יותר, ולמדתי את הי"ג עיקרי 'אני מאמין' הסוציאליסטיים שלו בעל פה, כמו שפעם עשיתי זאת עם העיקרים של הרמב"ם. [...]

התוודעתי אל יוסף בובשובר בלונדון לראשונה רק במאה העשרים, בשנים שבהן כבר הכרתי פחות או יותר את ספרות יידיש החדשה. הכרתי את מנדלי, י"ל פרץ ושלום עליכם, דוד פינסקי, אברהם רייזן, ומבקר הספרות בעל מחשבות, אותו פגשתי בשווייץ, שם נהיינו חברים בנפש וניהלנו שיחות וויכוחים (ספרותיים).

במבוא זה אנו מקבלים מבט חטוף על גישתו של מרמר בנוגע לחשיבותן של הדמויות השונות בקאנון הפרולטרי המתוכנן, לכל הפחות כפי שהוא רואה אותו. לפי תפיסתו מקומם של אדלשטט ווינצ'בסקי בקאנון זה הינו בלתי-מעורער, שכן ליצירתם הייתה תהודה רגשית או אינטלקטואלית רחבת היקף בתודעה העממית. השפעתו של בובשובר לא הייתה כה מכרעת כמו זו של אדלשטט, והוא לא זכה להתקבלות כה רחבה ואוהדת. הוא היה תופעה ייחודית של שירה שסימל עבור מרמר את דמדומיה, כפי שאדלשטט ווינצ'בסקי סימלו עבורו את צעירותה. 'הדקדנטיות' של בובשובר, כמייצג הייחודי של השירה הפרולטרית בדעיכתה, היא זו שמשכה את מרמר אליו. הערכה זו, כפי שנראה בהמשך, התבססה על העדיפויות השיריות של מרמר עצמו, ולא חפפה את דעותיהם האסתטיות של מבקרי הספרות בברית המועצות, אשר באותה תקופה עמלו על עיצוב קאנון ספרותי מתוך יצירותיהם של משוררי יידיש בארצות הברית, ובו נכללו אדלשטט ובובשובר במעמד שוויוני יותר, כשני משוררים שפעלו באופן אחיד ומודע לקידום מטרותיו של מעמד הפועלים באמריקה.

בעבודותיו משנות העשרים והשלושים שיחק קלמן מרמר תפקיד מכריע בהגברת התודעה והידע על השירה הפרולטרית ביידיש, אך הניסיונות לבסס את הקאנון החדש על יצירותיהם של משוררים אמריקניים לא החלו אתו. כמה אינטלקטואלים ופעילים יהודים רדיקאליים שהיגרו מארצות הברית לרוסיה המהפכנית היו האחראים להפצת שירתם של אדלשטט ובובשובר במדינה הקומוניסטית החדשה. הבולטים שבהם היו קוליה טפר (1879–193?)⁴⁹², זלמן וונדרוף (שמו האמתי היה זלמן ונדרובסקי (=ווענדראָווסקי), 1879–1971) ושמואל אגורסקי (1884–1948). מעניין לציין ששלושתם השתתפו בפעילות האנרכיסטית באנגליה ובארצות הברית ולאחר מכן הצטרפו למאבק לבניית מערכת תרבותית חדשה בברית המועצות.

קוליה טפר, דמות ססגונית ביותר, נדד בין מפלגות שונות ברחוב היהודי בתחילת המאה העשרים במזרח אירופה, החל 'בסיעה הדמוקרטית' של התנועה הציונית (בראשות חיים וייצמן (1874–1952)) וכלה בבונד הסוציאליסטי.⁴⁹² הוא הורשע בהפצת תעמולה פוליטית אסורה, אך הצליח לברוח מבית הכלא. בעקבות מעשים אלה, כאשר הצטרף ב-1905 אל שורות האנרכיסטים ופעל להפיץ את תעמולתם באודסה, כבר אפפה את דמותו הילת גבורה בקרב המעגלים המהפכניים ברוסיה.⁴⁹³ טפר עמד אז בראשו של הזרם האנרכיסטי יחד עם אנרכיסטים רוסים יהודים

⁴⁹² יחזקאל-משה ניימאן, 'קאליא אפאסטאטא', ליטערארישע בלעטער, 40 (1925), עמ' 5.
⁴⁹³ משה קאטץ, א דור וואָס האָט פֿאַרלוירן די מורא, ניו יורק: משה קאטץ יובילי קאָמיטעט, 1956, עמ' 143–146.

אחרים, כגון חיים יחידיני ואולגה טראטוטה (1876–1938).⁴⁹⁴ תנועה זו הורכבה בעיקר מיהודים בעלי מלאכה מליטא ומהאיזור של ביאליסטוק שעברו אינדוקטרינציה אנרכיסטית בלונדון במהלך שהותם שם. לאחר המהפכה הכושלת של 1905 ברח טפר לניו יורק, בה הייתה לו השפעה ניכרת על הקבוצה הספרותית 'די יונגע', ובמיוחד על חבריה זישה לאנדוי ומאני לייב.⁴⁹⁵ בתקופה זו פרסם טפר סקיצות ומאמרים רבים ב**פרייע ארבייטער שטימע** בכינוי הרצוג ד'אברוצי (=הערצאג ד'אברוצי, 'דוכס מאברוז'י).⁴⁹⁶ חלק קטן ממסותיו הספרותיות קובצו מאוחר יותר בספרו המקורי היחיד **זיגזאגען**, שיצא בשנת 1919 בהוצאת מקס מיזל, שבעליה היה מקורב למעגלים האנרכיסטיים דוברי היידיש.⁴⁹⁷ בנוסף לכך פרסם טפר גם תרגומים שונים, לרבות של מאמרים בנושאי מדע פופולרי, סוציאליזם והיגיינה בעיתונות האנרכיסטית באמריקה, והיה מעורב בהוצאת המילון האנציקלופדי היידי-אנגלי שעורכו היה פאול אייבלסון (1878–1953), עד שלאחר המהפכות של 1917 החליט לחזור לרוסיה.⁴⁹⁸

זלמן ונדרוף הגיע בחזרה לרוסיה לאחר קשר רב שנים עם הסיעה האנרכיסטית בלונדון (בה הוא שהה בין השנים 1901–1905). במשך אותה תקופה עבד ונדרוף בשני הפרסומים המרכזיים של התנועה האנרכיסטית, **ארבייטער פריינד** ו**זשערמינאל**, שיצאו לאור באותן שנים בלונדון ובלידז תחת עריכתו של רודולף רוקר. ונדרוף הנגיש לקורא של שני הביטאונים הללו יצירות של סופרים רוסיים שונים, אותן תרגם ליידיש, וכן עיבודים של סיפורים קצרים מהרוסית.⁴⁹⁹ כמו כן פרסם בעיתונים אלה סיפורים מקוריים פרי עטו.⁵⁰⁰ הסיפור הראשון שלו פורסם ב-20 במרץ 1903 ב**ארבייטער פריינד** בשם 'די פארברעכן' ('העבירות').⁵⁰¹ עם הגעתו למוסקבה דרש ונדרוף לעצמו, על סמך עברו כמהפכן בשורות האנרכיסטים (הגם שכמובן בתיאורו בחר לכנותם כמהפכנים כלליים, ללא סיווג ספציפי, ולא כאנרכיסטים דווקא) הכרה והערכה בתור נציגו של הקול הפרולטרי האותנטי,⁵⁰² ובמקביל שימש ככתב המוסקבאי של ה**פאררווערטס** בניו יורק.⁵⁰³ בברית המועצות פרסם שני אוספי סיפורים טרם כליאתו ב-1950, ולאחר שיחרורו ב-1956 המשיך בפעילותו הספרותית עד מותו.

אולם הדמות החשובה ביותר בשנות העשרים המוקדמות בעיצוב הקאנון הסובייטי ובקידום הפצת שירי אדלשטטט ובובשובר היה ללא ספק שמואל אגורסקי. אגורסקי, בדומה לטפר ונדרוף, ברח מרוסיה הצארית לאנגליה ב-1906 עקב רדיפתו כמהפכן, התיישב בלידז, שהייתה ידועה כמרכז אנרכיסטי באותה עת, ושלה משם כתבות ומאמרים

⁴⁹⁴ Paul Avrich, *The Russian Anarchists*, Princeton: Princeton University Press, 1967, pp. 68–70.

⁴⁹⁵ Ruth R. Wisse, *A Little Love in Big Manhattan*, Cambridge: Harvard University Press, 1988, pp. 45–50.

⁴⁹⁶ ראו ד'אברוצי [=קאליא (קלמן) טעפער], '[הקדמה]', **זיגזאגען**, ניו יורק: עכץ, 1919, עמ' ג'–ז'.

⁴⁹⁷ חגית כהן, **נפלאות בעולם החדש**, עמ' 103–113.

⁴⁹⁸ פאול אייבעלסאן (עורך), **ענגליש-יידישעס ענציקלאָפּעדישעס ווערטערבוך**, ניו יורק: Jewish Press Publishing, 1915. שמו של

טפר מופיע ברשימת החברים של ועדת האנציקלופדיה.

⁴⁹⁹ ראו למשל, וו. קאסצאלקאָווסקאָיא, זלמן ווענדראָף (מעבד), 'אויפגעלעבטע נשמות', **ארבייטער פריינד**, 15 ביולי 1904, עמ' 2; מ.

פאָדוואָלני, זלמן ווענדראָף (מעבד), 'די פאָרגאָנגענהייט: אַ מאָנאָלאָג פֿון אַ שיפּור', **ארבייטער פריינד**, 18 במרץ 1905, עמ' 6. בשני

המקרים הללו מדובר בעיבודים על סמך המקור הרוסי ולא בתרגומים. ראו את תרגומו של ונדרוף ב**זשערמינאל**: מאריא טושימא, זלמן

ווענדראָף (מתרגם), די צוטיילונג, **זשערמינאל**, 5 במרץ 1903, עמ' 78–79.

⁵⁰⁰ ראו למשל את סיפורו הקצר: זלמן ווענדראָף, 'בארויקט', **ארבייטער פריינד**, 5 ביוני 1903, עמ' 6–7; ועיבודו של סיפור ממקור רוסי לא

ידוע: זלמן ווענדראָף, 'בניים ים', **ארבייטער פריינד**, 7 באפריל 1905, עמ' 2.

⁵⁰¹ זלמן ווענדראָף, 'די פאָרברעכן', **ארבייטער פריינד**, 5 במרץ 1903, עמ' 7–8. הסיפור נדפס בהמשכים עד הגיליון ב-10 באפריל 1903.

⁵⁰² דניאל טשאַרני, אַ יאַרצענדליק אַזאַ 1914–1924: מעמוואַרן, ניו יורק: ציקאָ, 1943, עמ' 301.

⁵⁰³ אליהו שולמאַן, שמעון וועבער, עורך, **לעקסיקאָן פֿון פֿאַרווערטס שרייבער זינט 1897**, ניו יורק: פֿאַרווערטס, 1986, עמ' 31.

לאַרבייטער פֿריינד. לאחר מכן נדד לארצות הברית, בה עבד כסוכן ביטוח בצ'יקגו, ותוך כדי כך המשיך להיות פעיל אנרכיסטי, פרסם כתבות בפֿרייע אַרבייטער שטימע בניו יורק והציע לפרסום מאמרים גם לפֿאַרווערטס, אך ללא הצלחה.⁵⁰⁴ לאחר כעשור שנים בארצות הברית שב אגורסקי ב־1918 לרוסיה לאחר המהפכות. הוא השתתף במרץ רב בעשייה התרבותית בידיש של המשטר הסובייטי.

הסובייטים מינו את אגורסקי בשנת 1918 לעמוד בראש העיתון הרשמי של המפלגה בידיש, שכונה בשם וואַרהייט ('אמת'), שם אשר ללא ספק כולל רמז מפורש, אם כי מפתיע, לכתב העת האנרכיסטי הראשון שיצא ב־1889 בניו יורק. ניתן להבין טוב יותר את בחירת הכותרת אם נזכרים בהשקפותיו האישיות של אגורסקי בשנים הקודמות, אך שם העיתון גם היה עשוי להתקבל כתרגום לידיש של *Правда* (נוסד ב־1912), העיתון של המפלגה הקומוניסטית. הוואַרהייט הסובייטי יצא במוסקבה ובפטרבורג לסירוגין, באופן בלתי־סדיר, עד שהוחלט ביולי של אותה שנה להחליף את כותרת העיתון לדער עמעס ולהעביר את עריכתו לידי קומיסר התרבות שמעון דימנטשטיין (1886–1938). כפי שדניאל צ'ארני מציין בכרך זכרונותיו, אַ יאַרצענדליק אַזאַ ('עשור שכזה'; 1943), '[שמואל אגורסקי] האָט זייער שטאַרק געטרוימט צו ווערן אַ רעדאַקטאָר פֿון אַן אייגענעם זשורנאַל. זאָלן זיינע פֿריינד און קעגנער אין אַמעריקע זען, ווי גרויס ער איז געוואָרן ביי די באַלשעוויקעס.⁵⁰⁵ '[לשמואל אגורסקי] היה חלום גדול להיות עורך של כתב עת משלו, כדי שחבריו ומתנגדיו באמריקה יראו כמה גדול הוא נהיה אצל הבולשביקים'.

עוד מספר צ'ארני כי אגורסקי השתמש במכוון באיזכורים ושאלות ספרותיות מתוך המסורת הפרולטרית האמריקנית על מנת לבסס את עצמו כפעיל תרבותי מרכזי לא רק בברית המועצות אלא גם בעיני חבריו לשעבר בארצות הברית. לאחר המעבר של הוואַרהייט לידי דימנטשטיין לא ויתר אגורסקי על חלומותיו להיות עורך עיתון, והוא הקים עוד שני כתבי עת קומוניסטיים בוויטבסק, שהייתה אז מרכז עולה של פעילות תרבותית בידיש, דער אַרבעטער (שיצא לאור ב־1918 במשך שנה אחת בלבד) וכוואַליעס (שיצא לאור במשך כשנתיים, בשנים 1920–1921).⁵⁰⁶ בכתבי העת שערך הרבה אגורסקי להביע את אהדתו כלפי משוררי סדנאות היזע בכלל, וכלפי אדלשטטט ובובשובר בפרט. כפי שאגורסקי כתב בהקדמה לגיליון הראשון של כוואַליעס, כתב העת היה אמור לשמש כאבן היסוד של הספרות הפרולטרית החדשה והצעירה ברוסיה הסובייטית. אולם לא כל המעורבים בעיצוב התרבות הפרולטרית החדשה בברית המועצות העריכו את ניסיונותיו של אגורסקי לבסס את הקאנון הספרותי החדש על עמודי התווך של משוררים אנרכיסטיים אמריקניים מסוף המאה. מבקר הספרות נחמן מייזל (1887–1966) (שלא היה קומוניסט), ביקר בחריפות את מגמתו של כתב העת כוואַליעס, ושלל את הערך האמנותי של המשוררים הפרולטרניים שאגורסקי ניסה לקדם בו.⁵⁰⁷

אגורסקי לא הסתפק בפופולריזציה של שני המשוררים האנרכיסטים דרך העיתונות הקומוניסטית המתהווה; כבר ב־1918 הוא פרסם בפטרבורג ספרון שכלל מבחר משיריו של בובשובר, ובו ניסה את ידו בביקורת ספרותית

⁵⁰⁴ יעקב לעשטשינסקי, 'סטאלין און די אַמאָל באַרימטע אַסתר פֿון בונד', פֿאַרווערטס, 27 בפברואר 1932, עמ' 5.

⁵⁰⁵ טשאַרני, אַ יאַרצענדליק אַזאַ, עמ' 224.

⁵⁰⁶ Gennady Estraiikh, *In Harness: Yiddish Writers' Romance with Communism*, New York: Syracuse University Press, 2005, p. 103.

⁵⁰⁷ אלכסנדר פֿאַמעראַנץ, 'עדעלשטאַט אין דער ייִדיש־סאָוועטישער ליטעראַטור־קריטיק', דוד עדעלשטאַט אַדענק־בוך, עמ' 532.

בהקדמה שחיבר לספרון.⁵⁰⁸ את דבריו על שירתו של בובשובר פתח בדיון במוזיקליות שלה, דיון המגשר בין השלב הראשון של הפצת שיריהם של בובשובר ואדלשטט כיצירות שנשמרו בזיכרון הקולקטיבי ובוצעו בפני קהל שומעים לבין השלב השני של התקבלותם, בו השירים נתפסו כחלק מן הקאנון הרדיקאלי, והחלו להתפרסם מחדש בכתב. לדעתו של אגורסקי, מעברו של בובשובר לשירה הפרולטרית החל בכריחתו של המשורר הצעיר לתוך עולם הדימיון, אותו ביקש למצוא ולממש על קרקע אמריקנית. אולם חיפושיו אחר עולם האידיאלים נחלו אכזבה קשה. הייתה זו תחושה של אכזבה שהציתה במהגר האבוד בעולם את ניצוץ הפואטי. המהלך שבובשובר עבר ביצירתו מסמל את המרד והמאבק כנגד ייאושו ואכזבתו מהמציאות. על פי גישתו של אגורסקי מיצה בובשובר את כישורו הלירי עם התקרבותו לאדלשטט לקראת סוף חייו ולאחר מותו. אך בכך לא פעל בובשובר רק כממשיך דרכו של אדלשטט או כחקיניו האמנותי; נהפוך הוא – הוא הביא לכלל שלמות את הנסיונות האמנותיים שאדלשטט החל בהם.⁵⁰⁹ הצלחה אמנותית זו לא הסכה מבובשובר את קשיי החיים בחברה בה הוא חי, קשיים אותם זיהה עם אלה של מעמד הפועלים.

בקשר להתקבלותו של בובשובר במזרח אירופה ציין אגורסקי כי על אף שהמהפכנים היהודים שרו את שיריו ברוסיה הצארית במפגשים סודיים בקרחות יער לעת לילה, איש מן המשתתפים לא ידע מי היה המחבר שכתב את השירים. לכן אגורסקי, שהכיר מקרוב את המציאות של סדנאות היזע והניכור היומיומי בין האנשים שבקרבתו חי בובשובר ומתוכם שאב השראה, ראה בעצמו כארכיאולוג ספרותי, החופר במסורת העממית המקומית הפרוטו־מהפכנית על מנת לדלות ממנה את הרוח הפרולטרית האמתית. אך אגורסקי לא הזכיר ולו במילה אחת את הזהות האידיאולוגית של בובשובר, כמשורר שהיה מעורב בפעילות האנרכיסטית בארצות הברית וכמי שרוב כתביו נדפסו בעיתונות האנרכיסטית. השתקה זו אפשרה לאגורסקי להיות הראשון בחשיפת קהל הקוראים הפוטנציאלי בברית המועצות לשירתו של בובשובר, וגם להיות הגורם שפתח במערכה לעיצוב הקאנון החדש בברית המועצות של המורשת הספרותית בידיש. לימים ישמש ש' אגורסקי כעורך האחראי של שני הכרכים של כתבי דוד אדלשטט שהופיעו ב-1935.

התגובות על ניסיון הניכוס של יצירת בובשובר אל תוך התרבות הקומוניסטית המתהווה, והדיון התיאורטי שהציע בהקדמה לקובץ השירים הביאו במהרה מבקרי ספרות אחרים לשולחן הדיונים סביב לשאלת הקאנון המתהווה של שירת יידיש בברית המועצות ומקומה של השירה האנרכיסטית בתוכו. דיון זה החריף במיוחד החל באמצע שנות העשרים. נכתבו מספר מאמרים שאימצו או דחו את השירה הפרולטרית בידיש של סוף המאה התשע עשרה בארצות הברית בכלל ואת שירי אדלשטט ובובשובר בפרט. משה ליטבקוב היה ללא ספק בין הראשונים שהתחבטו בשאלת מקומם הראוי של האנרכיסטים האמריקנים בקאנון הפרולטרי החדש. במאמרו המכונן 'ירושה און העגעמאָניע' ('ירושה והגמוניה') בספרו **אין אומרו** ('באיי־שקט'), שיצא לאור בשנת 1926, ניסה ליטבקוב להדוף מתקפות על הספרות

⁵⁰⁸ שמואל אגורסקי, 'יוסף באַוּשָׁוּוּעֶר – דער דיכטער פֿון רעוואָלוציאָן', יוסף באַוּשָׁוּוּעֶר, שמואל אגורסקי (עורך), **געקליבענע לידער**, פטרבורג: צענטראַלער ייִדישער קאַמיסאַריאַט, 1918, עמ' 3–12. ספרון זה היה השני במספר בסדרה בשם ייִדיש־סאַציאַליסטישע ביבליאָטעק ('ספרייה סוציאליסטית בידיש').
⁵⁰⁹ שם.

הסובייטית החדשה בידיש מצדו של ה' לייוויק, שנהנה אז ממעמד של משורר מקובל ביותר.⁵¹⁰ כנגד טענותיו של לייוויק (1888–1962) שפעיליה של ספרות יידיש הסובייטית ניסו לבסס את הקאנון הספרותי החדש אך ורק על יצירות שנכתבו לאחר 1917 ובכך עושים עוול להמשכיות ההיסטורית של ספרות יידיש, הגיב ליטבקוב בטענה כי ביקורת זו יכולה להיות מוצדקת במידה והיא מתחשבת בקרע שנוצר בהמשכיות זו על ידי המהפכה הגדולה. בניגוד ליצירות קודמות, טוען ליטבקוב, הספרות הסובייטית בידיש הינה הראשונה בתולדות ספרות יידיש הנושאת אופי פוליטי ברור ומוצהר, וככזו אין לה תקדימים במסורת. עם זאת, חשיבותה של השירה הפרולטרית האמריקנית בידיש בבנייתו של הקאנון הספרותי החדש חורגת מן הערך הספרותי שלה. שירה זו, ובפרט שיריהם של רוזנפלד, אדלשטט, ובבשובר ורייזן, שייכת למסורת המאבק; יש לראות בה פעילות פוליטית שתורמת בין היתר גם לבנייתו של הקאנון הסובייטי, והיא ראויה להיכלל בו. אולם ליטבקוב טען שהשירה הפרולטרית שניחנה באיכות אמנותית גבוהה הייתה בעיקר זו של רייזן ורוזנפלד. את שירתם של המשוררים האחרים הוא מכנה 'מלאכותית' ('געמאכטע פּאָעזיע'), להבדיל משירתם 'האורגאנית' ('אַראַגאַנישע פּאָעזיע') של האחרונים. הוא הצביע על השפעת שירתו של אברהם רייזן על איזי חריק (1898–1937), וראה בכך דוגמא מובהקת של המשכיות בין השירה הפרולטרית הטרומ־הפכנית האמיתית ובין השירה הצעירה שהלכה ונכתבה בברית המועצות. בהקשר זה זכתה שירתם של אדלשטט ובבשובר למעמד משני: זאת אמנם שירה פרולטרית, אך היא אינה מתאפיינת ברמה אמנותית גבוהה.

לאחר פרסומו של המאמר המכונן הזה הושמעו בברית המועצות קולות רבים של ביקורת נוקבת כלפי הערכותיו של ליטבקוב, מתוך ניסיון לייחס לאדלשטט ובבשובר מקום מרכזי יותר בקאנון המתהווה של מורשת ספרות יידיש. הפולמוס סביב יצירתם של אדלשטט ובבשובר אכן הגיע לשיאו בשנים 1927–1928, בין המבקרים הסובייטים לבין עצמם. שתי הדמויות המרכזיות בהקשר זה היו אברהם וויורקה (=וועוויאַרקע, 1887–1935) ושמואל ז'וקובסקי (1901–1931). וויורקה היה פעיל במיוחד בניסוח שאלות אודות קאנון יידיש החדש בשיח התיאורטי בברית המועצות, כגון השאלה באשר לחשיבותו הספרותית של שמ"ר (נחום מאיר שייקעוויטש, 1846–1905), סופר 'שונד' פופולרי, ותרומתו האפשרית לעיצוב התודעה הפרולטרית ההמונית בידיש.⁵¹¹ בסוגיה זו השיב חוקר הספרות ז'וקובסקי לוויורקה, והדבר הוביל לכמה סבבים של מאמרים שהתפרסמו בכתבי העת המרכזיים ליידיש בברית המועצות – כתב העת הספרותי **פּראָליט** (1928–1932, חרקוב), והעיתון היומי המרכזי של המפלגה הקומוניסטית בידיש, **דער עמעס** (1918–1938, מוסקבה).⁵¹²

⁵¹⁰ משה ליטוואקאָו, 'ירושה און העגעמאַניע: אַנשטאַט אַן אַרײַנפֿיר', **אין אומרו**, מוסקבה: שול און בוך, 1926, כרך ב', עמ' 5–28. ראו גם את שני המאמרים של מיכאל קרוטיקוב בנושא: Mikhail Krutikov, 'What is Yiddish Literary Tradition? The Soviet Marxist', *Prooftexts*, 21 (2001), pp. 204–228; Moshe Litvakov versus the American Modernist Mikhl Likht', *Prooftexts*, 21 (2001), pp. 226–241. Mikhail Krutikov, 'Soviet Literary Theory in Search for a Yiddish Canon: The Case of Moshe Litvakov', Gennady Estraikh, Mikhail Krutikov (eds.), *Yiddish and the Left*, Oxford: University of Oxford, 2001, pp. 226–241.

⁵¹¹ על הפולמוס מסביב יצירתו של שמ"ר בברית המועצות ראו Justin Cammy, 'Judging the "Judgement of Shomer": Jewish Literature versus Jewish Reading', in Justin Cammy et al. (ed.), *Arguing the Modern Jewish Canon*, Cambridge: Harvard University Press, 2008, pp. 85–90.

⁵¹² וויורקה הביע את עמדותיו בסדרת מאמרים שהתרכזו באספקטים שונים של הפולמוס מסביב התקבלותם של אדלשטט ובבשובר. ראו: 'אונדזער ייחוס', **שטערנ**, גל' 4, אפריל 1930, עמ' 79–90, 132–139; גל' 5–6, מאי־יוני 1930, עמ' 5–6; גל' 7–8, יולי־אוגוסט 1930, עמ' 76–80; מ. זשוקאָווסקי, 'מוט און וויסנשאַפֿט: מכוּח ה' וועוויאַרקעס רעוויזיע־אַרבעט', **פּראָליט**, 1928, גל' 7, עמ' 50–55.

בדומה לאגורסקי, מתמקד וויורקה באספקט 'הנמוך', החומרי, ואף הפולקלוריסטי ביצירות שמ"ר, כמאפיין המצדיק את הכללתן בקאנון, ואליהן הוא מצרף כדוגמאות נוספות את השירים של אדלשטט ובובשובר ששימשו פועלים כחלק מעשייתם המהפכנית. הוא הצביע על כך שב-1905 יצאו הפועלים היהודים להפגין ברחובות נגד המשטר הצארי כשבפיהם שיריהם של בובשובר, אדלשטט, וינצ'בסקי ורוזנפלד. משוררים אלה הפכו אפוא לביטוי האורגאני והטבעי ביותר של קאנון פרולטרי מתהווה, וזאת להבדיל מיוצרים 'זעיר-בורגניים' בהגדרתו, כגון שלום עליכם או מנדלי מוכר ספרים, שרק פרשנות 'מתקדמת' מצד כמה מבקרים בברית המועצות אפשרה להם דריסת רגל בקאנון החדש. וויורקה ראה בעמדתו הגנה על הספרות העממית הטבעית מפני מאמציה של האליטה התרבותית לטשטש את היקף ההשפעה של המשוררים הפרולטרים.⁵¹³

כסימוכין לדבריו מביא וויורקה את מסקנותיו של חוקר ספרות אחר: יאשה ברונשטיין (1897–1937) שפרסם מאמר על היקף השפעתם של אדלשטט ובובשובר על הפועלים היהודים בתקופת מהפכת 1905, ושם הוא כתב שהפופולריות המתמשכת של שני המשוררים הפרולטרים גם לאחר כישלון המהפכה הפריעה לאנשי הרוח ה'בורגניים' שייחלו להשכחתם.⁵¹⁴ לפי טענתו של וויורקה סימלה פופולריות זו חזון אוטופי בדבר קץ החברה הזעיר-בורגנית שהחליף עבור ההמונים היהודים את 'האגדה' הנוסטלגית אודות החברה המסורתית הישנה, אותה הוא כינה 'הקלויז' לעגענדע' ('אגדת בית המדרש').⁵¹⁵ המשוררים הפרולטריים בארצות הברית היו אלה שהשתחררו מאותה ראייה נוסטלגית הצופה אל העבר, והם העניקו להמונים חזון אוטופי בר-קיימא, אשר אף שרד את כישלון המהפכה. יריבו של וויורקה בדיון זה, ז'וקובסקי, ביטא לעומת זאת את זלזולו בערך הספרותי של השירה הפרולטרית. נקודת המוצא שלו הייתה הגדרת יצירת המופת והקלאסיקון (scriptor classicus) אצל מבקר הספרות הצרפתי והסאטיריקן הנודע ניקולה בואלו (Nicolas Boileau) (1636–1711). בואלו, שלקה חלק ב'מחלוקת בין העתיקים למודרנים' ('La querelle des Anciens et des modernes') ניסה לבסס באופן שיטתי את התפיסות המקובלות אודות ערכן האסתטי של יצירות ספרותיות, תוך הכפפת הספרות החדשה, החורגת מקאנון הטעם המקובל, לספרות 'הקלאסית'.⁵¹⁶ בהמשך לכך קרא ז'וקובסקי להגן על הקלאסיקונים של ספרות יידיש, וטען כי לא ניתן לערער על ערכם האסתטי של הראשונים. העיסוק של המשוררים הפרולטרים בעניינים חברתיים עשוי להיות חשוב ומשמעותי כשלעצמו, אך יצירותיהם אינן עומדות בקנה המידה האסתטי המצופה מספרות יפה.

טענה נוספת שהעלה ז'וקובסקי כנגד המשוררים הפרולטרים נגעה במישור הסגנוני. סגנונם, כך טען, מגרמן ואליטיסטי, והטון הבדחני בו הם מרבים להשתמש פוגם באיכות הכתיבה ובמסר אותו הם מנסים להעביר.⁵¹⁷ וויורקה בתורו ניסה להפריך טענות אלה באמצעות השוואה לתולדות התקבלותו של וויליאם שקספיר (1564–1616) במאה השבע עשרה. כמו במקרה של שקספיר, גם שירתם של המשוררים הפרולטרים במאה העשרים מעוררת עליה את

⁵¹³ שם.

⁵¹⁴ המאמר כונס בספרו: יאָשע ברָנְשְׁטֵיין, 'דער סטיל־קאַמף אינעם פעריאָד פֿון מיליטערישן קאַמוניזם, אַטאַקע: ליטעראַריש־קריטישע אַרטיקלען, מוסקבה-חרקוב-מינסק: צענטראַלער פֿעלקער־פֿאַרלאַג פֿון פּ.ס.ס.ר., 1930, עמ' 7–74.

⁵¹⁵ וועוויאַרקע, 'אונדזער ייִחוס', שטערנ, אפריל 1930, עמ' 79.

⁵¹⁶ Joan E. DeJean, *Ancients against the Moderns: Culture Wars and the Making of a Fin de Siècle*, Chicago: University of Chicago Press, 1997, pp. 2–30.

⁵¹⁷ ראו לעיל בהערה מס. 512.

חמתם של האליטות התרבותיות שמנסות לדכא יוצרים פופולריים שסגנונם מנוגד לתפיסות האסטטיות שלהם. הן נגד שקספיר והן נגד אדלשטט ובובשובר נשמעות טענות דומות הפוסלות את יצירות אלו בשל לשונן המיושנת, החרוזות המאולצות והעממיות הפשוטה המשתקפת בהן. אך ההוכחה המכרעת להצלחתם של כל שלושת היוצרים האמורים הינה הפופולריות המתמשכת של יצירתם. הגם שאדלשטט ובובשובר הגיבו בשירתם למציאות האמריקנית והיו מנותקים מן המציאות החברתית ממזרח אירופה – אדלשטט באופן חלקי ובובשובר לחלוטין – השירה שהם כתבו בארצות הברית הצליחה להשתרש ולהשפיע על השירה הסובייטית החדשה בידידיש ועל התודעה החברתית והמעמדית של הקהל היהודי במזרח ובמערב כאחד.

בחלק השלישי של מאמרו מצביע ווירקה על הסממנים הפרולטרניים שהועתקו אל תוך התימטיקה והתכנים של השירה הסובייטית בידידיש. גם כאן, כאשר מבקר ספרות סובייטי עוסק בקריאה צמודה וניתוח דקדקני של הטקסטים, הופכת דמותו של אדלשטט למשנית, וזו של בובשובר מושכת אליה את תשומת הלב המרבית. עבור ווירקה היה בובשובר מודל ראוי לחיקוי אמנותי (להבדיל מחיקוי תוכני גרידא) עבור המשורר הסובייטי החדש. ווירקה מצטט שני משוררים כממשיכי דרכו הספרותית של בובשובר – איזי חריק ואיציק פפר (=פֿעפֿער, 1900–1952). שני משוררים הללו גיבשו את סגנונם הפואטי לאחר המהפכה של 1917 והם מייצגים את הקול החדש בשירת יידיש הסובייטית. ההשפעה של השירה הפרולטרית של ארצות הברית עליהם מעידה על ההמשכיות הפנימית בתוך שירת יידיש הפרוגרסיבית ועל תפקיד המפתח ששיחק בובשובר בתהליך התפתחותי זה.⁵¹⁸

מנקודת ראותו של ווירקה הצליחו יצירותיהם של אדלשטט ובובשובר להשפיע במידה לא מבוטלת על 'המעשה' ('טאט') של קוראיהם, לעומת הקלאסיקונים המקובלים של ספרות יידיש כגון י"ל פרץ ומנדלי מוכר ספרים ('ש"י אברמוביץ'), שרעיונותיהם עיצבו אך ורק את 'המחשבה' ('געדאנקן').⁵¹⁹ טעות לחשוב, כך טוען ווירקה, כי לא ניתן לערוך סינתזה של שני המרכיבים הללו בליריקה, ועדות לכך היא השירה הפרולטרית האמריקנית, בה איחדו היוצרים את האקטיביזם עם הביטוי הלירי האידיאולוגי. גם אדלשטט וגם בובשובר, כמוהם כשאר משוררי יידיש במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, היו פעילים פוליטיים אשר נלחמו את מלחמתם בכמה חזיתות במקביל. יצירתם מתאפיינת בנילאומיות חובקת כל, שכן כתיבתם יוצרת נקודת מפגש של שלוש ספרויות: גרמנית, אנגלית ורוסית. תכונה זו בולטת במיוחד ביצירתו של אדלשטט, שכן בתקופה שבה כתב שירה ברוסית הוא חיקה את המודלים של הספרות הרוסית הרומנטית של אמצע המאה התשע עשרה, ודווקא באמצעות פנייתו ליידיש הוא הצליח להגיע לטווח ביטוי רחב יותר שאפשר לו לבטא את הפוליטי באמצעות שיריו. ווירקה שופך אור גם על הסמליות שבשירה הפרולטרית האמריקנית, אותה הוא מסווג תחת כמה ראשים תימטיים: 'אהבה', 'טבע', 'אמנות'. סמלים אלה שימשו את המשוררים הפרולטרניים לצורך עיסוק בסוגיות חברתיות שונות וביקורת של בעיות מעמדיות. בובשובר, במובן זה, התעלה על משוררים אחרים, שכן שיריו היו גדושים ברגעי התעלות אקסטטית וארוטית שהעידו על תשוקות ושאיפות

⁵¹⁸ וועוויאָרקע, 'אונדזער ייחוס', שטערנ, יולי-אוגוסט 1930, עמ' 76–80.
⁵¹⁹ שם, עמ' 134–137.

אוטופיסטיות עזות. וויורקה מכנה שירים אלה כ'סאָציאַליזירטע נאַטורלידער' ('שירי טבע של חיברות') או 'קלאַסנדיקע נאַטורבילדער' ('תמונות טבע מעמדות').⁵²⁰

במחלוקת שהתפתחה בין וויורקה, ז'קובסקי וברונשטיין אפשר לעקוב אחרי התפתחות הגישות באשר למקומם של אדלשטט ובובשובר בספרות יידיש בכלל ובקורפוס הסובייטי בפרט. בניגוד לניסיונות הקודמים ששייכו את המשוררים האנרכיסטים לתרבות העממית היהודית, מבקרים אלה ניסו לטפל בשאלות מופשטות יותר של התכונות הרצויות של הקאנון המודרני. כך הם פתחו, לראשונה בספרות יידיש, בדיון תיאורטי רציני לגבי ערכה הסגולי של השירה הפרולטרית. המשולש התימאטי שוויורקה מזהה ביצירתם של אדלשטט ובובשובר סותר אליבא דידו את הטענות בדבר הפשטנות והמלל הריק שיוחס קודם לכן למשוררים אלו. אך מעניין לראות כיצד בפרק הזה של ההערכה המחודשת של השירה הפרולטרית האמריקנית ביידיש אף אחד מן המבקרים בברית המועצות – הן הטוענים להערכה החדשה של שירה זו והן המתנגדים לה – לא התייחסו כלל למכלול התנאים התרבותיים והספרותיים שיצירות אלה צמחו מתוכם. המבקרים הללו לא התייחסו למציאות האמריקנית בסוף המאה התשע עשרה והמתחים החברתיים שהשתקפו בשירה הפרולטרית בתקופה ההיא. יש להניח שלא היו מודעים להם במידה מספקת או לא רצו לפתח היבט זה בדיוניהם בתנאים של המציאות התרבותית והפוליטית בברית המועצות. הפרשנות התרבותית הזו עקרה את השירה הפרולטרית של אדלשטט ובובשובר מסביבתם ההיסטורית ונטעה אותה בקרקע סובייטית.

לאחר מאמריו של וויורקה ב**פראָליט** נפתחה מערכה חדשה בהערכת מקומם של אדלשטט ובובשובר בביקורת הסובייטית ביידיש. עתה הועלתה לראשונה שאלת השיוך האידיאולוגי של מחברי השירה הפרולטרית ומשמעותן של ההשקפות הפוליטיות שלהם. אפשר לעקוב אחרי תפנית ביקורתית חדשה זו במאמריו של עזרא פינינברג (1899–1946) שהופיעו ב**דער עמעס** ב-1930. פינינברג ניתח את הישגי השירה הפרולטרית ומתח קו התפתחותי שנמתח מווינצ'בסקי עד לבובשובר.⁵²¹ שנים קודם לכן ניסה פינינברג להעביר את נקודת הכובד של הערך הספרותי מיצירתו של בובשובר אל קודמו, וינצ'בסקי. הוא טען כי המעמד המיוחד שייחסו קודמיו לבובשובר אינו מוצדק, נוכח הישגיו של חלוץ הספרות הפרולטרית ביידיש, מוריס וינצ'בסקי. בעיניו זכותו של בובשובר הוא בהכנסת הפאתוס הרומנטי בספרות יידיש. מאמרים אלה לא נותרו בבחינת קול קורא במדבר, והצטרפו אליהם שורה של מסות ביקורתיות נוספות בכתבי עת סובייטיים שונים. בין המבקרים הבולטים היו אהרן קושנירוב (1890–1949), שהביע התלהבות מסויגת כלפי המשוררים הפרולטרטים,⁵²² ואהרן גורשטיין (1895–1941) שלא חסך את שבט הביקורת כלפי השירה הפרולטרית האמריקנית והרבה לדבר על הדילטנטיות שבעיצוב הנושאים הליריים שלה והקווים הריאקציונריים לדעתו המתגלים בשירתו של בובשובר.⁵²³ בהמשך לביקורת החריפה של גורשטיין, מבקר הספרות א"ר צווייג (=אניזיק רונצווייג, 1888–1934) פרסם דברי ביקורת נוספים בכתב העת **די רויטע וועלט** (1924–1933, חרקוב). הוא לא הסתפק בהערות נקודתיות על חוסר הערך של שירי המשוררים האנרכיסטים, לדבריו, אלא אף הכריז באופן גורף כי

⁵²⁰ ש.ם.

⁵²¹ עזרא פינינברג, 'פֿון ווינטשעווסקי צו יוסף באווישאווער: צוויי דטעס אין דער געשיכטע פֿון דער יידישער פראלעטארישער דיכטונג', דער עמעס, 26 בדצמבר 1930, עמ' 3; 27 בדצמבר, עמ' 2,3.

⁵²² אהרן קושנירוב, 'פֿאַר פֿולשטענדיקער אָנערקענונג', **דער עמעס**, 3 במרץ 1931, עמ' 2.

⁵²³ אהרן גורשטיין, 'דיכטערישע פֿאַנטאַסטיק: אַן ענטפֿער ח' קושנירוב', **דער עמעס**, 29 במרץ 1931, עמ' 2.

המשוררים הפרולטרניים האמריקאיים אינם ראויים אלא לזלזול מצד מבקרים סובייטיים. כאן רונצווייג חוזר על כינויים מוכרים, בהם השתמשו אף 'די יונגע' בתיאורם את שירת בובשובר כגון 'פראָקלאמאַציע אין פֿערזן' (הכרזה בחרוזים). הוא סוגר את המתקפה שלו במהלומה ביקורתית ניצחת, כי 'באָושאַווער איז אַ טיפישער דיכטער-אַנאַרכיסט' ('בובשובר הינו משורר אנרכיסטי טיפוס').⁵²⁴

כפי שווירקה מציין, התייחסות מעין זו מתחמקת מדיון מהותי בסוגיות ספרותיות ומעבירה את המיקוד למישור של אמירות אידיאולוגיות כוללניות. במהלך הדיונים הספרותיים הסובייטיים לא טרח איש מהמבקרים להסביר את מאפייניו של משורר אנרכיסטי, ובניגוד ליצור 'מסוכן' זה, מהו משורר פרולטרי אמתי. ווירקה מצביע דווקא על נקודת תורפה זו בטיעוניהם של תוקפי המשוררים האנרכיסטיים, תוך שהוא מבהיר את עמדתו בדבר תפקידה של האידיאולוגיה בכתיבת ספרות. לדידו, לא היה האנרכיזם האמריקני אלא תנועת מחאה כנגד השיטה הנצלנית בארצות הברית, וככזה הוא היווה עמדה חברתית כללית ותו לא. לפי טענתו, הקאנון הסובייטי של ספרות יידיש זקוק עתה לדמויות שמסוגלות לעמוד נגד הדמויות הספרותיות הבולטות מחוץ למחנה הקומוניסטי, ובתור שכאלה הוא מאמץ לתוכו משוררים רדיקאליים מבלי לדקדק בזהות השיוך האידיאולוגי שלהם. ווירקה בירך על המגמה שייחסה חשיבות ספרותית רבה ליצירתו של בובשובר, לצד הסתייגות ממבקרים שהדגישו את הפן האידיאולוגי בכתיבתם של המשוררים הפרולטרניים בארצות הברית.⁵²⁵

פרספקטיבה זו התחזקה בשלב הבא של הוויכוח סביב חשיבותם של יוצרים אלה, אשר החל בתחילת שנות השלושים עם קולות ביקורתיים מצד אנשי ספרות אנרכיסטיים בארצות הברית שביקשו להבין את השירה הפרולטרנית על רקע הסביבה החברתית והכלכלית בה היא נוצרה. פרשנים אלה לא עמדו באופן נחרץ כנגד הגישה הסובייטית (ויש לחשוש שאת חלקה כלל לא הכירו, כי חלק מן הפרסומים הסובייטיים לא היו כל כך זמינים בארצות הברית), אך הם טענו כי ביקורת ספרותית אמיתית צריכה להביט נכוחה בשירתם של אדלשטט ובובשובר כיוצרים אנרכיסטיים ואמריקניים. על ניסיון זה לחליץ את המשוררים הללו מן הניכוס התרבותי הסובייטי, ניסיון שנעשה בהובלת החוגים האנרכיסטיים דוברי היידיש בארצות הברית, נפרט בחלק הבא.

ד.2 'ירושה משלנו' – המאבק לניכוס מחדש של אדלשטט ובובשובר בארצות הברית לאחר

מלחמת העולם הראשונה

למרות שעמדותיו של קלמן מרמר בדבר התקבלותם של אדלשטט ובובשובר נהיו דומיננטיות בביקורת הקומוניסטית הן בברית המועצות והן בארצות הברית בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, לא ניתן לומר כי ההערכה האסתטית שלו, החיובית בעיקרה, כלפי יצירות אלה, זכתה להסכמה מוחלטת אפילו במחנה הפוליטי שלו. לפרסומיו של מרמר הייתה השפעה מכרעת על העיסוק בשמאל הרדיקאלי בשירתם של אדלשטט ובובשובר בשנות העשרים והשלושים, אך גם

⁵²⁴ א"ר צווייג [=איניזיק ראָזענצווייג], 'יוסף באָושאַווערס שאַפֿן און זײַנע סאַציאַל-אידיעאָלאָגישע וואַרצלען', **די רויטע וועלט**, 1931, גל. 2-1, עמ' 189-207.

⁵²⁵ אברהם וועוואַרקע, 'פֿאַר פֿולער אָנערקענונג!', **פראָליט**, 1931, גל' 3, עמ' 66-85; אברהם וועוואַרקע, 'וועגן שעפֿערישן מעטאָד אין דער ייִדישער פֿראַלעטאַרישער ליטעראַטור', **פראָליט**, 1931, גל' 4-5, עמ' 69-102.

בשורות הקומוניסטים דוברי יידיש נשמעו קולות שהעדיפו לחבור אמנותית ותרבותית אל המסורת הספרותית של 'די יונגע' מאשר אל השירה הפרולטרית של סוף המאה התשע עשרה. דוגמא בולטת לעמדה ביקורתית זו הינה מאמרו של אהרן שמואל קורץ (1891–1964), אשר בשנות העשרים היה בראשית דרכו השירית בארצות הברית, ונחשב כבר אז לכוכב עולה בקרב משוררי יידיש המזוהים עם הקומוניזם (אשר לימים התארגנו לקבוצה 'פראָלעטפען').⁵²⁶ במאמר שפרסם קורץ בכתב העת **אונזער בוך** ב-1926, הוא הביע את עמדתו כלפי העבר הפרולטרי ומקומה של יצירת אדלשטט בספרות הפרולטרית:

טעאָרעטיש איז עדעלשטאַט געווען אַ שרייבער, וואָס האָט געוואָרצלט אין דער פראָלעטאַרישער סביבה. אָבער זיין אַרבעט ווייזט – אַן אומגעאיבט נאָטירטע כראָניק אין גראַמען פֿון דעם אַרבעטער־לעבן, אין וועלכן ער האָט זיך ניט געקענט אַריענטירן – אַלס קינסטלער. זיין אַרעמע כראָניק און זיין פרימיטיוו רעוואָלוציאָנערער רוף זיינען נאָר געווען פֿאַרקליידט אין פּאָעטישער פרעטענזיע. ביי באַוושאווערן קען מען טרעפֿן אין איין ליד צוויי ווענדונגען. כאָטש די טענדענץ איז ביי אים אויך מערסטנס אויבן אויף, איז שוין אָבער דאָ קינסטלערישער שוונג, באַווסטזיין און בילדערישע וויזיע.⁵²⁷

(תיאורטית היה אדלשטט סופר, ששורשיו היו נטועים בסביבה הפרולטרית. אולם יצירתו מעידה – היותה כרוניקה בחרוזים, מוערת ובלתי־מיומנת, של חיי הפועלים, בהם הוא לא הצליח למצוא את דרכו כאמן. הכרוניקה הדלה שלו וקריאתו המהפכנית רק התעטפו בלבוש המתיימר להיות שיר. אצל בובשובר אפשר למצוא בשיר אחד את שתי הפניות. למרות שגם אצלו המגמתיות בולטת לרוב על פני השטח, יש בו תנופה אמנותית, מודעות וחזון פלסטי.)

קורץ אינו מסתיר את הערכתו השלילית כלפי שירתם של המשוררים הפרולטריים הראשונים. כפי שאנו רואים בסביבה הקומוניסטית האמריקנית באותן שנים, אנשי הספרות שהצטרפו אל המאבק הפוליטי של התנועה הקומוניסטית לא היו בהכרח שותפים לכל עמדותיה בענייני ספרות, ומשוררים רבים שהזדהו עם התנועה הקומוניסטית ככזו הסתייגו, בשם החופש האמנותי, מליישר קו באופן הדוק מדי עם הדוקטרינה שזו הכתיבה מגבוה.⁵²⁸

ברוח זו מודה קורץ בחשיבות התיאורטית המיוחסת לאדלשטט כאחד מהנציגים של השירה הפרולטרית בארצות הברית, הגם כי לטענתו לא הצליח אדלשטט לתרגם את המציאות של ההמונים ללשון האמנות, שכן חסרו לו הכלים האמנותיים להתמודד עם האתגר הכפול – החברתי והספרותי בו זמנית – שהציבה השירה הפרולטרית בפני

⁵²⁶ למרות שקורץ השתתף בפעילות הספרותית של קבוצת 'פראָלעטפען', הצטרף אל המפלגה הקומוניסטית ב-1926 וגם פרסם שירים בכתבי עת קומוניסטיים כגון **דער האַמער** (ניו יורק, 1926–1939) הוא ניסה לשמור מרחק אמנותי גם מהמסגרות הצורניות הקונבנציונאליות של השירה הסובייטית החדשה וגם מהריאליזם הפסיכולוגי של קבוצת 'אינוויסיטים' שלדעתו לא היו מובנים על ההמונים. ראו על כך, א. פרינץ [=בער גרין], 'אהרן קורץ – זיין אָרט אין דער יידישער ליטעראַטור', **יידישע קולטור**, 1964, גל' 9, עמ' 35–39; וגם ל. כאַנוקאָו, 'אהרן קורץ – דער דיכטער פֿון קרעפֿטיקן וואָרט', **ליטעראַרישע בלעטער**, 15 (1938), עמ' 420–421; Alexandra Polyan, 'Reflections of Revolutionary Movements in American Yiddish Poetry: The Case of Proletpen', Elena Namli, Jayne Svenungsson and Alana M. Vincent (eds.), *Jewish Thought, Utopia and Revolution*, Amsterdam, New York: Rodopi, 2014, pp. 145–159.

⁵²⁷ אהרן שמואל קורץ, 'פראָלעטאַרישע פּאָעזיע און פּאָעטישע פרעטענזיע', **אונזער בוך**, 1 (1926), עמ' 38.

⁵²⁸ Alan M. Wald, *Exiles From A Future Time: The Forging of the Mid-Twentieth-Century Literary Left*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002, pp. 1–8.

יוצריה וקוראיה. לדעתו של קורץ חתר אדלשטט אפילו תחת להישגיה של השירה הפוליטית כסוגה עצמאית, שכן שיריו היו בבחינת 'כרוניקה', או תיעוד של אירועים היסטוריים בודדים, מבלי שיהיו מסוגלים להביע בצורה נכונה את הבעיות והקונפליטים החברתיים עליהם הצביע. לעומת זה בשירתו של בובשובר אפשר כבר למצוא את הניצנים של שירה לירית אמתית, שכן הלה הצליח לפתח מודעות לירית מסוימת, אף על פי שתפיסתו האמנותית הייתה מוגבלת על ידי אידאולוגיה מצמצמת. קורץ לא קיבל את ההנחה הרווחת בביקורת יידיש הרדיקאלית לפיה המשוררים הפרולטרנים הראשונים השיגו משמעותי רק משום שהיו היחידים לכתוב על נושאים חברתיים ביידיש בסוף המאה התשע עשרה. לדידו המטען האידאולוגי בו הטעינו את שיריהם פגם דווקא בתוכן ובצורה של יצירתם. התפיסה האמנותית של דור ראשון זה של משוררים פרולטרנים הייתה פגומה ולוקה בחסר, כפי שמעידים על כך דבריו הבאים של בובשובר עצמו: 'די פּאָעזיע איז די זינגענדיקע געשיכטע פֿון די צײַטן' ('השירה הנה ההיסטוריה המזמרת של העתים').⁵²⁹

המשורר היחיד שהצליח להתעלות מעל מגבלות התקופה שלו היה רוזנפלד, בחלק משיריו הפרולטרניים ('ארבעטער- און פֿרײַהייטס-לידער' – 'שירי פועלים ושירי חירות')⁵³⁰ שבהם ניסה להביע את סכנת המכניות הטבועה בחיים המודרניים, סכנה שהניעה את מאבק הפועלים מימי המהפכה התעשייתית במאה התשע עשרה ועד ימים אלה. את השפעתו של רוזנפלד אפשר לזהות לדעתו אצל משוררים כמו משה לייב הלפרן (1886–1932) שאימץ את התמאטיקה הפרולטרית העדכנית שאפיינה את שיריו של רוזנפלד, עידן אותה, ושזר בה איכויות צורניות הלקוחות מן השירה המודרנית.⁵³¹ עמדתו של אהרן קורץ לגבי שירתם של אדלשטט ובובשובר משקפת את האמביוולנטיות של המשוררים הפרולטרניים החדשים בארצות הברית לגבי חלוציה של שירת יידיש בסוף המאה התשע עשרה, ואת הצורך להתחקות אחר שורשיהם של שירתם הם.

כאמור לעיל, היווצרותו של המרכז לתרבות יידיש בברית המועצות והתארגנותם של הגופים התרבותיים הקומוניסטים היהודים בארצות הברית היו גורמים מרכזיים בהתפתחות השיח סביב דמויותיהם של אדלשטט ובובשובר. אך בצדם של גורמים אלה יש לציין שהפיכתם של שני המשוררים לסמלים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש התקדמה לצדו של המשבר האידאולוגי של האנרכיסטים דוברי יידיש בין המלחמות ולאחר מלחמת העולם השנייה. התחזקות מעמדם הסמלי במחנה האנרכיסטי התרחשה בעקבות האובדן ההדרגתי של האופי הפוליטי של התנועה, תהליך שסיכן את עצם קיומה. לאחר שפעילותה של התנועה בתחום הפוליטי הצטמצמה ולמעשה נעלמה, ניסו האנרכיסטים לאזן הפסדים אלה באמצעות כיבוש קרקע חדשה במרחב התרבותי ביידיש.

המשבר המשמעותי ביותר של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש החל עם הצטרפותה של ארצות הברית לכוחות הברית במלחמת העולם הראשונה. עקב תמיכתו במדיניות המלחמתית והתנגדותו לנצחון הבולשביקי במהפכה הרוסית, קיבל ב-1919 הוועד המנהל של פֿרײַע אַרבייטער שטימע את התפטרותו של ינובסקי מתפקידו כעורך הראשי של השבועון, בו החזיק במשך כשני עשורים. עמדתו בעניין המלחמה עמדה בסתירה לעיקרון הפציפיזם בו

⁵²⁹ בובשובר התייחס להשקפות הליריות שלו במסתו על תפקיד וצורות השירה: יוסף באָוושאָווער, 'וועגן פּאָעזיע', געזאַמעלטע שריפטן, עמ' 307.

⁵³⁰ ראו את השירים שכוונסו מתחת לכותרת זו בשיריו המקובצים: מאָריס ראָזענפֿעלד, געזאַמעלטע לידער, ניו יורק: אינטערנאַציאָנאַלער ביבליאָטעק, 1904, עמ' 3–96.

⁵³¹ קורץ, 'פּראָלעטאַרישע פּאָעזיע און פּאָעטישע פּרעטענזיע', עמ' 37–40.

דגלו האנרכיסטים בכל הקשור למלחמה בין מדינות קפיטליסטיות, והיא הובילה לירידה תלולה במספר המנויים של השבועון.⁵³² באותה שנה מונתה לפרוייקט **ארבייטער שטימע** מועצת עורכים ('קאָלעגיום') וזאת עד שיימצא מחליף הולם לינובסקי. אך החלטה זו לא הצליחה לעצור את דעיכת התמיכה בשבועון, ובמעגלים חברתיים רחבים יותר – בתנועה האנרכיסטית בכללותה.⁵³³ מצד אחד איבדה התנועה את תמימות הדעים האידיאולוגית שלה בשאלה המוסרית של התמיכה במלחמה באירופה, ומצד אחר רבים מתומכיה נטשו אותה לאחר הקמתה של ברית המועצות. מדובר בעיקר במהגרים שהגיעו מרוסיה הצארית, אשר נשאבו אל תוך התנועה הקומוניסטית מתוך תקווה כי בדרך זו צפויים חזונותיהם האוטופיסטיים לבסוף למצוא אחיזה במציאות. מערכת השבועון וקבוצות האנרכיסטים שהתלכדו סביבה התבטאו בשנים הראשונות (בעיקר בין השנים 1917–1920) באופן אוהד כלפי נצחון המהפכה בברית המועצות. עם הקמת המפלגה הקומוניסטית בארצות הברית וייסודו של עיתון התנועה הקומוניסטית ביידיש, פְּרִייהייט (מאוחר יותר **מאָרגן־פְּרִייהייט**, 1922–1988) הסתפחו הרבה קוראים וחברים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש אל הפעילות התרבותית והפוליטית של הקומוניסטים והשילו את הרעיונות האנרכיסטיים מאחוריהם.

נוסף להתערערותה של הקרקע האידיאולוגית מתחת לרגלי הפעילים שעדיין ניסו לקדם את האג'נדה האנרכיסטית כפרוייקט פוליטי, איימה סכנה ממשית נוספת על המשך קיומה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש באותן שנים. כפי שראינו לעיל, התנועה הקומוניסטית היהודית בארצות הברית תרה אחרי גיבורים תרבותיים חדשים על מנת לבנות באמצעותם קאנון תרבותי חדש וייחודי ולעגן את תפיסתם בדבר העבר הפרוגרסיבי של התנועה ביוצרים ויצירות שנכתבו ביידיש תחת הדגל הרדיקאלי. אך בחיפושיהם אחרי 'עבר שימושי' כזה הם נתקלו בבעיה מוחשית, שכן למעשה לא היו אנשי ספרות בזירה התרבותית דוברת היידיש באמריקה שבתקופה המוקדמת לא השתייכו לאחד מהמחנות הפוליטיים הגדולים, האנרכיזם או הסוציאליזם. מתוך המאגר שעמד לרשותם כמועמדים פוטנציאליים להקמת קורפוס ספרותי חדש, הציגו המשוררים האנרכיסטים עבור התנועה החדשה קול פוליטי נפרד ללא שורשים אידיאולוגיים קודמים במזרח אירופה. בשל היחלשותה של התנועה האנרכיסטית בעשור השני של המאה העשרים והמשבר אותו חוותה במהלך מלחמת העולם הראשונה ראו הקומוניסטים דוברי היידיש באנשי הספרות האנרכיסטים מעין נכס תרבותי מופקר, אותו יכלו לנכס ללא מפריע. שיריהם של אדלשטט ובובשובר התאפיינו במרכיב מרכזי נוסף שהיה משמעותי במובן זה: למרות הדעיכה בפעילות הפוליטית של האנרכיסטים, שירתם המשיכה להיות נוכחת ביומיום של חיי הפועלים שנהגו לשיר את השירים המעובדים שלהם באירועים שונים, וזאת ללא קשר לאידאולוגיה האנרכיסטית של מחבריהם, כפי שפירטנו בהרחבה לעיל.

ביקורת ספרות יידיש באמריקה בתקופה שבין שתי מלחמות העולם החלה גם היא לפתח גישות חדשות ליצירתם של המשוררים הפרולטרניים, אך גם חזרה על תובנות שמקורן בהתייחסות של קבוצת 'די יונגל'. הערתו של ההיסטוריון יעקב שצקי (1893–1956) משמעותית במיוחד בהקשר זה. במאמר אותו פרסם בכרך הראשון של הקובץ הספרותי **זאמלביכער** ב-1936 הוא כינה את הדור הראשון של המשוררים הפרולטרניים כ'מזמר־דור' ('דור ממזרי'),

⁵³² גאָרדין, **שאול יאָנאווסקי**, עמ' 337–340.

⁵³³ ראו על האפיזודה של הפיטורין של ינובסקי ותקופת המעבר שבאה בעקבותיהם בתוך זכרונותיו של הפעיל האנרכיסט משה שוטץ (עמ' 73) באוסף שלמה לינדר, ארכיון יוֹאָ.

'דור בלי אחריות ספרותית. סופריהם הסתכלו על [הכתיבה הספרותית] כתרגום לידידיש ('יידישע טייטש'), מעין סיוע רוחני עבור המהגרים העניים' ('א גייסטיקע הילף פֿאַר די אַרעמע אימיגראַנטן'). לדידו של שצקי דמתה יצירתם של המשוררים הפרולטררים לסיוע של מוסדות פילנתרופיים שפעלו באותן שנים על מנת להקל על המצוקה המיידית של המהגרים. גם האליטה האינטלקטואלית בתוך קבוצת המהגרים, שכללה בעיקר יהודים רדיקאליים מרוסיה הצארית, וגם המעמד היהודי האמיד יותר ('יאָהודים', יהודים ממוצא גרמני), אלה שהכו כבר שורשים בארצות הברית קודם לכן, עשו בעצם יד אחת כדי להקהות את תסכולם ותביעותיהם של המהגרים, אם באמצעות סיפוק מוצא רוחני למאווייהם בדמות השירה הפרולטרית, ואם באמצעות סבסוד ממשי של צרכיהם הבסיסיים. שני המסלולים, השונים כל כך במהותם, הובילו בעצם לאותו יעד – שינוי מיקומם החברתי של המהגרים, התברגנותם ההדרגתית של הפועלים חסרי הכול. לאחר שהסכנה המיידית הוסרה, לא היה עוד צורך לא בסיוע הרוחני של המשוררים הפרולטררים ולא בסיוע של השכבות העליונות בחברה היהודית.⁵³⁴

כאמור לעיל, לאורך תקופה ארוכה לא הופיעו בעיתונות האנרכיסטית התייחסויות כלשהן ליצירותיהם של אדלשטט ובובשובר. מצב זה נותר ללא שינוי עד סוף שנות העשרים. בהקשר זה בולטת העובדה שהחבורת החגיגית שהתפרסמה לציון שלושים שנות פעילות של **פֿרײַע אַרבייטער שטימע** ב-1929 (הגם שהעיתון נוסד ב-1890), לא הזכירה כלל את פעלם של המשוררים הפרולטררים.⁵³⁵ עורך החבורת, יוסף כהן, פעיל האנרכיסטי שבשנים מאוחרות יותר יחבר את תולדות התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, פרסם את החוברת בהיותו העורך של **פֿרײַע אַרבייטער שטימע**. נראה כי קביעתו שהשבועון צבר שלושים שנות הופעה העידה על כך כי הוא לא ראה המשכיות בין השנים הראשונות בהופעת השבועון (1890–1894) לתקופה המאוחרת שהחלה עם חידוש הופעתו ב-1899. עמדה שכזו נראית תמוהה, שכן פעילי העיתון בתחילת שנות התשעים המשיכו להיות מעורבים בו גם לאחר 1899. מתוכנה של אותה חוברת חגיגית ב-1929 משתמע כי לא הייתה קירבה אידאולוגית של ממש בין העמדות שהוצגו בעיתון בשנים הראשונות לבין אלה שבאו לביטוי אחרי 1899.

אך עמדה סמויה כזו לגבי חשיבותו של השבועון בתקופתו השנייה עומדת בסתירה לתפיסות הרווחות הן במעגלים האנרכיסטיים והן במחקרה של עיתונות יידיש בארצות הברית, המתארים את השנים 1890–1894 כ'תור הזהב' של התנועה האנרכיסטית, הן מבחינה אידאולוגית והן מבחינה ספרותית.⁵³⁶ לפי גישה זו היה לתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בשנים הללו תפקיד מרכזי בעיצוב התודעה של חלק משמעותי מציבור המהגרים היהודים, והשפעתם הייתה לעתים אף מרחיקת לכת משל הסוציאליזם. עובדות אלה מקימות סימן שאלה מהותי סביב בחירתו של כהן לתארך את פעילות העיתון החל מ-1899, ולחוסר עקביות זו מצטרף חוסר הבהירות גם בתכנים אותם בחר לכלול בחוברת היובל. בהקדמה לאוסף מציין כהן כי מטרתה הינה לשים את התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש

⁵³⁴ יעקב שאצקי, 'מאָריס ראָזענפֿעלד אין ליכט פֿון זײַנע בריוו', **זאַמלביכער**, 1 (1936), עמ' 339.

⁵³⁵ יוסף קאהאן (עורך), **פֿרײַע אַרבעטער שטימע: יוביליי זאַמל-בוך, 1899–1929**, ניו יורק: פֿרײַע אַרבעטער שטימע, 1929.

⁵³⁶ 'אַנאַרכיזם צווישן ייִדן', **אַלגעמיינע ענציקלאָפּעדיע**, כרך ג, פריז 1936, טור 404; ראו גם: צביון ולאָזאַר קלינג, 'די ייִדישע אַרבעטער-באַוועגונג אין די פֿאַראייניקטע שטאַטן פֿון אַמעריקע', **אַלגעמיינע ענציקלאָפּעדיע, יידן ג**, ניו יורק 1942, טור 631.

בפרספקטיבה היסטורית מדויקת, ולחברה להווה ולעתיד של התנועה.⁵³⁷ כהן הצליח לגייס את תמיכתם של אידאולוגים ופעילים אנרכיסטים יהודים ולא יהודים כאחד שהיו בימיו שם דבר בתנועה האנרכיסטית, והללו תרמו מאמרים וזכרונות לחוברת. היא כוללת מאמרים מאת אמה גולדמן ואלכסנדר ברקמן, שהתרחקו במהלך השנים מרחק רב מהתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, וכן של אידאולוגיים ואינטלקטואלים מובהקים שהיו מוכרים כפעילים מרכזיים בתנועה הבינלאומית, כגון ז'אן גראו, מקס נטלאו ואריקו מלטסה.⁵³⁸ כמו כן, החוברת מצמצמת את היקף התמקדותה בעניינים פוליטיים בני הזמן ומזניח כמעט לחלוטין כל אספקט תרבותי ואפילו יהודי בתנועה שאת ההיסטוריה שלה היא מתיימרת לסקור. גישתה הינה אוניברסליסטית במידה חריגה, וזאת בתקופה שהפופולריות של גישה כזאת הייתה בדעיכה בעשייה הרדיקאלית היהודית באמריקה, והיא פינתה את מקומה לטובת גישות שהדגישו את הקונקרטיזם היהודית בעבר המהפכני.

החוברת הזאת שהופיעה ב-1929 סימפטומטית מאוד לבעיות בתפיסה העצמית של התנועה האנרכיסטית ביידיש בתקופה שבין שתי מלחמות העולם. החלל התרבותי והעדר הזהות שאפיינו את התנועה החלו להיות מורגשים במיוחד לאחר כניסת פעילי התרבות הקומוניסטים למרחב שנתפס קודם לכן כמרחב אנרכיסטי במובהק. אך עבודותיו של מרמר והתערבותם של פעילים קומוניסטים כמו אגורסקי (אנרכיסט לשעבר) שימשו עבור חברי התנועה כוח מעורר למאבק תרבותי חדש בשם הגיבורים התרבותיים של התנועה. המאמרים שהתחילו להופיע במחצית השנייה של שנות העשרים משקפים את מלחמת ההישרדות של התנועה האנרכיסטית באמצעות כיבוש מחודש של נכסיה התרבותיים. בניגוד למצופה, התרכז מאבק זה בעיקר סביב דמותו של אדלשטט, למרות שכפי שנאמר לעיל הביקורת הסובייטית יחסה באופן כללי חשיבות לאדלשטט ולבובשובר באופן שווה, ובכמה מקרים בולטים, אשר חלקם נדונו לעיל, הייתה זו דווקא תרומתו של בובשובר שנתפסה כחשובה יותר עבור הקאנון הפרולטרי הקומוניסטי. עובדה זו מעניינת כי בתקופה הראשונה של התקבלותם, כפי שפורטו באריכות לעיל, מספר המאמרים הביקורתיים שעסקו באדלשטט היה מבוטל, ואף מאמרים שעסקו בשני המשוררים יחד היו מופע נדיר יחסית בסצינה הביקורתית. ב-1951 הופיעה בפרייע ארבעטער שטימע סקירה של המאמרים שנדפסו בשבועון על יצירותיהם של אדלשטט ובובשובר, והתאריך המאוחר הזה מלמד עד כמה עבודות מקיפות כאלה לא התפרסמו קודם לכן או מאוחר יותר.⁵³⁹

נטיית המבקרים האנרכיסטים להתמקד באדלשטט, השונה מזו של המבקרים הקומוניסטים שהעדיפו לעתים לדון בבובשובר, עשויה להצביע על הסתייגות מסוימת של האנרכיסטים מדמותו של האחרון, אשר יכולה לנבוע מסיבות שונות, כולל חוסר העקביות בעמדותיו הפוליטיות; גורלו של בובשובר – מצבו המנטלי בשני העשורים האחרונים לחייו – לא יכול היה להשתוות לזה של אדלשטט, שנפל קרבן למחלת השחפת בגיל עשרים ושש. גם היקף יצירתו של בובשובר היה צנוע הרבה יותר מזה של קודמו. כל אלה צמצמו את האפשרויות לראות בבובשובר גיבור

⁵³⁷ יוסף קאהאן, 'פונדאמענטאלע פראגן', פרייע ארבעטער שטימע, עמ' 4–5.
⁵³⁸ אלעקסאנדער בערקמאן ועמא גאלדמאן, 'צום 30 יאָרן יובילי פֿון דער "פֿרייע ארבייטער שטימע"', פֿרייע ארבעטער שטימע: יובילי זאמלי-בוך, עמ' 24–26, זשאן גראו, 'אונדזערע צילן און מיגלעכקייטן', שם, עמ' 7–9; מאַקס נעטלוי, 'וועגן דער ראָליע פֿון די אַנאַרכיסטן אין דער קומענדער רעוואָלוציע', שם, עמ' 10–12; עריקא מאלאטעסטיא, 'גראַדואַליזם (די דערגרייכונג פֿון ציל גראַדנווייז)', שם, עמ' 5–7.
⁵³⁹ שמואל לעשטשינסקי, 'סאַציאלע פּאַעזיע אין ליכט פֿון ליטעראַטור־קריטיק: דעעלשטאַט און באַוושאַווער: ווי מע האָט זיי אָפּגעשאַצט אין משך פֿון די 60 יאָר', פֿרייע ארבייטער שטימע, 16 במרץ 1951, עמ' 9–10, 13.

אקטיבי ומייצג של התנועה. מעניין לציין לשם השוואה שבעוד שמרמר הקומוניסט פרסם מונוגראפיה המוקדשת לבובשובר ב-1952, הוא הדגיש שפרויקט זה לא נבע מהזדהות אישית עמוקה, כמו במקרה של אדלשטט, אלא אך מתוך הכרה בדמות חשובה מהדור הראשון של המשוררים הפרולטרניים.⁵⁴⁰ פעילים אנרכיסטים אחדים פרסמו מונוגראפיות על אדלשטט, כמו יונה גורודיסקי ואהרן זקוסקי בארגנטינה, שעבודותיהם בנושא הופיעו בשנת 1952 ו-1955, אך הם לא ראו צורך להתייחס לבובשובר.⁵⁴¹

סדרת המאמרים הראשונה שפרסמו המבקרים האנרכיסטיים המאוחרים על תפקידו של אדלשטט בעברה של התנועה הופיעה במרץ 1935 בפרוייקט **אַרבעטער שטימע** ונכתבה על ידי אברהם פרומקין, עיתונאי ומתרגם חשוב בעיקר בקרב קבוצת **האַרבייטער פֿריינד** בלונדון.⁵⁴² פרומקין פרסם את המאמר הראשון בסדרה כתגובה לפרסום התכתבותיו של אדלשטט בשנה הקודמת בגיליון של כתב העת הסובייטי **וויסנשאַפֿט און רעוואַליוציע** (קייב, 1934–1936).⁵⁴³ במאמר פתיחה זה הדגיש פרומקין את האמריקניות של המשורר האנרכיסטי והאופק התרבותי שלו. כראייה לכך מציין פרומקין, למשל, את העובדה כי אדלשטט המציא כינוי גנאי משלו לניו יורק, 'צאַרנגראַד' ('עיר הכעס'), הכלאה לשונית מקורית המערבת מרכיב לשוני מידיש ('צאַרן', 'כעס') ומרכיב לשוני סלאבי ('גראַד', 'עיר').⁵⁴⁴ בהמשך מציין פרומקין את תפיסתו העצמית של אדלשטט, בין היתר, 'לבדחן',⁵⁴⁵ תפיסה הנוגעת יותר לפוטנציאל הפרפורמטיבי של שיריו מאשר לערך הבידורי של יצירתו. בחירה זו יכולה להעיד על כך שאדלשטט לא היה מודע למשמעות תפקיד ה'לבדחן' בזירה התרבותית היהודית האשכנזית כבדרן פשוט בחגיגות טקסיות שהתקיימו לאורך העתים והמועדים של לוח השנה המסורתי. כפרט בחברה האמריקנית, בה המסורת היהודית מצאה עצמה בהליך של היטמעות אל תוך המודרני, שיווה אדלשטט לדמות זו צביון רדיקאלי, כגורם המצליח להעביר, באמצעות פארסה והומור, מסרים חתרניים לשומעיו.⁵⁴⁶

אין בידינו לקבוע עד כמה משחק זה עם מושגים מסורתיים מוכרים הינו מודע או בלתי־מודע אצל אדלשטט, אך קל לראות, בכל מקרה, כי הוא עושה שימוש מורחב, חופשי ואנטי־מסורתי במונחים אלה. פרומקין סבר במאמרו שהתנועה האנרכיסטית מגשימה את מסורתו של משוררה האהוב בכך שיש בה ייצוג ליצירתו של אדלשטט בדיקלום ובהשמעת שיריו בטקסיה של התנועה. במאמרו הראשון ניתן לראות את נסיונו להקנות גוון של מקומיות לפעלו של אדלשטט, ובהמשך הלה אף מנסה להשוות בינה – בהיותה שירה – לבין הגשמתו של אידיאל החיים המהפכניים. מדבריו של פרומקין מתקבל הרושם שכל ניסיון למצב את פעלו של אדלשטט כחלק מהתרבות הכתובה נדון לכישלון, משום שמטרת המשורר הייתה להפיח חיים בתנועה האנרכיסטית, מטרה אותה הצליח לממש, והדם החי אותו הזרים אל

⁵⁴⁰ מרמר, **באַוּשאווער**, עמ' 7.

⁵⁴¹ ראו יונה גאָראַדיסקי, **דוד עדעלשטאַט**; א"י זאָקוסקי, **דוד עדעלשטאַט און עטלעכע זיינע פֿאַרגייער**.

⁵⁴² אברהם פרומקין, 'דוד עדעלשטאַטס לעצטע פינף יאָר', **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 29 במרץ 1935, עמ' 5, 22.

⁵⁴³ קלמן מרמר (עורך), 'עדעלשטאַטס בריוו', **וויסנשאַפֿט און רעוואַליוציע**, 1934, גל' 1–2, עמ' 133–75.

⁵⁴⁴ מצוטט בתוך אברהם פרומקין, 'דוד עדעלשטאַטס לעצטע פינף יאָר', **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 29 במרץ 1935, עמ' 22.

⁵⁴⁵ שם.

⁵⁴⁶ על התפקיד של הבדחן כנשא של מסרים חברתיים חתרניים בספרות יידיש הישנה ראו אריאלה קרסני, **הבדחן**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1998, עמ' 86–93.

עורקי התנועה עודנו מפעם כיום. פרומקין פרסם עוד שני מאמרים בִּפְרִינֵי אַרְבֵּיטֶר שְׂטִימֵעַ על תולדות העיתונות האנרכיסטית דוברת היידיש ועל תפקיד המפתח שדוד אדלשטט שיחק בהתפתחותה.⁵⁴⁷

מאמריו של פרומקין היוו את יריית הפתיחה במאמצי ההתגוננות והניכוס מחדש של רכוש התרבותי של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש כנגד השימוש שנעשה בה על ידי הזרם הקומוניסטי. המומנט הבא בזרם מתגונן זה כנגד הגישות הקומוניסטיות היו מסותיו הביקורתיות בנושא זה של נ"ב מינקוב, משורר, מבקר ספרות, ואחד המייסדים של קבוצת 'אין זיך' המודרניסטית. מינקוב עצמו לא היה אנרכיסט ואף לא הזדהה אידאולוגית עם זרם כלשהו של הרדיקאליזם היהודי, אך מאמריו בנושא התפרסמו בשבועון האנרכיסטי. המאמר הראשון של מינקוב בסדרה 'דוד עדעלשטטאט' התפרסם בסוף אוגוסט 1940,⁵⁴⁸ והיא נמשכה בגיליונות הבאים של פְּרִינֵי אַרְבֵּיטֶר שְׂטִימֵעַ. זה היה המסד למפעל מקיף בן שלושה כרכים על המשוררים הפרולטרים דוברי יידיש (אותם כינה מינקוב 'פִּיאָנֶערן פֿון דעם סאָציאַלן ליד', או 'חלוצי השיר החברתי').⁵⁴⁹ כאן קיבץ ועיבד מינקוב מאמרים רבים שכתב במהלך השנים על דמויות שונות של דור המשוררים הפרולטרניים הראשון בארצות הברית והתקבלותם, או ליתר דיוק היעלמותם מהסצנה וגילויים מחדש על ידי דור קוראים מאוחר יותר. באוסף זה נכללו עבודות לא רק של המשוררים האנרכיסטים המוכרים יותר, כגון אדלשטטט ובובשובר, אלא גם של משוררים אנרכיסטיים משניים כמו נחום בנד, נייטן לעמפרט, דוד גולדברג ועוזר סמולנסקין, וכן של משוררים שהיו קרובים יותר למפלגה הסוציאליסטית כגון יצחק ריינגולד (1873–1903). הכרכים הללו אינם כוללים את מאמריו של מינקוב על מוריס רוזנפלד, שכן הלה נתפס כמשורר בה"א הידיעה של הדור הראשון של ספרות יידיש האמריקנית, ותור שכזה הקדיש לו מינקוב מאמרים מקיפים במקומות אחרים.⁵⁵⁰

אין זה מפתיע עבודותיו של מינקוב מצאו בית אוהד בביטאון האנרכיסטי, שכן כוונתו הייתה להעמיד הערכה וביקורת מקיפה ואובייקטיבית לכאורה לצד זו שנכתבה בברית המועצות באותן שנים והתפרסמה בארצות הברית על ידי מרמר. מינקוב תיאר את העלייה של השירה הפרולטרית ביידיש כתוצאה של התהליכים החברתיים שהתרחשו בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה. המהגרים היהודים שהגיעו לאמריקה באותן שנים נשאו עמם מטען תרבותי וחברתי מגוון, והספרות שנכתבה אז ביידיש הצליחה לגשר על ההבדלים התרבותיים בין קבוצות היהודים השונות דרך דיון מלכד בחוויה המשותפת של עוני, ניצול כלכלי ותנאי עבודה קשים בעולם החדש. ספרות זו ייצרה מעין פשרה תרבותית שסייעה למהגר לשמר את ערכיו התרבותיים מחד, ולהתאימם לסביבתו החדשה מאידך.⁵⁵¹ הגם שקולו של הפרט וביטוייה של נפש האינדיווידואל היו נוכחים בשירי המהגרים של שנות התשעים, נוכחות זו הייתה ספוראדית. תימה זו הפכה למרכזית בספרות יידיש האמריקנית רק עם קבוצת 'די יונגע' והכותבים שפעלו בסביבתה.⁵⁵²

⁵⁴⁷ אברהם פרומקין, 'די יידיש סאָציאַליסטישע פרעסע מיט פֿופֿציץ יאָר צוריק', פְּרִינֵי אַרְבֵּיטֶר שְׂטִימֵעַ, 9 באוגוסט 1935, עמ' 7, 'יאַנאַוסקיס קאַמף מיט דרויסענדיקע און אינעווייניקסטע קעגנער', פְּרִינֵי אַרְבֵּיטֶר שְׂטִימֵעַ, 6 בספטמבר 1935, עמ' 4.
⁵⁴⁸ המאמר הראשון בסדרה על אדלשטטט: נ"ב מינקוב, 'דוד עדעלשטטאט', פְּרִינֵי אַרְבֵּיטֶר שְׂטִימֵעַ, 30 באוגוסט 1940, עמ' 2, 8. המקטע האחרון של הסדרה התפרסם באוקטובר: נ"ב מינקוב, 'דוד עדעלשטטאט', פְּרִינֵי אַרְבֵּיטֶר שְׂטִימֵעַ, 4 באוקטובר 1940, עמ' 5.
⁵⁴⁹ ראו לעיל.

⁵⁵⁰ ראו נ"ב מינקוב, 'מאָריס ראָזענפֿעלד', אִידישע קלאַסיקער פּאָעזן: עסייען, ניו יורק: באָדן, 1937, עמ' 65–99; בספר זה כונסה גם מונוגראפיה של מינקוב על אברהם רייזן (שם, עמ' 181–226) שהופיעה גם בנפרד: אַבְרָהָם רֵיזען: דער דיכטער פֿון ליד, ניו יורק: באָדן, 1937.

⁵⁵¹ מינקוב, פִּיאָנֶערן פֿון ייִדישער פּאָעזיע אין אַמעריקע, כרך א', עמ' 7–14.

⁵⁵² ה. לייזויק, 'די יונגע', שריפֿטן, 4 (1919), עמ' 29–40.

ניתוחו של מינקוב היה שונה בכל נקודה חשובה מן הגישה הקומוניסטית, ובכך הוא שימש כמבקר המסוגל להרחיק את יצירתם של אדלשטט ובובשובר ממנה. הוא הציב את 'השיר החברתי' על רקע השירים העממיים המסורתיים נטולי האידאולוגיה, וטען כי מדובר בהסתגלותו של ז'אנר זה למצב החברתי החדש של הציבור היהודי. חשוב מכך, בניגוד לעמדה הביקורתית הרווחת, טען מינקוב כי יצירתם של 'די יונגע' נבעה באופן ישיר מהשירה הפרולטרית שקדמה להם ושממנה הסתייגו באופן נחרץ. לדידו הביאו 'די יונגע' לידי השלמה את מה שהמשוררים המוקדמים התחילו, על ידי הוספת הזיקה לעולמו של הפרט (שהיה לעתים אינדיווידואליסטי באופן קיצוני) וזאת לצד הזיקה החברתית של השירה הפרולטרית. גישה כזאת בעייתית למדיי וספק אם היא עושה צדק עם יצירתם של 'די יונגע', אבל היא נועדה לבטל את הניתוק בין שני הדורות של משוררים. חשוב לזכור כי הוא עצמו היה חבר בקבוצת 'אין זיך' שהתגבשה בין שתי מלחמות העולם כתגובה ל'די יונגע', וייתכן מאוד כי יש לראות בעמדתו הביקורתית ניסיון לערוך סינתיזה בין הדורות השונים בשירת יידיש בארצות הברית, סינתיזה שלא נעדר ממנה ממד של מלאכותיות.⁵⁵³

הדחף של התנועה האנרכיסטית לנכס מחדש את יצירתם של המשוררים הפרולטריים המשיך להתחזק בעשורים הבאים, ובמקביל התחזק בעיתונות האנרכיסטית הדגש התרבותי באופייה ובפעילותה של התנועה.⁵⁵⁴ המאבק סביב מורשתו של אדלשטט המשיך להתקיים אל תוך שנות הארבעים והחמישים. לא זו בלבד שתהליכים האלה לא נחלשו, אלא הם אפילו התחדדו מפאת החיכוכים הפנימיים שהתחזקו בתוך התנועה האנרכיסטית ההולכת ומצטמצמת. הרמן פרנק, שפרסם מאמרים רבים בתחום ההיסטוריה האנרכיסטית והתמנה לעורך הראשי של **פרייע ארבייטער שטימע** בשנת 1939, גנז במהלך השנים מאמרים רבים שהגיעו למערכת העיתון שנגדו את עמדותיו, או ערך בהם עריכה מקיפה ויסודית.⁵⁵⁵ שאול לינדר, שהיה העורך הראשי המחליף של **פרייע ארבייטער שטימע** בשנות מלחמת העולם הראשונה, ועורך משנה תחת פרנק, ציין בכמה מקומות במכתביו כי פרנק מילא תפקיד מפתח בתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש למרות שאף פעם לא היה חבר בה, וכי עובדות וממצאים רבים עליהם דיווח **פרייע ארבייטער שטימע** היו לא יותר מהמצאות.⁵⁵⁶ בהקשרנו יש לציין שפרנק התנגד לנסיגות החוזרים והנשנים של האנרכיסטים להדגיש את חשיבותם של הגיבורים התרבותיים של התנועה, וחסם את הניסיונות לקדם את מהלך ההערכה והפופולריזציה המחודשות של יצירות אדלשטט. כך למשל הכשיל פרנק ב-1942 הוצאת גיליון מיוחד של השבועון האנרכיסטי לציון חמישים שנה למותו של המשורר.⁵⁵⁷ לאחר שבשנת 1951 הצליחו לבסוף חבריו לתנועה להעבירו מתפקיד העורך נחשפו מעשי המניפולציות והצנזורה להם היה אחראי פרנק. לחברי התנועה אף נודע כי מאמרים רבים של מינקוב שעסקו באדלשטט נפלו קרבן למהלכים מסוג זה.⁵⁵⁸ נפוצו אז שמועות בקרב הקבוצות האנרכיסטיות כי פרנק נשבע אמונים לסטליניזם וכי אמונתו בהנהגה סטליטארית עמדה בסתירה למחויבותו ליושרה של העיתון המרכזי

⁵⁵³ מינקאו, פיאנערן פון יידישער פאָעזיע אין אמעריקע, כרך א', עמ' 7-14.

⁵⁵⁴ יוסף קאהאן, די יידיש-אנארכיסטישע באַוועגונג אין אמעריקע, עמ' ט'-ז.

⁵⁵⁵ ראו למשל העתק ממכתבו של שאול לינדר לפפר מ-6 נובמבר 1951, ארכיון שאול לינדר ביווץ, RG443/44.

⁵⁵⁶ העתק ממכתבו של שאול לינדר למ' בורסוק מ-23 אוקטובר 1951, ארכיון שאול לינדר ביווץ, RG443/3.

⁵⁵⁷ העתק ממכתבו של שאול לינדר ליופה מ-10 אוגוסט 1952, ארכיון שאול לינדר ביווץ, RG443/69.

⁵⁵⁸ שם.

של האנרכיסטים דוברי יידיש.⁵⁵⁹ בנוסף התברר שפרנק היה העורך הראשי והעסקן התרבותי האנרכיסטי היחיד שהצליח להתפרנס באמצעות פעילותו בתנועה, וכפי הנראה ראה בהישגיו בתחום העיתונות ביידיש לא יותר ממקור פרנסה.⁵⁶⁰ לאחר הרחקתו ממפעליה של התנועה, אותם פעל להכשיל לאורך השנים, הצליחו הפעילים האנרכיסטיים לממש את פרסומו של אוסף מאמרים וכתבים לזכרו של אדלשטט, ולפניו גם קובץ לזכרו של רודולף רוקר, שהציג במהלך השנים עמדה פוליטית עצמאית ומנוגדת לזו של פרנק ולעורכים הקודמים של השבועון, כגון יוסף כהן.⁵⁶¹ הגיליון המיוחד לזכר אדלשטט התפרסם באוקטובר 1952 בעריכתו של לינדר, וכלל מאמרי ביקורת וקטעי זכרונות מסביב דמותו של אדלשטט וחשיבותו עבור התפתחות התנועה האנרכיסטית ביידיש. בגיליון זה של ה**פרייע אַרבייטער שטימע** אפשר לראות את השתלשלות עיצובה של דמות המשורר האנרכיסטי בעיני עמיתיו בתנועה. גם הפעם הופיעו קטעי הזכרונות והמסות הקבועים של מקורביו האידיאולוגיים, פעילים ותיקים בתנועה וגם סופרים שהיו אוהדים שלו – רוקר, גורדין, ינובסקי,⁵⁶² א. אלמי (שם העט של אליהו חיים שעפס, 1892–1963) ונפתלי גרוס (1896–1956). מאמרים הללו הלכו בדרך שהתוותה העיתונות האנרכיסטית ביידיש במהלך העשורים האחרונים. הכותבים התייחסו אל משמעותה של שירתו של אדלשטט באופן דומה לקודמיהם. אך הפעם שיטת האירגון של הגיליון המיוחד העידה על מערכת יחסים שונה שעורכי העיתון ביקשו לייצר אל מול קוראיהם. בשונה מאסופות קודמות, שמות תורמי המאמרים כללו הפעם לא רק אישים מוכרים מתוך התנועה אלא גם יוצרים ידועים שלא היו קשורים אליה, כגון א. ליילס (1889–1966), יעקב גלשטיין (1896–1971), ה. לייוויק (1888–1962), מלך רביץ' ולייב פיינברג (1897–1969). הרכב מעורב זה של הגיליון מעיד על כוונת העורכים להרחיב את הטווח הפוטנציאלי של ההתעניינות והעיסוק באדלשטט בקרב הציבור. הסופרים הללו לא ניסו להתיישר עם קו פוליטי כלשהו, והם הרחיבו באופן משמעותי את טיב התובנות בנוגע לשירתו של אדלשטט.

מהתרומות המגוונות הללו לגיליון המיוחד של ה**פרייע אַרבעטער שטימע** אפשר ללמוד שני דברים עיקריים: ראשית כל, עם הסרת הסינון הפוליטי והאמנותי שהיה נהוג במהלך כהונתו של פרנק, השבועון האנרכיסטי כאילו נולד לחיים חדשים, והחל לשמש שוב כפלטפורמה עצמאית של קולות מגוונים.⁵⁶³ בנוסף על כך, ההכרה מצד יוצרים בעלי מעמד מרכזי בעולמה של ספרות יידיש בארצות הברית הניחה יסוד מוצק לתפיסתו של אדלשטט כסופר מקובל מעבר למעגל המפלגתי. אכן ההזדהות עמו מצד אותם סופרים נבעה מטעמים שונים. אחדים מהם, כגון לייוויק ופיינברג, התאכזבו מן הקומוניזם בשלבים שונים של חייהם. אחרים – רביץ', גלשטיין וליילס – התייחסו תמיד בספקנות לעמדות הקומוניסטיות, והמאמרים שהם תרמו ל**פרייע אַרבייטער שטימע** היו מעין ביטוי של הזדהות עם הצורך בשימור הערכים התרבותיים שנוצרו בידי התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש.

⁵⁵⁹ העתק ממכתבו של שאול לינדר לי' בירנבוים, מ-31 באוקטובר 1951, ארכיון שאול לינדר ביינואָ, RG443/3.

⁵⁶⁰ העתק ממכתבו של שאול לינדר למ' בורסוק, מ-23 באוקטובר 1951, ארכיון שאול לינדר ביינואָ, RG443/3.

⁵⁶¹ כתב יד של זכרונות משה שוטץ, ארכיון יינואָ, RG443/85, עמ' 88–94; קאהאן, די יידיש-אַנאַרכיסטישע באַוועגונג אין אַמעריקע, עמ' 406.

⁵⁶² ד. איזאקאוויץ, ב. אַקסלער, ש. לינדער, ה. פֿראַנק ומ. שאַטץ, 'פֿון די אַרויסגעבער', יאַנאַווסקי, ערשטע יאָרן פֿון יידישן פֿרייהיטלעכן סאַציאַליזם, עמ' ה'–ה'.

⁵⁶³ ראו על כך יצחק נחמן שטיינבערג, מיט איין פֿוס אין אַמעריקע, מקסיקו סיטי: יידישער קולטור-צענטער אין מעקסיקה, 1951, עמ' 13–19.

נקודת השיא במפעל הנצחת זכרו של אדלשטט בחוגים האנרכיסטיים היהודים הגיעה עם הוצאת הספר **דוד עדלשטט געדענק-בוך** על ידי **הפרייע ארבייטער שטימע** ב-1953, כשנה לאחר הופעת הגיליון המיוחד. עבודות ההכנה לקראת פרסום מהדורה מהודרת זו (פראכט אויסגאבע) ארכו מספר שנים.⁵⁶⁴ כאשר חיפשו עורך מתאים לספר הועלה שמו של פרנק, אך בתגובה להצעה זו נשמעו התנגדויות כבדות משקל נוכח העובדה כי פרנק הכשיל פרויקטים רבים בקשר לאדלשטט לאורך השנים.⁵⁶⁵ עם זאת, פרנק אכן החל בעבודת איסוף החומרים לספר, אך הן נקטעו עם פטירתו בשנת 1952, ועיקר העבודה הושלמה על ידי אחרים.⁵⁶⁶ בהקשר להשקפתם החדשה של האנרכיסטים דוברי יידיש על יצירתו של אדלשטט, מאלף לקרוא את הדברים שכתב ביאליסטוצקי, כעורך ספר הזכרונות אודות אדלשטט, על חשיבות הנצחת מורשתו. במבוא התווה ביאליסטוצקי את האוריאנטציה שהנחתה את כותביו ועורכיו של הכרך, ואשר מיצתה במידה רבה את המוסכמות העדכניות ביחס להתקבלות יצירתו של אדלשטט:

דוד עדלשטט איז אַ נאַמען. אָבער דוד עדלשטט איז אויך מער פֿון דעם. ער דערמאָנט אָן אַ צייט ווען אַלע – משפּילים, חובֿבי-ציון, סאַציאַליסטן – האָבן געוועקט 'ישראל'יקן, און געוועקט דעם שקלאַף, דעם פֿאַרשקלאַפֿטן אַרבעטער, אויפֿצושטיין פֿון שלאָף: ער דערמאָנט אָן אַן אָנגעצונדענער בענקשאַפֿט נאָך אַ 'טאָג וואָס מוז קומען!' – אַ בענקשאַפֿט וואָס מחוץ פֿון זייטיקע רוסיש-פֿאַלקיטישע און אַנדערע אינפֿלוסן, לייכט עס אין אַ נייער סביבֿה מיט דעם אַלט פֿאַרוואַרצלט ייִדישן, דורותדיקן חלום פֿון – והיה באחרית הימים.

דוד עדלשטט – צוזאַמען מיט די אַנדערע וויכטיקע פֿאַעטן-זינגער פֿון זײַן צײַט – איז דאָך געווען דער ערשטער בלאַט, און דאָס ערשטע געזאַנג אין יענע טעג ווען די דעמאָלסטיקע ייִדישע אינטעליגענץ איז געקומען אַהער מיט דעם טרוים פֿון 'עם-עולם': וועלטפֿאַלק, אייביק פֿאַלק, באַפֿרייט פֿאַלק!⁵⁶⁷ (דוד אדלשטט הוא שם דבר. אך דוד אדלשטט הוא גם יותר מזה. הוא מזכיר לנו עידן בו כולם – משכילים, חובבי ציון וסוציאליסטים – עוררו את 'היהודי הפשוט', ועוררו את העבד, הפועל המשועבד, להקיץ משנתו: הוא מזכיר לנו געגוע שניצת אחר 'היום שצריך לבוא!' געגוע החורג מעבר להשפעות הרוסיות העממיות השוליות, והשפעות אחרות, והניצת בסביבה החדשה עם החלום היהודי שהפך מושרש במרוצת הדורות – 'והיה באחרית הימים'.)

דוד אדלשטט – יחד עם משוררים חשובים אחרים בזמנו – היה הדף הראשון והמנגינה הראשונה בימים ההם כאשר האינטליגנציה היהודית באה הנה עם החלום של 'עם עולם': עם עולם, העם הנצחי, העם המשוחרר!)

בפסקאות המצוטטות מתייחס ביאליסטוצקי בלשונו המליצית והמוכללת למורשת התרבותית של המשורר האנרכיסטי. בניגוד למקובל במעגלים האנרכיסטיים, הוא לא הדגיש את קרבת המשורר אל תנועתם אלא חיבר אותו דווקא אל השקפות יהודיות שהיו במקורן זרות לאדלשטט. ביאליסטוצקי מסביר את השאיפה המשותפת שאיחדה בין

⁵⁶⁴ על ההשלכות של פרסום ספרים 'מפוארים' בשלב זה של התפתחות ספרות יידיש ראו: Dan Miron, *From Continuity to Contiguity*, Stanford: Stanford University Press, 2010, pp. 257–258.

⁵⁶⁵ העתק ממכתבו של שאול לינדר ליופה מ-10 באוגוסט 1952, ארכיון שאול לינדר, יווג, RG443/69.

⁵⁶⁶ בנימין ביאלאסטאצקי, 'הקדמה', **דוד עדלשטט געדענק-בוך**, עמ' 11–14.

⁵⁶⁷ שם, עמ' 11–12.

משכילים, ציונים וסוציאליסטים בכך שכל קבוצה ניסתה לעורר לתודעה מעמדית את 'ישראל'יק, או היהודי הפשוט. עם זאת, ברי כי טענה זו רחוקה מהמציאות ההיסטורית. שאיפה מופשטת כזו או אחרת לא ייצרה זהות של ממש בין הזרמים האמורים שפעלו להשגת תוצאות חברתיות שונות מאוד באמצעות הפרויקטים האוטופיים הנפרדים של כל אחד מהם. בהמשך מתאר ביאלוסטוצקי כיצד אדלשטט עמל יחד עם הקבוצות האחרות בחסות קבוצת 'עם עולם' למען קידום 'העם הנצחי, העם המשוחרר'. אך במקרה של אדלשטט לא ניתן לדבר על שאיפות שהוגבלו לעם היהודי בלבד. הן בשיריו והן במאמרו הפולמוסיים נמנע אדלשטט מלייחד את מסריו לנמענים יהודים בלבד, והתייחסויותיו לעניינים יהודיים במפורש היו נדירות ביותר. אמירותיו תמיד נוסחו במונחים אוניברסאליים.

דברים אלה של ביאלוסטוצקי הינם סימפטומטיים לתפיסה החדשה אודות יצירתו של אדלשטט ודמותו, תפיסה בש שהתגבשה בתקופה האחרונה של קיומה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. עורכו של הכרך ניסה 'לייחד' את יצירתו של אדלשטט ולתארה כתוצר של דינמיקה יהודית פנימית שביקשה לשנות את החברה היהודית באמצעות הכלים והמושגים של התרבות היהודית. עמדה דומה באה לביטוי גם במאמרים השונים שכונסו ב'געדענק-בוך'. דמותו של אדלשטט הופרדה עתה ממסגרות התעמולה והרטוריקה האנרכיסטית הספציפית והפכה לאחד מנושאי הדגל של הזהות היהודית ושל תרבות יידיש המודרנית, לאחר ששטושם ואף היעלמותם של הגבולות האידיאולוגיים.

ה. סיכום

דוד אדלשטט ויוסף בובשובר היו מוכרים כשני הסופרים המרכזיים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש הן בכל מקום ומקום בו התארגנו קבוצות בעלות מטען אידאולוגי אנרכיסטי והן בתחומיה של תרבות יידיש המודרנית בכלל. אך דרך ארוכה ועקלקלה הובילה את התנועה האנרכיסטית להציב את שני גיבורי התרבות הללו במרכז הפנתאון התרבותי שלה. הן אדלשטט והן בובשובר הופיעו על בימת ספרות היידיש בשנות התשעים של המאה התשע עשרה, כחלק בל ינותק מעלייתה של העיתונות האנרכיסטית ביידיש בניו יורק והתהוותה של השירה הפרולטרית. בשנים אלה השיגה ספרות יידיש האמריקנית את הישגיה המשמעותיים הראשונים, הודות לצמיחתה של ספרות ושל עיתונות המונים. הספרות הפרולטרית והמשוררים המרכזיים שעיצבו אותה, ובראשם וינצ'בסקי, רוזנפלד, אדלשטט ובובשובר, מילאו תפקיד משמעותי ומכריע ביצירתה של תודעה תרבותית ופוליטית עבור חלק ניכר מציבור המהגרים היהודים.

בשנים שלאחר מכן המשיכו דמויותיהם של אדלשטט ובובשובר להוות מוקד לדיון בביקורת ובמחקר, הן עבור אלה שהתעניינו בתולדותיה ובאופייה של ספרות יידיש הפרולטרית, והן עבור מי שראה בהם דמויות ייחודיות המקפלות בתוכן משמעות מגוונת לספרות מזה ולפוליטיקה התרבותית מזה. בחייו ובכתיבתו ייחס אדלשטט אחריות אידאולוגית רבה לתפקידו של משורר המונים ושלל את רעיון העידון הספרותי לטובת הגישה הרואה בספרות מדיה ויטאלית ומונחת המשקפת נאמנה את חיי המהגרים היהודים כפי שנחוו בפועל; בו זמנית הוא לא וויתר על האוניברסאליות שבשירתו ושטש כמעט כל פרט מבחין שייחד את גיבוריו המהגרים – קרי, במידה רבה, את יהדותם. היה זה בובשובר שטיפח את הקול הנבואי הטמון בספרות הפרולטרית וכתב שירים מעודנים יותר, בעלי עיצוב מוקפד

ותחכום קצבי. בקרב עמיתיו בלטו שיריו במטענם התרבותי המגוון יותר ובעיסוק בשאלות שהיו לעתים מופשטות, אך בו בזמן טעונות פאתוס רב.

בשלב ההתקבלות הראשון של אדלשטט ובובשובר נעלמו שיריהם מעל דפיה של העיתונות האנרכיסטית והחלו לעבור הליך של פולקלורזציה, במסגרתו נעשה בהם שימוש על ידי קבוצות רדיקאליות שונות, לאו דווקא אנרכיסטיות, באירועים פוליטיים או בטקסיים שונים, כגון אסיפות, הפגנות ולוויות. בצורה זו זכתה שירתם של אדלשטט ובובשובר לתפוצה רחבה, ושיריהם התקבלו והפכו לפופולריים לא רק בקרב קבוצות אנרכיסטיות במערב, אלא גם במזרח אירופה ובקרב חוגים רחבים יותר. המדובר בחוגים רדיקאליים בעלי זיקה אידיאולוגית רחבה – אנרכיסטים, סוציאליסטים (אנשי ה'בונד') וגם בחוגים של הציונות הסוציאליסטית דוברת היידיש. תפוצת שיריהם הגיעה לשיאה בזמן מהפכת 1905 ברוסיה. הפופולריות שלהם פחתה מעט לאחר מכן, אך זאת לאחר ששירתם ביססה קשר תרבותי בין השירה הפרולטרית באמריקה לתודעה הרדיקאלית במזרח אירופה – קשר שהמשיך להיות פורה גם בעשורים הבאים. חשוב לציין כי בשלב העממי הראשוני של התקבלות זו, כאשר שיריהם הושרו בנסיבות שונות בפי העם, הם לא זוהו בהכרח עם מחבריהם. במקביל, בשני מרכזיה הראשיים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, ניו יורק ולונדון, אפשר לראות את הביטוי המשמעותי הראשון של התמודדות ביקורתית עם יצירתם של אדלשטט ובובשובר, ואת פרסום כתביהם המקובצים, בעיקר על ידי מו"לים אנרכיסטים, אך לא רק על ידם. בתקופה זו, בעשור הראשון של המאה העשרים, נטתה כף הביקורת של אנשי הספרות האנרכיסטיים לטובת אדלשטט, ואילו זכרו של בובשובר נעדר כמעט לחלוטין מן העיתונות הכללית והאנרכיסטית כאחד (כזכור, הוא היה אז מאושפז בבית חולים לחולי רוח). הילת 'הקדושה' והגבורה' טרם הקיפה את דמויותיהם של אדלשטט ובובשובר.

התפנית בהתקבלותה של שירתם התרחשה לאחר מהפכת 1917 ברוסיה, עם החזרה אל גבולותיה של המדינה הקומוניסטית של אנשי ספרות ופעילים פוליטיים שהיו מזוהים עם התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש במערב. עתה נעשו ניסיונות שונים, ולעתים מלאכותיים למדי, לכינון קאנון ספרותי חדש ביידיש שימזג את הספציפיות ההיסטורית של השירה הפרולטרית האנרכיסטית עם האידיאולוגיה הקומוניסטית השלטת. בשלב זה היה בובשובר הדמות המרכזית בין השניים, משום שלשירתו אלמנטים ספרותיים קלאסיציסטיים ברורים יותר, אשר הציבו בפני המבקרים הסובייטיים בעיות פחותות יותר של ייחוד אנרכיסטי.

לאחר מכן פתחו אנשי תרבות המזוהים עם האנרכיסטים בכמה ממרכזיה של תרבות יידיש במאבק לניכוס מחדש של ירושתם של אדלשטט ובובשובר אל תוך תנועתם. הם עשו זאת גם כתגובה על ניסיון ההשתלטות של הפעילים הקומוניסטים בארצות הברית ובברית המועצות על אותה נחלה תרבותית שנתפסה כחלק בלתי נפרד מן המורשת האנרכיסטית. מאבק זה הסתיים בכתיבה ובמחקר מקיפים, בביקורות מאוזנות ומהימנות יותר שקיבעו את מעמד המשוררים באופן מעמיק ומורכב על הרקע החברתי הממשי בו פעלו. בשלב זה, השלב האחרון בהתקבלות המשוררים, הם הוכתרו כדמויות אגדיות של התנועה הן על ידי חבריהם וממשיכי דרכם והן על ידי חוקרים ומבקרים מחוץ לתנועה האנרכיסטית.

פרק ג': 'הפילוסוף המשוגע' ו'השלימזל הצולע' – יריבות ספרותית או זהות אידיאולוגית?

אירוניה ופארודיה עצמית בספרותה של התנועה האנרכיסטית ביידיש

א. ספרות סאטירית רדיקאלית ביידיש ובעברית במפנה המאות התשע עשרה והעשרים

הסאטירה המודרנית התגבשה כז'אנר בספרות היהודית, על שתי לשונותיה, במהלך המאה התשע עשרה. שורשי מסורת סאטירית זו מוליכים אחורה לספר **מגלה טמירין** מאת יוסף פרל (1773–1839) שיצא בעברית בשנת 1819. רומאן מכתבים פארודי זה שימש יסוד הן לספרות הסאטירית המודרנית שהתהוותה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה והן לסיפורת העברית המודרנית.⁵⁶⁸ ספר **מגלה טמירין**, כמו הכתבים הסאטיריים שבאו בעקבותיו, שזרו בתוכם את המאפיינים הז'אנריים של ספרות מערב אירופה ובישרו את ההתפתחויות ההיסטוריות והספרותיות בתחום זה ביידיש ובעברית.⁵⁶⁹

על מנת למקד את היבטיו הפורמאליים של דיונונו בסוגת הסאטירה, בחרנו להשתמש בהגדרתו של התיאורטיקן הרוסי מיכאיל בחטין, המובאת בהקשר לניתוחיו על התפתחות הסוגות השונות. לדידו, הסאטירה כסוגה נוצרה כחיקוי בכתב של מקורות אוראליים במהותם, אשר עסקו, בניגוד לסוגה האפית, באלמנטים הנמוכים או האנושיים גרידא של החברה – חיקוי אשר בין היתר, עשוי היה להטיח לעג או ביקורת בחולשותיו הבולטות של הטון הגבוה, האפי.⁵⁷⁰ כתיבה סאטירית ביידיש הגיעה במובנים רבים לשיאה ראשית במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, עת התגלתה כאמצעי ביטוי רב עוצמה, במישור הפוליטי, הספרותי, והחברתי כאחד, כגון הספר **דאָס פּוילישע יינגל** ('הנער הפולני', נוסח ראשון: 1867) מאת י"י לינצקי (1839–1915), המחזה **די טאקסע** ('המס', כלומר המכס על הבשר הכשר, 1869) מאת מנדלי מוכר ספרים), או הסיפורים הקצרים של י"ל פרץ. הכתבים הסאטיריים שנכתבו אז היו שונים בצורותם ובתכונותיהם ממה שקדם להם, כלומר מהספרות המסורתית שבמסגרתה התפתח הז'אנר תחת צורות תרבותיות ספציפיות כגון בטקסטים שעסקו בחג הפורים או בביקורת המשכילית שהייתה פנויה נגד המנהיגות היהודית, צורות בהן השימוש בשפה העברית הביא לצמצום קהל היעד למעגלי האליטה התרבותית. לקראת סוף המאה התשע עשרה הפכה הכתיבה הסאטירית ביידיש לערוץ ביטוי רחב יותר שהתפרש על מגוון חדש של מבעים אוראליים שטרם זכו לטיפול ספרותי. המדובר בתקופה של רדיקליזציה של הקול הסאטירי, כפי שניתן להבחין בכתביהם של

⁵⁶⁸ יונתן מאיר, **חסידות מדומה: עיונים בכתביו הסאטיריים של יוסף פרל**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2013, עמ' 62–69. דן מירון, **הרפיה לצורך נגיעה: לקראת חשיבה חדשה על ספרויות היהודים**, תל אביב: 2005, עמ' 136–140.

⁵⁶⁹ לסקירה קצרה אודות תולדות הסאטירה בספרות עברית ויידיש ראו: יהודה פרידלנדר, 'מבוא', **פרקים בסאטירה העברית**, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 1979, עמ' 10–15. שלביה השונים של התפתחות זו פורטו בהרחבה על ידי פרידלנדר בספר שיצא בעריכתו, אליו תרם אף ניתוח מעמיק של הסוגה, **במסגרת הסאטירה: פרקים בסאטירה העברית החדשה במאה הי"ט**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1984, כרכים א'–ג'.

⁵⁷⁰ M. M. Bakhtin, 'The Problem of Speech Genres', in: idem, Caryl Emerson and Michael Holquist (eds.), Vern W. McGee (trans.), *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin: University of Texas Press, 1986, pp. 60–65. לפי בחטין, Mikhail Bakhtin המעבר מ'הגבוה' ל'נמוך' התרחש גם בין הגרוטסקה העממית של ימי הביניים והסאטירה של הרומנטיקה. ראו על כך: Helene Iswolsky (trans.), *Rabelais and His World*, Cambridge: MIT, 1968, pp. 41–46.

מבקרים חברתיים, סוציאליסטים ואנרכיסטים בולטים, כדוגמת מוריס וינצ'בסקי ודוד אפוטקר. במסגרת פועלו הספרותי הצליח וינצ'בסקי ליצור עבור הסאטירה מקום מרכזי בארסנל הכלים הפוליטיים שעמדו לימים לרשות הפלג האנרכיסטי דובר היידיש. נראה בהמשך כיצד יצירתו השפיעה על סופרים מאוחרים יותר, כגון אדלשטט, שנזקק לה בכתבתו על פי האידיאלים האמנותיים והמהפכניים שלו. בחלק האחרון של פרק זה נסקור את כתיבתו של דוד אפוטקר,⁵⁷¹ שגיבש גישה סאטירית שונה מזו של וינצ'בסקי ואדלשטט, ולבסוף נבקש לערוך השוואה בין כתיבתם של וינצ'בסקי מזה ושל אפוטקר מזה.

במהלך המאה השמונה עשרה היה תפקיד הסאטירה במערב אירופה לנסות לייצג ולעודד את המעבר מן המדינה במובנה האירגוני גרידא אל מדינת הלאום – מעבר שהתרחש בדרכים ובתקופות שונות ביחידות הפוליטיות השונות שבמערב היבשת.⁵⁷² הלאומיות המודרנית התגבשה בבריטניה וצרפת – שתי הדוגמאות המובהקות ביותר לתהליך זה – בתקופה בין 1650 לבין 1760. וחלק מרכזי בתהליך נודע לסאטירה, ששיקפה את היחס החדש בין מדינת הלאום והאזרח. **מסעי גוליבר** (*Gulliver's Travels*, 1726) מאת ג'ונתן סוויפט (1667–1745) משקף היטב את הרוח המרכנטילית החדשה, ובמקביל לאתוס חדש זו מצביע על נקודות התורפה של רוח זו ולחולשותיהם של אלו הנגועים בה. הרומאן הסאטירי של וולטר (1649–1778) **קנדיד, או האופטימיות** (*Candide, ou l'Optimisme*,) (1759) הוא בוחן ברוח הסאטירה השקפות עולם מסורתיות ושמרניות שונות ומשונות, ובביקורתו הוא מקדים את התפיסות של המהפכה הצרפתית – האירוע המכריע ביותר בהתגבשות הלאומיות הצרפתית המודרנית.

בשונה מן הסאטירה המערב אירופית לא נוצרה הסאטירה היהודית המודרנית בהתכתבות עם עליית התודעה הלאומית שהקנתה תחושת שינוי לקהל הקוראים, אלא מתוך ביקורת פנימית שניסתה לשנות את החברה לפי קווים אינטלקטואליים, פוליטיים ותרבותיים. נוסח הביקורת של שכבת המשכילים השתנה והתרחב בצורה בולטת ברגע שאחדים מהם החלו לפרסם את כתביהם ביידיש (בעוד שבראשית הדרך הייתה העברית השפה השלטת בסוגה זו). מוריס וינצ'בסקי היה בין הראשונים, וללא ספק הדמות הבולטת ביותר, שעשה תפנית זו, ונזקק לכלים שהידיש המודרנית העניקה לו על מנת להגביר את סגנונו הסאטירי ואת הרדיקאליות של מסריו.

מתחילת המאה העשרים ניתן לראות בארצות הברית תהליך של בניית הקאנון הספרותי החדש ביידיש בסוגת הסאטירה. ציון דרך משמעותי בתהליך זה הייתה האנתולוגיה שהתפרסמה ב-1912 בניו יורק תחת הכותרת **הומאָר און סאַטירע** ('הומור וסאטירה'). אנתולוגיה זו שמה את הדגש על יצירות בנות הזמן, תוך התעלמות כמעט מוחלטת מן הדור הקודם שחדל להיות רלוונטי בזירה הספרותית עם הגעת גלי ההגירה החדשים ב-1904–1907 והציפיה להתחדשות ספרותית שהביאו עמם. יעקב מרינוב (1870–1964) וא. וולינר (שם העט של לאַזאַרלוואיס לאַנדווי, 1877–1942) ערכו את שלושת הכרכים עבי הכרס של האנתולוגיה **הומאָר און סאַטירע**, אוסף של הכתבים

⁵⁷¹ על הביוגרפיה של דוד אפוטקר ראו את הערך בלקסיקון של רייזען, **לעקסיקאָן**, כרך א', טור' 151–155.

⁵⁷² ראו על כך Charles A. Knight, *The Literature of Satire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 54–56. על המעבר ההיסטורי מ'מדינה' ל'אומה' ראו Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, pp. 31–60.

הסאטיריים המרכזיים בידיש שהופיעו במהלך העשורים שקדמו לפרסומה.⁵⁷³ האוסף נדפס במהדורה חוזרת ב-1928 על ידי ה'היברו פאָבלישינג קאָמפאני', שבדרך כלל נהגה לפרסם ספרים שזכו להתקבלות רחבה והוכיחו את הפופולריות שלהם עם הקוראים.⁵⁷⁴

יעקב מרינוב – בדומה למהגרים יהודים רבים – הגיע לארצות הברית דרך לונדון ב-1893, ובשנים שלאחר מכן פירסם שירים ועבד כעיתונאי, עד להתחלת העריכה של השבועון הסאטירי **דער גרויסער קיבעצער** ב-1908.⁵⁷⁵ שנתיים לאחר מכן, ב-1910, הקים מרינוב יחד עם עמיתים נוספים עיתון סאטירי נוסף, **דער גרויסער קונדס**. מרינוב היה דמות מרכזית בעיצוב הקול הסאטירי הבולט שאפיין את הציבוריות היהודית דוברת היידיש בארצות הברית. סאטיריקנים וציירים רבים פעלו בצלו ונהנו מחסותו הכלכלית של מרינוב, ונראה כי מתוקף פוזיציה תרבותית מרכזית זו, הוא היה האדם המתאים ביותר למלאכה השאפתנית של חיבור האנתולוגיה של הסאטירה בידיש.⁵⁷⁶ שותפו בעריכת האוסף היה א. ולינר, שהגיע לארצות הברית בשנת 1903, עשור אחרי מרינוב. בשנים הראשונות לאחר הגירתו היה ולינר פעיל בעיקר בעיתונות האנרכיסטית, ופירסם שירים ופרוזה ב**פרייע ארבייטער שטימע**. הוא השתתף בחיי התרבות האנרכיסטית בפילדלפיה ולאחר מכן עבר לניו יורק, שבה החל להתרחק בהדרגה מהמעגלים האנרכיסטים, הצטרף למערכת ה**פאָרווערטס** והתחיל לעבוד בכתבי עת סאטיריים שונים.

בהקדמה הקצרה שפתחה את האוסף הסאטירי של מרינוב ולינר הסבירו עורכי האנתולוגיה את הגישה בה נקטו במהלך עבודתם; לדבריהם הם העדיפו את היצירות החדשות ביותר מסופרים שחיו בעיקר בארצות הברית, פרט ליוצאים מן הכלל, כגון שלום-עליכם,⁵⁷⁷ שהרוב המכריע של כתיבתו נוצר מחוץ לגבולות ארצות הברית. אך גם במקרה של שלום-עליכם ההקשר האמריקני אינו נעדר לחלוטין, שכן הוא ביקר בניו יורק בין השנים 1906–1907 ושהה בה בתקופה האחרונה של חייו, מסוף 1914 עד 1916 (ברם, בשנת פרסום האנתולוגיה הוא טרם שב לארצות הברית). שלום-עליכם פרסם בתקופה זו סיפור סאטירי ארוך עבור העיתון הניו יורקי **יודישעס טאגעבלאט**, שבו הוא ביטא את אכזבתו מארצות הברית. סיפור זה הופיע תחת הכותרת 'די ערשטע יידישע רעפובליק' ('הרפובליקה היהודית הראשונה'), ובו מלגלג שלום-עליכם על הסיכסוכים בין המפלגות היהודיות בארצות הברית ומתאר את הדמות האמריקנית הטיפוסית, אתאיסט מושבע שמדגיש את השתרשותו בארצות הברית באמצעות לשונו, שחציה יידיש וחציה

⁵⁷³ א. ולינר ויעקב מרינוב (עורכים), **הומאָר און סאַטירע**, ניו יורק: ראָמאַל, 1912, כרכים א'-ג'.
⁵⁷⁴ מהדורה זו היא הדפסה חוזרת של מהדורת 1912. המוציא לאור החליף את שער הספר, אך בדף ב שלו מופיעים הפרטים הביבליוגרפיים של מהדורת 1912.

⁵⁷⁵ מרינוב ייסד את **דער גרויסער קיבעצער** ביחד עם יוסף טונקל (1881–1949), י. אדלר (שם העט של ברוך קובנר) והירשל הורוויץ.
⁵⁷⁶ על יעקב מרינוב ראו נ"ב מינקאָו, 'יעקב מאַרינאָו – דער פּיאָנער', קולטור און דערציאונג, נובמבר 1951, עמ' 14. על השבועון **דער גרויסער קיבעצער** ראו בספרו של יחיאל שיינטוך, 'מידת הרצינות בכתביו ההומוריסטיים של יוסף טונקל (דער טונקלער)', דר טונקלר (יוסף טונקל), יחיאל שיינטוך (עורך), **ספר ההומורסקות והפארודיות הספרותיות בידיש**, ירושלים: מאגנס – האוניברסיטה העברית, 1990, עמ' 24–25. על **דער גרויסער קונדס** ראו: חגית כהן, **נפלאות בעולם החדש**, עמ' 196–201; Aaron Rubinstein, 'Devils and Pranksters: Der groyser kundes and the Lower East Side', *Pakn Treger*, Spring, 2005, pp. 17–20.
⁵⁷⁷ על הביקור של שלום-עליכם ב-1906–1907 ועל נסיונותיו הכושלים להיכנס אל עולם הספרותי דובר היידיש באמריקה ראו: חנא שמרוק, 'שלום-עליכם און אַמעריקע', **די גאַלדענע קייט**, גל' 121 (1987), עמ' 56–77; ראו גם את הסיפורים הסאטיריים של שלום-עליכם, 'געביטן מיט די יצרות', 'איטאליע', 'אסתר', 'ניטאָ קיין מזל' ו'אליהו הנביא' שיצאו בתוך הכרך השלישי של **הומאָר און סאַטירע**, עמ' 245–279.

אנגלית.⁵⁷⁸ מרינוב ווולינר כללו, כאמור, בעיקר יצירות של סופרים שכתביהם פורסמו החל מראשית המאה העשרים, ושיצא להם מוניטין כסאטיריקנים מובהקים, ויצירות שפורסמו לפני מועד זה שיחקו תפקיד שולי למדי באנתולוגיה.⁵⁷⁹ בהקדמתם הפנו העורכים את תשומת לבם של הקוראים גם לעובדה שהז'אנר הסאטירי וההומוריסטי זכה לתנופה והתפתחות משמעותית, מסיבות שונות, בשנים שקדמו מיידית לפירסום הספר:

פֶּאָר די לעצטע פֶּאָר יאָר איז אונדזער ביכערמאָרק שטאַרק באַרייכערט געוואָרן מיט אַ גאַנצער ריי ליטעראַרישע אויסגאַבן, וועלכע לייגן אַ זיכערן פֿונדאַמענט פֿאַר אונדזער יונגער ליטעראַטור און פֿאַרשאַפֿן איר אַ גאַנץ בכבודן פֿלאַץ צווישן די ליטעראַטורן פֿון די אומות־העולם. עס האָט אונדז אָבער ביז איצט געפֿעלט דער (!) בוך פֿון דעם ייִדישן שאַרפֿזין, פֿון דעם ייִדישן שטעכעדיקן וויץ און פֿון דער ייִדישער פֿאַרגאַלטער סאַטירע. און דיזן ליידיקן פֿלאַץ, האָפֿן מיר, וועלן געוויסערמאַסן אויספֿילן די פֿאַרליגענדע דרײַ בענדער **הומאָר און סאַטירע**.⁵⁸⁰

(בשנים האחרונות התעשר מאוד שוק הספרים שלנו בשורה של פרסומים ספרותיים אשר מניחים יסוד מוצק עבור ספרותינו הצעירה ויוצרים עבורה מקום מכובד בין ספרויות העולם. אך חסר לנו עד כה ספר השנינות היהודית, הבדיחה העוקצנית היהודית והסאטירה החריפה. אנו מקווים שאת המקום הריק הזה ימלאו במידה מסוימת שלושת הכרכים של **הומור וסאטירה**.)

בקטע לעיל ניתן לראות בבירור כי עורכי האנתולוגיה של קטעי סאטירה, בדומה ליוצרים מובילים במגוון סוגות ספרותיות בראשית המאה העשרים, ראו עצמם כמחדשים, כמי שיצירותיהם מאכלסות לראשונה את החלל הריק הספרותי בידיש. מרינוב ווולינר סברו שמתקוף תפקידם כמאגדיו ועורכיו של האסופה של קטעי סאטירה יש בכוחם להוביל את התחדשותו של ז'אנר ספרותי המצוי בשלבים הראשונים של התהוותו. אין פלא אפוא כי הפרספקטיבה של היוצרים צומצמה לתקופה קצרה למדי, וכי לא נעשו מאמצים לעמוד על ההשפעות ההיסטוריות והספרותיות, הפנימיות או החיצוניות, שהביאו להיווצרותו של הקורפוס הספרותי שלפנינו. לארצות הברית אכן היה תפקיד מיוחד בהתהוותה של הספרות הסאטירית בידיש, אך מרינוב ווולינר התעלמו מן הספציפיות ההיסטורית של התפתחות סוגה זו בהקשרה היהודי, בנסיבות שונות ממקבילותיה בקרב ספרויות העולם. עורכי **הומאָר און סאַטירע** הראו ראי עקום לקהל היהודי האמריקני, ועל סמך האנתולוגיה שלהם אפשר להבין את תפיסתם בקשר לעבר הקרוב, להתרחשויות בנות הזמן או להווי שהסאטיריקנים תיארו באופן פארודי.

לכן גם בשירה וגם בפרוזה של **הומאָר און סאַטירע** מופיעים מספר פעמים האנרכיסטים היהודים שאיכלסו את המרחבים היהודיים בניו יורק והותירו את חותמם על חיי ציבור המהגרים היהודי באמריקה. מבין הסיפורים והשירים הסאטיריים הרבים נביא כאן דוגמא מובהקת המאפיינת את הגישה הטיפוסית לעשייה הפוליטית והתרבותית של

⁵⁷⁸ שלום-עליכם, 'די ערשטע ייִדישע רעפובליק', די גייעסטע ווערק פֿון שלום-עליכם, ורשה: פּראָגרעס, תרס"ט, כרך ב', עמ' 211–125; י"ד בערקאוויטש, אונדזערע ראשונים: זכרונות דערציילונגען וועגן שלום-עליכם און זיין דור, תל אביב: המנורה, 1966, כרך ב', עמ' ריח-ריט.

⁵⁷⁹ מדובר היה בעיקר בסופרים ומשוררים שהתחילו ליצור בארצות הברית ו'התגלו' על ידי עורך הראשי של הפֿאַרווערטס, אב. קאהאן, כגון משה אָדערשלעגער, בערל באַטוויניק, יצחק בלום ודוד בראון. אב. קאהאן, בלעטער פֿון מיין לעבן, כרך ד', עמ' 470.

⁵⁸⁰ יעקב מאַרינאָו וואַ. וואַלינער, 'פֿאַרוואַרט', הומאָר און סאַטירע, כרך א', עמ' ג.

הקבוצה האנרכיסטית בארצות הברית. הסאטיריקן המסתתר מאחורי שם הבדוי אשר פאָמפע ('אשר המפואר')⁵⁸¹ מלגלג בסיפור סאטירי קצר לסגנון הכתיבה האנרכיסטי בעיתונות יידיש, להצטדקויות האיידאולוגיות החוזרות ונשנות במאמרים הפוליטיים של זרם פוליטי זה:

קען דער אנארכיזם-קאָמוניזם פֿילאָסאָפֿיש-וויסנשאַפֿטלעך באַגרינדעט ווערן? – א שאלה אַ ביסל! כ'האַב שוין, דאָכט זיך, אוודאי 777 מאָל אָנגעצייגט, אַז עס איז אַזוי לייכט, ווי אויפֿצוועסן אַ לאַטקע. [...]

וואָס זיינען אָבער די עלעמענטן, וואָס קאָמבינירן די ספעציפֿישע קאָמבינאַציעס אום אַרויסצורופֿן דעם סאָציאַל־געזעלשאַפֿטלעכן לעבן? אויף דיזע פֿראַגע דאַרף מען געבן אַ קלאָרע תשובֿה. און אום די תשובֿה זאָל זיין וואָס קלערער, וואָלטן מיר זיך, על־פי יושר, באַדאַרפֿט אַוועקלאָזן העט אַזש צום פֿראַטאַפֿלאַזם, דאָס וואָלט שוין אָבער זיין צו ווייט פֿאַרקראַכן, און מיר וועלן זיך בלויז אָפֿשטעלן ביי דער אַמיבע, וואָס ווערט באַאיינפֿלוסט פֿון גראַוויטאַציאָנס־געזעץ מיט די שפורן פֿון די סטאַטישע און דינאַמישע קרעפֿטן פֿון דער גאַנצער אָרגאַנישער און אונאַרגאַנישער פֿאַרעם פֿון עוואָלוציאָן און רעוואָלוציאָן וואָס פֿירט דירעקט צום אנארכיזמוס־קאָמוניזמוס. [...]

ג.ב. – געוויינלעך האָט מען צו אונדז טענות אַז מע פֿאַרשטייט אונדז ניט. מיר האָבן זיך דאַרום אָנגעשטרענגט צו מאַכן דיזן אַרטיקל פֿאַרשטענדלעך. טאַמער אָבער וועלן זיין אַזעלכע, וואָס וועלן אונדז נאָך אַליץ ניט פֿאַרשטיין, וועלן זיי זיין ענטוועדער פֿסיכאָפּאַטן אָדער אַנדרוגינאָסן, מענטשן קאַטאַרי וואָס האָבן ניט קיין אינטעליגענטע, נאַאוטשנע אינטעלעקטן אום צו באַגריפֿן דעם סאַמע עסענץ פֿון די עלעמענטאַרסטע מעטאָדן פֿון דער אינדוקטיווער פֿאַרשונג.⁵⁸²

(האם אפשר לבסס את האנרכיזם־קומוניזם באופן מדעי־פילוסופי? – איזו שאלה! נראה לי שהראתי כבר 777 פעמים שזה כה קל כמו לזלול לביבה. [...])

מהם המרכיבים שקושרים את קשריהם הספציפיים כדי לגרום לחיים חברתיים סוציאליים? לשאלה זו צריך לתת תשובה ברורה. ובכדי שהתשובה תהיה ברורה ככל היותר, היינו צריכים, על פי יושר, כלומר מאולצים ללכת כברת דרך עד לפרוטופלזמה, אבל כדי לא להגיע למרחק כה רב, נעצור אצל האמיבה, המושפעת מחוק המשיכה עם הסימנים של הכוחות הסטטיים והדינמיים של כל הצורות האורגניות והלא אורגניות של האבולוציה והרבולוציה המובילים ישר לאנרכיזם־קומוניזם. [...]

נ"ב – בדרך כלל באים אלינו בטענות שלא מבינים אותנו. התאמצנו לפיכך לכתוב את המאמר הזה בצורה מובנת. אם יהיו עוד כאלה, שעדיין לא מבינים אותנו, אזי הם או פסיכופטים או אנדרוגינוסים, אנשים כאלה שאינם אינטליגנטיים מלומדים שלא תופסים את המהות של השיטות הבסיסיות של מחקר אינדוקטיבי.)

⁵⁸¹ לא עלה בידי לזהות את הסאטיריקן שעומד מאחורי שם בדוי זה.
⁵⁸² אשר פאָמפע, 'אנארכיזמוס קאָמוניזמוס', הומאַר און סאַטירע, כרך ג', עמ' 35–37.

תמונה דומה לקטע המצוטט עולה בקשר לאנרכיסטים בהומאָר און סאַטירע בכתבים הסאטיריים אחרים, הבולטים שביניהם הינם שירו הסאטירי הפאנורמי על הזירה התרבותית הפוליטית של ניו יורק של יהואש (1872–1927) 'א ריזע איבער ניו־יאָרק אין 80 טעג' (נסיעה מסביב ניו יורק בשמונים יום) או בפרוזה הסאטירית של י. אדלר, 'דער אַנאַרכיסט' ('האנרכיסט').⁵⁸³ ביצירות הללו מצטיירים האנרכיסטים כתעמלנים עיוורים למורכבותה של המציאות האמריקנית. הם אינם מסוגלים ואינם רוצים להתמודד עם קשיי היומיום בעיר הגדולה, כי הם מעדיפים להתחבא מאחורי פרזאולוגיה מנופחת, ריקה ונבובה.

תפיסה זו נוצרה בעקבות נוכחות אנרכיסטית בזירתה של תרבות יידיש שנמשכה בארצות הברית כבר אז מעל שני עשורים. במהלך תקופה זו ניסו תעמלנים ועסקני תרבות של הקבוצות האנרכיסטיות לקרב את כלל ציבור המהגרים היהודי להשקפותם, אך ללא הועיל. כישלון חרוץ זה של הקבוצה האנרכיסטית נבע חלקית, כפי שנראה בהמשך, מחוסר היכולת של העתונות והתרבות האנרכיסטית להתייחס באופן ישיר לצרכיהם של המהגרים היהודיים. אי התאמה זו בין הצרכים המידיים של המהגרים היהודיים לבין השיח האנרכיסטי התיאורטי והמנותק מהמציאות משתקפת גם בסאטירה הניזונה מהתפיסות התרבותיות האנרכיסטיות. במהלך הפרק ננתח את קו ההתפתחות מהסאטירה הפוליטית המודרנית של מוריס וינצ'בסקי עד לתגובותיו של המשורר האנרכיסטי דוד אדלשטט כלפי הסוגה המתגבשת והולכת. בסוף נעקוב אחרי ניסיונו של דוד אפוטקר, אנרכיסט מובהק בשנות התשעים של המאה התשע עשרה, להתמודד עם האתגר לכונן סאטירה אנרכיסטית, ונסיגתו מהמעגלים האנרכיסטיים בעשור האחרון בחייו. באמצעות הפרסונה 'דער משווענער פֿילאָסאָף' ('הפילוסוף המשוגע') שאף מוריס וינצ'בסקי להנגיש את האידיאולוגיה שלו לציפיות ולמסגרת המושגים המוכרת לקוראיו. בדרך זו הוא הכין את הקרקע לשיח החדש בתוך ספרות יידיש שהייתה לו השפעה מכרעת על התפתחות הסאטירה האנרכיסטית.

ב. מוריס וינצ'בסקי, דוד אדלשטט ותחילתה של הספרות הסאטירית האנרכיסטית

ביידיש

מוריס וינצ'בסקי הופיע באוסף הומאָר און סאַטירע רק עם ארבעה סיפורים סאטיריים קצרים. החלק המזערי שחולק ל'סבא' ('זיידע') של הספרות הפרולטרית או 'השירה הסוציאליט/חברתית', כפי שנ"ב מינקוב הגדיר אותה, אינו מפתיע כלל.⁵⁸⁴ וינצ'בסקי נכנס עם הסאטירות שלו רק לכרך השני של האוסף, שבו כונסו סיפורים, סקיצות ופלייטונים. אך גם כאן ייצוגו היה מינורי לעומת סופרים אחרים שפרסמו כתבים סאטיריים והומוריסטיים בסוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים כגון ישראל אסמן (1887–1951), יצחק רייז (שהיה מוכר בספרות יידיש תחת שמו הבדוי משה נאָדיר, 1885–1943), ב' קובנר וגצל זליקוביץ'. בניגוד לווינצ'בסקי היו הסאטיריקנים הנזכרים מעורבים בכתבת והוצאת כתבי עת סאטיריים שונים שיצאו בארצות הברית. ארבעת הסיפורים הסאטיריים של וינצ'בסקי

⁵⁸³ ראו יהואש, 'א ריזע איבער ניו יאָרק אין 80 טעג', הומאָר און סאַטירע, כרך א', עמ' 3–23; י. אדלער, 'דער אַנאַרכיסט', הומאָר און סאַטירע, כרך ב', עמ' 15–21.

⁵⁸⁴ מינקאָו, פֿיאָנערן פֿון ייִדישער פּאָעזיע אין אַמעריקע, כרך א', עמ' 7–14.

שנדפסו בהומאָר און סאַטירע, 'תמוז', 'א דרשה פֿאַר פֿערד' ('דרשה לסוסים'), 'א גרינער ייד פֿון מינסקער גובערניע' ('יהודי 'ירוק' ממחוז מינסק') ו'נאָך מיין טויט' ('לאחר מותי') מנסים להדגים באופן שרירותי את היצירות המגוונות של עבודתו הסאטירית.⁵⁸⁵ ארבעת המונולוגים המובאים באנתולוגיה קובצו לאחר פרסומם בעיתונות יידיש באוסף **צעשלאָגענע געדאַנקען פֿון דעם משוגענעם פֿילאָזאָף אין ענגלאַנד** ('מחשבות מקוטעות של הפילוסוף המשוגע באנגליה') שהתפרסם ב־1908 בניו יורק. כרך זה הוקדש לחוויותיה של הדמות הסאטירית של וינצ'בסקי באנגליה, בניגוד לנטייה המובהקת באנתולוגיה **הומאָר און סאַטירע**, שבה כאמור כונסו בעיקר יצירות סאטיריות שנכתבו בארצות הברית.⁵⁸⁶

בסאטירות הללו בולטת חוסר היכולת של הפרסונה שווינצ'בסקי יוצר בכתביו להתאים את עצמה לסביבה החדשה, והיא נותרת תקועה במערכת הערכים של מזרח אירופה ו'העולם הישן'. בהשוואה לתמטיקה של רוב היצירות המופיעות באוסף של **הומאָר און סאַטירע** בולטת כאן המגמה לראות בווינצ'בסקי את סאטיריקן של מזרח אירופה, ששמר את תכונות הסוגה של העבר. אין פלא אפוא שהסיפור הסאטירי האחרון המובא באנתולוגיה הוא 'לאחר מותי', צוואתו הפוליטית של הפרסונה שווינצ'בסקי עיצב.

וינצ'בסקי שימש דוגמא ראשונה במעלה של שירה פרולטרית וחברתית בידיש עבור אדלשטט, שעדיין לא הכיר מקרוב את היצירה הספרותית בשפה זו. הקריאה במאמריו של וינצ'בסקי עזרה למשורר האנרכיסטי להגדיר את דרכו הספרותית ומיקדה את התמטיקה הספרותית של אדלשטט. אך לאחר התגבשות התפיסה הספרותית העצמית שלו הוא החל להתרחק מיצירותיו של וינצ'בסקי, ובאופן הדרגתי נקט בעמדות שליליות בקשר לתפיסה הספרותית העל־מפלגתית של וינצ'בסקי בכלל ובקשר לדמות הסאטירית שלו בפרט. גם דוד אפוטקר, שיצר ראשית את הטון הסאטירי האנרכיסטי, הגדיר את עצמו ואת הדמות הסאטירית משלו לעומת היצירה הסאטירית של מוריס וינצ'בסקי. לעומת 'דער משוגענער פֿילאָסאָף' נוצרה דמותו של 'דער הינקעדיקער שלימזל' ('השלימזל הצולע'), שהכניסה קול חדש לזירה המתרחבת של הסאטירה האמריקנית בידיש בשנות התשעים של המאה התשע עשרה.

יחסו החיובי של דוד אדלשטט ליצירתו של וינצ'בסקי היא אבן היסוד להבנת היחסים ביניהם. יש לזכור בהקשר זה שאדלשטט התחיל לכתוב שירה בידיש לאחר כתיבתו ברוסית, וזאת הודות לשיר של מוריס וינצ'בסקי ששימש לו דוגמא.⁵⁸⁷ ב־1889 התכוונה הקבוצה 'פֿיאָנערע דער פֿרֿייהייט' להוציא כתב עת על מפלגתי בניו יורק לפי התבנית של **אַרבייטער פֿריינד** באנגליה בשם **דיא וואַהרהייט**. לתפקיד העורך הראשי הם הזמינו את וינצ'בסקי, שנתפס בתקופה זו כ'פֿריינדענקענדער סאַציאַליסט', כלומר סוציאליסט, אך בתוך זרם פוליטי זה היה נטול מחויבות אידאולוגית ספציפית.⁵⁸⁸ למרות שהמוציאים לאור של הביטאון החדש לא הצליחו לשכנע את וינצ'בסקי להצטרף אל

⁵⁸⁵ ראו את הסיפורים הסאטיריים הנזכרים של וינצ'בסקי בהומאָר און סאַטירע, כרך ב', עמ' 121–143.
⁵⁸⁶ הסיפורים שהתפרסמו באוסף של **דער משוגענער פֿילאָזאָף אין ענגלאַנד**, ניו יורק: צוקונפֿט: 1908, 'תמוז', עמ' 60–64; 'נאָטור געשיכטע: א דרשה פֿאַר פֿערד', עמ' 88–92; 'א גרינער ייד פֿון מינסקער גובערניע', עמ' 237–243; 'נאָך מיין טויט', עמ' 243–250.
⁵⁸⁷ קלמן מרמר, **דוד עדעלשטאַט**, עמ' 115–116.
⁵⁸⁸ ה' בורגין, **דיא געשיכטע פֿון דער אַידישער אַרבייטער בעוועגונג אין אַמעריקאַ**, עמ' 160.

שורותיהם, הורגשה נוכחותו בצורה אחרת. יוזמי פרסומו של השבועון העתידי ביקשו מהמשורר האנרכיסטי אדלשטט, שהיה שותף גם הוא לתכנית הוצאתו לאור של העיתון, לכתוב שיר עבור הגיליון הראשון של **וואַהרהייט**. בתחילה הטיל המשורר האנרכיסטי ספק ביכולתו לעשות כרצונם, אולם לבסוף הוא נענה לבקשת חבריו והשתמש בשירו של וינצ'בסקי 'צורוף צום אַרבייטער־פּריינד' ('קריאה לחבר העם') משנת 1885⁵⁸⁹ כבסיס לשירו הראשון ביידיש. אדלשטט עיבד את שירו של וינצ'בסקי, ופרסם את גירסתו שלו תחת הכותרת 'צורוף צו דער וואַהרהייט' ('קריאה לאמת').⁵⁹⁰ מובאים כאן שני בתים של שני השירים שמעידים על דמיון צורני ותימאטי:

<p>איך הער דיין שטימע, די שטימע דער וואַרהייט דעם קול פֿון דעם ווירקליכן אַרבעטער־פּריינד, איך הער דיך פֿון ווייטן, איך הער דיך מיט קלאַרהייט, מיט הערצליכער פֿרייד, באַגריס איך דיך היינט. [...] האַלט הויך און האַלט ריין דיין פּרינציפ און דיניע פֿאַנע, האַלט ביידע זיי הויך, און שריי: 'ברידער דערוואַכט!' פֿאַרקונדיק דעם אויפֿגאַנג פֿון דער ליכטיקער זאָנע און ווייז זיי דעם סוף פֿון דעם פֿינצטערער נאַכט.⁵⁹¹</p>	<p>הייליקע וואַרהייט, איך באַגריס פֿון מיין האַרצן דיין אַנקומען אויף אונדזער וועלט, ווי דאָס פֿאַלק איז פֿאַרזונקען אין אייביקע שמערצן, ווי עס הערשן נאָר פֿאַלשקייט און געלט. [...] קום, באַליכט מיט דיניע הימלישע שטראַלן די שרעקלעכע, פֿינצטערע נאַכט, ווי טויזנטער מענטשן אומשולדיקע פֿאַלן אין קאַמף מיט דער טיראַנישער מאַכט.⁵⁹²</p>
---	--

מאוחר יותר הקדיש אדלשטט שיר למשורר הסוציאליסטי על מנת לבטא את רגשות ההערכה שיצירתו של הלה עוררו בו. בהקשר זה חשוב לציין שבכותרת שירו אדלשטט אינו נוקב בשמו של המשורר, אלא בשמה של הפרסונה הסאטירית שיצר על מנת להביע את עצמו – 'הפילוסוף המשוגע'. לפי קלמן מרמר נחשף אדלשטט ל**אַרבייטער פּריינד** בשנת 1890 וקרא בשקיקה את גיליונות העיתון, ונראה כי בדרך זו התוודע לכתביו של וינצ'בסקי, גם אם לא היה מודע לזהותו האמתית.⁵⁹³ אמירה זו תמוהה במקצת, שכן כתב עת זה הופץ על ידי חברי התנועה האנרכיסטית החל משנת 1885, שנת היווסדו, בקרב קהילות מהגרים באנגליה ובארצות הברית, והעיתון היה ביטאון המוכר היטב בקרב החוגים הרדיקאליים. מעבר לכך, טענתו של מרמר כי אדלשטט לא ידע מיהו האיש שמאחורי הפסבדונים המפורסם היא גם מוטלת בספק, כי כפי שראינו שירו הראשון ביידיש של אדלשטט היה מבוסס על זה של וינצ'בסקי שפורסם אף הוא בשבועון **האַרבייטער פּריינד**. אמנם וינצ'בסקי השתמש בשנים הללו בשמות עט רבים על

⁵⁸⁹ מאָריס ווינטשעווסקי, 'צורוף צום אַרבייטער פּריינד', **אַרבייטער פּריינד**, 5 ביוני 1885, עמ' 1.
⁵⁹⁰ על שירו של אדלשטט **בוואַהרהייט** ראו אליהו שולמאַן, "די וואַהרהייט" – ערשטע געזעלשאַפֿטלעכע יידישע צייטונג אין אַמעריקע, יעקב שאַצקי (עורך), **זאַמלבוך לכבוד דעם צוויי הונדערט און פֿופֿציקסטן יובל פֿון דער יידישער פרעסע 1686–1936**, ניו יורק: יוואָ, 1937, עמ' 197–212.

⁵⁹¹ ווינטשעווסקי, **געזאַמלטע ווערק**, כרך ב', עמ' 84–85. בתרגום לעברית: 'אני שומע את קולך, קול האמת \ את הקול ידיד הפועלים האמתי, \ אני שומע אותך מרחקים, אני שומע אותך בבירור \ בשמחה גדולה, מברך אני אותך היום. [...] תשמור גבוה וטהור את עקרונותיך ודגלך, \ את שניהם תשמור גבוה, ותצעק: 'תתעוררו אחים!' \ תכריז על הנץ החמה \ ותראה להם את הסוף של הלילה השחור.'
⁵⁹² עדעלשטאַט, 'צורוף צו דער וואַהרהייט', **שרייפֿטען**, עמ' 51–52. בתרגום לעברית: 'אמת קדושה, אני מברך מכל הלב \ את בואך לעולמנו, \ שבו העם טבוע בכאבים נצחיים, \ שבו ששוררים רמאות וכסף. [...] בוא, תאיר עם זיווך השמימי, \ את הלילה המפחיד והשחור, \ בו אלפי אנשים חפים מפשע מועדים \ בקרב עם הממשל הרודני.'
⁵⁹³ ראו על כך: קלמן מרמר, **דוד עדעלשטאַט**, עמ' 121–125.

מנת שלא להיחשף בפני מעסיקיו הבורגנים, אך בכל זאת היה הוא אחת מאבני פינה של האַרבייטער פֿריינד, וככזה זהותו האמתית לא הייתה בלתי־ידועה לקוראיו.⁵⁹⁴

ואכן מרמר עצמו מצביע על כך שאדלשטט התעניין במיוחד ברשימות של 'דער משוגענער פֿילאָסאָף' שהתפרסמו בסדרה 'בילדער און ווערטער' ('תמונות ותיבות'), בגיליון של ינואר 1890 של השבועון הלונדוני.⁵⁹⁵ סקיצות אלה התמקדו בדמות 'רוח החופש', אשר שיחקה תפקיד מרכזי בהשראתה של הפרסונה של וינצ'בסקי להפוך ל'פילוסוף המשוגע'.⁵⁹⁶ דמות 'רוח החופש' הותירה את חותמה על אדלשטט ובהמשך תופיע פעמים רבות ביצירותיו, בשינויים אחדים: הוא יבחר לכנותה 'פֿרייהייט־געטין' ('אלת החופש').⁵⁹⁷ מעבר לשימוש מקביל זה בדימוי של 'אלת החופש', העשוי להעיד על הערכתו והתרשמותו של אדלשטט מכתביו של וינצ'בסקי, בחר המשורר האנרכיסטי להביע את הערצתו באופן ישיר יותר, ופרסם שיר שהוקדש ישירות לווינצ'בסקי – 'צום משוגענעם פֿילאָסאָף' ('לפילוסוף המשוגע'), בטורי אותו עיתון ממש בו נחשף אליו לראשונה (השיר התפרסם באַרבייטער פֿריינד ב־28 במרץ 1890). השיר אינו מהווה רק מחווה רגשית ליוצר אהוב. אדלשטט משלב בשיר מוטיבים מיצירתו של וינצ'בסקי, ובכך מבטא את תפיסתו שלו באשר ליצירתו של 'הפילוסוף המשוגע'. אך פרט לאזכור הפרסונה הסאטירית של וינצ'בסקי בכותרת השיר, אין אדלשטט מכוון בכל דרך אחרת לפן הסאטירי ביצירתו של זה, וכך עולה הרושם כי השיר נכתב כשבח למשורר מליצי שהמנעד העיקרי של יצירתו הוא טרגי ומלודרמטי, ואלה הם שני המאפיינים הטיפוסיים ביצירתו של וינצ'בסקי, כפי שאדלשטט תפס אותה. הוא פותח את שירו בשורות אלו:

איך בין פֿאַרליבט אין זײַנע צײלן	אני מאוהב בשורותיו
אין זיי לעז איך מײן אייגענעם שמערץ.	בהן אני קורא את מכאובי.
איך קען מיט זיי מײנע ווונדן היילן,	דרכן אני יכול לרפא את פצעיי,
טרייסטן מײן ליידענדעס (!) הערץ.	ולנחם את לבי הסובל.
איך זע אין זיי, ווי אין אַ שפיגל	אני רואה בהן, כמו במראה
מײן לעבנס־אַמערטאַל,	את עמק הבכא של חיי,

⁵⁹⁴ קלמן מרמר, 'מאָריס ווינטשעווסקי', ווינטשעווסקי, געזאַמלטע ווערק, כרך א', עמ' 126–142.
⁵⁹⁵ דער משוגענער פֿילאָסאָף [מאָריס ווינטשעווסקי], 'בילדער און ווערטער', אַרבייטער פֿריינד, 24 בינואר 1890, עמ' 4.
⁵⁹⁶ ציורי מלאך החופש (או 'רוח החופש') היו נפוצים בעיתונות הרדיקאלית בכלל ובעיתונות האנרכיסטית בפרט. ראו כאן שלוש דוגמאות מהעיתונות האנרכיסטית מאנגליה וארצות הברית, מה־3 ביולי 1891, פֿרייע אַרבייטער שטימע, עמ' 1 (נספח 1 לפרק ג'), מהציור בעמוד הראשי של הגיליונות המקובצים של שנות 1906–1907 של הירחון האנרכיסטי שיצא בלונדון הזשערמינאַל (נספח 2 לפרק ג') ומהשלישי באיור למאמרו של רומן לואיס, עורכו של הפֿרייע אַרבייטער שטימע, 'די טיראַני אין רוסלאַנד', שבו נחש מזנק מחיקו של הצאר אלכסנדר השלישי והוא כובל ומחניק את דמותו של 'מלאך החופש' בפֿרייע אַרבייטער שטימע, 23 באוקטובר 1891, עמ' 1 (נספח 3 לפרק ג'). להופעת 'מלאך החופש' בספרות האנרכיסטית בידיש ראו למשל בסיפורו של יוסף בובשובר, 'פֿון מײן טאַגע־בוך', פֿרייע אַרבייטער שטימע, עמ' 11 באוגוסט 1893, עמ' 3. הסיפור נכלל בכל כתבי בובשובר שיצא ב־1911 תחת הכותרת 'אויס מײן טאַגעבוך', געזאַמלטע שריפטען, עמ' 191–202. וגם בשירו של עוזר סמולנסקי, 'דער נביא', פֿרייע אַרבייטער שטימע, עמ' 27 ביוני 1900, עמ' 7; ואצל דוד אדלשטט כ'אלת החופש' ('פֿרייהייט־געטין'): דוד עדעלשטאַט, געקליבענע ווערק אין דריי בענד, כרך ב', עמ' 198.
⁵⁹⁷ השימוש האנרכיסטי בסמל של 'אלת החופש' משקף את הביקורת של המהגרים הרדיקלים על הדמוקרטיה האמריקנית. 'אלת החופש' שמופיע ב'פסל החירות' שבניו יורק היה הסמל הוויזואלי הראשון שנתפס בתודעה של המהגרים, והוא היה מזוהה עם ההשקפות הפוליטיות השלטות בארצות הברית. האנרכיסטים השתמשו בסמל זה בספרות בכדי למתוח ביקורת על מידת החופש בארצות הברית. 'אלת החופש' מופיע למשל בשירו של אדלשטט, 'די פֿרייהייט־געטין', געקליבענע ווערק אין דריי בענד, כרך ב', עמ' 71–73; גם בסיפורו, 'דער קאַר־קאַנדוקטאָר', געזאַמלטע שריפטען, עמ' 253.

אני רואה שם את רוחי עם כנפיים פצועות,

כשהיא מתפרצת לעבר קרן השמש!

[...]

מחשבותיו מנותצות

לאלפי רבבות יהלומים,

הוא יכול להגיד במילים פשוטות,

מה שאיננו יכולים בביטויים מצטלצלים.

איך זע דאָרט מיין גניסט מיט פֿאַרווונדעטע פֿליגל,

ווי ער רייסט זיך צום זונענשטראַל!

[...]

זיינע געדאַנקען זענען צעשלאָגן

אויף טויזנטער ריינע אַלמאַזן,⁵⁹⁸

ער קען מיט איינפֿאַכע ווערטער אונדז זאָגן,

וואָס מיר ניט מיט קלינגענדע פֿראַזן.⁵⁹⁹

לאורך הקטע המצוטט מפנה אדלשטט אל תימות ומוטיבים שונים בכתבי 'הפילוסוף המשוגע'. בשורות הפטטיות הראשונות הוא מבטא הזדהות מלאה עם כתבי האלטר־אגו של וינצ'בסקי, אך נראה כי פאתוס רם ונישא זה אינו עולה בקנה אחד עם הפלייטונים הסאטיריים של וינצ'בסקי, וככזה הוא טעון הסבר. מתוך קורותיו הספרותיים של אדלשטט אכן עולה תמונה מורכבת, העשויה לעזור לנו להבין את חוסר־רגישותו למאפיינים הסאטיריים ביצירתו של וינצ'בסקי. יחסיו של אדלשטט אל ספרות יידיש בכלל ואל הספרות הפרולטרית בפרט התפתחו באופן מואץ עקב הגירתו לניו יורק. בתחילת דרכו הוא הביא לביטוי את האידיאלים הספרותיים הרוסיים של אמצע המאה התשע עשרה, כפי שהתבטאו בשירה הרומנטית והסנטימנטלית של משוררים כגון ניקוליי נקרוסוב (Nikolay Nekrasov\Никола́й) (1878–1821), איוואן ניקיטין (Ива́н Са́вич Ники́тин/Ivan Nikitin) (1861–1824), סמיון נדסון (Некрасов) (1878–1821), איוואן ניקיטין (Ива́н Са́вич Ники́тин/Ivan Nikitin) (1861–1824), סמיון נדסון (Семён Яковлевич Надсон/Semyon Nadson) (1887–1862) ואלכסנדר פושקין (1837–1799). אותה ניסה לחקות ביצירתו.⁶⁰⁰ אך, כידוע, זמן קצר לאחר הגעתו לארצות הברית, חדל אדלשטט מלכתוב ברוסית בכלל, ולאחר שרכש ידע מספק ביידיש עבר להתבטא בעיקר בשפה זו. במדיום לשוני חדש זה ניסח אדלשטט מחדש את חזונו הספרותי. כוונתו הייתה לדבר ישירות אל לבו של המון המהגרים היהודים, באמצעות שפה מהפכנית חדשה, אותה התכוון ליצור לפי האידיאלים הפוליטיים שלו, ורטוריקה שונה בתכלית מזו של היצירות העממיות והבדחניות שהגדירו באותה תקופה את הזירה התרבותית היידישית.⁶⁰¹ הוא טיפח מודעות למשמעותה של היצירה הספרותית ביידיש ולאפשרויות הביטוי האמנותי בשפה, וכל זאת בניסיון להגדיר את השליחות הפואטית שלו, כפי שראה אותה – לייצר אמנות שהינה מהפכנית ופרולטרית באופן מודע. כפי שנראה בהמשך, רצה אדלשטט לעצב את הספרות הפרולטרית, וראה ביצירותיו אבני דרך עבור המשורר שיטול על עצמו את כתיבתה של שירה רדיקאלית ביידיש.⁶⁰²

אדלשטט הגיב בחריפות להאשמות בדבר הפשטנות ויכולות הביטוי המוגבלות בשירתו. בהתאם לעקרונותיו הוא סירב לאמץ שפה לירית מתוחכמת או כל חידוש אסתטי ראוותני, והאמין כי דווקא השורות המחוספסות והקושי

⁵⁹⁸ סביר להניח שאת התיבה 'אַלמאַז', שהיא שאילה מרוסית, הכניס שיר זה של אדלשטט לאוצר המילים של יידיש. ראו הערך 'אַלמאַז', גרויסער ווערטערבוך פֿון דער יידישער שפראך, ניו יורק – ירושלים: קאָמיטעט פֿון גרויסן ווערטערבוך פֿון דער יידישער שפראך, 1971, כרך ג', עמ' 1381.

⁵⁹⁹ ראו את שינויי הנוסחאות של השיר במהדורה הביקורתית הסובייטית, געקליבענע ווערק אין דריי בענדער, כרך ב', עמ' 150–151.

⁶⁰⁰ שלמה בילאָוו, 'עדעלשטאַטס דיכטערישער וועג', שם, עמ' 24–25.

⁶⁰¹ על השירה המאפיינת את התקופה שקדמה לשירה הפרולטרית ביידיש ראו שולמאן, געשיכטע פֿון דער יידישער ליטעראַטור אין אַמעריקע, עמ' 140–150.

⁶⁰² מרמר, עדעלשטאַט, עמ' 124–142.

הלשוני הם אלה שיכולים להעניק ערך ספרותי ופוליטי ליצירתו. באופן זה, חשב, יוכל לגעת בהוויה הפרולטרית ובשורשיה, בנסיבות חייו של מעמד המהגרים היהודי.

מה שבא לביטוי בבית הראשון של 'צום משוגענעם פֿילאָסאָף' הינה התכחשותו הבלתי מודעת של אדלשטט לממד הסאטירי של שירי וינצ'בסקי. אדלשטט לא הבין את הסאטירה של 'דער משוגענער פֿילאָסאָף', או למצער סירב להכיר בה ולהתייחס אליה בצורה הולמת באמצעות הטון הספרותי שאימץ לעצמו. נראה כי שני בתיו הראשונים של שירו באים להביע את מצוקתו של הפרט, אך בעקבות רידודם הם משאילים להם מנעד של פתיקה רומנטית. אדלשטט חש בבירור בפאתוס המאולץ־האירוני שעמד בבסיס רבים מחיבוריו של 'דער משוגענער פֿילאָסאָף' ('זיניע געדאנקען זענען צעשלאָגן'), אך התקשה להתייחס אליהם. הוא מנסה להעלות אל פני השטח אתגרים חדשים. בהמשך השיר הוא מעלה שאלות רבות על תפקידו כמשורר ביידיש, כגון יחסו אל הקורפוס הספרותי שאליה הוא משויך, משמעות יצירתה של ספרות חדשה, הפוטנציאל למהפכה באמצעים ספרותיים וכן הייתכנות לכישלון הפרוייקט האוטופי־אמנותי שהוא וסופרים אנרכיסטיים־רדיקאליים אחרים נטלו על עצמם. אך בשיר זה, מתוך רצון לשבח את וינצ'בסקי, מציג אדלשטט תמונה של המשורר הסוציאליסטי שמתעלמת מממד מרכזי ביצירתו. ייתכן מאוד שהתעלמות זאת נובעת גם משינוי ההדגשים הז'אנרי: אדלשטט המשורר אינו קשוב לקולו הסאטירי שנשמע בעיקר בכתביו של וינצ'בסקי בפרוזה.

המשורר האנרכיסטי ראה את יצירתו של קודמו בראש ובראשונה מבעד לפריזמה של אידיאליזם ופתטיות סגנונית. מפני שאדלשטט ניסה לעורר את כוחות הנחבאים של הפועלים, ולשם כך טיפח כלים רטוריים בשירתו שהיו בעיקר פתטיים, הרי שמפעלו הספרותי בא לכדי התנגשות עם קולו העצמאי והביקורתי של וינצ'בסקי ועם מגמותיה הפרוזהאיות והסאטיריות של כתיבתו המסאית. ב־9 בספטמבר 1892, כמה שבועות לפני מותו, פירסם אדלשטט שיר **באַרבייטער פֿריינד** בשם 'צו מיין מוזע' ('למוזה שלי'), בו הגדיר מחדש את משימתו המוסרית של המשורר האנרכיסטי כשליחה של המוזה המהפכנית:

מיט גלעקלעך קען מיין מוזע ניט קלינגען,
זי וועקט, זי רופט מיט אַ קריגס־טרומפעט,
שטורעמלידער קען זי נאָר זינגען,
מיט אַ פֿייער פֿון אַן אַלטן פּראָפֿעט.

המוזה שלי אינה יכולה לצלצל בפעמונים קטנים,
היא מעוררת, וקוראת בחצוצרת מלחמה,
היא יכולה לשיר רק שירי סער,
עם אש של נביא מימי קדם.

זי וועט די קעגנער די האַנט ניט דערלאַנגען,
זי וועט נישט קושן זיין גיפֿטיקע ליפּ.
זי ווייסט, אַז איר קעגנערס בעסטער פֿאַרלאַנגען
איז זען דעם טויט פֿון איר גרויסן פּרינציפּ.

היא לא תושיט יד למתנגדים,
ולא תנשק את השפתיים המרעילות.
היא יודעת, כי כל מאוויו של מתנגדה
הם להמית את עקרונה הגדול.

זי וועט זיך ניט בוקן פֿאַר פֿרעמדע אַלטאַרן,
זי איז שטאַלץ, ווען איר קלייד איז אַרעם און פּראָסט,
עס מעגן פֿאַרשפּאַטן זי שורקן און נאָרן,

היא לא תשתחוה לפני מזבחות זרים,
היא גאה, אף כי מלבושה עני ופשוט,
נוכלים וטפשים יכולים ללעוג לה,

זי בלייבט ביז איר טויט אויף איר הייליקן פאָסט!⁶⁰³ היא נותרת במקומה הקדוש עד המוות!

בשיר זה מותח אדלשטט הבחנה בין שירתו לבין משוררים רדיקאליים אחרים שאיבדו את יושרתם בכך שהתפשרו עם אידיאולוגיות בלתי־אנרכיסטיות. אדלשטט מנגיד את המוזה שלו למוזות של משוררים אחרים. בפרסום הראשון של השיר הוסיף אף אדלשטט כתובת לכותרת שירו ובה הוא מסביר את נסיבות כתיבתו. אדלשטט מציין שהוא כתב את השיר לאחר שהוא קרא את השיר של משורר אנרכיסטי שנדפס בעיתון סוציאלי־דמוקרטי ('געשריבן נאָך דעם ווי איך האָב דורכגעלעזן אין אַ סאָציאַל־דעמאָקראַטישן זשורנאַל אַ געדיכט פֿון אַן אַנאַרכיסט'). כפי שהוא ממשיך להסביר השיר האנרכיסטי עומדת בניגוד לכל פשרה אידיאולוגית ואמנותית, ואפשר שהיא משתנת לעתים מהתקפות של העוינים לה, אך היא לא נכנעת, כי היא אינה מסוגלת לכך. בעיני אדלשטט אנרכיסט שמפרסם בעיתון שלא שייך למחנהו ומיחל למצוא חן בעיני הקוראים הזרים להשקפה האנרכיסטית מטמא את טהרת שירתו.

הביקורת שהושמעה בשירו של אדלשטט מצאה את דרכה לאוזני וינצ'בסקי. וינצ'בסקי, שבנקודות שונות בחייו התאים עצמו למסגרות אינטלקטואליות שונות על מנת להטיב ולהפיץ את מסריו הפוליטיים והאמנותיים, הפנה בתוך כך אוזן קשבת להשקפות עולם שונות משלו. לאחר פרסום שירו של אדלשטט האמין וינצ'בסקי, מתוך רגישות לעמדתו ולהיסטוריה הרבגונית והפלורליסטית שלו, כי השיר ביקש לתקוף אותו באופן אישי, וזאת להערכתו ממניעים פוליטיים גרידא, אף על פי שציונו של אדלשטט בתחילת השיר התייחס דווקא למשורר אנרכיסטי, ווינצ'בסקי לעולם לא הגדיר את עצמו ולא הוגדר על ידי אחרים ככזה.⁶⁰⁴ אפשר רק להבין את רגישותו של וינצ'בסקי לאור ההקשר הפוליטי האקטואלי שהגדירו את היחסים בין הסוציאליסטים והאנרכיסטים היהודים באותו זמן. באותה שנה ב־1892, עזב וינצ'בסקי את מערכת ה**אַרבייטער פֿריינד** בעקבות הפילוג שהיה בין החברים האנרכיסטים והסוציאליסטים במערכת השבועון. לאחר מכן השתתף וינצ'בסקי בעיקר בעבודת מערכת השבועון העל־מפלגתי ('אומפאָרטייטש'), שהיה בפועל סוציאליסטי־מהפכני) **דיא פֿרייע וועלט**, שהואשם על ידי האנרכיסטים כביטאון המשרת אינטרסים סוציאלי־דמוקרטיים.⁶⁰⁵ במסגרת זו אפשר להבין שאדלשטט עדיין היה סבור שווינצ'בסקי הציג בשירתו ערכים אנרכיסטיים, ולכן השתתפותו בעיתון עם מגמה פוליטית ברורה נתפסה בעיני אדלשטט כבגידה גלויה בעברו של וינצ'בסקי. בתגובה להתקפה החשודה של אדלשטט ביקש וינצ'בסקי לפרסם תגובה שירית סאטירית חריפה, אך בטרם יכול היה לעשות זאת הגיעה ללונדון הבשורה הקשה על פטירתו של אדלשטט בדנבר שבארצות הברית. כתוצאה מכך שיכתב וינצ'בסקי את שירו כהספד אמנותי על מותו של המשורר הנערץ, והדפיסו בגיליון נובמבר 1892 של **דיא פֿרייע וועלט**.⁶⁰⁶ שיר ההספד של וינצ'בסקי על מותו של אדלשטט פורסם תחת הכותרת 'נאָך עדעלשטאַטן א זיפֿן' ('אנחה על אדלשטט') והקטעים הביקורתיים של היצירה המקורית הושטמו מגירסה זו של השיר. קלמן מרמר מצא בעזבונו וינצ'בסקי מקטעים מן השיר המעובד שעדיין כלל הערות עוקצניות וביקורתיות מאוד על אדלשטט. וינצ'בסקי כתב – לפי הציטטה המובאת במונוגרפיה על אדלשטט מאת קלמן מרמר – כהאי לי שנא:

⁶⁰³ עדעלשטאַט, **געקליבענע ווערק אין דריי בענדער**, כרך ב', עמ' 284.

⁶⁰⁴ מרמר, **עדעלשטאַט**, עמ' 122–124.

⁶⁰⁵ על חשדם של האנרכיסטים על נטיות סוציאלי־דמוקרטיות של **דיא פֿרייע וועלט** ראו גאָרדין, **שאול יאַנאָווסקי**, עמ' 163–166.

⁶⁰⁶ מאָריס וונטשעווסקי, 'נאָך עדעלשטאַטן א זיפֿן', **דיא פֿרייע וועלט**, נובמבר 1892, עמ' 1.

אתה מדבר על פעמוניי	דו רעדסט פֿון מײַנע גלעקעלעך
וחושף בפני כל מבט	און ווייזסט פֿאַר יעדן בליק
כתמים רבים שחורים וגועליים	פֿיל העסלעך שוואַרצע פֿלעקעלעך
של קנאה בביקורתך.	פֿון נייד אין דיין קריטיק.
אז מבקש אתה לכסותה,	דאַן זוכסטו צו באַדעקן אים,
את קנאתך בדיבורים יפים,	דעם נייד מיט שיינע רייד,
אך מחשיפים כל כתמיה	דאָך ווייזן יעדן פֿלעק אין אים
את החורים בלבושך.	די לעכער פֿון דיין קלייד.
מה יעזרוך הייפּוים,	וואָס העלפֿן דיר די באַפּוצונגען,
כל הדיבורים על העקרון?	דער רעדן פֿון פּרינציפּ?
השמץ של כל ההשמצות	דער שמוץ פֿון די באַשמוצונגען
משאירים פגמים על שפתך.	בלייבט האַפֿטן אויף דיין ליפּ. ⁶⁰⁷

כאן מתייחס וינצ'בסקי אל המוטיב של ה'פעמונים' שאדלשטט העלה בשירו 'מוזה שלי', ומקפל בתוכו את הביקורת שהוא מותח על יצירת יריבו הספרותי. אפשר לראות בבירור כבר בשורות הראשונות של הבתים המצוטטים שאכן וינצ'בסקי ייחס לעצמו את הביקורת שהועלתה נגד המשורר הרדיקאלי שפרסם שיר בעיתון סוציאלי-דמוקרטי, כי הוא הגיב בטון המשקף את העלבון האישי שהוא חש מכתבתו של המשורר האנרכיסטי. וינצ'בסקי לא היסס לצאת בהתקפה חזיתית נגד אדלשטט, והוא מאשים אותו בקנאה ושנאה, כזה שביקורתו נובעת מרגש הנחיתות שהוא חווה נגדו ותו לא. הכתמים שנחשפים אף במבט ראשון על הלבוש והגוף הלירי של שירת אדלשטט מעידים על פגמים רבים שהמשורר האנרכיסטי מנסה לכסות דרך דיבורים יפים וההשמעה החוזרת של העקרונות הנעלים. סמוי מהעין, אך מובן מן השיר, שווינצ'בסקי רואה את עצמו כמשורר וסופר גלוי וישר, שאין לו כוונות צדדיות, כי הפרסונות השונות שלו חושפות פנים מגוונות של אישיותו הספרותית. בניגוד אליו מטיף אדלשטט על טהרת הכוונות, על עקרונות ואידיאלים אשר למעשה מכסים את המום שבאמנותו, וכך בעקיפין באישיותו.

בצורה מטונימית משתמש וינצ'בסקי בתמונה 'שפתיים הפגומות' בכדי לדבר על השירה הפגומה והלא מהימנה של אדלשטט. שירו זה של אדלשטט, והדרך שבה וינצ'בסקי בחר להשיב לו, מסמנים את פרשת הדרכים של הספרות הפרולטרית בידיש, את ההבדלים האמנותיים בין שני המשוררים שהציגו כיוונים שונים בשירת יידיש הפרולטרית שהתהוותה בסוף המאה התשע עשרה בארצות הברית ובאנגליה. בעוד שאדלשטט הציג בשירתו את העקשנות וההחלטיות האמנותית, מדגיש וינצ'בסקי את החופש ההכרחי בביטוי האמנותי, גם כאשר מדובר בשירה פוליטית. בשני השירים, ב'מוזה שלי' וב'לפילוסוף המשוגע' שציטטנו לעיל, ניתן לראות את המעבר שחל באדלשטט, מאהדה לאיכויותיו הפתטיות של 'הפילוסוף המשוגע', אל עבר התפכחות וביקורת על תפיסותיו של וינצ'בסקי. התימות הליריות

⁶⁰⁷ השיר מובא כאן מספרו של מרמר, **עדעלשטאט**, עמ' 123–124.

בהן עושה אדלשטט שימוש בשירים אלה מדגישות, בשיר הראשון, את מידת השפעתו של המשורר הסוציאליסטי עליו, ובשני – את הביקורתיות בה נקט כלפיו בשלב מאוחר יותר, ביקורתיות שהובילה אותו להתרחק מתפיסתו האמנותית. כאשר אדלשטט דיבר על ההשפעה האמורה, הוא שיבח את שירתו של וינצ'בסקי ככזו אשר אף אל פי שמחשבותיה מקוטעות, המילים המופיעות בה הן פשוטות והביטויים לא מצלצלים, ערכה גובר על כל האבנים היקרות בעולם. עתה, כפי שניתן לראות ב'מוזה שלי', הגם שאדלשטט נטל מווינצ'בסקי אידיאלים פוליטיים וספרותיים, הוא מסרב להופכם לקנה מידה עבור הספרות הרדיקאלית והאנרכיסטית אותה הוא מנסה לקדם.

נראה כי בשל העדפותיו האסתטיות האישיות מנע אדלשטט מן השיח האנרכיסטי מלהתפתח לכיוונים חדשים – ובפרט, אל עבר הביטוי הסאטירי. בעקבות הפולמוסים שניהל עם עמיתיו המשוררים ניסח אדלשטט עמדה תיאורטית משלו בקשר לאידיאלים האנרכיסטים שצריכים להתגבש באמצעות שימוש נכון בסוגת הסאטירה. במאמרו המוזכר לעיל 'די פרינציפלאזיקייט פֿון דער זשארגאנישער ליטעראטור אין אַמעריקע' ('חוסר העקרונות של ספרות הז'רגון באמריקה') הצביע אדלשטט את הכיוון הרצוי בהתפתחותה של ספרות יידיש שהייתה אמורה להתגלע על סדנה של הסאטירה:

[...] דער געזונטער עלעמענט, וועלכער לעבט נאָך אין דער פֿאַלק, מוז דערוועקט ווערן צו הייליקער טעטיקייט! דער אומדערבאַרעמלעכער בייטש פֿון שניידנדער קריטיק, פֿון פֿלאַמענדער סאַטירע, מוז צעברעכן די בלעכנדע געטשקעס, צו וועלכע עס בוקט זיך די אומאַנטוויקלטע מאַסע! דער באַדן פֿון דער ייִדישער ליטעראַטור מוז גערייניקט ווערן, די גיפֿטיקע גראַזן מוזן אויסגעריסן ווערן און מאַכן פֿלאַץ פֿאַר איידעלע, הייליקע בלומען און פֿלאַנצונגען, וועלכע זאָלן דערוועקן און דערהייבן דעם גייסט פֿון דעם יונגן ייִדישן דור!⁶⁰⁸

[...] המרכיב הבריא שעדיין חי בעם, צריך להתעורר לעשייה קדושה! המגלב חסר הרחמים של הביקורת החדה, של הסאטירה הבוערת, צריכים לשבור את האלילים מבדיל, שההמון הלא מפותח משתחוה להם! הקרקע של ספרות יידיש צריכה להתנקות, יש לעקור את העשבים השוטים ולפנות מקום לפרחים ולצמחים אצילים וקדושים שיעוררו וירוממו את רוחו של הדור היהודי הצעיר!

מחד גיסא אדלשטט רוצה שתקום סאטירה 'בוערת' בספרות יידיש החדשה, ומאידך גיסא הוא דורש להקים ספרות מרוממת, כלומר שהמבע 'הנמוך' וה'גבוה' ילכו יד ביד בכתיבה הרדיקאלית. הוא מתאר את התהליך המבוקש של פיתוח ספרות יידיש חדשה בעזרת ז'אנר הסאטירה בניסוח מהותני וביולוגי. הסאטירה של האנרכיסטים לא רק שצריכה לנצח ולהתגבר על הכתבים הסאטיריים האחרים ביידיש, אלא היא חייבת לעקור מן השורש את כל ניסיון לפתח ספרות המקבילה לזו של האנרכיסטים.

אדלשטט אכן ניסה את ידו בביקורת סאטירית, אך נסיונותיו בכיוון זה היו חסרות תחכום. למרבית האירוניה, מאמציו המוגבלים בכיוון זה לא כוונו לקידום מטרותיה הפוליטיות של התנועה; לכל היותר, בכתביו הסאטיריים

⁶⁰⁸ דוד עדעלשטאַט, 'די פרינציפלאזיקייט פֿון דער זשארגאנישער ליטעראטור אין אַמעריקע', פֿרינע אַרבייטער שטימע, 10 באוקטובר 1890, עמ' 1; עדעלשטאַט, שריפֿטען, עמ' 381–386.

המעטים ביקש אדלשטט לצייר דווקא את וינצ'בסקי, ואחרים שכתבו כמותו, כיוצרים בעלי ערך אמנותי שלילי. בנוסף לכך כוונה כתיבתו הסאטירית של אדלשטט נגד משורר פרולטרי אחר בן דורו, מוריס רוזנפלד, מי שהוכר ברבות הימים כמשורר המרכזי של הדור. בדומה לפולמוס הספרותי עם וינצ'בסקי, גם במקרה זה התכוון אדלשטט להביע את אכזבתו מעמיתו המשורר שלדידו העדיף את הפופולריות לעומת המבע הלירי הצרוף המעורר למלחמת חירות משעבוד הקפיטליזם.⁶⁰⁹

דאָס וואָס היינט ווערט געלויבט און פֿאַרגעטערט,
ווערט מאָרגן מיט בלאַטע באַדעקט;
און איבער מאָרגן שוין ווידער פֿאַרצוקערט,
געחנפֿעט, געשמייכלט, געלעקט...
את מה שמשבחים ומאלילים היום,
מחר ייכסה בבוץ;
ומחרתיים שוב נחטף,
יחניפו לו, יחייכו עליו, ילקקו לו...

און די, וואָס רופֿן זיך דענקער און קינסטלער, –
פֿאַר אַ שמוציקן גראַשן נישט מער –
ברעכן זיך, קרימען זיך דאָרט פֿאַרן עולם,
שפּרינגען אַהין און אַהער!⁶¹⁰
ואלה, שקוראים לעצמם הוגים ואמנים, –
בשביל גרוש מלוכלך לא יותר –
מתעוותים, מתעקמים, שם מול הקהל,
קופצים ומכרכרים!

מוריס רוזנפלד נעלב מאוד מהתקפת אדלשטט, ממשורר שהוא החשיב כעמיתו הנמנה בין מעריצי ומעריכי שירתו שלו. לאחר תגובתו השירית של מוריס רוזנפלד על עמדותיו של אדלשטט ב'צו מיין קריטיקער' ('למבקרתי') שהתפרסמה באַרבייטער צייטונג ב-12 בספטמבר 1890,⁶¹¹ פרסם אדלשטט משלים ליריים כתגובה לשירו המאשים של רוזנפלד. ניסוי זה שלו מהווה השלב הראשון לעבר ניסיון התגבשות של סאטירה אנרכיסטית. השירים הללו לא התקבלו בצורה חיובית בביקורת ובמחקר על שירתו של אדלשטט משום שהם פגעו בדימויו של המשורר האנרכיסטי שהוא כביכול מנותק מכל זכר וסימן של גשמיות, ומקריב את עצמו לטובת ההמונים היגעים והסובלים. ההתבטאויות הסאטיריות הללו מציבות את אדלשטט כמשורר סכסכן וקטנוני הלועג לכל איש שלא מסכים עם העמדות הפוליטיות הספציפיות שלו. מסיבה זו מעריכי יצירתו של אדלשטט, אלה שעסקו בעריכת ובהוצאת כתביו, ניסו להפוך אותו למשורר שמביע את כלל רגשות ההמונים הפועלים, ואינו מוגבל לנישה ספציפית של הקשת הפוליטית. הם הניחו שהכללת השירים הסאטיריים והלגלגניים היו פוגמים בערך הפואטי הנעלה של יצירתו. לפיכך השירים הסאטיריים של אדלשטט לא נכללו במהדורה הביקורתית הסובייטית של כל כתביו משנת 1935, וביאלוסטוצקי, שערך את מהדורת כתבי אדלשטט משנת 1953 (כינוס סלקטיבי), נמנע מלהדפיס את משליו הסאטיריים של המשורר האנרכיסטי. במשל סאטירי אחד שנתפרסם תחת הכותרת 'דער קינסטלער און דער אייזל' ('האמן והחמור') מספר אדלשטט על 'עפעס אַ חיה דום און ווילד' ('איזו חיה טיפשה ופרועה') שמכירה לפתע פתאום בעצמה ו'בצורתה' את החמור:

⁶⁰⁹ דוד עדעלשטאַט, 'דיכטער און מוזע', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 22 באוגוסט 1890, עמ' 4; עדעלשטאַט, שריפֿטען, עמ' 38–41.

⁶¹⁰ עדעלשטאַט, שריפֿטען, עמ' 39.

⁶¹¹ השיר אינו מופיע בכתבים המקובצים של מוריס רוזנפלד.

מה זאת אומרת! הרי זה אני בכל מאודי!
– צורח החמור – זה דיוקני!
האמן צוחק: 'אזי מי אתה?'
– 'אני... חמור-משורר!'

סטײַטש! דאָס בין איך דאָך מיט די ביינער!
– שרײַט דער אייזל – דאָס איז מיין פּאַרטערט!
דער קינסטלער לאַכט: 'ווער ביסטו אַזוינער?'
– 'איך... אַן אייזל-פּאַעט!'⁶¹²

כפי שנראה בבית המצוטט לא משתומם החמור מהכרת 'צורתו', ובמקום להתמלא ברגשות בושה מול ממצא מביך זה הוא מתגאה בעצמו ומהלל את 'דיוקנו' שנגלה כרגע בפני עיניו. במשל השני 'דער אייזל און דער זונענשיין' (החמור וזיו השמש) זיו השמש החודר לאורוותו מפריע לחמור, ולכן הוא מנסה לגרשו בניסיון לנגוס בו, כמובן ללא הצלחה.⁶¹³ אין פלא שקלמן מרמר סבר שהכתבים הסאטיריים של אדלשטט היוו פגם בכלל יצירותיו והניח שהשתיקה יפה להם, כפי שהוא מנסח את זה: 'די "קינאה אין געזאַנג" און דער נײַד אין זײַן קריטיק קעגן ראָזענפֿעלדן און ווינטשעווסקין זײַנען, אַ פּנים, די איינציקע "שוואַרצע פֿלעקלעך" אויף עדעלשטאַטס ריינעם כאַראַקטער' (הקנאה בשירה' והקנאה שבביקורת כנגד רוזנפלד ווינצ'בסקי הינן כנראה 'הכתמים השחורים' היחידים באופיו הטהור של אדלשטט').⁶¹⁴

אדלשטט לא חסך את שבט הביקורת ממשוררים אחרים ביידיש שיצירתם לא שירתה לטעמו את מטרות התעמולה. לתפיסתו, השימוש הספרותי ביידיש מוצדק רק כאשר הוא מקדם מטרות מהפכניות, שכן זכותה של יידיש בארצות הברית היא לשמש אמצעי תקשורת של מעמד הפועלים, וכזו יש לה את הכוח לעורר את תודעתו המעמדית. עדות לחוסר יכולתו לאמץ ז'אנרים שלא עלו בקנה אחד עם ציפיותיו מספרות פרולטרית ומהפכנית הוא שירו 'איך קען ניט זאָגן קיין וויצן' ('אני לא מסוגל לספר בדיחות'):

איך קען ניט זאָגן קיין וויצן,	איני יודע לספר בדיחות,
איך קען ניט חנפֿענען, ברידער,	איני יכול להחניף, אחיי,
עס דונערן און בליצן	כרעמים וברקים
מײַנע פֿרײַע לידער.	הם שיריי החופשיים.
[...]	[...]
איך קען נאָר ליבן מענטשן,	אני רק יכול לאהוב בני אדם,
ליבן מער ווי זיך, –	לאהוב יותר מאשר את עצמי, –
און אַ מאָל אויך בענטשן	ולעתים גם לברך
די, וואָס פֿלוכן מיך,	את אלה שמקללים אותי,
און אַ מאָל אויך פֿלוכן	ולפעמים גם לקלל
די, וואָס ליבן מיך,	את אלה, שאוהבים אותי,

⁶¹² עדעלשטאַט, 'דער קינסטלער און דער אייזל', שרײַפֿטען, עמ' 88.

⁶¹³ עדעלשטאַט, 'דער אייזל און דער זונענשטראַל', שם, עמ' 89; שני השירים הללו מופיעים בכל כתבי אדלשטט מתחת לכותרת משותפת 'צוויי פֿאַבלס'.

⁶¹⁴ מרמר, עדעלשטאַט, עמ' 123–124.

און שטערן מיר צו זוכן
פֿרייהייטליכט פֿאַר זיך.⁶¹⁵

ומפריעים לי לחפש
את אור החופש לעצמי.

בשיר זה חוזר אדלשטט על הטופוס של המשורר המהפכני שבכוחו טמונה היכולת לשנות את המציאות בצורה סטיכית ביותר 'כרעמים וברקים'. יחסיו עם הסובבים אותו אינם מבוססים על סימפתיות והבנה הדדית, אלא על יכולתם – או חוסר יכולתם – ללוותו במסעו לעבר החופש המיוחל של המשורר. הפתיות וההתבטאות הבלעדית של אדלשטט לא אפשרו את התגוננות יצירתו. הומור וסאטירה היוו עבור אדלשטט מלל והתאבכות ספרותית מיותרת וטפלה. על אף שאדלשטט התייחס באופן שלילי לגישה אירונית שביטאה הביקורת כלפי פנים, גם בתוך המחנה האנרכיסטי אליו השתייך נעשו ניסיונות להכין את הקרקע לכתיבה סאטירית חדשה. הדמות הבולטת בהקשר זה, שפעלה באותן שנים בספרות ובעיתונות האנרכיסטית, היה ההומוריסט והסופר דוד אפוטקר, שלאורך שנות יצירתו סיגל לעצמו, או ליתר דיוק, לפרסונה שלו, 'דער הינקעדיקער שלימזל' ('השלימזל הצולע'), קול סאטירי אישי שייחד אותו משאר הסאטיריקנים של העיתונות הסוציאליסטית והאנרכיסטית. סיפוריו הסאטיריים של אפוטקר סימנו כיוון דומה לדרך שפרץ 'דער משוגענער פֿילאָסאָף', אך הם טמנו בחובן אפשרויות חדשות לביקורת שהיו שונות במהותן מאלה שעמדו בפני וינצ'בסקי. להלן נבחן אלמנטים ביצירתו של אפוטקר שהיוו ניסיון ליצור סאטירה אנרכיסטית חדשה ואפקטיבית.

ג. הסאטירה האנרכיסטית של 'דער הינקעדיקער שלימזל'

אפוטקר – בדומה לווינצ'בסקי – יצר לעצמו פרסונה ספרותית וסאטירית הן בידיש והן בעברית.⁶¹⁶ במעגלים הרדיקאליים היה אפוטקר ידוע בשם 'דער הינקעדיקער שלימזל', או כפי שפסבדונים זה תורגם לעברית, 'יואל נכה הרגל'. אפוטקר נולד בפוניבז' שבמחוז קובנה (פּאַנעוועזש/Panevėžys, היום בליטא) בשנת 1855, כבן לאחד המשכילים המוכרים בעיר. עקב הנסיבה המצערת של אובדן הוריו בגיל צעיר, הוא עבר לגור אצל אמו החורגת בוויילקומיר (וויילקאָמיר/Ukmergė, היום בליטא), בה הוא פגש את משה לייב ליליינבלום (1843–1910), שנהיה לדמות חשובה בחיי אפוטקר והשפיע באופן ניכר על התפתחותו האינטלקטואלית והספרותית. ב-1881 הוא עבר לצ'רנוביץ (Chernivtsi/Чернівці/טשערנאָוויץ, היום באוקראינה), בה פתח חנות ספרים וכן פרסם את שירו הראשון שעסק בעניינים חברתיים ברוח השירה הסוציאליסטית המתהווה. את הספרון הסאטירי הראשון שלו, **שולחן ערוך: הלכות תיקון**, פירסם אפוטקר תחת שם הבדוי 'לייבושל חסיד', ובאותה שנה אף פירסם לקט שירים ראשון,

⁶¹⁵ ביאָלאָסטאָצקי (עורך), **דוד עדעלשטאַט געדענק-בוך**, עמ' 396. שיר זה לא פורסם במהדורות הקודמות של הכתבים המכונים של אדלשטט.

⁶¹⁶ לרשימה ביבליוגרפית חלקית של כתבי אפוטקר בעיתונות יידיש ובעיתונות עברית במאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים ראו Israel Davidson, 'Descriptive Bibliography of the Parodies from the Beginning of the Nineteenth Century to the Present Day', in *Parody in Jewish Literature*, New York: Columbia University Press, 1907, pp. 209–262, no. 5–10. ובנוסף בהוספות של רשימה זו: ישראל דאָוידזאָן, 'פּאַראַדיעס־ליטעראַטור (הוספות)', **פּנקס**, 1 (1927–1928), עמ' 58, מס. 4–5.

נבל, שנשא אופי של שירה עממית.⁶¹⁷ לפי עדויות שונות הוא היגר לארצות הברית בשנת 1886 או 1887.⁶¹⁸ אפוסקר נסע לארצות הברית כשבכוונתו לנסות ולהקים מושבות חקלאיות קומוניסטיות בעולם החדש, אך נסיון זה, לו היו שותפים כחמישים מחבריו שלקחו גם הם חלק בתכנית זו, לא צלח, והיישוב אותו הם ייסדו לא החזיק מעמד זמן רב. כחלופה לטיפוח שדות חקלאיים פנה אפוסקר עתה לכתיבת ספרות ביידיש.⁶¹⁹

אפוסקר היה בין הסופרים הראשונים בארצות הברית בכלל ובפילדלפיה בפרט – היא העיר בה בחר להתיישב – שהיה מזוהה עם פעילויותיה של התנועה האנרכיסטית ביידיש, והיה לאחד השמות המרכזיים של העיתונות האנרכיסטית ביידיש בתחילת דרכה.⁶²⁰ יחד עם סופרים, משוררים ופעילים תרבותיים אחרים, סוציאליסטים ואנרכיסטים, כגון דוד אדלשטט, מוריס רוזנפלד, דוד גולדשטיין, אלכסנדר הרכבי, הלל זולטרוב, מיכאל קאהן ואחרים, הוא פרסם מאמרים וכתבות שונות בנוי **יאָרקער יודישע פּאָלקס-ציניטונג** שראה אור בשנים 1886–1889. עיתון זה הוקם בעקבות ההפגנות בארצות הברית לטובת יום עבודה בן שמונה שעות, והוא נתפס כעיתון הראשון מסוגו ביידיש שהנגיש רעיונות פרוגרסיביים אל הציבוריות האמריקנית היהודית.⁶²¹ באותה תקופה אנו מוצאים את שמו של אפוסקר בין חברי איגוד סופרי יידיש הראשון ('ליטעראַטן-פּאַראַיין'), שהוקם באוקטובר 1889.⁶²² החל משנות התשעים של המאה התשע עשרה הוא פתח בכתיבת פלייטונים שהתפרסמו תחילה בגליונותיו הראשונים של הביטאון האנרכיסטי **פּרייע אַרבייטער שטימע**,⁶²³ כאשר כבר מתחילת דרכו הוא בחר לעצמו את שם העט 'דער הינקעדיקער שלימזל'.⁶²⁴

'דער הינקעדיקער שלימזל' פרסם את מאמרו הסאטירי הראשון בגיליון ה**פּרייע אַרבעטער שטימע** ב-29 באוגוסט 1890 תחת הכותרת 'דאָס טאַגע-בוך פֿון הינקעדיקן שלימזל' ('יומנו של השלימזל הצולע') – חלק הראשון בסדרה שרצה בעיתון במשך שנתיים – והוא המשיך לכתוב עבור השבועון האנרכיסטי עד 25 במרץ 1892, כאשר הוא הופיע תחת שמו הבדוי 'דער הינקעדיקער שלימזל' בפעם האחרונה וגילה בפני קוראיו שבגליונות האחרונים הוא הסתתר מאחורי פסאודונים חדש 'איך' ('אני').⁶²⁵ לא ידוע אם לאחר מכן השתתף אפוסקר בעריכת ה**פּרייע אַרבייטער שטימע** עד ההפסקה הזמנית בהופעתו במאי 1894 בשל המשבר הכלכלי שפקד את ארצות הברית באותן שנים. בשנת 1894 הצטרף אפוסקר לשורות השבועון **דער פּאָלקס וועכטער**, שיצא לאור בפילדלפיה, ופעל כעורכו של כתב העת הספרותי הסאטירי **די געגענוואַרט**, שהופיע בין השנים 1896–1898, ולאחר מכן של הירחון הספרותי **דער**

⁶¹⁷ בהקדמה של ספר שירים זה מבקר אפוסקר את אבהרם גולדפדן על כך שבמחזותיו הוא מייחס ליהודים תכונות כגון גניבה, גזל, רצח ושכרות. בניגוד לגולדפדן, טען אפוסקר שביצירותיו הוא רוצה להיטיב את מצבם של היהודים. ראו על עניין זה: 'אפאָטעקער וועגן גאַלדפּאַדענס לידער', יעקב שאַצקי (עורך), **הונדערט יאָר גאַלדפּאַדען**, ניו יורק: יוואָ, 1940, עמ' 109.

⁶¹⁸ Steven Cassedy, *To the Other Shore*, Princeton: Princeton University Press, 1997, pp. 59–63.

⁶¹⁹ לסיכום ביבליוגרפיה על כתבי אפוסקר ראו רייזען, **לעקסיקאָן**, כרך א', טורים 151–155.

⁶²⁰ קאַהן, **די געשיכטע פֿון דער יידיש-אַנאַרכיסטישער באַוועגונג**, עמ' 97.

⁶²¹ מרמר, **דער אַנהויב פֿון דער יידישער ליטעראַטור אין אמעריקע**, עמ' 34–35.

⁶²² **שם**, עמ' 37.

⁶²³ דוד אפוסקר פרסם את החלק הראשון של הסדרה הסאטירית שלו תחת שמו הבדוי 'דער הינקעדיקער שלימזל' ב**פּרייע אַרבייטער שטימע**, 29 באוגוסט 1890, עמ' 5–6.

⁶²⁴ בערך ב**לעקסיקאָן פֿון דער נייער יידישער ליטעראַטור** מצוין כי אפוסקר השתמש בשם הבדוי 'דער הונגעריקער שלימזל' (ביש המזל הרעב). סביר להניח שמדובר בטעות דפוס. ראו 'דוד אפאָטעקער', **לעקסיקאָן פֿון דער נייער יידישער ליטעראַטור**, כרך א', טור 144.

⁶²⁵ איך [=דוד אפאָטעקער], 'פינצטערע דערפֿאַרונגען פֿון אַ טרעפּ', 25 במרץ 1892, **פּרייע אַרבעטער שטימע**, עמ' 3.

ליטערארישער שטראהל, מספטמבר 1899 עד פברואר 1906.⁶²⁶ עם הופעתו המחודשת של פרייע ארבייטער שטימע החל מ-6 באוקטובר 1899, חזר אפוסקר להשתתף בו, למרות שהעתיק את מקום מושבו לפילדלפיה. 'דער הינקעדיקער שלימזל' חזר לגיליונות הפרייע ארבייטער שטימע ביולי 1902.⁶²⁷ בעברית פירסם אפוסקר תחת השם 'דוד רוקח' (תרגום שמו הלועזי לעברית), בכתבי העת האמריקאיים העברי ונר מערב.⁶²⁸ במסגרת פעילותו הספרותית כתב אפוסקר בסוגות שונות. הוא פרסם רומאן בהמשכים בעיתון שיצא לאור בבית הדפוס הפרטי שלו בפילדלפיה שהתעסק בחיים האמריקניים היהודים תחת הכותרת 'די פארבלאנדזשעטע'⁶²⁹ ('האבודים'), מספר שירים עממיים, שנהנו מפופולריות מסוימת במשך כמה שנים,⁶³⁰ וכן וודווילים ועיבודים שונים למחזות בעלי מגמה סוציאליסטית שחלקם עלו על הבמה.⁶³¹ דוד אפוסקר כינס חלק מכתביו בספר שיצא ב-1910 בהוצאת ה'היברו פאָבלישינג קאָמפאני' תחת הכותרת הומאריסטישע שריפטען ('כתבים הומוריסטיים').⁶³² שם העט שלו 'דער הינקעדיקער שלימזל' מופיע בסוגריים מתחת לשם המחבר. אך ספר זה אינו כולל את הכתבים שאפוסקר פרסם בעיתונות האנרכיסטית בידיש. ייתכן שעד ל-1910 הוא התרחק כבר מהתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש וחשב לדלג על יצירתו שפורסמה שם, או שהוא רצה באמצעות כתביו ההומוריסטיים להגיע אל קהל הקוראים הרחב ביותר, והסאטירות הפוליטיות לא התאימו למסגרת ספרו. דוד אפוסקר מופיע עם שני סיפוריו, 'קיידיס הגדה' ('ההגדה של קיידי') ו'וועג-טארא-יא-נאר' ('צמ-חורשוגע') באנתולוגיה הנ"ל הומאָר און סאַטירע, בהם בולטת ביקורתו על התבוללות היהודים בארצות הברית.⁶³³

אפוסקר הושפע באופן מובהק מסביבתו הרדיקאלית דוברת היידיש, ובמיוחד מיצירתו של מוריס וינצ'בסקי. ב-27 לספטמבר 1906 הוא כתב שיר לרגל מלוא חמישים שנה לווינצ'בסקי, בשם 'דער זיידע' ('הסב') שהיווה מחווה לירית למורשת הספרותית והתרבותית של אחד מגדולי השירה הפרולטרית בידיש ובעברית. בשיר מתאר אפוסקר את יחסו ליצירת וינצ'בסקי כך:

די אַרבעטער-מאַסן, די אייביקע שקלאַפֿן,
 די וועלט וועלכע בויען, דאָס גליק וועלכע שאַפֿן,
 המוני העובדים, העבדים הנצחיים,
 העולם שהם בונים, האושר שהם יוצרים,

⁶²⁶ לפרטים ביבליוגרפיים נוספים על הפעילות הספרותית והעיתונאית של דוד אפוסקר בפילדלפיה ראו דוד בער טורקעל, 'ביבליאָגראַפיע פֿון דער יידישער פרעסע אין פֿילאדעלפֿיע (1891–1928)', פּנקט, 1 (1927/1928), עמ' 260–262, מס. 3, 7, 10.

⁶²⁷ דער הינקעדיקער שלימזל [=דוד אפאָטעקער], 'געכאַפֿט!', פּרייע אַרבייטער שטימע, 4 ביולי 1902, עמ' 11–12.

⁶²⁸ את כתבי 'יואל נכה הרגל' בכתבי עת עבריים ראו ביבליוגראפיה של דוידזון: Israel Davidson, 'Descriptive Bibliography of the Parodies', no. 5, 8.

⁶²⁹ פורסם בהמשכים בירחון די געגענווארט בעריכת דוד אפוסקר.

⁶³⁰ באנתולוגיות המאוחרות מוזכר אפוסקר בשל השירים העממיים שלו כגון 'די קאפעליע' ('הלהקה'), 'דער פֿאָטער מיט דעם זון' ('האב עם בנו') או 'הנבל'. ראו, משה באסין (עורך), פֿינף הונדערט יאָהר אידישע פּאָעזיע, ניו יורק: דאָס אידישע בוך, 1917, כרך א', עמ' 228–230; Ruth Rubin, *Voices of a People: The Story of Yiddish Folksongs*, New York: T. Yoseloff, 1963, pp. 261–262.

⁶³¹ אפוסקר מוזכר מספר פעמים בפרייע ארבייטער שטימע כמחבר של וודווילים לאירועים אנרכיסטים שונים. ראו למשל את הפרסומות 'לגרויסער פיקניק' ('פיקניק גדול') ב-4 ביולי 1890, עמ' 1, שהמשתתפים בו היו יכולים לראות 'טראַגיקאַמישער וואָדעוויל' ('וודוויל טראגיקומי') בשלוש מערכות של 'הינקעדיקער שלימזל', וכן בפירסומת 'למסיבת פסח' בפרייע ארבייטער שטימע ב-1 באפריל 1892, עמ' 4, הציגו את 'רב גימפל דעם חונס סדר: העכט קאמישער וואָדעוויל' ('הסדר של רב גימפל החזן: וודוויל קומי ביותר') מאת אפוסקר. ב' גורין כתב שבעקבות הרוטציה המהירה של התאטראות ולהקות נפתח מקום למחזאים שוליים כגון אפוסקר בתיאטרון יידיש בניו יורק: ראו ב' גאָרין, די געשיכטע פֿון אידישען טהעאַטער, ניו יורק: ליטעראַרישער פֿערלאַג, 1918, כרך ב', עמ' 66.

⁶³² דוד אפאָטעקער, (דער הינקעדיקער שלימזל), הומאריסטישע שריפטען, ניו יורק: היברו פאָבלישינג קאָמפאני, 1910.

⁶³³ ראו שם, כרך ב', עמ' 61–67, עמ' 68–76.

און שאַפֿן און בויען אין עלנט אין ליידן,
פֿון זיי האָט דער זיידע צו זינגען און זאָגן,

יוצרים ובונים בבדידות ובסבל,
עליהם שר ומלין הסבא,

זיי וועקט ער צום קעמפֿן, די פֿאַקל צו טראָגן,
דער וועלטשמערץ אין בוזעם איז מוזע ביים זיידן.
פֿון פֿריסטער יוגנט ליב איך דיינע שריפֿטן:
די זיסע ווי האַניק, די גאַליקע גיפֿטן,

אותם הוא מעורר למאבק, לשאת את האבוקה,
תוגת העולם בחיקו של הסבא היא מוזה.
מנעוריי אוהב אני את כתביך:
המתוקים מדבש, הרעלים המרירים,

איך פֿיל זיי, איך ליב זיי און לערן פֿון ביידע:
איך ליב דיין איראַניע, סאַרקאַזם, סאַטירע,
איך ליב דיין הומאַר און פֿאַעמע, און לירע,
אויך איך בין דיין אייניקל און דו ביסט מיין זיידע.⁶³⁴

אני חש בהם, אני אוהב אותם ולומד משני הסוגים:
אני אוהב את האירוניה, הסרקזם, הסאטירה שלך,
אני אוהב את ההומור ואת שיריך, ואת הנבל,
גם אני נכדך ואתה סבי.

אך בשונה מווינצ'בסקי, איש הספרות אפוטקר הממשי קיים קשר הדוק ומהותי יותר עם הפרסונה שלו, 'דער הינקעדיקער שלימזל'. בסגנונם, ניבם, ובבחירת הנושאים, עמדו כתביו של אפוטקר בקרבה ליצירתו של וינצ'בסקי, אך הוא נתן רסן חופשי יותר לעוקץ דבריו הסאטיריים. לאפוטקר היה חסר הרקע המשכילי שהיווה אבן פינה ליצירתו של עמיתו הבוגר, הסוציאליסט המשכיל. הוא הקצין במכוון את דעותיה וסגנונה של דמותו הסאטירית, עד כדי שלילת כל ערך חינוכי למסריו. בניגוד לכל אידיאל משכילי-סוציאליסטי, 'דער הינקעדיקער שלימזל' לא שאף אף לו במקצת ליתן מקום לסימאיות אידיאליסטיות בתוך הסאטירות שלו, מה שאפשר לו להתבטא במידה לא מבוטלת של ציניות כלפי ציבור קוראיו האנרכיסטיים והסוציאליסטיים. הפרסונה שאפוטקר יצר נקטה בעמדה מסתייגת כלפי ההישגים האפשריים של התנועות הרדיקאליות היהודיות אפילו בתקופת השיא של התעמולה המהפכנית של שנות התשעים של המאה התשע עשרה, שעה שרוב הרדיקאלים ציפו לשינוי קיצוני ופתאומי של החברה בימיהם ממש. הוא לא האמין בהטבת המין האנושי או אפילו בשינוי לטובה באורחות חייהם של חבריו המהפכנים והפעילים האנרכיסטים. במצב דברים שכזה, ובניגוד ליצירת וינצ'בסקי, לא ניתן היה לצפות להערכה הציבורית הגבוהה כלפי הסאטירה של 'דער הינקעדיקער שלימזל'.

זירת הפעילות העיקרית של אפוטקר – ושל דמותו, 'דער הינקעדיקער שלימזל' – הייתה בית הקפה הניו-יורקי, מקום אידיאלי עבור הסאטיריקן המתבונן בעולם הסובב אותו, והמרכז בתוכו, כדברי אפוטקר, את מלוא קשת הטפשות והשגיון של המין האנושי.⁶³⁵ בזה המשיך אפוטקר את הצבת המוסד של בית הקפה כמרכז להתגבשות הרעיונות הרדיקאליים אליבא דווינצ'בסקי. במאמר 'אין קאַפֿע־שאַפֿ' ('בבית הקפה'), שפורסם בחוברת הסוציאליסטית הראשונה בידיש שיצאה בלונדון ב-1885 תחת הכותרת **יהי אור: איינע אונטער־האַלטונג איבער די פֿאַרקערטע וועלט מיט זיין פֿריינד היימאַן** ('יהי אור: שיחה על העולם ההפוך עם חברו היימן'), מתאר וינצ'בסקי מפגש בין שני

⁶³⁴ דוד אַפֿאַטהעקער (דער הינקעדיקער שלימזל), 'שפעטערע געדיכטע', **הומאַריסטישע שריפֿטן**, סדרה 13, עמ' 17–18.
⁶³⁵ ראו למשל את הסיפורים הסאטיריים של 'דער הינקעדיקער שלימזל', 'כאַפֿן אַ דרעמל אין אַ קאַפֿע־סאַלון' ('להטוף תנומה בבית הקפה').
פֿרייע אַרבייטער שטימע, 9 בינואר 1891, עמ' 5; 30 בינואר 1891, עמ' 5 בתוך סדרת 'דאָס טאַגע־בוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל'.

חברים. אלו מוצאים מקלט מהעוולות של העולם שהתהפך בתוך בית הקפה, שבו הם מגלים דרך שיחתם את השפיות האידאולוגית והרעיונית.⁶³⁶

הופעת בית הקפה בכתבי אפוטקר ווינצ'בסקי לא הייתה מקרית, אלא היא שיקפה את החשיבות ההולכת ועולה של מוסד זה בקרב רדיקאליים בלונדון ובניו יורק. כבר בשנות השלושים והארבעים של המאה התשע עשרה התחילה לשגשג באיסט-סייד תרבות בתי הקפה ה'אירופיים' תחת ההשפעה של המהגרים הגרמניים-אוסטריים. מאמצע המאה התוספו אל בתי קפה ברובע של 'גרמניה הקטנה' (Kleindeutschland) בניו יורק בתי מרזח שסיפקו את הביקוש לבירה למיעוט הגרמני שבכרך. ההבדלים בין מוסדות הללו ניטשטשו לעתים, והם היו ידועים בפי המהגרים כמעין 'מסבאות' (saloon), כי בית הקפה ה'אירופי' או ה'וינאי' ובית המרזח הגרמני מילאו תפקיד חברתי דומה, מכיוון שהם אפשרו מפגשים בין חברי קבוצות תרבותיות או פוליטיות שונות. האנרכיסטים שהיגרו בשנות השמונים לארצות הברית, כגון שאול ינובסקי, דוד אדלשטט, דוד אפוטקר ואמה גולדמן מצאו כר נרחב לפעילות פוליטית במקומות אלו.⁶³⁷ בתי הקפה ובתי מרזח שימשו בתקופה זו בניו יורק כמקום מפגש פופולרי עבור פעילים רדיקאליים ותומכיהם, שנהנו מן השיח האינטלקטואלי והפוליטי המגרה ומהשמעת סמאות מהפכניות. דוד אפוטקר ניסה לתאר בצורה סאטירית את חוויותיו של המהגר המזרח אירופי הרדיקאלי בבית הקפה בתוך הסדרה הסאטירית של 'השלימזל הצולע', שבה הוא שם את דמותו לתוך בית הקפה הניו יורקי. 'דער הינקעדיקער שלימזל' סיפר בגוף ראשון את מה שהוא ראה במוסד זה, העריך באופן סאטירי את מעשי המהפכניים באיסט-סייד ותיאר את הפוליטיקה הגרנדיוזית אבל גם הנבובה שלהם. 'דער הינקעדיקער שלימזל' תאר את קשיי ההתאקלמות בעולם של בתי הקפה בניו יורק:

יעדער אָנפֿאַנג איז שווער! אויך מיר איז נאָר דאָס ערשטע מאָל שווער געווען אין אַ קאַפֿעהויז אַרײַנצוגיין, אָבער איצט גייט עס ווי געשמירט! בײַ טאָג, בײַ נאַכט, פֿרי, שפּעט, שבת, יום־טובֿ, קאַלט, וואַרעם, אַלץ אין קאַפֿעהויז! יעדער וועג לאַזט זיך אויס בײַם קאַפֿעהויז! און פֿאַר וואָס טאַקע נישט? איז גוט אויפֿן האַרצן, האָט מען עפּעס געמאַכט אַ גוט ביזנעסל, געפֿינט מען דאָרט תמיד גוטע ברידער וועמען צו רימען, מיט וועמען די פֿריידן צו טיילן, איז שלעכט אויפֿן האַרצן, די ביזנעס גייען מיטן קאַפֿ אַראָפֿ, געפֿינט מען דאָרט תמיד אַ גוטן ברודער וואָס איז אַ שטיצע אין דער מיט און שענקט אַ סיגאַרעטל.⁶³⁸

(כל ההתחלות קשות! גם לי היה קשה, אך רק בפעם הראשונה, להיכנס לבית הקפה, אבל עכשיו זה הולך חלק! ביום ובלילה, מוקדם ומאוחר, בשבת ובחג, בקור ובחום, הכול בבית הקפה! כל הדרכים מובילות לבית הקפה! ומדוע לא, בעצם? מרגיש טוב על הנשמה, עשית עסקה טובה, תמיד מוצאים שם חברים טובים להתרברב בפניהם, לשתף אתם בשמחה, כשלא טוב, כאשר העסקים הולכים מטה מטה, אפשר תמיד למצוא שם חבר טוב שיתמוך בך בצערך ויעניק לך סיגריה.)

⁶³⁶ מאָריס ווינטשעווסקי, יהי אור: איינע אונטערהאַלטונג איבער די פֿאַרקערטע וועלט מיט זײַן פֿריינד היימאַן, לונדון: 1885, עמ' 4-3.

⁶³⁷ Shachar M. Pinsker, *A Rich Brew: How Cafes Created Modern Jewish Culture*, New York: New York University Press, 2018, pp. 189–190; Michels, *Fire in Their Hearts*, p. 43; Goyens, *Beer and Revolution*, pp. 69–71.

⁶³⁸ דער הינקעדיקער שלימזל [=דוד אָפֿאַטעקער], 'דאָס טאַגע־בוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל: כאַפֿן אַ דרעמל אין אַ קאַפֿע־סאַלון', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 30 בינואר 1891, עמ' 5.

'דער הינקעדיקער שלימזל' הפיק הנאה רבה מאווירה זו והשתלב בצורה מושלמת בתוך קהל בתי הקפה, שבהם חש כי צליעתו לא תעמוד לו לרועץ, וכי גם עם פרוץ המהפכה יוכל למלא את תפקידו מתוך מעגל חברתי זה – תפקידו, קרי, לבקר את מעשיהם ואת תקוותיהם הרמות של הפעילים. הוא גרס שהארגונים הרדיקאליים הינם אידיאליסטיים ואוטופיסטיים מדי, כי פעילויותיהם ותעמולתם הינן חסרות כל תועלת, וכי אמונתם שהמהפכה ממתינה מעבר לפינה היא בדיחה טובה ותו לא. לדידו של 'דער הינקעדיקער שלימזל', תשוקתם המהפכנית להביא לשינוי מידי הזירה את התעמלנים מעולם ההיגיון הבריא והשליכה אותם אל תוך המערבולת של פנטזיות משוללות בסיס ואל חיקה של השקפת עולם המגיעה לכדי פרנויה פוליטית. בכתביו הצביעה הפרסונה הסאטירית שלו על כך שלמרות אהבתם לצדק ורדיפת השלום שלהם, מבוקשם של הרדיקאלים היה יומרני, וכי מעשיהם הפריכו בפועל את אמיתות דבריהם הגרנדיוזיים. זן האירוניה של 'יואל נכה הרגל' היה חזק וחומצי יותר מזה שהיה נהוג בקרב יתר חבריו המהגרים האינטלקטואלים. סקפטיות עמוקה הותירה את חותמה כבר בשלב מוקדם על תפיסתו הפוליטית של אפוטקר, והיא מורגשת באופן ברור בכל כתביו.

שאלה אחת שעוברת בסאטירה של אפוטקר כחוט השני, היא האם כל אדם – ובפרט המהפכן והפעיל הרדיקאלי – הוא למעשה, מתחת למעטה של כוונות טובות והצהרות נעלות, ישות שקרית ומניפולטיבית המנסה למצוא חן בכל מחיר בעיני קהלו, תוך ניצול נטייתם לשגות באשליות וללכת שבי אחר הרטוריקה המתוחכמת של החזון האוטופי והמהפכני שהפעילים הרדיקאלים לא מפסיקים להזכיר ולשאוף למימוש. נראה כי אפוטקר דוגל בהשקפה לפיה הפעילים הרדיקאלים עשויים להיות לא יותר מאשר כלי שרת בידי האשליה המהפכנית שלהם. בניגוד למופע הפנטזמגורי של הדיבור האקטיביסטי, היה דווקא בית הקפה, או ה'קאפ־ע־סאלון', כפי שכונה בפי דוברי יידיש של התקופה, האתר בו לכוחותיה של האמת הביקורתית, הסאטירית והברוטאלית ביותר היה חופש הפעולה הרב ביותר. אפוטקר מבטא מצב דברים זה דרך הפרסונה שלו, 'דער הינקעדיקער שלימזל', באחת מאמירותיו הנחרצות ביותר: 'עס לעבט דאָס קאַפֿעהויז, מע קומט דאָ צו אַ טאַלק' ⁶³⁹ ('יחי בית הקפה, מגיעים כאן לסיכום הגיוני!').

אפוטקר קושר את יצירתו למשמעותו העתיקה של מונח הסאטירה בכך שהוא מבקש להבדיל את עצמו מהעולם האידיאליסטי של הפעילים הרדיקאלים. על פי אחת האטימולוגיות, שמקורה בתקופת הרנסס, לקוחה המלה 'סאטירה' (או בלטינית, *satura*) מן המקור היווני *satyros*, המתייחס לאל היער החייתיים, הסאטירים. שדים אלה, המנצחים על עולם היצר והמוזיקה, הם שהקנו לסוגה את אופיה הפרוע ושלוח הרסן. ⁶⁴⁰ כשם שהסאטירים היו יצורים שרמתם היא תת־אנושית, משועבדים לטבעם היצרי והחייתי, כך ראה 'דער הינקעדיקער שלימזל' את התעמלנים והמהפכנים האידיאליסטיים כמי שכוחם מתמצה בפעולה גסה וחייתית, פעולה טהורה שאין בצדה תבונה או התבוננות כלשהי, תוך שהוא נוטל לעצמו את התפקיד המשלים, כקולה של התבונה, המשיבה לבני־האדם את אנושיותם. 'דער הינקעדיקער שלימזל' מעיד כך על חוויותיו בבית הקפה הניו־יורקי בתחילת שנות התשעים של המאה התשע עשרה:

⁶³⁹ שם.

⁶⁴⁰ Alvin B. Kernan, *The Cankered Muse: Satire of the English Renaissance*, New Haven: Yale University Press, 1959, pp. 54–63, Ruben Quintero, 'Introduction: Understanding Satire', in *A Companion to Satire*, pp. 6–7.

ווער עס האָט ניט געפֿילט דעם האָניק פֿון כאַפּן אַ דרעמל אין אַ קאַפֿע־סאַלון, דער ווייס ניט וואָס הייסט אַ תּענוג אויף דער וועלט, און איך, גראַד איך, דער הינקעדיקער שלימזל, האָב געהאַט די זכּיה דעם תּענוג צו דערלעבן און צו געניסן.

עס זיינען פֿאַראַנען יאָלדן וואָס זאָגן אַז נאָר ליידיק־גייער באַזוכן קאַפֿע־סאַלונען, אַזעלכע וואָס ווילן ניט לערנען, לעזן, דענקען, אַזעלכע וואָס האָבן צו פֿיל צייט, גייען זיי אַהין די צייט טויטן, דאָס הייסט, זיך פֿאַרגיפֿטן מיט די קוילן זייערע פֿון די הונדערטער סיגאַרעטלעך, וואָס ווערן דאָרט געפֿאַלעוועט איינס נאָך דעם אַנדערן, און מיט די טויזנטער טעמעס וואָס קומען דאָרט צו דעבאַטע איינס אין דעם אַנדערן, און מיט דיזע רויכיקע דעבאַטעס קען מען טויטן ניט נאָר די צייט, נאָר היינט און אַלע צייט. און אַזוי ווי איך בין ביז אַהער אויך געווען אַ יאָלד, איז מיר די צייט זייער טייער געווען און פֿלעג ווייכן פֿון קאַפֿע־היזער.

אַבער ווייל איך האָב נעכטן געכאַפט צוויי פֿליגן מיט איין פֿאַטש, דאָס הייסט עס האָבן מיך געטראָפֿן צוויי גרויסע גליקן, בין איך פֿאַר שימחה געלאָפֿן אין קאַפֿע־הויז, און נאָך מיינע זיבן גלעזעלעך טיי מיט זיבן און זיבעציק ציגאַרטעלעך, בין איך איינגעשלאָפֿן, ווי אַ גרויסער רבי ביי די זמירות.

העיקר שכחתי, מיינע צוויי גליקן האָבן איך נאָר פֿאַרגעסן צו דערציילן. אַזוי ווי איך אינטערעסיר מיך זייער מיט דער אַרבעטער־פֿראַגע, איז מיר יעדע פֿראַגע זייער וויכטיק געוואָרן. ווייל איך בין אַן אַרבעטער, רעכנן איך עס פֿאַר אַ טייל פֿון דער אַרבעטער־פֿראַגע, און זייט אייניקע וואָכן פֿלאָגט מיך די פֿראַגע: אויב אַ הינקעדיקער שלימזל מעג שרייבן אין אַ רעוואָלוציאָנערער צייטונג?

ערשטנס, אַז ער הינקט, וועט ער דאָך ניט טויגן אין דער רעוואָלוציאָן, איז ער דאָך קיין רעוואָלוציאָנער. צווייטנס, קעמפֿט די צייטונג פֿאַר גלייכהייט און פֿרייהייט און ער קען ניט גיין ניט גלייך און ניט פֿריי. דריטנס, אַז ער איז אַ שלימזל קען ער דאָך שאַדן די צייטונג, און איך האָב אַליין געוואַלט מאַכן דעם פֿאַרשלאַג מען זאָל מיינע אַרטיקלען ניט מער אָננעמען.

אַבער צו מיינן גרויס גליק איז דעם זעלבן טאָג, וואָס איך האָב באַקומען אַ דזשאַב צו פֿאַרדינען אַ פֿאַר טויזנט דאָלאַר (מיט איין קליינער באַדינגונג: ענטוועדער איך זאָל אַרבעטן צוויי טויזנט וואָכן דערפֿאַר, אָדער איין וואָך מיט צוויי טויזנט הענט) און בין געוואָרן אויס שלימזל, איז אין דעם זעלבן טאָג אויסגעפֿאַלן אַ גרויסער שניי, האָבן אַלע מענטשן אָנגעפֿאַנגען צו הינקען, בין איך געוואָרן גלייך מיט זיי. איך בין דערווייל געוואָרן אויס הינקעדיקער און אויס שלימזל, און האָבן איך שוין געמעגט כאַפּן אַ דרעמל אין אַ קאַפֿע־סאַלון?

נאָר מיינע שונאים זאָלן אַזוי לעבן, ווי מען קען דאָרט דרעמלען, קוים האָבן איך נאָר צוגעמאַכט די אויגן.

אהא! לעבן מיינן טישל זיצן שוין צוויי פֿעטע פּופּיקעס (קאַפיטאַליסטן).⁶⁴¹

⁶⁴¹ דער הינקעדיקער שלימזל [=דוד אַפֿאַטעקער], 'דאָס טאַגעבוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 9 בינואר 1891, עמ' 5.

(מי שעוד לא טעם את טעמו המתוק של נמנום בבית הקפה, הוא לא יודע מה זה תענוג בעולם. ואני, ממש אני, השלימזל הצולע, זכיתי להתענג בחיים ולהנות מהם.

ישנם טיפשים שטוענים שרק בטלנים מבקרים בבתי קפה, אלה שלא רוצים ללמוד, לקרוא, לחשוב, אלה שיש להם יותר מדי זמן, הולכים לשם כדי להמית את הזמן, כלומר להרעיל את עצמם באמצעות הפחם של מאות הסיגריות הקטנות שהם מעשנים בשרשרת, אחת אחרי השנייה, ובאמצעות אלפי הנושאים שהם מתווכחים עליהם נושא בתוך נושא, ובאמצעות הוויכוחים העשנים אפשר לא רק להמית את הזמן אלא גם את היום וגם את המחר. ובגלל שגם אני הייתי עד עתה טיפש, זמני היה לי יקר, הייתי נמנע מלהגיע לבתי קפה.

אולם מפני שאתמול תפסתי שני זבובים בבת אחת, כלומר שנקרו לי שתי שמחות גדולות, בשמחתי רצתי ישר לבית הקפה, ולאחר שבע כוסות תה, ושבעים ושבע סיגריות קטנות, נרדמתי כאדמו"ר גדול בעת הזמירות.

העיקר שכחתי, שכחתי לספר את שתי השמחות הגדולות שלי. מכיוון שאני מתעניין בשאלת הפועלים, כל שאלה נהייתה לי חשובה. מכיוון שאני פועל בעצמי אני מחשיב את עצמי כחלק משאלת הפועלים, ומלפני כמה שבועות פוקדת אותי השאלה: האם ביש מזל צולע רשאי לכתוב בעיתון מהפכני? ראשית, מפני שהוא צולע, הוא לא כשיר למהפכה, ואז הוא לא מהפכן. שנית, העיתון נלחם בעד שיוויון וחופש, אך הוא לא יכול ללכת לא ישר ולא חופשית. שלישית, מפני שהוא ביש מזל, זה יכול להזיק לעיתון, וכך אני בעצמי הייתי מציע לא לקבל את המאמרים שלי.

ברם, לשמחתי התקבלתי באותו יום לעבודה להרוויח כמה אלפי דולרים (בתנאי קטן אחד: או שאצטרך לעבוד עבור סכום זה אלפיים שבועות, או שבוע אחד באלפיים ידיום). והפסקתי להיות ביש מזל, באותו יום ירד שלג גדול, כל האנשים התחילו לצלוע, והשתוויתי אתם. לפיכך הפסקתי להיות גם צולע וגם ביש מזל, אזי יכול אני לנמנם בבית הקפה כבר?

שכה יחיו שונאיי, כך אפשר לנמנם שמה, אני רק עצמתי עיני, ואהו! שני טבורים שמנים (קפיטליסטים) התיישבו ליד שולחני.)

כאן שוקל 'דער הינקעדיקער שלימזל' בעצמו להקים עיתון מהפכני כדי לתרום למאבק הפועלים, כלומר המאבק האישי שלו, אך מהר מאוד הוא מבין את חוסר המעשיות ברעיון, שכן במהפכה לא ניתן לצלוע. בנוסף, עיתונים מן הסוג הזה תמיד נלחמים בעד שיוויון וחופש, אך הוא שואל את עצמו, כיצד יוכל 'דער הינקעדיקער שלימזל' להילחם על ערכים אלה, מקום שגופו ושכלו – הוא מוסיף באירוניה מסוימת – הינם כה בולטים בנחיתותם לאחרים. היות והוא גם 'שלימזל', מרבית קוראיו, לאחר שהיו קוראים את הביקורת הלא מוצלחת המופנית כנגד המשטר ויתכן גם כנגד קוראיו, היו עוזבים הם אותו והעיתון היה מגיע לפשיטת רגל עד מהרה. אם היו מבקשים מ'ביש המזל הצולע' לפרסם את כתבותיו בעיתון אפילו הוא בעצמו היה עונה בשלילה. כל שנותר איפוא עבור 'דער הינקעדיקער שלימזל' הוא להסתכל מבעד חלונות בית הקפה על רחובותיה המושלגים של ניו יורק באמצע החורף, ולראות את העוברים והשבים

מחליקים ונופלים על המדרכות הקפואות ללא הרף. רק במצב דברים זה, אומר לנו 'דער הינקעדיקער שלימזל', יכול הוא באמת להיות שווה לאחד העם.

אפוטקר לא חסך איפוא ביקורת מחבריו האנרכיסטים, והסאטירות שהוא כתב היו מופנות לעתים קרובות כנגדם, גם כאשר הוא פרסם אותן בעיתונות האנרכיסטית. באחד מהכתבים הסאטיריים של אפוטקר, אותו פרסם ב-1891 בפרייע ארבייטער שטימע, מתואר מפגש דמיוני בין שני המחנות הפוליטיים היריבים הגדולים של התקופה, האנרכיסטים והסוציאליסטים. הפלייטון פותח בביקורת על אנרכיסטים, לפיה 'דער הינקעדיקער שלימזל' לא מצליח לזהות, לתדהמתו, אידיאולוגיה כלשהי בדברי ובמעשי הרדיקאלים, פרט לזו המגולמת בתוהו ובוהו השורר באולם ההתכנסות:

אָבער אזוי פֿרײַ זײַן, פשוט בהפֿקירא נײַחא להם! אַרױפֿגײַן אויף אַ טריבונע, איך מײַן דעם, ווי הייסט ער, דעם אַנאַרכיסט, דעם... באַראַנדעס. ער שפּרינגט אַרױף אויף אַ בימה, וואָס מען האָט אַנידערגעשטעלט פֿאַר אַרדנטלעכע מענטשן, שפּרינגט אַרױף און הייבט אָן שרײַען, ווי אַ ווילדע חיה: – מען דאַרף ניט קײַן ייִדן! מען דאַרף ניט קײַן גױים! הער אַ משוגעת! וואָס דען זאָלן מיר ווערן? טערקן? טשיינעס? איך זאָג אײַך, אַז די לײַט זענען ממש פֿאַררוקט. האָט אונדזער וועלט־באַרימטער ארץ־ישׂראל־לױער געוואָלט איבערשלעפּן גאַנץ חזיר־מאַרק קײַן ארץ־ישׂראל, וואָס האָט (!) אונדז געקאָסט זאָ אַ שווערעס געלט, האָבן זײ געשריען: איר ווילט מאַכן פֿון די ייִדן טערקן! איצט שרײַען זײ פֿאַרקערט. ווי איר זעט מיך אַ ייִדן, אַז זײ ווייסן ניט וואָס זײ ווילן. אײַנפֿאַך ווי אַ בן סורר ומורה.⁶⁴² (כיצד ניתן להיות כה חופשיים עד שההפקרות היא כלום בעיניהם! לעלות על הבמה, הוא, האנרכיסט, אני מניח, איך קוראים לו, ה... ברונדס הזה, קופץ על הבמה, במה שהציבו לאנשים רגילים, הוא קופץ עליה ומתחיל לצעוק כמו חיה פראית: – אין צורך ביהודים! אין צורך בגוים! איזה טטויות! אם כך – אז מה נהיה? טורקים? סינים? אני אומר לכם, האנשים האלה השתגעו לגמרי. הסניגור המפורסם בעולם של ארץ־ישׂראל רצה להביא את 'שוק החזירים' לארץ ישראל, מה שהיה עולה לנו סכומים לא קטנים של כסף, והקהל צעק: אתם רוצים להפוך את היהודים לטורקים! כעבור כמה זמן, הם התחילו לצעוק את ההפך הגמור. כפי שאתם רואים אותי כאן, כך גם להם אין כל מושג על מה הם מדברים. כמו פשוט בן סורר ומורה.)

כשם שהסאטירה עוסקת באלמנטים 'הנמוכים' של החיים החברתיים, כך יוצא לנו לפגוש, דרך 'דער הינקעדיקער שלימזל', עם הסביבה האנושית הגסה שאפפה אותו, אלא שכאן האלמנטים הנמוכים הינם המעגלים של היהודים המהגרים, האינטלקטואליים והרדיקאליים, בהם הוא נע. דווקא כאן, בסביבה רוויה בפעולה ובתקווה, אומר לנו אפוטקר, מן הפוזיציה הרדיקאלית־אנרכיסטית שלו עצמו, אנו נקרים בדרכו של המגוחך: רדיקאלים הששים בעיוורון על המהפכה המדומיינת, והמשננים את סמאותיהם הריקות. הנואם אליו מפנה הקטע המצוטט לעיל הוא יוסף ברונדס

⁶⁴² דער הינקעדיקער שלימזל [=דוד אפֿטעקער], 'דאָס טאַגע־בוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 14 באוגוסט 1891, עמ' 5.

(1867–1928), פעיל מוכר בסצנה הפוליטית הניו־יורקית, שעל אף תיוגו בטקסט של אפוטקן כאנרכיסט, היה חלק מהתנועה הסוציאלי־דמוקרטית, ומאוחר יותר הציונית, ופעיל חברתי, עסקן ציבור שכתב בעיתונים סוציאליסטיים חשובים שהתפרסמו בידיש, כגון **האַרבייטער צייטונג**, ומאוחר יותר **בדי צוקונפֿט** ובפֿאַרווערטס.⁶⁴³ ברונדס פלירטט לזמן קצר עם התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, אך הוא לעולם לא היה שייך אליה.⁶⁴⁴

ה'הינקעדיקער שלימזל' מתבלבל בכוונה בין המחנות הפוליטיים ומייחס תואר פוליטי סתמי לדובר העולה על הבמה ללא הזמנה. הוא מנסה בכך להציג את התנועות האידיאולוגיות השונות שפעלו בניו יורק באותה תקופה כחליפיות זו לזו, ואת השקפת עולמן כמוגדרת על ידי סימאות נבובות, וככזו שפרט לרטוריקה שלה לא קיימה כל קשר לעולם המוחשי. למרות שהכנס בהשתתפות התנועות אמור היה ליצור שיח משותף בין הזרמים הרדיקאליים הגדולים, הקהל לא מצליח לשמוע דבר פרט לצעקותיו של הנואם. הפתרונות המוצעים לבעיותיהם של המהגרים היהודים מסתכמים בבחירה בין אחד מההלכים החלופיים המוצעים, כשכל אחד מהם הינו פרודיה של תכניותיהם הגרנדיוזיות של הציונים, המערבות בדרך כלל העברה של האוכלוסיה היהודית כמקשה אחת לארץ ישראל.

הדובר מציע להעביר את 'שוק החזירים' ('חזיר־מאַרק'), מקום ידוע לשמצה ברובע היהודי בניו יורק, לארץ ישראל, מה שנשמע כהצעה האבסורדית מכולם. הגיחוך בהערה זו נובע חלקית ממשמעותו של 'שוק החזירים' בתודעה של המהגרים בניו יורק. המקום הגאוגרפי שהיה מוכר כ'שוק החזירים' נמצא בלואר־איסט־סייד ליד הפארק בשם הסטר (Hester Street Park).⁶⁴⁵ כאן התייצבו מבקשי העבודה, ביניהם מהגרים רבים ומעסיקים פוטנציאליים שהגיעו למקום ובחרו מבין המהגרים עובדים חדשים למפעליהם. לכן מקום זה היה לשם גנאי והעלה אסוסציאציות של התנהגות 'חזירית', של החפצה וניצול המהגרים והסתכלות עליהם ככוח עבודה ותו לא. העלאת ה'חזיר־מאַרק' לארץ ישראל פירושו של דבר, בצורה אירונית, הבאת כל השיטה המקולקלת והמושחתת שמקום זה מציין מן הגולה לארץ ישראל. בהקשר זה של הציונות המאכזבת התכתב 'השלימזל הצולע' עם המאמר שהתפרסם בעמוד הראשון של אותו גיליון של ה**פֿרייע אַרבייטער שטימע**. אבנר טננבוים ניתח במאמרו 'פֿאַטריאַטיזמוס' ('פטריוטיזם') את השורשים ההיסטוריים של הציונות, וציין שהוא קיבל עדכון על המצב הירוד של אלה שחיים במושבות של הבארון רוטשילד בארץ ישראל.⁶⁴⁶ באותו גיליון שבו מפריך טננבוים את טענות הציונים במסירת עובדות לקוראי האנרכיסטים, מלגלג אפוטקן לתעמולתם של הללו בסאטירה שלו.

כמי שמתאר את המאורעות מהפרספקטיבה של צופה בקהל, 'דער הינקעדיקער שלימזל' מציע לנו מעין פיקרסק פוליטי הפוך, בו הדמויות, הפרוגרמות הפוליטיות, והאירועים מתחלפים ללא הרף, בעוד שזירת המאורעות נותרת קבועה. נואם הקם להפריך את דברי חברו, שהינם מראשיתם משוללי כל היגיון, חוזר על עיקרי טיעונו, וכך מודגש הצד הקומי שבפולמוס ובמפלגתיות. 'דער הינקעדיקער שלימזל' משווה את הדוברים לבני סורר ומורה, כי הם

⁶⁴³ על יוסף ברונדס ראו קאָברין, **מיינע פּוּפּציק יאָר אין אַמעריקע**, עמ' 329–334; יעקב מאַגידאָוו, **דער שפיגל פֿון דער איסט־סייד**, ניו יורק: מאַגידאָוו, 1923, עמ' 55–67.

⁶⁴⁴ קאהאַן, **בלעטער פֿון מיין לעבן**, כרך ג', עמ' 55–64.

⁶⁴⁵ י. פֿריעדמאַן, 'דער חזיר מאַרק אין 'העסטער פֿאַרק', **פֿאַרווערטס**, 29 בספטמבר 1907, עמ' 4, 8; ראו גם את התיאור הסאטירי של הסטר פֿאַרק בשירו של המשורר י. שוואַרץ, 'אין העסטער פֿאַרק', **הומאַר און סאַטירע**, כרך א', עמ' 356.

⁶⁴⁶ אבנר טענענבוים, 'פֿאַטריאַטיזמוס', **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 14 באוגוסט 1891, עמ' 1–2.

נוקטים בעמדות בניגוד לדוברים האחרים, ודעותיהם משתנות ברגע שמישהו מציג דעה הדומה לזו שלהם. נראה כי המשותף לכולם היא רק ההתנגדות העקרה לסדר הקיים ולמציאות כולה. ברם, כאשר מי מהקהל שואל לפרטיה הקונקרטיים של פרוגרמה פוליטית כלשהי, לא נותר דבר מהממשיות של תכניותיהם, פרט להבל מילולי ריק. לבסוף, בהמשך הסיפור הסאטירי, פורצת קטטה בין אנשי המפלגות, ובשלב זה נרדם 'דער הינקעדיקער שלימזל' בפינת אולם האסיפה. הטון הסאטירי של אפוטקור לא מספק לקורא שום פיתרון שיאפשר לו לחמוק ממלכודת המציאות, למרות שהשלכותיה השליליות צריכות להיות ברורות למדי לקוראיו.⁶⁴⁷ הקטע המצוטט אף שופך אור על חוסר העקביות במניעים הפוליטיים בפעולתם של הזרמים הרדיקאליים היהודיים בארצות הברית: בו בעת שהן הסתייגו מוויתור על זהותן היהודית, הן טענו לחשיבות שיתוף הפעולה עם התנועות הרדיקאליות הלא-יהודיות וההשתלבות התרבותית בחברה החדשה. עינו הסאטירית של אפוטקור לא חדלה מלצוד אחר הסתירות האינהרנטיות במצב זה של חוסר-בהירות פוליטית וזהותית שאפיין את מציאותם של מהגרים יהודים רבים, והוא התמיד בניסיון להביא את הסתירות הללו לידיעת הציבור אשר חי בצלן.

עקב השפעתו של וינצ'בסקי רחש אפוטקור בוז עמוק ליהדות המסורתית, ובחר בה לעתים קרובות כמטרה להתקפותיו הסאטיריות. אמנם וינצ'בסקי התבטא לא אחת בזלזול כלפי היהדות המסורתית, אך בהתאם לקו הסוציאליסטי הרשמי הוא לא הרשה לעצמו למתוח ביקורת על האמונה היהודית כהשפכת עולם.⁶⁴⁸ בניגוד לתפיסת המשורר הסוציאליסטי, היה אפוטקור פעיל בכתיבתם של מאמרים אנטי-דתיים, והכתבים הסאטיריים שלו הופיעו גם בספרונים האנטי-דתיים שפרסמה התנועה האנרכיסטית לרגל חגי ישראל, כגון **בתפילה זכה**. אחת הדוגמאות הבולטות מתחום זה היא סאטירה נוספת של 'דער הינקעדיקער שלימזל' שיצאה לראשונה בעיתונות האנרכיסטית, ומאוחר יותר אף עובדה עבור מטרות התעמולה האנטי-דתית. הסיפור הסאטירי, שכונה 'א' באַגעגעניש לעבן דער שול' ('מפגש ליד בית הכנסת'), מתאר פגישה בין מר ביש מזל, הנמצא בדרכו לתפילת כל נדרי בבית הכנסת, לאחר שטבל ב'מים המלוכלכים' ('ברודיקע וואַסער'; כינויו של הכותב למקווה), ברב יואל, העוצר אותו לשיחה בכניסה למקום התפילה. לאחר שיחת חולין קצרה מתפתחת בין השניים שיחה בנושאי קודש וחול, ורב יואל שוטח בפני בן שיחו את עיקרי אמונתו, הנשענת כל כולה על סמכותם הדתית של חמשת ספרי המקרא. הוא ממשיך ומפרט בפני מר שלימזל את דעתו הפרטנית ביחס לכל ספר וספר: ספר בראשית, כך לתפיסתו, אינו אלא אסופת חלומות והזיות, שאינם כה שונים מהתעוועים הפוקדים את התודעה כשאנו מתעוררים משינה, בעוד שספר שמות הוא רשימה של מחלות, ספר ויקרא – קטלוג של צאן ובקר, ספר במדבר הוא רשימת מלאי, וספר דברים – כשמו כן הוא – אינו אלא חזרה על המובן מאליו. לבסוף מציב רב יואל בפני מר שלימזל שאלה נחרצת, המפרטת את דעותיו השונות בעניין הדת:

– נוון, ברודער שלימזל! עקלט דיר ניט אַפּ אַזאַ הויפֿן אידיאַטיזמוס און שמוץ, וואָס דו רופֿסט עס הייליקע תורה? שעמסטו דיר נאַכצוטאָן די אַלע דומהייטן וואָס הייסן מצוות, אבי יוצא צו זיין פֿאַר

⁶⁴⁷ דער הינקעדיקער שלימזל [=דוד אַפֿאַטעקער], 'דאָס טאַגע-בוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל', עמ' 5–6.
⁶⁴⁸ על ביקורתו של אפוטקור נגד היהדות ומוסדות הדת ראו לדוגמא: דער הינקעדיקער שלימזל [=דוד אַפֿאַטעקער], 'דאָס טאַגע-בוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל: השגחות הבורא', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 14 בנובמבר 1890, עמ' 5; 'דאָס טאַגע-בוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל: התגלות הבורא, תורה ומצוות, חופה וקידושין', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 28 בנובמבר 1890, עמ' 5; ובאותה סדרה של היומן הסאטירי, פֿרייע אַרבייטער שטימע, 24 באפריל 1891, עמ' 5.

אידיאָטן, וואָס טוען עס דורך אָבערגלויבן, אָדער פֿאַר שווינדלער, וואָס טוען עס צוליב ביזנעס? ווילסטו נאָך אַלץ זיך מוסר נפֿש צו זיין, צו גיין אויף קידוש־השם, צו שפּרינגען אין שייטערהויפֿן, אין פֿייער, פֿאַר דיזע אַזיאַטישע, ווילדע, שמוציקע דומהייטן?⁶⁴⁹

(– ועכשיו אחי שלימזל! לא מגעילה אותך ערימה כזו של בורות וטינופת, לה אתה קורא התורה הקדושה? אתה לא מתבייש לחקות את כל הטיפשות הזאת המכונה 'מצוות', רק כדי למצוא חן בעיני האידיוטים, המקיימים אותן רק בגלל אמונות טפלות, או בעיני רמאים המנסים לקדם בדרך זו את ענייניהם? אתה באמת רוצה למסור את נפשך, ללכת על קידוש השם, לקפוץ לתוך המוקד, לתוך האש – בשביל הטיפשויות האסייתיות, הפראיות והמטונפות האלה?)

בקטע זה קשה להחמיץ הפניות לשיח ההיגייני והבריאותי, שמקורו במדע המודרני, ושאפוסקר נחשף אליו ככל הנראה כתוצאה מהיכרותו עם הכתיבה המשכילית של ראשית ואמצע המאה התשע עשרה. הסיפור המצוטט פותח בתיאור של מי מקווה מזהמים המהווים, ללא ספק, סכנה לבריאותם הגופנית של הטובלים. לכך מצטרפים כל אותם 'מזהמים' רוחניים המפורטים בנאמו של הרב יואל, העשויים לסכן את בריאותו הנפשית של היהודי המאמין – ובפרט ככל שמדובר באדם שחושיו הביקורתיים אינם מפותחים מספיק והוא מאמין לכל שהוא שומע לו. לטבילה נפשית בכל אותן אמונות טפלות תיתכן רק אחת משתי תוצאות אפשריות – שיגעון או התאבדות, שתיהן קשורות למוות הרוחני אותו משווה הכותב להליכה על קידוש השם. לאחר ששמע את טיעונו של הרב יואל בגנות הדת היהודית, מנסה מר שלימזל להעלות כמה טיעוני נגד, אך כל נסיונותיו להגן על הדת נענות בצורה נחרצת וחד־משמעית. לבסוף, לאחר שהוא מביין כי לא ניתן להגן על עמדתו, הוא זונח אותה לטובת זו של יריבו, נוטש את כוונתו להתפלל בבית הכנסת ומצטרף אל הלה, שקודם לשיחתם היה בדיוק בדרכו למפגש של התנועה האנרכיסטית. כסיכום לנרטיב, בתום שיחתם הרת המשמעות, ולאחר שעוזב הוא את מקום המפגש האנרכיסטי, נותן לנו מר שלימזל הצצה אל תוך כמה מהרהוריו אגב השינוי שחל בו. בעוד הוא מודה ומתוודה כי אין הוא חש 'נשמה יתרה' כלשהי בעקבות השתתפותו באירוע של הרדיקאליים, בכל זאת לא מקוננת בו תחושת החמצה בגין תפילות יום הכיפורים מהן נעדר.

סאטירה זו של אפוסקר מעניינת ממספר סיבות. ראשית, הפולמוס בין המשכנע והמשוכנע מתנהל בין שתי פרסונות סאטיריות שונות של אפוסקר עצמו, כלומר 'יואל נכה הרגל' ו'דער הינקעדיקער שלימזל'. באמצעות הצבת שתי הפרסונות הסאטיריות שלו, הרב יואל ומר שלימזל, מבקש אפוסקר להמחיש את החיבובים הפנימיים של כל יהודי שנאבק עם רעיונות רדיקאליים, בעוד הוא ממשיך לשאת על כתפיו את עול מסורת האבות. השיחה נועדה איפוא להציג מונולוג פנימי בין שני קולות שהתקיימו לכאורה בתוככי קוראיו עצמם של אפוסקר, כאשר המסקנה מבקשת לאשרר את נכונות החלטתם להצטרף אל שורות הרדיקאליים, מי שהצליחו להתגבר על קריאות מצפונם הדתי, ואף בימים כגון יום הכיפורים, בהם 'הפיתוי' להזדהות יהודית כלשהי הוא החזק ביותר, עמדו איתן כנגד הדת וחברו לשורות ההיגיון. בנוסף, חשוב לציין כי סיפור קצר זה של אפוסקר התפרסם בשתי גרסאות: האחת, כחומר תעמולה במסגרת אחת

⁶⁴⁹ דער הינקעדיקער שלימזל [=דוד אָפּאָטעקער], 'א באַגעגעניש לעבן דער שול', תפילה זכה לימים נוראים לשבתות למועדים ולכל ימות השנה, לידו: סאָציאַליסטישן בילדונגס פֿאַרײַן, 1898, עמ' 7.

ממהדורות הספרון האנטי־דתי **תפילה זכה**, והשניה היא הנוסח המקורי ממנו לקחו עורכי **תפילה זכה** את הטקסט, כחלק מסדרת מאמרים בשם 'דאָס טאַגע־בוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל' ('יומנו של השלימזל הצולע'), שנדפסה ב־פֿרייע אַרבייטער שטימע.⁶⁵⁰ בגרסה המקורית מופיע סוף לסיפור, שהושמט בגרסה של **תפילה זכה**, כפי הנראה, מכיוון שאינו מכוון במפורש לסוגיה הדתית. במקום לסיים את הנרטיב בנקודה בה השקפת העולם האנטי־דתית מביסה את יריבתה, מזומנת לקוראים תפנית נוספת בעלילה: קבלת הפנים של שתי הדמויות במועדון החברים האנרכיסטיים אינה כלל כפי שציפו לה. לקראת סופה של הסאטירה המקורית, כותב אפוטק בזו הלשון:

אזוי ווי איך בין נאָר אַרײַן אין האַל, ברוך־הבא! געוואַלדן, קולות: אָט איז ער, און איז ער טאַקע דאָ בײַ דעם אמת! דער שלימזל! גענוג! גענוג! מיר דאַרפֿן שוין ניט מער דײַן טאַגבוך, דו ביסט אַ פֿוילער, ביסט אַ פֿלוידערזאַק, מיר האָבן שוין איצטער באַקומען אַן אַנדערן אויף דײַן אָרט, דעם באַרימטן הומאַריסט, מיט דעם קורצן נאָמען 'איך'. ער האָט אַן אויסגעצייכנטערײַ פֿון אַרטיקלען פֿאַר אונדזער פֿרייע אַרבייטער שטימע מיט דעם טיטל: 'פֿינצטערע דערפֿאַרונגען פֿון אַ טרעמפּ אין ניר־יאַרקער סטריטן'. וויציק, סאַטיריש, הומאַריסטיש, סאַרקאַסטיש, וויינענדיק און לאַכנדיק, און מען וועט בלײַבן אָן אויגן און אָן זײַטן און דו, שלימזל, ביסטו שוין אויסגעוועפט...

—גענוג, גענוג! — האָב איך געזאַגט מיט אַ שווערן זיפֿץ — אַז עס איז דאָ אַ קליגערער, אַ בעסערער שרײַבער פֿון מיר, מוז איך אים אָפֿטרעטן, לאָז ער קיצלען, לוסטיק מאַכן די טרויעריקע אַרבעטער. איך ווייס אַז אַ נײַער בעזעם קערט גוט, און איך וועל טאַקע גיין דאַוונען, וועט עס מיר טאַקע אַ ביסל נוצן צו מײַנע ביזנעס אויך, און אפֿשר וועל איך מיר טאַקע דערשלאָגן צו ווערן אַ שטיקל רעווערענד אויך. זײַט זשע מיר געזונט, אַלע גענאַסן! זײַט געזונט אַלע לעזער פֿון דער פֿרייער אַרבייטער שטימע! זײַט מיר מוחל איר אַלע פֿאַראַזיטן, גלחים, רבנים, סאַציאַל־דעמאָקראַטן, פֿאַליסלייט, קאַפיטאַליסטן, טאַמער האָב איך חלילה, אַ מאַל ניט יוצא געווען קעגן אײַך, צום באַלדיקן ווידערזען אויף די באַריקאָדן, עס שײַדט נון אײַך אײַער טרײַער, אײַנציקער הינקעדיקער שלימזל.⁶⁵¹

(ברגע שנכנסתי לאולם, ברוך הבא! מהומה! קולות: הנה הוא, בסוף הוא הבין את האמת! הביש מזל הזה! מספיק! מספיק! אנחנו לא צריכים יותר את היומן שלך, אתה עצלן, אתה פטפטן, קיבלנו עכשיו מישהו אחר במקומך, ההומוריסטן הידוע בשם הקצר 'אני'. יש לו מאמרים מן המובחר עבור טורי הפֿרייע אַרבייטער שטימע שלנו, והם ייקראו: 'התנסויות אפלות של קבצן נווד ברחובות ניו יורק'. הם מצחיקים, סאטיריים, הומוריסטיים, סרקסטיים, אנחנו בוכים וצוחקים ומתפוצצים מצחוק ואתה, ביש מזל, כוחך תש...

— די, די! — אמרתי מתוך אנחה כבדה — אם יש מישהו חכם יותר ממני, סופר יותר טוב ממני, אני צריך להסתלק, שהוא יגרה, ישעשע את הפועלים העצובים. אני יודע שמטאטא חדש מטאטא טוב,

⁶⁵⁰ דער הינקעדיקער שלימזל [=דוד אפֿטעקער], 'דאָס טאַגע־בוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל: אַ באַגעגעניש לעבן דער שול', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 9 באַוקטובר 1891, עמ' 5.
⁶⁵¹ שם.

ואני בעצם רוצה כבר ללכת להתפלל, זה יעזור אפילו לעסקי, ואהיה בסוף מין ראביי גם כן. תהיו בריאים, כל חבריי! תהיו בריאים כל קוראי הפרייע ארבייטער שטימע! תסלחו לי אתם, כל הטפילים, הכמרים, הרבנים, הסוציאלי-דמוקרטים, השוטרים, הקפיטליסטים, אם חלילה, לא יצאתי לידי חובה כלפיכם, להתראות בקרוב על הבריקות! נפרד מכם הנאמן היחיד, השלי-מזל הצולע.)

בניגוד לציפיית הקורא, קריאות הברכה הראשונות, בהן פוגשים חברי המועדון את 'ביש המזל הצולע', החבר החדש והמבטיח, מתחלפות במהרה בבלייל של מתקפות אישיות וספרותיות. האנרכיסט החוזר בתשובה נוכח לדעת כי חרף הפנמתו האישית של סממניהם וסיסמאותיהם של היהודים הרדיקאליים, עמיתיו החדשים לא מעריכים את החלטתו זו ומסרבים לקבלו כחבר בארגון, מכיוון שמצאו סאטיריקן אחר שעבודותיו נושאות לפי שעה משקל רב יותר בעיני עורכי העיתונות התעמולתית וקהל קוראיהם. הדמות והסופר אחד המה. מאחד האדם, היהודי המתלבט בשאלות של חילון ורדיקאליזם, אנו עוברים אל הסופר שאינו מקבל את ההערכה המגיעה לו מחבריו הרדיקאליים. הם מסתכלים עליו דרך פריזמת העיתונות הקפיטליסטית, המדרגת סופרים, משוררים ועיתונאים לפי מידת הפופולריות שלהם עם הציבור. וכך 'דער הינקעדיקער שלימזל' עובר שני שלבים של טרנספורמציה, של בגידה וחילוף ערכים – תחילה, התרוקנותם מתוכן של ערכי הדת, ולאחר מכן – גיוס הערכים הרדיקאליים לטובת יריבתם, האידיאולוגיה הקפיטליסטית. חשוב לציין כי למרבה האירוניה, ובאופן המוסיף לאפקט הסאטירי, הסופר המתחרה עם אפוטקר, שלטובתו הוא נזנח על ידי הפעילים הרדיקאליים בסיפור, אותו 'אני', או 'איך', הוא לא אחר מאשר אפוטקר עצמו (שכן 'פינצטערע דערפֿאַרונגען פֿון אַ טרעמפּ', 'חוויותיו האפלות של קבצן' היו סדרת מאמרים ממשית שאפוטקר התחיל לפרסם החל משנת 1891 ב'פרייע ארבייטער שטימע').⁶⁵² אנו עדים אפוא לתחרות בין פרסונה אחת של אפוטקר לפרסונה אחרת שלו, עדות לכך כי מסכת שיקוליהם והעדפותיהם השטחית של הפעילים האנרכיסטים, המתמצה בהעדפת הסופר הפופולרי מבין השניים, אינה אלא מעגל שוטה המונע מן האידיאולוגיה הקפיטליסטית, שהצליחה לעזור את הפעילים באשר לשיקולים הניצבים בבסיס בחירותיהם הם.

גם בגרסה הלקוחה מתוך הפרייע ארבייטער שטימע של הסיפור הסאטירי 'מפגש ליד בית הכנסת', ממנה ציטטנו בהרחבה לעיל, מביא אפוטקר את הסיפור לסיומו בנימה שלילית ופסימית. לאחר ההמולה שחוה במפגש האנרכיסטי, מחליט 'דער הינקעדיקער שלימזל', מתוך טינה כלפי חבריו החדשים, לאמץ בעצמו את גישתם הקטנונית, לחזור בו מהחלטתו הקודמת ולעשות את דרכו חזרה לבית הכנסת, תוך תקווה כי אין זה מאוחר מדי להצטרף למתפללים. במצב רווח של מרה שחורה, הוא חוזר במחשבתו על כל היתרונות שיכולים לצמוח לו מן החזרה לדת. עזיבתו את המחנה הרדיקאלי בוודאי לא תזיק מן הבחינה החברתית והכלכלית, עסקיו ישגשגו, ועם הרקע האינטלקטואלי היהודי וידיעותיו הנרחבות ביהדות הוא יוכל לבסוף להתמנות לרב רפורמי, כלומר 'ראביני' (השאלה מהאנגלית, Rabbi, שפירושה, בפי בני התקופה, רב בסגנון אמריקאי).

⁶⁵² אפוטקר מגלה את זהות הכותב המסתתר מאחורי הכינוי 'איך' בסאטירה שהתפרסמה תחת הכותרת: 'פינצטערע דערפֿאַרונגען פֿון אַ טרעמפּ', פֿרייע ארבייטער שטימע, 25 במרץ 1892, עמ' 5; סדרה זו של סאטירות מאת אפוטקר החלה להתפרסם בפרייע ארבייטער שטימע, 18 באוקטובר 1891, עמ' 5-6.

במקביל להשקעת מירב זמנו בישיבה בבתי קפה, ובהשתתפות באספקט הזה של החיים הרדיקאליים והבוהמיים, נהג אפוטקר לסייר ברחובות העניים של ניו יורק, תוך שהוא נחשף לכלל פניה של הוויית המהגר היהודי העני. קובץ המאמרים של 'חוויות הקבצן' הינן תולדה של אותן הרפתקאות רגליות. נקודת מבטו של הקבצן העניקה לאפוטקר זווית ביקורתית חזקה אף יותר מזו של 'השלימזל' האינטלקטואלי כנגד פועלם ושאיפותיהם של האנרכיסטים והסוציאליסטים המהפכניים, בחשפה את דלות האמצעים – החומריים והרוחניים – של השכבות המוחלשות, ואת העובדה שהם כלל לא היו ערוכים למלחמה המעמדית אליה ייעדו אותן התנועות הרדיקאליות. הייתה זו נקודת תורפה ניצחת של התנועות – הפער בין המציאות למאוייהן הפוליטיים היה גדול מדי. גם כאשר מנהיגי הפועלים חלקו גם הם את קשיי הפרנסה של הציבור שלהם, כפי שרבים מהם אכן עשו, ואף אם היו מוכנים להתאים את לשונם האינטלקטואלית למשלב התעמולתי הדרוש כדי להגיע אל לב שומעיהם, עדיין, לעמדת אפוטקר, לא היה בזה די כדי לגשר על הפער התרבותי והממשי בין מוען לנמען, בין תכנית לביצוע.

אפוטקר ביקר בסאטירה שלו את התפקיד שהעיתונים משחקים בעולם הקפיטליסטי. 'השלימזל הצולע' ממליץ לקוראיו כיצד אפשר להכניס כמה שיותר פרסומות לחיי היומיום של הלקוחות הפוטנציאליים. בין היתר הוא מציין ששתי דרכים טובות הן לפרסם פרסומת בצורת מאמר מדעי או בתור פלייטון סאטירי. כאן מסמן המחבר את הפרדוקס בהוצאת עיתון אנרכיסטי בעולם הקפיטליסטי, הרי גם הוא יכול וצריך להתקיים לפי משחקי השוק. הפרסומות מזינות או מפרנסות גם את העיתון שמתנגד כל כך למשטר הנוכחי. 'השלימזל הצולע' מציין שבין החידושים הגדולים של עידנו נמצאים:

[...] פראָפּעסאָר קאָך מיט זיין לימפּע, ניו־יאָרק מיט דער אינפֿלוענציע, סמבטיון מיט זיין פּאָעזיע, זיינען די גרעסטע דערפֿינדונגען פֿונעם 19טן יאָרהונדערט, וועלכע צייגן ווי אָנגענעם איז איצט דאָס לעבן אויף דער וועלט, און ווי גוט עס איז צו אָדווערטייזן אין אונדזער בלאַט פֿאַר 1 דאָלאַר אָנשטאַט 7, דריי קאָלומס רידינג מעטער אומזאָנסט. אומזאָנסט זוכן די אַנאַרכיסטן די איצטיקע געזעלשאַפֿט צו פֿאַרניכטן, וווּ וועט אַהינקומען די קולטור? עס לעבט די ציוויליזאַציע!⁶⁵³

(פרופסור קוך והלימפה שלו, ניו יורק וההצטננות, סמבטיון ושירתו, הם החידושים הגדולים של המאה התשע עשרה, המראים כמה יאה ונאה העולם שלנו, וכמה הוא טוב לפרסם בעיתון שלנו עבור דולר אחד במקום שבעה דולרים, שלושה טורים של חומר קריאה בחינם. לשווא מנסים האנרכיסטים לחסל את החברה העכשווית, כי אזי לאן תלך התרבות? תחי הציביליזציה!)

בקטע זה מזכיר 'דער הינקעדיקער שלימזל' את החדשות בעיתונות כגון המצאת רוברט קוך (1843–1910) בתחום של מחלות הבקטריאליות, מגפת השפעת בניו יורק באביב של 1891 ושירתו של גצל זליקוביץ' שחתם לעתים את כתביו בפסאודונים 'סמבטיון'. כאן מציע המחבר את שירת זליקוביץ' כחידוש: הרי הוא כמעט לא כתב שירה, אלא רומאנים מלודרמטיים בהמשכים וסאטירה. המאמר 'המדעי' בפלייטון הסאטירי של אפוטקר מתמצה באמירה הפשטנית והשטחית

⁶⁵³ דער הינקעדיקער שלימזל [=דוד אפאטעקער], 'דאָס טאַגעבוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 24 באַפּריל 1891, עמ' 5.

למדי שדברים אלו הינם ההמצאות הגדולות ביותר של המאה התשע עשרה. שטחיות זו הייתה נפוצה למדי בעיתונות יידיש בכלל, וגם בעיתונות האנרכיסטית. 'לשווא מנסים האנרכיסטים לחסל את החברה העכשווית': הפלייטון של 'דער הינקעדיקער שלימזל' מציין כי אמצעי התעמולה והשיח שלהם ניזונו מאותה שיטה שהם רצו לחסל. במקביל מתח אפוטקר ביקורת קטלנית על הישגי הציביליזציה שהגיעה רק לידי שיווק מושלם של מוצרים.

כמי שנחשף לכל צדדיה של ההווייה הרדיקאלית, האינטלקטואלית הגבוהה והפרולטרית הנמוכה, אין זה מפתיע כי רבות מיצירותיו של אפוטקר הצליחו לעתים קרובות להציג תמונה פסימית של התנועה האנרכיסטית, ואף כזו שניבאה את הבאות – ואכן, הסיפור שבפנינו הינו אמבלמטי לגבי גורלה של התנועה האנרכיסטית, טעויותיה המחזוריות והטיפוסיות וסופה. האש הרדיקאלית שבערה אצל פעילי התנועה בשנים הראשונות שלאחר הגירתם לארצות הברית דעכה עם הזמן. בדומה למר ביש מזל בסיפור שלפנינו, רבים מהם נטשו את האידיאולוגיה שלהם כשראו כי המכשולים העומדים בפני השתלבותם בחברה האמריקנית הינם פחותי ערך יותר משחשבו מלכתחילה. ייתכן שאפוטקר מנבא מגמה שתלך ותתחזק בשני העשורים שאחרי כתיבת הסיפור: עם רכישת הנוהג המקומי (הליך שכונה ביידיש 'אויסגרינען זיך'), פנה חלק ניכר מן המהגרים מן הזרמים הרדיקאליים אל עמדות פוליטיות שמרניות יותר.

ד. סיכום – דעיכתה של הסאטירה האנרכיסטית

בכתיבה הסטירית ביידיש נטלו חלק מיטב סופרי היידיש שפעלו באנגליה ובארצות הברית בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, והבולטים שבהם מוריס וינצ'בסקי, דוד אדלשטט ודוד אפוטקר. וינצ'בסקי הכניס את התמטיקה הפוליטית והחברתית החדשה לשיח הספרותי ביידיש ובעברית, ויצירתו שימשה השראה עבור הסופרים שבאו אחריו. דוד אדלשטט התלבט ביחסו כלפי היצירה הסאטירית בכלל והסאטירה של וינצ'בסקי בפרט, אולם לבסוף הוא הניע את תהליך ההתרחקות מן הז'אנר ומן הטון הסאטירי בזירה התרבותית האנרכיסטית. לעומתו פיתח אפוטקר והקצין את המאפיינים הסאטיריים של יצירת וינצ'בסקי ויצר קול סאטירי ייחודי. הסאטירה של אפוטקר הייתה עוקצנית ובוטה, ובה נמתחה ביקורת על כל גוני הפעילות הרדיקאלית, מהפוליטיקה של היריבים הסוציאליסטים עד לתעמולה המשיחית של האנרכיסטים.

אך בעיתונות ובספרות האנרכיסטית לא המשיכו במסלול הסאטירי של אפוטקר, וכך הוא נותר יחיד במינו בסצנה תרבותית זו. לאחר נסיגתו של ז'אנר זה ממרכז היצירה הספרותית בעיתונות האנרכיסטית ניתן לראות שני כיווני התפתחות בתחום הסאטירה בארצות הברית ובאנגליה. מחד גיסא, בעשור הראשון של המאה העשרים, השתחררה הסאטירה מזיקתה אל הפעילות הפוליטית היומיומית והתבססה כסוגה עצמאית שיורה את חציה אל עבר כל הקשת הפוליטית והחברתית היהודית; מאידך גיסא זרמים חדשים שהופיעו בציבוריות היהודית אימצו את הסאטירה הפוליטית של שנות התשעים של המאה התשע עשרה כיסוד פורה לעשייה הספרותית ביידיש שצמחה בארצות הברית. בשנת 1911, עם מותו של דוד אפוטקר, הגיע תור הזהב של הסאטירה האנרכיסטית לסופו. נוכחותו של הקול הסאטירי על פני דפי העיתונות האנרכיסטית כמעט ונעלמה, כשם שהשירה הפרולטרית והאנרכיסטית עברה תהליך מקביל של דעיכה הדרגתית בשנים שלפני מלחמת העולם הראשונה. מלחמת העולם הראשונה הקצינה את העמדות גם בתוך

התנועה האנרכיסטית והן מחוצה לה, וכך לא נותר מרחב להשתקפות וביקורת עצמית פנימית.⁶⁵⁴ הִפְרִינֵע אַרְבֵּייטֶער שטימע, ושאל ינובסקי בראשו, עמדו לצד בעלי הברית במאבק המלחמתי, עמדה שלא הייתה פופולרית בכלל אפילו בקרב החסידים האדוקים ביותר של השבועון האנרכיסטי. המתחים בתוך ובסביבות השבועון איימו על הריסתו מבפנים ולא אפשרו הבעת עמדות ספרותיות ביקורתיות שהסאטירה הציגה קודם לכן.

התנועות הרדיקאליות חדלו כמעט לחלוטין מלהתייחס בצורה עירנית וביקורתית לרטוריקה והתעמולה שלהן עצמן, ולא נותר כמעט מקום כלשהו לסאטירה פוליטית המופנית כלפי פנים. בדומה לתנועות פוליטיות אחרות, התפלגה התנועה האנרכיסטית היהודית בצל המלחמה באופן חד בין קבוצת תומכי המלחמה למתנגדיה.⁶⁵⁵ קונפליקט פנימי זה הוביל לעזיבתם של חברים רבים את שורות התנועה, והנותרים מאחור נאלצו להיאבק במכשולים רבים על מנת לנסות ולייצב את המסגרת האירגונית והתקשורתית שלה. בסביבה פוליטית מיליטנטית, שהפכה יותר ויותר חסרת סובלנות כלפי עמדות פוליטיות חריגות, עמדו בפני אותם פעילים אנרכיסטים שביקשו להמשיך בפעולות התעמולה שלהם קשיים רבים, משום שהם נאלצו להצדיק את האידאולוגיה והרטוריקה שלהם לא רק כלפי חוץ, מול הסוציאליסטים, אלא גם כלפי פנים, מול השקפות אנרכיסטיות אחרות. בניגוד לסאטירה של הרבע האחרון של המאה התשע עשרה שכללה הן רכיבים אידיאולוגיים-אנרכיסטיים והן איכויות ספרותיות ואנושיות כלליות, הופנו פרסומיה של התנועה בעיקר לליבון עמדות אידיאולוגיות קונקרטיות, והדבר לא הותיר מקום משמעותי ליצירתיות בתחום הספרות בכלל והסאטירה בפרט.

⁶⁵⁴ חייקין, *יידישע בלעטער אין אמעריקע*, עמ' 241–247.

⁶⁵⁵ על התפלגות התנועה האנרכיסטית בתקופת מלחמת העולם הראשונה ראו קאהאן, *די יידיש-אנארכיסטישע באוועגונג אין אמעריקע*, עמ' 323–330.

פרק ד': בן חור, טעותן פון משה רבנו ותפילה זכה – ספרות אנטי־דתית

ביצירה האנרכיסטית ביידיש בארצות הברית ובאנגליה

“They make him welcome. *Was du verlachst wirst Du noch dienen.*
Brood of mockers: Photius, pseudomalachi, Johann Most”⁶⁵⁶
James Joyce: *Ulysses*

א. הקדמה

התעמולה האנטי־דתית הייתה אחד המאפיינים המרכזיים של הזהות הטרנס־לאומית של האנרכיסטים דוברי היידיש בארצות הברית ובאנגליה. ניצנים לגישה אנטי־דתית מודרנית אפשר לגלות בכתבים של אהרן שמואל ליברמן (1842\1844–1880), האידאולוג הסוציאליסטי הראשון בעברית שהשפיע השפעה משמעותית על עיצובם של הרעיונות הסוציאליסטיים והאנרכיסטיים באנגליה ובארצות הברית.⁶⁵⁷ חשוב להזכיר במקביל את המסד התרבותי לתעמולה זו במזרח אירופה בתקופה הרדיקאלית של י"ל פרץ ביום־טוב **בלעטלעך** (1894–1895).⁶⁵⁸ אך גם בהתחשב בהתחלות הללו צריך לציין שתעמולה מסועפת ומסתעפת לא הייתה מתאפשרת במחנה הרדיקאלי בארצות הברית אילולא המצב הפוליטי הסובלני, וחופש הביטוי חסר התקדים של ארצות הברית, ובמידה מסוימת גם באנגליה. המחנה האנרכיסטי היהודי, במקביל לסוציאליסטים ובשיתוף פעולה עמם, אימץ ופיתח מסוף שנות השמונים של המאה התשע עשרה בביטאונים הספרותיים ובפרסומיו רטוריקה אנטי־דתית חדשה שמטרתה הייתה למשוך אחריה את ההמונים ולסייע בארגונה של תנועה פוליטית יעילה. האנרכיסטים היהודים ראו בתעמולה האנטי־דתית ערך חינוכי. דרך הכלים של הרטוריקה הרדיקאלית הם רצו 'להעתיק' את יהדותם של הפועלים אל קרקע חדשה.

נשאלת השאלה: מדוע הושם דגש כה כבד על ספרות אנטי־דתית בתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, יחסית לקבוצות רדיקאליות יהודיות אחרות? ראשית, חשוב לציין כי הפולמוסים אשר הופנו כלפי מוסדות דתיים והשקפות דתיות לא היו פרי המצאתם המקורית של הרדיקאלים היהודים בכלל והאנרכיסטים בפרט. פולמוסים אלו השתרשו במחשבה הליברטריאנית האמריקנית ובליברליות הקונטיננטלית במערב אירופה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, ובאו לידי ביטוי בשיח הפילוסופי והביקורתי בדבר ערכיה הרצויים של החברה הכללית.⁶⁵⁹ בניגוד לארץ מוצאם של המהגרים ממזרח אירופה, בייחוד מרוסיה הצארית, חופש הביטוי בארצות הברית אפשר דיון פתוח בעניינים

⁶⁵⁶ James Joyce, *Ulysses*, London: The Bodley Head, 1963, p. 253.

⁶⁵⁷ שמואל ניגער, 'בעזבאזשניק – נוסח אמעריקע', די צוקונפט, 47 (1942), עמ' 53.
⁶⁵⁸ ראו על כך למשל את שיריו של י"ל פרץ, 'די נאכטוועכטער: א פרום רבניש לידל', יום־טוב בלעטליך: דער פֿייל און בויגן: א ל"ג בעומר בלעטיל, וורשה: תרנ"ד, עמ' ללא מספור; וגם אייזיק ראָזענצווייג, דער ראדיקאלער פּעריאָד פֿון פּערעצעס שאַפּן: די יאנטעוו בלעטלעך, חרקוב – קייב: מעלוכע פֿאַרלאַג פֿאַר די נאַציאָנאַלע מינדערהייטן אין אוסר"ר, 1934.

⁶⁵⁹ ראו על כך למשל, Edward Royle, *Radicals, Secularists and Republicans: Popular Freethought in Britain, 1866–1915* Manchester: Manchester University Press, 1980, pp. 2–10, 295–309. על התפתחות שיח זה בספרות האנגלית, Martin Priestman, *Romantic Atheism: Poetry and Freethought, 1780–1830*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 12–44, 184–219.

הקשורים בדת. יהודים אשר היגרו לארץ זו נדהמו לגלות בתחילת דרכם שיח ציבורי שונה בתכלית ממה שהיו רגילים אליו בארץ מוצאם, ובעיקר ברוסיה הצארית, שבה הצנזורה לא אפשרה התבטאויות אנטי-דתיות, והן נענשו בחומרה. בנוסף להשפעה חיצונית זו על האידאולוגיה של התנועה האנרכיסטית בקשר לדת, ניתן לזהות בו גם דינמיקה יהודית פנימית. מראשית תקופת ההשכלה מתחו משכילים רבים ביקורת מתונה יחסית על המנהגים והמוסדות הדתיים היהודיים.⁶⁶⁰ בארצות הברית במיוחד בלטה השפעתם של הגורמים הרפורמיים, שאימצו למעשה אידאולוגיה משכילית או פוסט-משכילית. הרפורמה התייחסה ליהודי מזרח אירופה – כפי שקאופמן קולר (Kaufmann Kohler) (1843–1926) רב רפורמי מרכזי ביטא זאת – כאל מאסה של קבצנים ועניים מופלגים שצריך לחנך אותם מבחינה מוסרית, כי 'חשדנות דתית' ('religious mistrust') ו'פנטיות' ('fanaticism') מאפיינים אותם.⁶⁶¹ קולר גם הדגיש שהיהדות צריכה תיקון וחינוך בכל היבטים שלה, כי אי אפשר לקבל יותר את 'הפולפולים הגחמניים והעקומים של החוק התלמודי' ('fanciful and twisted syllogisms of Talmudical law'), וכך צריך היה לצאת לחופשי מהעבדות של הלגאליות הרבנית ('thralldom of Rabbinical legality').⁶⁶²

הקבוצות הרדיקאליות היהודיות אימצו את שתי הגישות הללו אל תוך התעמולה שלהן, קרי, את השיח המודרני הביקורתי על הדת מחד גיסא, ואת הרטוריקה המשכילית נגד היהדות המסורתית מאידך גיסא. הם האמינו כי על ידי שינוי באורחות החיים הדתיים הם יוכלו לחולל שינוי בתודעה המעמדית של כלל היהודים דוברי היידיש. אך לעומת המשכילים והיהודים הרפורמים בארצות הברית, היו האנרכיסטים אתאיסטים ורצו למחוק כל זכר וסימן של הדת, והתבוננו בבוז במאמצים של התנועה הרפורמית להתחדשות דתית.⁶⁶³ יש לזכור גם כי השימוש בכלים הפרופגנדיסטיים על מנת לשכנע את המוני המהגרים נעשה על ידי תעמלנים אשר התרחקו כברת דרך מהדת עוד בארץ מוצאם, או לחלופין כי מדובר ביהודים צעירים שהצטרפו לתנועה האנרכיסטית ואזי עזבו את הדת ועשו את המעבר המשמעותי מחיים דתיים לשלילתם המוחלטת. הרטוריקה שסיגלה לעצמה התנועה האנרכיסטית ינקה אפוא במשך שנים אחדות מן המסורת האינטלקטואלית במערב אירופה ובמזרחה, אך בארצות ההגירה היא קיבלה כלים רטוריים חדשים וחופש להציג את עמדות התנועה.

עד אמצע שנות תשעים של המאה התשע עשרה פעלו הקבוצות היהודיות הרדיקאליות (הסוציאליסטים, הסוציאל-דמוקרטים והאנרכיסטים, על גווניהם השונים) בצוותא ומשני צדי האוקיינוס על מנת להפיץ תעמולה אנטי-דתית בקרב האוכלוסייה היהודית. הן הסוציאליסטים והן האנרכיסטים היהודים דגלו ברטוריקה דומה, הבזה לכל דבר הקשור בדת היהודית, ובפרט במנהגים דתיים שונים. פילוג בין המחנות בקרב התנועות הלא-יהודיות התרחש כאשר הסוציאליסטים החלו לסגת מעמדתם בנושאי דת בטענה כי מדובר בסוגיה השייכת לדלת אמותיו של הפרט, וכי יש להימנע מפגיעה באמונות פרטיות של יחידים ולשים את מלוא כובד המשקל על המאבק הכלל-מעמדי. החלטה זו

⁶⁶⁰ לגבי עמדות המשכילים בקשר לתיקון וחינוך הדת ראו שמואל פיינר, **מלחמת תרבות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-19**, ירושלים: כרמל, 2010, עמ' 30–42.

⁶⁶¹ *Proceedings of the Pittsburg Rabbinical Conference, November 16, 17, 18, 1885*, Richmond: Central Conference of American Rabbis, 1923, p. 10.

⁶⁶² שם, עמ' 16.

⁶⁶³ אליהו טשעריקאווער, 'די אַמאָליקע אַנאַרכיסטן אין געראַנגל קעגן ייִדישן גאָט', **אידישער קעמפֿער**, 7 במרץ 1941, עמ' 9–11. וגם ישראל קאָפּעליאַוו, **אַמאָל אין אַמעריקע**, ורשה: קאָפּעליאַוו, 1928, עמ' 266–267.

התקבלה לראשונה בכנס התנועות הסוציאליסטיות שהתקיים בגוטה (Gotha) שבגרמניה ב־1875, וזכתה למשנה תוקף בהצהרת הסוציאליסט הגרמני ווילהלם ליבקנכט (Wilhelm Liebknecht) (1826–1900) בכנס השנתי של הסוציאליסטים הגרמנים בהלה (Halle) ב־1890. לדידם, במקום התעמולה האנטי־דתית יש להתרכז בהתייחסויות לעמדות פוליטיות וכלכליות בלבד.⁶⁶⁴ תפיסה זו חילחלה באופן הדרגתי לתנועות הסוציאליסטיות היהודיות באנגליה ובארצות הברית, ואת השפעתה ניתן להרגיש בקרב היהודים מסוף שנות התשעים במאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים. כתוצאה מנסגת הסוציאליסטים היהודים מהשימוש ברטוריקה אנטי־דתית, נותר המחנה האנרכיסטי כמעט לבדו בתחום זה (זאת עד לתקופה מאוחרת, עד להופעת התעמולה האנטי־דתית הבוטה ביידיש בברית המועצות, והקומוניסטים דוברי יידיש בארצות הברית בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים). על כן הספרות האנטי־דתית אף נהיתה למעשה לסממן האידאולוגי והנחלה הבלעדית של המחנה האנרכיסטי היהודי. בהמשך נבחן את מאפייניה הרטוריים והספרותיים של פעילות תעמולתית זו, על פי הטקסים האנרכיסטיים הרבים שצמחו מתוכה ואף הפכו למעין סוגה ספרותית בזכות עצמה. כפי שנראה, לקורפוס זה היה חלק מרכזי בפולמיקה האנרכיסטית ביידיש בכלל ובעיצוב הזהות הטרנס־לאומית של תנועה זו בפרט.

שנות השמונים של המאה התשע עשרה הינן תקופת התהוותה של התנועות הפוליטיות הרדיקאליות היהודיות וגם של ספרות יידיש החדשה בארצות הברית ובאנגליה.⁶⁶⁵ בעשור זה ההבדלים האידאולוגיים היו קטנים ונזילים למדי בין המחנות השונים, אך לאחר התגבשות העמדות השונות בקרב המהגרים היהודים השוני בין הפלגים הלך וגדל. מתחילת שנות התשעים של המאה התשע עשרה ניתן להבחין בבירור דעות פוליטיות מגובשות ושיוך פוליטי אנרכיסטי, סוציאליסטי או סוציאלי־דמוקרטי.⁶⁶⁶ שורשיה של התעמולה האנטי־דתית נעוצים דווקא בתקופה המוקדמת יחסית, ולכן קשה לעתים להבחין בין הגישות השונות. בתקופה זו לא רק אנרכיסטים היו פעילים בתעמולה זו אלא גם דמויות אחרות שהזדהו לאחר מכן עם המחנות הסוציאליסטיים. המנהיגים היהודים, והדמויות הבולטות שהופיעו בשנים הללו בסצנה החברתית והתרבותית ביידיש פנו בהמשך חייהם לכיוונים אידאולוגיים מאוד שונים. מוריס הילקוויט (1869–1933), שהגיע מאזור קורלנד בצפון ליטא לארצות הברית, הצטרף אל שורות הסוציאליסטים הגרמנים ונאם ופרסם את כתביו בעיקר בגרמנית ובאנגלית, ורק לעתים ביידיש. גצל זליקוביץ' שנדד לאמריקה עם מטען תרבותי משכילי והבראיסטי, הדפיס את הפלייטונים שלו בעיתונות היהודית השמרנית, ואב קאהאן (1860–1951), שלימים

⁶⁶⁴ Wilhelm Schröder, *Handbuch der sozialdemokratischen Parteitage von 1863 bis 1909*, München: G. Birk, 1910, pp. 491–495, *Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der sozialdemokratischen Partei Deutschland*, Berlin: Vorwärts, 1905, pp 174–177, 201–203. עמדות הללו צוטטו במאמרו של נ' גאלדברג, 'אנטי־רעליגיעזע באוועגונג', התעמולה האנטי־דתית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. על תקופת המעבר מהאידאולוגיה האנרכיסטית לסוציאליסטית בחיי התעמולן הסוציאליסטי ועורך הראשי של הפאָרווערס, אב קאהאן ראו: משה שטאַרקמאַן, 'צוויי יונגע פאָעטן און אַ דריטער', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 10 באוקטובר 1952, עמ' 5. לגבי העמדה השלילית של הסוציאליסטים בקשר לתעמולה האנטי־דתית ראו פֿיליפ קראַנץ, 'דער יום־פיפור־באַל און די אָרטאָדאָקסן', אַרבייטער פֿריינד, 3 באוקטובר 1890, עמ' 2.

⁶⁶⁵ על הקשיים האינטלקטואליים והלשוניים בלונדון מסביב הקמת האַרבייטער פֿריינד ראו בזכרונות וינצ'בסקי, 'ערינערונגען', געזאַמלטע ווערק, כרך ט', עמ' 188–203.

⁶⁶⁶ בתנועה היהודית הסוציאליסטית דוברת היידיש המונחים 'סוציאליסטי' ו'סוציאלי־דמוקרטי' היו חלופיים ולא סימנו אידאולוגיות פוליטיות שונות, ולפיכך אשתמש בהם בהמשך, בהקשר של התעמולה האנטי־דתית, ללא הבדל ממשי. ראו על כך אב קאהאן, בלעטער פֿון מיין לעבן, כרך ב', עמ' 312–316.

התמנה לעורך הראשי של העיתון הסוציאליסטי **פֶּאָרווערטס**, התלבט באותם ימים בין האידאולוגיה האנרכיסטית והסוציאליסטית.⁶⁶⁷ אפשר לראות את השינוי הפוליטי בעמדת קאהאן לכיוון הסוציאליזם בגינויו הנחרץ של התעמולה האנטי־דתית של האנרכיסטים כבר בשנת 1890.⁶⁶⁸ הקרע בשיטות הרטריות בין האנרכיסטים והסוציאליסטים מזדקר לעין דרך פריזמת התעמולה האנטי־דתית. וכאן נוצר פרדוקס: דווקא האנרכיסטים התעקשו לשמור על היבדלותם מהחברה הסובבת, וכך הם גם שמרו על השתרשותם במסורת היהודית. הם השתמשו בידיש בתעמולה האנטי־דתית שלהם תוך ביטוי של עמדות קיצוניות ביחס לדת שגבלו בביטויי שנאה.

היחסים ההדוקים בין הקבוצות הפוליטיות השונות ברחוב היהודי השתקפו לא רק בזירה הפוליטית וברטוריקה הרווחת בתקופה אלא גם בספרות הפרולטרית החדשה. המשוררים שהופיעו בארצות הברית בשנות השמונים של המאה התשע עשרה לא ידעו הרבה על היצירה הספרותית במזרח אירופה, והם האמינו שהם בבחינת ראשונים ביצירת ספרות יידיש חדשה בשביל ההמונים המהגרים. שיתוף הפעולה בין אנשי ספרות האנרכיסטים והסוציאליסטים פילס את הדרך ליצירות הספרות הפרולטרית הראשונות בארצות הברית. כך למשל הפעיל האנרכיסטי י"א מריסון סייע בידי מוריס רוזנפלד בעריכת ספר השירים הראשון שלו שיצא ב־1888 'דיא גלאַקקע' ('הפעמון'), כפי שראשי התיבות של שמו מעידים על כך בשער הספר.⁶⁶⁹ מריסון התלווה גם לאדלשטט בניסיונות השיריים הראשונים שלו ביידיש, כאשר המשורר הצעיר עדיין התקשה להתבטא בשפה שהוא התחיל ללמוד בסדנאות היזע של ארצות הברית. גם מבחינת העמדות הפוליטיות של המשוררים, טושטשו הגבולות הפוליטיים בתקופה זו. בשיריו הראשונים של אדלשטט לא נמצאים מאפיינים אנרכיסטים מפורשים, ורק לשנים הוא נודע כאידאולוג בולט של התנועה. שיריו המוקדמים של אדלשטט (שנכתבו ברוסית וגם שיריו הראשונים ביידיש) הושפעו מרומנטיקה לאומית, ובהם הוא מטיף לאחדות העם היהודי ולגאולתו הלאומית בעקבות הגאולה הפוליטית העולמית. אדלשטט פרסם אפילו שיר אחד ברוסית לכבוד יום הולדת המאה של העסקן היהודי משה מונטיפיורי (1784–1885) ובו הוא מברך את יוזמות הפילנטרופ האנגלי והשגותיו בעסקנותו הפרוטו־ציונית.⁶⁷⁰ בנוסף לכך שני המשוררים, רוזנפלד ואדלשטט, היו חברים באותו איגוד אנרכיסטי 'ריטער דער פֶּרַיִהייט' ('אבירי החופש') בניו יורק שהוקם למעשה לתמוך בהוצאת **האַרבייטער פֶּרַיִנד** בלונדון, עד שרוזנפלד החליט לנטוש את הארגון והצטרף אל שורות הסוציאליסטים.⁶⁷¹ מוריס וינצ'בסקי – הדמות המרכזית השלישית בהתפתחות השירה הפרולטרית בארצות הברית ובאנגליה – הצטרף אל שורות הסוציאליסטים דוברי היידיש בלונדון עם אידאולוגיה מגובשת ומבוססת, והוא פרסם בשנות השמונים של המאה התשע עשרה סאטירות ופרודיות אנטי־דתיות רבות בסגנון שאפיין את הרטוריקה האנרכיסטית בעשור הבא.⁶⁷²

⁶⁶⁷ משה שטאַרקמאַן, 'צוויי יונגע פּאָעטן און אַ דריטער', פֶּרַיִנע אַרבייטער שטימע, 10 באוקטובר 1952, עמ' 5.

⁶⁶⁸ אב קאהאן, 'די תפילה־זפה קלוגע מענטשן', אַרבייטער צייטונג, 19 בספטמבר 1890, עמ' 1.

⁶⁶⁹ י"א מעריסאן, 'צו מאָריס ראָזנפֿעלדס אָנהייב', פּונקס, (1927\1928), עמ' 269.

⁶⁷⁰ משה שטאַרקמאַן, 'צוויי יונגע פּאָעטן און אַ דריטער', פֶּרַיִנע אַרבייטער שטימע, 10 באוקטובר 1952, עמ' 14.

⁶⁷¹ האנרכיסטים דוברי יידיש ביקרו בחריפות את רוזנפלד בשל צעדו לעזוב את האירגון: מרמר, **דוד עדעלשטאַט**, עמ' 110–112. על

האירגון 'ריטער דער פֶּרַיִהייט' ומטרותיו ראו ב. רודערמאַן, 'די יידישע סאָציאַליסטישע באַוועגונג אין ענגלאַנד', פֶּרַיִנע אַרבייטער שטימע, 10 באוקטובר 1934, עמ' 4.

⁶⁷² ראו את הלקט של הכתבים האנטי־דתיים של וינצ'בסקי שכוונסו בכתביו המקובצים: ווינטשעווסקי, 'פֶּאָראַדעס', **געזאַמלטע ווערק**, כרך ו', עמ' 233–263.

ספרונו של פיליפ קרנץ (1858–1922) מקנה לנו מבט מעניין לגבי תהליך הקרבה וההתרחקות האידיאולוגית בין האנרכיסטים והסוציאליסטים. ברוח הפולמוס האנטי־דתי פרסם הפעיל הסוציאליסטי קרנץ מאמרים בהמשכים בגיליונות הראשונים של הירחון **די צוקונפֿט**, ביטאון סוציאליסטי מפורש, בינואר ופברואר 1892, תחת הכותרת 'גאָט, רעליגיאָן און מאָראַל: אַ דריי־אייניקייט וואָס קלעפט זיך ווי אַן אַרבעס צום וואַנט' (תרגום מילולי: 'אלהים, דת ומוסר: השילוש שנדבק על הקיר כאפונה' [ביטוי בידידיש על דברים שאינם שייכים יחדיו כלל]).⁶⁷³ קרנץ מעלה במאמרים אלה את מרכיבי השיח המוכרים היטב מן התעמולה האנטי־דתית של האנרכיסטים. אך המאמרים שקרנץ פרסם בירחון הסוציאליסטי בשנות התשעים לא זכו לפרסום עצמאי, ורק לאחר יותר מעשור מהופעתם הראשונה הם נדפסו כספרון ב־1906 על ידי הוצאת השבועון האנרכיסטי **אַרבייטער פֿריינד** בלונדון.⁶⁷⁴

עוד דוגמא בולטת לשיתוף הפעולה המוקדם בין הסוציאליסטים לאנרכיסטים הייתה הוצאת העיתון הרדיקאלי בלונדון **האַרבעטער פֿריינד**, עליו עבדו חברי שני המחנות בצוותא, ובו התפללו ביניהם בהתלהבות רבה בנושאי התעמולה האנטי־דתית. אך שיתוף הפעולה נפסק בעקבות הקרע בין האנרכיסטים לסוציאליסטים במערכת העיתון במאי 1891, כאשר הפלג הסוציאליסטי פרש והקים עיתון משלו בשם **די פֿרייע וועלט** (1891–1893).⁶⁷⁵ בעקבות הפילוג התקררו היחסים בין שתי התנועות.⁶⁷⁶ האנרכיסטים השתלטו בכוח הזרוע על מערכת העיתון, תוך ניצול עמדת כוח זמנית ויתרון מספרי בהנהלת העיתון, ודחפו את חבריהם הסוציאליסטים חוצה. הסוציאליסטים שעזבו את שורות **האַרבעטער פֿריינד** הקימו שבועון משלהם, אך הלה לא נחל הצלחה רבה בקרב הרדיקאליים באנגליה. אחת ההשלכות המשמעותיות של הפילוג הייתה הנראות המיוחדת שהתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש זכתה לה הודות לתעמולה האנטי־דתית שהופיעה מעל דפי השבועון ושמתה זוהתה עימה, להבדיל מפלגים רדיקאליים אחרים. שוני זה אפיין את הקבוצה הן ביחס לקבוצות האנרכיסטיות הלא־יהודיות, שכן בתעמולה האנטי־דתית בלט המרכיב היהודי יותר מכל.⁶⁷⁷ את השוני ברטוריקה בתחום התעמולה האנטי־דתית של המחנות האנרכיסטיים והסוציאליסטיים אפשר לראות בעיתונות של שתי התנועות בשנות התשעים. סקירת העיתונות הסוציאליסטית מתחילת שנות התשעים מראה למשל שהסוציאליסטים, עם יוצאים מן הכלל אחדים, לא התייחסו בכלל ליום הכיפורים בעיתוניהם, ובניגוד לתעמולה האנרכיסטית ראו את המשמעות של חג הפסח גם בפרספקטיבה מיוחדת.⁶⁷⁸ **האַרבייטער צייטונג**, שהתחיל להופיע ב־1890, נקט כבר בשנותיו הראשונות בגישה שהתרחקה מן הפולמוס האנרכיסטי. בניתוחים הפרשניים שמתתפי השבועון הציעו לפסח בלט הרצון העז לדחוק הצדה את הביקורת על היהדות, ובמקום זו פנו הכותבים להדגשת ההיבט

⁶⁷³ סדרת מאמרים פורסמה במהלך ינואר ופברואר ב־1892 בדי **צוקונפֿט**, ולאחר מכן יצאו המאמרים בצורת ספר תחת הכותרת **גאָט, רעליגיאָן און מאָראַל: אַ דריי־אייניקייט וואָס קלעפט זיך ווי אַן אַרבעס צום וואַנט**, לונדון: ראדיקאל פּאַבלישינג קאָמפּאַני, 1906. שם.

⁶⁷⁴ הירחון הסוציאלי־דמוקרטי **די פֿרייע וועלט** יצא באופן לא סדיר בין מאי 1891 לבין פברואר 1893 בעריכת מ. ברנוב, קונסטנטין גלופ ומוריס וינצ'בסקי. ראו Leonard Prager, 'A Bibliography of Yiddish Periodicals in Great Britain', *Studies in Bibliography and Booklore*, 9 (1969), pp. 4, 26, no. 178.

⁶⁷⁵ על הפילוג בתוך **האַרבעטער פֿריינד** בין האנרכיסטים לסוציאליסטים ראו במאמרה של מינה גראור, 'העתונות האנרכיסטית בידיש באנגליה 1885–1914', **קשר**, 6 (1989), עמ' 62, וגארדין, **שואל יאָנאָוסקי**, עמ' 159–177.

⁶⁷⁶ גאָלדבערג, 'אַנטי־רעליגיעזע באַוועגונג', **געשיכטע פֿון דער יידישער אַרבעטער באַוועגונג**, כרך ב', עמ' 453.

⁶⁷⁷ דוגמא יוצאת מן הכלל בעיתונות הסוציאליסטית הן שתי הפרודיות האנטי־דתיות שיצאו לקראת יום הכיפורים ובמהלך חג הסוכות: 'סדר עבודת יום הכיפורים על־פי נוסח אַביונישאָק', ו'דרשה לחג הסופות מאת 'הדרשן מק"ק [=קהילה קדושה] אַביונישאָק', **אַרבייטער צייטונג**, 9 באוקטובר 1891, ו־16 אוקטובר 1891, עמ' 1.

ההיסטורי והרליטיביסטי של החג. בכדי להדגים את העמדה הזו נביא כאן שני קטעים ממאמר שפורסם בארבייטער צייטונג ב-31 במרץ 1893 תחת הכותרת 'נאטורס יום-טוב: פסח און די פסחים' ('חגים של הטבע: פסח והפסחים'), מאמר החתום בכינוי 'סמבטיון'. הוא נפתח בשאלה:

איז דער יידישער פסח ווירקלעך דער געבורטסטאג דער פרייהייט? ליגט דער שליסל פון יעדע רעוואלוציאָן ווירקלעך אונטערן אפיקומן? די מאָדערנע דענקער זאָגן 'יא'. די ביבל דערציילט ווידער, אז די יידן זענען אַרויס פֿון מצרים, ווייל דער דזשענטלמאַן יהוה האָט געמאַכט די שוואַרצע קונץ און יעקבס אייניקלעך זענען דערלייזט געוואָרן דורך ווונדער. עס איז יאָ געווען אַ רעוואָלוציאָן – אָבער עס האָט געמאַכט דער וואַס-איך-טאַר-ניט-געדענקען-אַליין, און ניט דאָס פֿאַלק. [...]

ווידער דער קריסטלעכער פסח, וואָס אונדזערע שכנים גייען באַלד פֿייערן, איז אַן אַנדענקונג אַז יוסעלע דעם רבונר-של-עולם האָט זיך אויפֿגעכאַפט אין צוויי טעג אַרום נאָך דעם ווי מען האָט אים באַגראָבן מיט די שטיוול מיט אַלעמען. נאָך אַזוי ווי יעדער קריסט וואָס איז קיין חמור ניט ווייסט, אַז דאָס איז מיט רעספעקט צו זאָגן אַ גרויסער ליגן, בכּן איז דער קריסטלעכער פסח דער געבורטסטאָג פֿון אַ גראָבן שקר.⁶⁷⁹

(האם הפסח היהודי הוא באמת יום הולדתו של החופש? האם המפתח לכל מהפכה נמצא מתחת לאפיקומן? ההוגים המודרנים עונים 'כן'. התנ"ך מצדו מספר, שהיהודים יצאו ממצרים כי הג'נטלמן יהוה התעסק במגיה שחורה ונכדי יעקב נגאלו על פי נס. ובאמת התרחשה מהפכה – אבל רק על ידי ההוא-שאסור-לי-אפילו-לחשוב,⁶⁸⁰ ולא על ידי העם. [...])

ואילו הפסח הנוצרי, ששכננו עומדים תיכף לחגוג, הוא זכר לכך שיוסלה [ישו] של הרבוננו של עולם התעורר יומיים לאחר שקברו אותו במגפיים [כלומר הוא נקבר בצורה מזלזלת]. כפי שכל נוצרי שלא חמור בטח יודע, שזה עם כל הכבוד שקר גדול, בכּן הפסח הנוצרי הוא יום הולדתו של שקר גס.)

מחבר המאמר מציע בפני הקוראים בצורה בוטה למדיי את ההשקפה המסוגנת של המטריאליזם ההיסטורי, שכל הדתות הן תוצאה של התפתחויות היסטוריות, ולכן במציאות של המחצית השנייה של המאה התשע עשרה אפשר לדבר על תופעות אלה בביטול גמור. המחבר לא מבקר במיוחד את היהדות, ואינו דורש מקוראי העיתון ללעוג למנהגים הקיימים, אלא הוא מסביר, אמנם בטון של אירוניה וזלזול, את הדימיון והשוני של המציאויות ההיסטוריות והמניעים האנושיים שגרמו לייצר טקסים וטקסטים מתאימים לזכר האירועים. 'סמבטיון' גם שולל את האפשרות להפוך את משמעות הפולחן הדתי לשימוש מהפכני, כי אם נהפוך את החגים היהודים לאירוע בר קיימא אזי אנחנו נותנים להם לגיטימציה במציאות העכשווית. מסקנת המאמר היא שחג הפסח היה גם ביהדות, גם בנצרות וגם בדתות אחרות חג

⁶⁷⁹ סמבטיון [=געצל זעליקאוויטש], 'נאטורס יום-טוב: פסח און די פסחים', ארבייטער צייטונג, 31 במרץ 1893, עמ' 1. פיענוח של הכינוי 'סמבטיון' מבוסס על הרשימה של בערל פהן, לעקסיקאָן פֿון יידיש שרניבערס, ניו יורק: ר'. אילמאַן-פהן, 1986, טור 744.

⁶⁸⁰ המחבר מרמז לאלהים בצורה אירונית. על פי המסורת היהודית אסור לבטא את השם המפורש. כאן מקצין הוא את איסור זה ומדבר על אלהים כישות קדושה כל כך שאסור אפילו לחשוב עליו.

קבלת האביב במחזור השנה. אין לו שום קשר לדרישת החופש של המהפכנים, והוא לא יכול לסייע להגביר את התסיסה החברתית.

בשנים הללו התחיל אב קאהאן, אחד מהמייסדים והעורכים של **הארבייטער צייטונג**, לפרסם את סדרת המאמרים תחת הכותרת 'סדרה פון פראָלעטאַרישקער מגיד' ('סדרה של המגיד הפרולטרני'), שבה הוא השתמש במינוח דתי ובתבנית של פרשנות לפרשת השבוע, אולם במקום להתייחס לשאלות המוסר או ההלכה שעולים מהקטע השבועי מהתורה, הוא העלה נושאי אקטואליה ותיאוריה פוליטית בלשון שהייתה נגישה ומובנת על ידי המהגר היהודי.⁶⁸¹ המחזאי יעקב גורדין גם התאים את מסריו למסגרת מושגית זו, והוא פרסם בתקופת ימים הנוראים של 1893 מאמרים שהתדיינו בנושאים חברתיים כגון 'תקיעה גדולה' או 'אהער גיב דעם פיטום!' ('תן לי את הפטום!').⁶⁸²

הביטאונים האנרכיסטים, **הפרייע ארבייטער שטימע** והוואַהרהייט בניו יורק, **הארבייטער פריינד** בלונדון, עסקו בנושאים הקשורים בדת היהודית מראשית דרכם. תעמולה זו הגיעה לשיאה בו בעת בשני המרכזים בין השנים 1889–1894. אך ההתעסקות האינטנסיבית בדת נפסקה בארצות הברית ב-1894, כאשר ביטאונה הראשי של התנועה היהודית האנרכיסטית נסגר מכורח הנסיבות הכלכליות. כאשר הוא הופיע מחדש ב-1899, התעמולה האנטי־דתית כבר לא שיחקה בו תפקיד מרכזי. לעומת זאת הפולמוס כנגד הדת היהודית המשיך ללא הפוגה משמעותית ב**ארבייטער פריינד**, אם כי גם כאן ניתן לראות דעיכה הדרגתית בלהט הפולמוסי לקראת סוף העשור. לטענה הנפוצה בספרות המחקר כי דעיכת התעמולה האנטי־דתית הושפעה מגל הפוגרמים במזרח אירופה בתחילת המאה העשרים אין סימוכין בדפי העיתונים האנרכיסטים בידיש.⁶⁸³ דומה כי הגורם המיידי לשינוי שחל בעיתונות האנרכיסטית אל עבר כיוונים תעמולתיים חדשים, היה מינוים של שני עורכים ראשיים חדשים לשני העיתונים האנרכיסטים המרכזיים. אכן, שאול ינובסקי, שנבחר בשנת 1899 לשמש כעורך הראשי של **הפרייע ארבייטער שטימע**, התנגד עוד טרם מינויו לתעמולה אנטי־דתית, ואילו רודולף רוקר, עורכו הראשי של **הארבייטער פריינד** משנת 1898, בהיותו גרמני נוצרי במוצאו, נמנע לרוב מלהתערב בשיח שנראה לו פנים־יהודי.⁶⁸⁴

בפרק זה נבקש לעיין בפנים אחדות של התעמולה האנטי־דתית בתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. בחלק הראשון נזהה את שורשיה ההיסטוריים והאידיאולוגיים של תעמולה זו, ונבחן את הרבגוניות התרבותית המשתקפת בה כפועל יוצא מן הפסיפס התרבותי הקונטיננטלי־אמריקני והמקורות המגוונים שמהם צמחה. בחלק השני נעמוד על חשיבותו של יוהן מוסט ומעורבתו בתעמולה האנטי־דתית של האנרכיסטים דוברי יידיש ועל תפקיד המפתח שהיה לתנועה האנרכיסטית הגרמנית על ראשית צמיחתה של התנועה האנרכיסטית היהודית. לאחר מכן, בחלק השלישי נבחן

⁶⁸¹ על ה'סדרה הפרולטרית' של אב. קאהאן ראו Tony Michels, "Speaking to Moyshe": The Early Socialist Yiddish Press and its Readers', *Jewish History*, 14 (2000), pp. 59–60.

⁶⁸² יעקב גאָרדין, 'תקיעה גדולה', **ארבייטער צייטונג**, 22 בספטמבר 1893, עמ' 5, ו'אהער גיב דעם פיטום', **ארבייטער צייטונג**, 29 בספטמבר 1893, עמ' 5.

⁶⁸³ Tony Michels, *A Fire in their Hearts: Yiddish Socialists in New York*, Cambridge – London: Harvard University Press, 2005, p. 107; Lederhendler, *Jewish Immigrants and American Capitalism*, p. 77.

⁶⁸⁴ בנימין אַקסלער, '60 יאָר פרייע אַרבעטער שטימע – 60 יאָר אויפֿקלערונגס אַרבעט', **פרייע ארבייטער שטימע**, 16 בפברואר 951, עמ' 6.

את גיבושם של הטקסים האנטי־דתיים בתוך התנועה, ואת והספרות הענפה שנוצרה סביבם. לבסוף, נתאר בקצרה את גלגוליה של סוגה זו במאה העשרים.

ב. תחילת התעמולה האנטי־דתית בקרב החוגים האנרכיסטים דוברי היידיש –

השפעות הסביבה האמריקנית

למן ראשית עצמאותה מאנגליה ב־1776 התגבשה ארצות הברית לאור עיקרון ההפרדה בין דת למדינה, עיקרון שזכה לעיגון בחוקה האמריקאית ושהפך עם הזמן לאחת מאבני הפינה החשובות באתוס הפוליטי של המדינה. מכונני החוקה התכוונו להבטיח חופש דת לכלל הזרמים מקרב המהגרים שחיפשו חוף מבטחים במדינה החדשה מפני הרדיפות הדתיות מהן סבלו בארצות מוצאם, וכי ארצות הברית תהווה עבורם מקום בו יוכלו לקיים את אורח חייהם הדתי כראות עיניהם בלא סכנה מן המשטר. האבות המייסדים של המשטר האמריקני הושפעו בנידון מן הערכים והאידיאולוגיות של תנועת הנאורות הצרפתית. האווירה התרבותית שנוצרה בעטיו של החופש הדתי איפשרה במאה התשע עשרה גם את עלייתה של 'המחשבה החילונית' (secularism) או, בשמה הנפוץ יותר (שכן מושג החילוניות נכנס לשימוש אך בעשוריה האחרונים של המאה התשע עשרה), 'המחשבה החופשית' (freethought), מושג שהכיל תחתיו את כלל המגמות הא־דתיות של התקופה, כגון האתאיזם והאגנוסטיציזם. אך לצד עיקרון ההפרדה והעדר אלמנטים משמעותיים של כפיה דתית, אנו עדים לנסיונות בלתי פוסקים מצד קבוצות דתיות שונות במדינה להשפיע על אורח החיים במדינה ולהניע את קובעי המדיניות אל עבר גישות העולות בקנה אחד עם ציוויי המצפון הדתי. מנגד ניתן לראות כי חוגים רבים בציבוריות האמריקנית של התקופה יצאו בקריאת תיגר כנגד העמדות הדתיות וחיפשו דרך להביא את הציבור להתנער מהשפעות הדת.

מבחינה רעיונית ניזונה התעמולה האנטי־דתית של התנועה היהודית האנרכיסטית משלושה שורשים עיקריים: הפולמוס נגד היהדות המסורתית בהשכלה היהודית, הספרות התעמולתית של האנרכיסטים הגרמנים בארצות הברית ובאנגליה, ו'המחשבה החופשית' של המאה התשע עשרה בארצות הברית. להלן נבחן את פעילותה של דמות מרכזית בתנועת 'המחשבה החופשית' – איש הפולמוסים וההוגה רוברט ג'. אינגרסול (Robert G. Ingersoll) (1833–1899) שסייע רבות לא רק בהתגבשותן של תפיסות ספקניות בקשר לאמונות דתיות בקרב הציבור האמריקני הרחב אלא השפיע גם על קהל המהגרים האנרכיסטים היהודים אשר, כפי שנראה להלן, פעלו רבות על מנת להנחיל עמדות אלו באמצעות ספרותם התעמולתית.

פגישה גורלית עם אינגרסול שינתה את חייו ליו ולס (Lew Wallace) (1827–1905), מחבר הרב מכר הראשון במאה התשע עשרה בארצות הברית. ולס היה גנרל במלחמת האזרחים בארצות הברית בצד 'האיחוד' (Union) כנגד 'קונפדרצית המדינות של אמריקה' (Confederate States of America), ושמו נתפרסם ברבים

תודות לספרו **בן חור** (*Ben Hur: A Tale of the Christ*) שיצא ב-1880 ובין לילה הפך לספר הפופולרי ביותר.⁶⁸⁵ ולס עצמו סיפר בזכרונותיו על ראשית כתיבת ספרו. באוטוביוגרפיה שלו הוא מספר על המניעים שהניעו אותו לכתוב גרסה חילונית של סיפורו של ישו, כפי שהוא מכנה זאת. לפני שהחל לחקור ולהתבונן באפשרות כתיבת הספר, ולס לא התעניין כלל וכלל בדת ובתולדותיה. תכנית זו ניטעה בו לאחר שב-1876 פגש במקרה את רוברט ג'. אינגרסול במהלך נסיעה ארוכה ברכבת לאינדיאנפוליס (Indianapolis).⁶⁸⁶

בדומה לוולס, אינגרסול שירת בצבא ה'איחוד' בזמן מלחמת האזרחים. הוא היה עורך דין והוגה אגנוסטי מובהק שנהג להרצות לעתים קרובות בפני הציבור הרחב בנושאים הקשורים בהשקפותיו הדתיות ובאמיתות הדוגמה הנוצרית. השניים שוחחו ארוכות על נושאי דת במהלך נסיעתם ושיחה זו הותירה רושם עמוק על ולס. ככל שהשיחה נמשכה, החל ולס לחוש בשטחיות ידיעותיו בתחום הנדון. ולס הודה והתוודה בפני חברו לשיחה כי אין בידו להוסיף אף לא פרט משמעותי אחד לפולמוס הדתי, בהיותו בור גמור בנושא המדובר. לאחר שוולס הבחין, בהשראת אינגרסול, בחסר העמוק בהשכלתו בתחום זה, הוא החליט לחקור ולהתעמק בראשיתה של הנצרות כדת וכהשקפת עולם. דרכם של שני הווטרנים נפרדה בתום הנסיעה והם המשיכו איש איש בדרכו, אך באמצעות יצירותיהם החשובות נמשך הדיאלוג ביניהם.

בזמן הפגישה 'הגורלית' היה כבר אינגרסול דמות מוכרת בארצות הברית ומחבר פורה למדי. אותה שנה (ב-1876) הוא פירסם קובץ מסות שהתבסס על הרצאותיו הפומביות בנושא את השם *The Gods and Other Lectures* ('האלים והרצאות אחרות') ושלוש שנים לאחר יצא לאור חיבורו *Some Mistakes of Moses*, אשר הציג בפני קוראיו פרשנות חילונית לסיפורי החומש הגדולים, כגון אגדת בראשית והמבול, והוא גם נגע בשאלות כגון אופן חיבורה של התורה, תוכנה וסגנונה. באשר לוולס ניתן להגיד כי דרכו הספרותית החלה כאן. פגישה זו בין אינגרסול לוולס סימנה פרשת דרכים משמעותית בתרבות האמריקנית. במחצית השנייה של המאה התשע עשרה שיגשג בארצות הברית הזרם התרבותי שנקרא 'תקופת הזהב של המחשבה החופשית' (The Golden Age of Freethought). אינגרסול נמנה עם גיבוריה של תנועה זו, שניסתה לבטל את השפעותיה התרבותיות הרבות של הדת על החברה. בנוסף לתפקידו החשוב של אינגרסול בעלייתה של מגמה תרבותית-חברתית זו, הופיעו בתקופה זו גם עיתונים רבים שנשאו את דגל המחשבה החופשית, והם סייעו לפרסם ברבים את עיקרי המחשבה הסקפטית, האגנוסטית והאנטי-דתית. החשובים מביניהם היו ה-*Boston Investigator* שיצא בבוסטון (1831–1904), ה-*Iron-Clad Age* (1855–1898), שבועון שנתפרסם באינדיאנפוליס, וה-*Truth Seeker*, ירחון שהחל לצאת לאור ב-1873 והיה

⁶⁸⁵ על בעייתיות התרגום לעברית של הרומאן **בן חור** ראו Nitsa Ben-Ari, 'The Double Conversion of Ben-Hur: A Case of Manipulative Translation', *Target*, 14/2 (2002), pp. 263–301.

במהדורה הבאה: Lew Wallace, *Ben Hur: A Tale of the Christ*, New York: The Heritage Press, 1960.

⁶⁸⁶ על מסקנות השיחה בין ולס ואינגרסול ועל רעיון הרומאן ראו בזכרונותיו של ולס: Lew Wallace, *Lew Wallace: An Autobiography*, New York – London, Harper & Bros., 1906, vol. 2, p. 930.

עלילת הרומאן ראו בתוך Robert E. Morsberger, Katherine M. Morsberger, *Lew Wallace: Militant Romantic*, San Francisco: San Francisco Book Co., 1980, pp. 298–299. Russell W. Dalton, 'Introduction', in Lew Wallace, *Ben-Hur: A Tale of the Christ*, New York: Barnes and Noble, 2004, pp. xiv–xix.

העיתון היחיד המזוהה עם המחשבה החופשית שהייתה לו תפוצה כלל-ארצית.⁶⁸⁷ האידיאולוגיה המרכזית של זרם מחשבתי זה הדגישה את הצורך לביסוס אמונות ודעות על יסודות מדעיים, במקום ההסתמכות על הערך החברתי או הדתי המיוחס להם. השפעת ה'מחשבה החופשית' כזרם אינטלקטואלי מובחן הייתה מורגשת עד למלחמת העולם הראשונה.⁶⁸⁸

ואולם במקרה הפרטי של לו ולס, ניתן לעקוב אחר תהליך הפוך, קרי התגברות הרגש הדתי ואימוץ הגישות הטקסטואליות המודרניות שהנגישו לקוראים אמריקנים בני המאה התשע עשרה את סיפורי הברית החדשה, ונרטיבים נוצריים אחרים שהתיישנו קמעה, במעטה חדש ומלוטש. כפי הנראה ולס תיעל את תסכולו על חוסר השכלתו בעניינים דתיים אל תוך כתיבתו. מאמציו הניבו פירות עם פירסום הרומאן ההיסטורי שלו **בן חור**, ספר שהשפיע השפעה משמעותית על התרבות הפופולרית של זמנו בכל הקשור בייצוג המושגים והרעיונות של הנצרות בארצות הברית בפרט, אך גם בעולם בכלל. **בן חור** היה רב המכר בה"א הידיעה בארצות הברית של סוף המאה התשע עשרה, ופופולריות זו נמשכה דרך עיבודיו הרבים של הסיפור בתרבות הוויזואלית של המאה העשרים. העיבודים הקולנועיים הרבים של סיפורו של בן חור, הנסיך היהודי, נחרטו עמוק בזכרון הקולקטיבי התרבותי של העולם המערבי.⁶⁸⁹ חשוב לציין בהקשר זה כי לו ולס לא היה הדמות הספרותית היחידה שהושפעה מהגותו של רוברט אינגרסול – מרק טוויין (Mark Twain), (1835–1910) היה אף הוא בין הסופרים האמריקניים הרבים שהתעוררו למודעות אינטלקטואלית סקפטית וביקורתית תודות למפעלו רב השנים של אינגרסול.⁶⁹⁰

העלייה הניכרת בהתעסקות הביקורתית בנושאי דת בתרבות האמריקנית הותירה את חותמה גם על תנועות המהגרים בסביבתם החדשה. האנרכיסטים דוברי יידיש השמיעו את קולם בנושאים דתיים בעיצומם של דיונים בחברה הכללית שהתנהלו במחצית השנייה של המאה התשע עשרה בקשר למוסדות הדת ולחילון. מגמה אינטלקטואלית זו באה לידי ביטוי באופן ברור בהשפעה הנרחבת שהייתה לאינגרסול על עיצוב הרטוריקה האנטי-דתית האנרכיסטית ביידיש. אינגרסול היה כמעט הדמות האמריקנית היחידה שהייתה נוכחת בעיתונות האנרכיסטית ביידיש. ככלל באו בה לביטוי דעות ועמדות של הוגים וכותבים מן התרבות הגרמנית, שממנה צמחה התנועה ביידיש (ועל כך נרחיב בהמשך), אך הגותו של אינגרסול שיחקה תפקיד לא פחות משמעותי בעיצובה של הזהות האנרכיסטית היהודית החל מ-1885 והלאה.

ספרו הקצר **טעויות אחדות של משה רבנו** תורגם ליידיש ב-1898 תחת הכותרת **טעותן פון משה רבנו**, וזאת לאחר פירסומים רבים של כתבי אינגרסול בשנים שקדמו לכך בעיתונות יידיש באנגליה ובארצות הברית.⁶⁹¹ היצירה הפולמוסית נדפסה שוב ב-1905 וב-1910 על ידי הקבוצה האנרכיסטית 'גרופע פֶרֶייהייט' ('קבוצת החופש'),

⁶⁸⁷ Susan Jacoby, *Freethinkers: A History of American Secularism*, New York: Henry Holt and Company, 2004, pp. 155–156.

⁶⁸⁸ שם, עמ' 348–355.

⁶⁸⁹ ספרו של ולס הוסרט שש פעמים, פעמיים כסרט אילם (1907, 1925). ללא ספק ההסרטה הקולנועית הפופולרית ביותר של הספר הייתה סרטו של ויליאם ויילר (William Wyler), *Ben Hur*, משנת 1959 (Beverly Hills: Metro-Goldwin Mayer, 1959).

⁶⁹⁰ Ludwig Lewisohn, *The Story of American Literature*, New York: The Modern Library, 1939, pp. 217, 225–226.

⁶⁹¹ ראו את הפירסומים על הוצאת הספר בהמשכים באַרְבֵּייטֶער פֶרֶייהייט, 14 באוקטובר 1898, עמ' 8.

שפעלה ופרסמה בידידיש באותן שנים בלונדון.⁶⁹² בית הדפוס שהדפיס את שתי המהדורות האחרונות של הספר היה לא אחר מאשר בית הדפוס של נרודיצקי, בבעלותו של המוציא לאור הליברלי ישראל נרודיצקי (1874–1942). בית דפוס זה, שהדפיס משנת 1901 שלל ספרים רדיקאליים מכל הקשת הפוליטית, (בית הדפוס המשיך להתקיים עד ל-1971) מן הסוציאליסטים ועד לאנרכיסטים, וזאת לצד ספרים דתיים וספרות פופולרית בידידיש.⁶⁹³

ברשימה הביבליוגרפית הלא מלאה של המוציא לאור נרודיצקי ניתן למצוא שני פריטים הקשורים לתעמולה האנטי-דתית. בשנת 1905 יצא ספרו של בנימין פייגנבוים על המקורות ההיסטוריים והתרבותיים של יום הכיפורים, נושא שהוא המשיך לדון בו במהלך שנות פעילותו התעמולתית. הספרון נדפס תחת הכותרת **אַנשטאַט אַ תפילה זכה: ווער האָט אינגעפֿירט יום־כיפור און פֿון וואָנען שטאַמט די תורה?** ('במקום תפילה זכה: מי הנהיג את יום כיפור ומעין באה התורה'),⁶⁹⁴ ובשנת 1908 הוציא גם הספרון של רוברט ג'. אינגרסול **די געטער** ('האלים').⁶⁹⁵ ספרו של אינגרסול **טעויות של משה רבינו** הגיע לפופולריות כה רבה עד שהצריך תרגום מחודש שיעמוד בקריטריונים הלשוניים והסגנוניים של העשור השני של המאה העשרים. תרגום מחודש זה יצא ב-1924, הפעם בניו יורק, בתרגומו של ס. (סימאָן=שמעון [?]) פרימן,⁶⁹⁶ בהוצאת ה'זעלבסטבילדונג-פֿאַראַיין' ('איחוד למען חינוך עצמי'). שמו של ה'איחוד' שיקף את האתוס האנרכיסטי-ליברלי ששם במרכזו את המטרה לעורר את תודעתם המעמדית של הפועלים דוברי היידיש דרך הנגשת חומרים לצורך חינוכם הכללי.

במהלך שנות התשעים של המאה התשע עשרה הופיעו בעיתונות האנרכיסטית בידידיש מאמרים רבים על רעיונותיו של אינגרסול, וכן תרגומים של מסות פרי עטו. סדרה ראשונה של מאמרים בנושא זה התחילה להתפרסם ב**אַרבייטער פֿריינד** שבלונדון ב-5 בינואר 1894, והיא ראתה אור בגיליונות העוקבים. העיתון פתח את הסדרה במאמר שהופיע בעמוד הראשון וכלל עיבוד חופשי של כתבתו של אינגרסול 'דער פּוֹפֿר בעיקר' ('הכופר בעיקר').⁶⁹⁷ זה אחר זה הופיעו בשבועות שלאחר מכן פרקים ומאמרים מכתביו של המחבר הנערץ, וכן עיבודים ותרגומים ממסותיו.⁶⁹⁸ ברם, המרכזיות והאהדה הרבה לה זכה אינגרסול בתנועה האנרכיסטית עשויה להיראות תמוהה במקצת בהתחשב בעמדות השמרניות למדי בהן נקט ההוגה האגנוסטי ביחס למאורעות הפוליטיים של זמנו. לענייננו חשוב במיוחד סירובו של אינגרסול להביע עמדה נחרצת בעניין הוצאתם להורג של הפעילים האנרכיסטיים שנעצרו והועמדו

⁶⁹² על הפירסומים המאוחרים של הספר בידידיש ראו בתוך נ' גאָלדבערג, 'אַנטירעליגיעזע באַוועגונג', **געשיכטע פֿון דער יידישער אַרבעטער באַוועגונג**, כרך ב', עמ' 419. במהדורת 1910 כתוב שמדובר במהדורה הרביעית, אך לא נמצאו מהדורות אחרות משנים קודמות באוספים שנבדקו. מהדורה זו מזכירה את א. גאָלוב כמוציא לאור ואת הוצאת נרודיצקי. כאן גם מופיע שמו של המתרגם, הפעיל האנרכיסט ס. פֿרימאָן. סביר להניח שהוא עמד מאחורי תרגום המהדורות הקודמות.

⁶⁹³ לרשימת הפריטים שיצאו מתחת למכש הדפוס נרודיצקי ראו בביבליוגרפיה שנאספה על ידי משה סנדר ומריון אפטרות: Moshe Sander, Marion Aptroot, eds. *Jewish Books in Whitechapel: A Bibliography of Naroditsky's Press*, London 1991. על נרודיצקי ראו את המבוא של אפטרות: Marion Aptroot, 'Israel Naroditsky and his Whitechapel Press', pp. vi–xi. איננה מלאה; בין היתר, תרגומו ליידיש של אינגרסול לא מופיעים בה. בקשר לנרודיצקי ראו גם את הערך במדריך הביבליוגרפי של פֿראַג. 'Naroditski', in Prager, *Yiddish Culture in Britain*, p. 481.

⁶⁹⁴ *A Bibliography of Naroditsky's Press*, p. 4, no. 6.

⁶⁹⁵ שם, עמ' 23, מספר 56.

⁶⁹⁶ לא עלה בידי להתחקות על עקבותיו.

⁶⁹⁷ אַרבערט אינגערסאָל, 'דער פּוֹפֿר בעיקר', **אַרבייטער פֿריינד**, 5 בינואר 1894, עמ' 1.

⁶⁹⁸ ראו את סדרת המאמרים שיצאה תחת הכותר 'וועלכן וועג' שהתחילה להתפרסם ב**אַרבייטער פֿריינד** בתרגומו של מוריס ולפמן, 2 ביוני 1899, עמ' 2–3. ובגיליונות לאחר מכן ב-9 ביוני, עמ' 2–3, וההמשך האחרון ב-16 ביוני, עמ' 2.

לדין בעקבות מהומות היימרקט. רבים ראו בכך שתיקה וכניעה להלך הרוח האנטי־רדיקאלי וההיסטרי קמעא אשר השתלט על דעת הקהל לאחר המהומות.⁶⁹⁹ כידוע ארוע זה היה בבחינת קו פרשת מים עבור מהגרים יהודים רבים שהניע אותם להצטרף אל שורות המחנה האנרכיסטי.

חרף התבטאויותיו השמרניות של אינגרסול, הצליח ספרו הפולמוסי **טעותן פון משה רבינו** לתפוס מקום מרכזי בתעמולה האנרכיסטית היהודית. הסיבה לכך נעוצה בעובדה שאנרכיסטים דוברי יידיש רבים ראו בספר זה ריכוז של הטענות החשובים ביותר עבור צרכיהם התעמולתיים. האנרכיסטים דוברי יידיש חזרו ושנו את הטענות המרכזיות של הספר, אף מחוץ לכל הקשר של ויכוח או התחקות היסטוריוציסטית אחר אמיתותן של הקביעות המופיעות בו. כך למשל, הם שאלו מספרו של אינגרסול את התפיסה הרדיקאלית 'המבקרת' את משה רבינו כמנהיג פוליטי, ומוטיב זה שב והופיע בכתביהם. הספר כולל תיאור עשיר של משה רבינו כרוודן, תלמידו וממשיך דרכו של פרעה, שכפה את עצמו על בני ישראל. לפי הפרשנות האנרכיסטית לסיפור המקראי, בני ישראל, אשר חיו בהתארגנות שבטית ומבוזרת, דחו פעם אחר פעם כל בעל סמכות אשר ביקש להכתיר עצמו כמנהיג השבט, וכן שאפו להשתחרר משלשלאות הציביליזציה המצרית שחנקה אותם. פרשנות זו של סיפורו של משה שרתה את הרדיקאלים הן מצד ביקורתם את המוסד הדתי־הרבני הקיים והן בתור המחשה, משל, או מעין מבוא לאידאולוגיה האנרכיסטית בכללותה.⁷⁰⁰ הפנטזיה על עידן קמאי בו בני האדם חיו בשלווה וחדוות אחים מאפיינת את תורתם של הוגים אנרכיסטים שונים.⁷⁰¹ האנרכיסטים היהודים אימצו דפוס מחשבתי זה וכך יצרו מיתוס אנרכיסטי משל עצמם. הם דמיינו חיים שבטיים חופשיים שבהם צדיקים, נביאים או אנשים ישרים ומוסריים מובילים אל עבר התארגנות קבוצתית על בסיס שוויוני. את הדהודיה של האידיליה הזו ניתן היה למצוא לפי דעתם בצורה מקולקלת למחצה בסיפור השופטים בתנ"ך.⁷⁰²

הנוסח **טעותן פון משה רבינו** שהציעו האנרכיסטים דוברי יידיש לקוראיהם היה גירסה מקוצרת לספרו של אינגרסול. לא ידוע לנו מי עבד על התרגום או העיבוד של הטקסט, כיוון שחוץ ממקום וזמן ההדפסה לא נמצא שום מידע על המתרגם. אפשר להניח אפילו שקבוצת אנרכיסטים עבדה על תרגום הטקסט. מתרגמי ועורכי הספר של אינגרסול השתמשו בנוהג שהיה נפוץ בתרבות יידיש בתקופה זו. בדומה לפרסומים אחרים בידיש בשנים הללו הם

⁶⁹⁹ לגבי הסתייגות אינגרסול מתמיכת האנרכיסטים בהליך המשפטי בעקבות מהומות היימרקט ראו Avrich, *The Haymarket Tragedy*, pp. 299–300.

⁷⁰⁰ על הגילגולים ההיסטוריים והספרותיים של דמותו של משה ראו Brian Britt, *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text*, London: T&T Clark International, 2004, pp. 21–23. ראו גם שיטה דומה אצל פרויד, שגם ביסס את התאוריה שלו על מחקרים היסטוריים פופולריים על משה בתקופתו: Michel de Certeau, Tom Conley (trans.), 'The Fiction of History: The Writing of Moses and Monotheism', *The Writing of History*, New York: Columbia University Press, 1988, pp. 308–347.

⁷⁰¹ ראו בספרו של קרופוטקין על מקורות של הסיוע ההדדי בתוך Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, London, Allen Lane – The Penguin Press, 1972, pp. 17–27. ובתרגום לעברית משנת 1923: פטר קרופוטקין, מ. בן־אליעזר (מתרגם), **עזרה הדדית בעולם החי ובאדם**, ירושלים – ברלין: יבנה, 1923, עמ' 9–21. וגם במבוא למהדורה האנגלית, Paul Avrich, 'Editor's Introduction', *Mutual Aid*, pp. 1–10. לגבי תפיסת בקונין על התארגנות פדרלית ראו Michel Bakounin, 'Fédéralisme, socialisme et antithéologism', *Oeuvres*, Paris: Stock, 1895, vol. 1, pp. 14–35.

⁷⁰² ראו אצל אבא גארדין, **יידישער וועלטבאנעם**, ניו־יורק: אידישע־עטישע געזעלשאַפֿט, 1939, עמ' 197–221. על התפיסה הרומנטית של היהדות אצל הוגים אנרכיסטים כגון גוסטב לנדאוואר ראו Michael Löwy, 'Utopia and Revolution', Elena Namli, Jayne Svenungsson and Alana M. Vincent (eds.), *Jewish Thought, Utopia and Revolution*, Leiden: Brill, 2014, pp. 31–46.

קיצרו ועיבדו טקסטים רבים על מנת להנגיש את סגנון ותוכן הספרים לרמה של הקוראים בידיש, ובעבודת העריכה של הטקסט הפולמוסי הם השמיטו ממנו קטעים רבים. במהלך עבודת העריכה הם דילגו על הפרקים במקור שעסקו בהשפעה השלילית של הדת על הפוליטיקה האמריקנית, על האופן שבו רעיונות דתיים מצרים השפיעו על המחשבה החופשית בעולם המדיניות והפוליטיקה, וביחסים שבין גברים לנשים בתוך החברה האמריקנית.⁷⁰³ מטרת העורכים הייתה פשוטה: ליטול את ספרו של אינגרסול ולהוציאו מהקשרו הטבעי, קרי האמריקני, ולהפכו, תוך תרגומו לידיש, לספר פולמוסי גרדא נגד הסיפור המקראי המסורתי ונגד הדת היהודית. מעניין לציין, כי בעוד שהספר התייחס לימי הבריאה, ואינגרסול הפריך את ההיגיון שבבסיס כל אחד מששת מעשי היצירה, הרי שהוא סידר את הימים לפי הסדר הנוצרי, כלומר הוא פתח ביום שני וסיים ביום ראשון. למרות עבודות העריכה הנרחבות, מתרגם ומעבד של הספר לידיש לא טרח לשנות את סדר הימים אלא השאיר אותו כפי שהוא נמצא במקור האנגלי. הוא רק הוסיף הערה בעניין לכותרת הפרק המסבירה בחירה זו, וכך שתל בתוך הקורא את התחושה, ששינוי זה נעשה מתוך נאמנות לנוסח המקורי.⁷⁰⁴ בכדי להדגים את טכניקת העריכה בתרגום וסגנון הטקסט בידיש נביא להלן פסקה קצרה מתוך הפרק העוסק ביצירתם של חמשת חומשי התורה:

The five books in our bible are known as the Pentateuch. For a long time it was supposed that Moses was the author, and among the ignorant the supposition still prevails. As a matter of fact, it seems to be well settled that Moses had nothing to do with these books, and that they were not written until he had been dust and ashes for hundreds of years. But, as all the churches still insist that he was the author, that he wrote even an account of his own death and burial, let us speak of him as though these books were in fact written by him. As the Christians maintain that God was the real author, it makes but little difference whom he employed as his pen, or clerk.⁷⁰⁵

א גאנץ לאנגע צייט האט מען געמיינט, אז משה איז געווען דער פֿאַרפֿאַסער פֿון דער תורה, און נאָך יעצט האַלטן זיך די אומוויסנדע בײַ דער זעלבער מיינונג. די וואַרהייט איז אָבער, – און דאָס איז גאַנץ באַשטימט – אז משה האָט גאַרניט געהאַט צו טאָן מיט די חמשה חומשי תורה, וועלכע זײַנען געשריבן געוואָרן ווען משה איז שוין געווען אַש און שטויב פֿאַר הונדערטער פֿון יאָרן. אָבער, אַזוי ווי די קירכן האַלטן זיך נאָך שטאַרק בײַ דער מיינונג, דאָס ער איז געווען דער פֿאַרפֿאַסער פֿון דער תורה, דאָס ער אַליין האָט באַשריבן זײַן אייגענעם טויט און זײַן אייגענע באַערדיקונג, וועלן מיר רעדן פֿון אים אַזוי ווי ער וואַלט אין דער ווירקלעכקייט געווען דער פֿאַרפֿאַסער.⁷⁰⁶

⁷⁰³ Robert G. Ingersoll, *Some Mistakes of Moses*, Washington: Farrell, 1879, pp. 31–46.

⁷⁰⁴ ראָבערט אינגערסאָל, *די טעותן פֿון משה רבינו*, לונדון: גרופע פֿרייהייט, 1905, עמ' 25.

⁷⁰⁵ Ingersoll, *Some Mistakes of Moses*, p. 46.

⁷⁰⁶ אינגערסאָל, *די טעותן פֿון משה רבנו*, עמ' 1.

מעבר לניסוח המאולץ ביידיש וההשמטות הנובעות משימוש במונחים שונים בשתי המסורות, הנוצרית מזה והיהודית מזה, בולטת במיוחד השמטתו המוחלטת של המשפט האחרון של הטקסט המקורי. כאן, אינגרסול מסביר את גישתו, לפיה אין הוא פוסל על הסף את הגיונם הפנימי של הנרטיבים התנ"כיים, הוא רק מבקש להפריכם באמצעות מחקר אקסטרניזי, יום יום ומעשה יצירה אחד לאחר משנהו. טענתו החשובה והמרכזית של אינגרסול הינה כי קיומו של אלהים אינו אלא בגדר השערה גרידא, אולם לשם הוויכוח בלבד, הוא מוכן לקבל השערה זו באופן זמני. המתרגם ליידיש הסתייג מגישה זו, ולא רצה לכלול בטקסט עמדה לגוף השאלה – האם האל קיים?

אינגרסול והתור הזהב של 'החשיבה החופשית' שימשו כעוגן עבור האנרכיסטים דוברי יידיש שמצאו שיח הולך ומתפתח מסביב נושאים בקשר לדת בארצות הברית. כך קרה שבין קבוצות המהגרים הרדיקאליות, תנועת האנרכיסטים דוברי יידיש הייתה היחידה שהתחברה במידת מה למסורת אינטלקטואלית מקומית. הם השתמשו בכלים הרטוריים של אינגרסול, תרגמו והוציאו את ספריו ומאמריו ופרסמו אותו בעיתונות האנרכיסטים, אך בו זמנית הם טישטשו ומחקו או התעלמו מהתייחסויותיו האמריקניות הספציפיות שבהגותו. החיבור איפוא בין האסכולה האינטלקטואלית האמריקנית והרטוריקה של המהגרים היהודים הרדיקאלים לא קרב אותם משמעותית לחשיבה שהתפתחה בארצות הברית. גם על האנרכיסטים, כמו על מתחריהם הסוציאליסטים, השפיעו יותר התורות שמוצאן מגרמניה. האיידאולוגיה גם של הסוציאליזם וגם של האנרכיזם הגיעה באמצעות גלי ההגירה מגרמניה וחלחלה אחר כך לקבוצות הרדיקאלים היהודיות. בהפצת תורת האנרכיזם שיחק יוהן מוסט תפקיד משמעותי בקרב המהגרים היהודים. בחלק הבא נתחקה אחר השפעתו של יוהן מוסט והפלג האנרכיסטי הגרמני על התפתחות התפיסות היהודיות הרדיקאליות הן באנגליה והן בארצות הברית.

ג. השפעת יוהן מוסט על הרטוריקה והתוכן של התעמולה האנטי-דתית ביידיש

חרף ההשפעה העמוקה אשר נודעה לרוברט ג'. אינגרסול ולעידן הזהב של המחשבה החופשית על העיתונות והספרות האנרכיסטית ביידיש, היו אלה האנרכיסטים הגרמנים הלא-יהודים שסייעו יותר מכל בידי חבריהם היהודים לקשור את האיידאולוגיה האנטי-דתית עם התיאוריה האנרכיסטית לכדי משנה סדורה אחת. בין 1850 ו-1879 היגרו בערך שניים וחצי מיליון גרמנים לארצות הברית, ופחות מחמשה אחוז מביניהם היו יהודים.⁷⁰⁷ בקרב המהגרים הגרמניים הלא יהודים מספרם של יוצאי החוגים הרדיקאליים היה לא מבוטל. בעשורים לפני התחלת ההגירה היהודית ההמונית בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע עשרה הקימו הגרמנים הרדיקאלים הלא-יהודים סביבה ותרבות אינטלקטואלית פוריה בקרב המהגרים הגרמנים בלונדון, ובעיקר בניו יורק, החל משנות החמישים. כפי שנראה בהמשך, סייעו הקבוצות הפוליטיות הרדיקאליות הגרמניות למהגרים היהודים להקים אירגונים ומוסדות על פי ניסיונם הם. יהודים רבים מן הדור הצעיר יותר נמשכו אל הרטוריקה האנרכיסטית הגרמנית, וכך הפרשנות הגרמנית לתיאוריה

⁷⁰⁷ אליהו טשעריקאווער, 'צוויי וועגן פֿון ייִדישן געזעלשאַפֿטלעכן אויפֿבוי אין אמעריקע', געשיכטע פֿון דער ייִדישער אַרבעטער באַוועגונג, כרך ב', עמ' 309.

האנרכיסטית הייתה זו שהופצה באופן הנרחב ביותר בסביבה היהודית. בקשר להפצתה והזדככותה של הרטוריקה האנטי־דתית בקרב היהודים, חשוב לעמוד בעיקר על פעילותו של יוהן מוסט.

בדומה למהגרים יהודים רבים, עשה יוהן מוסט את דרכו מגרמניה לאנגליה ולבסוף לארצות הברית. הוא נאלץ לעזוב את ארץ מולדתו, והיגר ללונדון ב־1878 עקב פעילותו המהפכנית; לאחר שנים שבהן שהה באנגליה הוכרח מוסט, שוב בעל כורחו, לנטוש גם מדינה זו. ביוני 1881 הוא נעצר בגלל הדעות שביטא בנוגע להתנקשות בחיי הצאר אלכסנדר השני במאמרו בעיתונו *Freiheit*. עם שיחרורו ממאסר, היגר מוסט לארצות הברית,⁷⁰⁸ שבה המשיך את פעילויותיו הפרופגנדיסטיות בעזרת עיתונו *Freiheit*, אותו הקים ב־1879 בעודו בלונדון (העיתון הופיע עד 1910).⁷⁰⁹

התעמלן האנרכיסטי הגרמני מצא קרקע פוריה לתפיסותיו בקרב קהילת המהגרים הגרמניים בניו־יורק, שרבים מהם ברחו לארצות הברית עקב מעורבותם במהפכות 1848–1849 בגרמניה, אוסטריה והונגריה.⁷¹⁰ בדומה לקבוצות אתניות אחרות של המהגרים התיישבו גם הגרמנים בערים הגדולות בארצות הברית באזורים מסוימים. מעבר לשיוך האתני והמוצא האזורי המשותף בארצות גרמניה התארגן החלק הרדיקאלי יותר של קהילה זו סביב המורשת התרבותית החשובה של המהפכה הכושלת, כך שהופעתה של אידאולוגיה מרדנית כלשהי בקרבה הייתה ברוכה וזכתה לעניין. גורם חשוב נוסף שסייע בהפצתם של רעיונות מהפכניים אלו הייתה העובדה שהחברים הגרמניים בקבוצות האנרכיסטים והסוציאליסטים פעלו בשכונות ספציפיות בקרבת בתי מרוז שהיוו במה הולמת לכל תעמולה מהפכנית, ובהם הפיצו את תעמולתם.⁷¹¹ מרכזיה של ההתיישבות הגרמנית העירונית בניו יורק היה ה'לואר איסט סייד' (Lower East Side) שבמנהטן; אזור זה נקרא בסוף המאה התשע עשרה ועד לעשור הראשון של המאה העשרים 'גרמניה הקטנה' (Kleindeutschland/Little Germany/Deutschlände).⁷¹² מוסט וביטאונו *Freiheit* עלו לגדולה במהרה בסביבה זו לאחר הגעתו לארצות הברית, והם זכו לתמיכה ופופולריות רבה בקרב האוכלוסייה הגרמנית.

העיתונות והתרבות הגרמנית הייתה כידוע משמעותית בשלב המוקדם של ההגירה היהודית בארצות הברית בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע עשרה. אנרכיסטים וסוציאליסטים יהודים הקשיבו לנאומים של מוסט, ותעמלנים גרמנים אחרים, והשתתפו באירועים הפנוים לקהל דובר גרמנית. מהגרים יהודים אלו קראו והפנימו את האידאולוגיה שהוצעה בספרונים, בעלונים ובעיתונים שיצאו בהוצאות ספרים גרמניות.⁷¹³ לא זו בלבד שרדיקאליים יהודים השתכנעו באמיתות האידאולוגיה הפוליטית האנרכיסטית אלא הם גם התמסרו לחלוטין לעמדותיו של יוהן מוסט עצמו. ישראל קופליוב (1859–1933), מהגר יהודי שהצטרף אל התנועה הגרמנית בתקופה זו, כינה את חסידי

⁷⁰⁸ Rudolf Rucker, *Johann Most: Das Leben eines Rebellen*, Berlin – Köln: Libertad, 1994, pp. 60–63, 119–135.

⁷⁰⁹ על הקמת העיתון *Freiheit* ראו Frederic Trautmann, *The Voice of Terror: The Biography of Johann Most*, Westport: Greenwood Press, 1980, pp. 41–42.

⁷¹⁰ Goyens, *Beer and Revolution*, p. 134.

⁷¹¹ שם עמ' 51–17.

⁷¹² על המיעוט הגרמני בניו יורק ראו Stanley Nadel, *Little Germany: Ethnicity, Religion, and Class in New York City, 1845–80*, Urbana, University of Illinois Press, 1990, pp. 29–47.

⁷¹³ על ההשפעה הגרמנית על העיתונות והעסקנות התרבותית של המהגרים היהודים האנרכיסטים והסוציאליסטים בשלב המוקדם של הגירתם לארצות הברית ראו קאהאן, *יידיש־אנארכיסטישע באוועגונג אין אמעריקע*, עמ' 38–40.

האנרכיסט הגרמני 'מוסטיניאנרים', וזאת מתוקף הנאמנות האישית שיהודים רדיקאליים רבים חשו ליוהן מוסט.⁷¹⁴ לאון קוברין, שלימים נהיה מחזאי וסופר אהוב בארצות הברית, הגיע לאמריקה ב-1892 והשתייך בתחילת דרכו לתנועה האנרכיסטית היהודית. קוברין הכיר מקרוב את הרדיקאליים היהודים שהיו פעילים בתקופה זו, והעלה על הכתב את רשמיו עליהם בזכרונותיו שפורסמו בעיתונות היהודית, ואחר כך בצורת ספר תחת הכותרת **מיינע פֿופציק יאָר אין אַמעריקע** ('חמישים שנותיי באמריקה', 1955). קוברין פגש את מוסט לראשונה במרתף של בית מרזח גרמני בניו יורק לאחר שהוא שמע אינספור סיפורים על התעמלן הגדול והדגול. קוברין, שהיה בתקופה הזאת אנרכיסט פעיל, הצליח בקושי להסתיר את אכזבתו הראשונית מן הדמות המסורבלת והמבוסמת של הגרמני הנערץ על ידי חבריו לרעיון. קוברין מספר על הופעת מוסט בצורה הבאה:

אַ קיילעכדיקע געשטאַלט מיט אַ פֿאַרקרימטן מויל האָט זיך גערוקט פֿאַמעלעך און פֿאַרטראַכט איבער די שטיינערנע טרעפּלעך אַרונטער. אַנגעטאַן אין אַ גרויען, לוסטרינענעם רעקל, איז די דאָזיקע געשטאַלט טראָט ביי טראָט געאַנגען פֿון די טרעפּלעך אין קעלער אַרײַן און האָט נישט געקוקט, האָט זיך געדאַכט, אויף קיינעם, נאָר אין זיך אליין [...]

[...] [מיר] זײַנען געבליבן זיצן בײַ אונדזער טישל. איך בין געווען אין גאַנצן צעטומלט. דאָס איז מאָסט? אָט די פֿאַרזעעניש!...?

(און הגם ער איז געשטאַנען צו אונדז איצט מיטן רוקן, האָט זיך פֿאַר מײַנע אויגן נאָך אַלץ געטראָגן זײַן פנים, אײַנגעראַמט אין אַ רונדן בערדל, וואָס אויף אײַן זײַט איז עס געווען הויך און ברייט, ווי עס וואָלט געטראָגן אויף זיך אַ טאַפּלטע באַק, און אויף דער אַנדערער – אײַנגעפֿאַלן, כמעט אין גאַנצן אָן אַ באַק, נאָר מויל און פֿאַרקרימטע ליפּן...⁷¹⁵)

דמות עגולה עם פה עקום זו מהורהרת ובעצלתיים במדרגות האבן למטה. לבוש בז'קט אפור, ממשי מבריק, הדמות ההיא באה צעד אחרי צעד במדרגות למרתף ולא הסתכל, כנראה, על אף אחד, אלא על עצמה [...]

[...] [אנחנו] נשארנו יושבים מסביב השולחן שלנו. הייתי ממש מבולבל. הרי זה מוסט? המפלצת הזאת!...?

ולמרות שהוא הפנה עכשיו אלינו את הגב, ראיתי עדיין מול עיניי את פניו, הממוסגרים בזקן עגול קטן, שהיה בצד אחד גבוה ורחב, כאילו היה לו סנטר כפול, ובצד השני – שקוע, כמעט בלי סנטר בכלל, רק הפה והשפתיים העקומות...)

דעת רבים מהדהדת בדברי קוברין כשהוא מתאר את הרושם הראשוני שהוא קיבל בראותו את המנהיג האנרכיסטי. המחזאי כתב את שורות הללו לאחר מלחמת העולם השנייה, עשורים רבים לאחר שהוא ניתק כל קשר עם התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, לכן הוא לא היה צריך להסתיר את רגשותיו השליליים כלפי הגרמני, והוא התפתה אפילו

⁷¹⁴ קאָפּעליאַוו, **אַמאָל אין אַמעריקע**, עמ' 106–108.
⁷¹⁵ קאָברין, **מײַנע פֿופציק יאָר אין אַמעריקע**, עמ' 336–337.

להבליט את הפן המחוספס, המציאותי והנטורליסטי שבו. חשוב לציין שבניגוד למפגשים של רבים שנהיו חסידי, מפגש ראשון זה עם מוסט התרחש באופן אישי ולא מעל במת הנאומים, שבה רוב מעריציו ראו אותו בפעם הראשונה. 'מפלצתיותו' והרמזים 'לאֶלכוהוליזם' שמזכיר קוברין היו מן התארים המקובלים שמתנגדיו העניקו לאנרכיסט הגרמני. אף על פי כן מראהו החיצוני הדהים לעתים את הצופים בו; מאפיין זה מוזכר בדרך כלל אגב אורחא, כתפל לצד העיקר של נאומיו המקסימים ומלהיבי לב הרבים.

נאומיו וכתבתו של מוסט עוררו את הזדהותם של האנרכיסטים היהודים לא רק בגלל הרטוריקה הנלהבת שניתן למצוא בהם, אלא בגלל יעדן של התקפותיו המילוליות. מוסט תקף באופן חריף במיוחד את מוסדות החברה הקפיטליסטית, עליהם נמנתה גם הכנסייה. כבר בשנות שהותו בגרמניה דגל מוסט ברעיונות אנטי־דתיים. ב־1878, ערב חקיקתם של החוקים שנועדו לפגוע בסוציאליסטים הגרמנים על ידי הקנצלר הפרוסי ביסמרק, מוסט – בהפגנה נגד מוסדות הדת – קרא לפועלים לנטוש כל ארגון דתי, כלומר לסרב לשלם את המסים עבורו. החברות בכנסייה הייתה וולונטרית בגרמניה, ותלוייה בתשלומם של מסי הקהילה, ומי שהתכוון לוותר על השתתפותו במוסדות הכנסייה היה יכול לעשות כך, אם כי מי שנטש אותה לא היה יכול להשתמש בשירותיה. תכניתו של מוסט נחלה הצלחה מסוימת, שכן בעקבות קריאתו עזבו לפי דיווחים שונים כ־2000 או 5,000 פועלים את הקהילות הכנסייתיות שלהם, וצעד זה היווה מכה עבור קופותיהם של הכנסיות השונות, רק בשל העובדה שתעמלן רדיקאלי יכול להניע אנשים לנטוש את החברות בכנסיות.⁷¹⁶ לאחר הצלחה ראשונית זו המשיך מוסט לטכס תחבולות וטכניקות רטוריות ומעשיות שמטרתן הייתה לפגוע ולמוטט מוסדות דתיים בכל ארץ אליה התגלגל במסעותיו, כדוגמת אנגליה וארצות הברית.

לפי עדויות רבות היה מוסט נואם מבריק במיוחד, ותוכן נאומיו ניטשטש לעתים לעומת הכוח הרטורי בו הבהיר את רעיונותיו באוזני מאזיניו. לפי אמה גולדמן, שנמנתה עם התלמידים האנרכיסטים היהודים המפורסמים והקרובים ביותר של מוסט, נאומיו של התעמלן הגרמני היו יכולים לגרום לחוויה אקסטטית בקרב הנוכחים.⁷¹⁷ ברם, צריך לציין שגולדמן הייתה בין הבודדים אשר עקב השכלתם הגרמנית, או מוצאם מבוואריה, היו יכולים לקלוט ולהבין את הרטוריקה של מוסט על כל דקויותיה, שכן הוא נהג לנאום בדיאלקט הגרמני־בווארי המובהק שלו שהקשה באופן משמעותי אפילו על גרמנים אחרים לעקוב עד תום אחר חוט מחשבתו.⁷¹⁸

עבור המהגרים היהודים חסרי השכלה כללית הייתה הבנת נאום פולמוסי משימה מורכבת, הן לאור ריבוי המינוח הפוליטי התיאורטי, והן עקב המגבלות הלשוניות המקשות על דוברי יידיש בהבנת גרמנית מדוברת. ואולם מגבלות אלה לא מנעו מחסידיו החדשים של מוסט לייחס ערך רב לרטוריקה הפולמוסית שלו. אחרי נסיונות כושלים אחדים של האנרכיסטים היהודים להקים קבוצה אנרכיסטית יהודית נפרדת מהקבוצה הגרמנית, הצליח גרעין של

⁷¹⁶ ראו על כך בזכרונותיו של וינצ'בסקי: 'ערינערונגען', געזאמלטע ווערק, כרך ט', עמ' 352–353. ראו גם, Eduard Bernstein, *Die Geschichte der Berliner Arbeiter-bewegung: Ein Kapitel zur Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Berlin: Trautmann, *The Voice of Terror*, p. 37. Vorwärts, 1907, vol. 1, pp. 350–353.

⁷¹⁷ Goldman, *Living My Life*, vol. 1, pp. 6–7.

⁷¹⁸ קאָפּעליאַוו, אַמאַל אין אמעריקע, עמ' 106–108.

פעילים לבסוף להקים עיתון יידי בניו יורק בשם **דיא וואַרהייט** ולארגן קבוצה דוברת יידיש סביב מרכז כובד זה.⁷¹⁹ ביטאון זה, הראשון מסוגו בארצות הברית, שימש כנסיון חשוב בשביל האנרכיסטים הצעירים. כאשר הם החליטו בפעם השנייה לפרסם שבועון דומה בשם **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, הם הקפידו להימנע מן הכשלים שהקשו על הוצאת **דיא וואַרהייט**, והקנו אופי פופולרי יותר לעיתון, כפי שראינו לעיל.

מטרתם של אנרכיסטים יהודים הייתה להפיץ את התורה שלמדו מרבם יוהן מוסט בקרב המהגרים היהודיים החדשים שהגיעו לארצות הברית בשנים אלו. קשרים הדוקים הללו בין המורה לתלמידיו לא התרופפו אף בחלוף שנים רבות, שכן הקבוצה היהודית הזמינה בתדירות את מוסט לשאת נאומים או הרצאות בפני המונים יהודים שנתכנסו לרגל מאורע, כנס או 'הג' של התנועה.⁷²⁰ בנוסף על כך ניכרת נוכחותו בפרסומים אנרכיסטיים בידיש: ב-1883 פרסם מוסט את אחד מספרוניו, ששמו נתפרסם ברבים כ-*Gottespest* ('מגפת אלהים'); הוא זכה לתרגום ליידיש מפרי עטו של יוסף יפה, עיתונאי, מתרגם ומשורר פרולטרי מוקדם וחבר ב'פיאָנערע דער פֿרייהייט'. יפה תרגם את ספרון מוסט ליידיש תחת הכותרת **גאָטעספעסט** ב-1888.⁷²¹ מאוחר יותר, ב-1901, תורגם הספרון מחדש, והוא יצא לאור בידי אחד האירגונים האנרכיסטיים שבניו יורק, הפעם תוך הרחקת הביטויים הגרמניים שאפיינו את התרגום הראשון, תחת השם החדש **די רעליגיעזע מגפּה** ('המגפה הדתית').⁷²² ספרון זה הינו תחנת דרך חשובה בתולדות הספרות האנטי-דתית בידיש, מפני שהוא מציב במידה רבה את הקו שינחה את ההגות האנרכיסטית בידיש במהלך שנות התשעים.

בספרון **גאָטעספעסט** מפנה מוסט את תשומת לבו של הקורא אל עבר האחריות החדשה שהוא נושא משעה שפרק מעל עצמו את עולה של הדת. מוסט מסביר כי שומה על היחיד ששוחרר מחבלי האמונה להשתמש בכל האמצעים העומדים לרשותו על מנת לסייע בידי אחרים אשר אתרע מזלם וטרם הצליחו להגיע לאותה נאורות מחשבתית מיוחלת. כל מי שאינו מוכן או אף מסרב להכיר ולפעול על פי הצו המוסרי הזה עובר עבירה חמורה. באופן עקרוני, אליבא דמוסט, מי שמכנה את עצמו אנרכיסט וחורט על דגלו את תורת האנרכיזם, חובה עליו להוביל אחרים בדרך ישרה זו.⁷²³ מעבר לרעיון מרכזי זה מוסט מציע גם כמה תובנות מעשיות אשר נועדו לסייע בפתרון הבעיה הדתית, כלשונו, וזאת על מנת לעצור את 'מגפת הדת'.

⁷¹⁹ על תחילת **דיא וואַרהייט** האנרכיסטי ראו אליהו שולמאן, "די וואַרהייט", **זאַמלבוך צו דער געשיכטע פֿון דער יידישער פרעסע אין אמעריקע**, עמ' 197–200. על תחילת העיתונות האנרכיסטית בידיש בכלל ראו נ' גאָלדבערג, 'פיאָנערע דער פֿרייהייט', **געשיכטע פֿון דער יידישער אַרבעטער באַוועגונג**, כרך ב', עמ' 300–304.

⁷²⁰ ראו לדוגמא את הפירסומת להרצאתם של ה'פיאָנערע דער פֿרייהייט' שאליה הוזמן מוסט: **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 16 בינואר 1891, עמ' 5. לאחר שיחרורו ממאסרו באי בלקוול הגיע מוסט להרצות בפני החברים האנרכיסטים היהודים: 'מאָסט איז ערוואַרטעט אַלס פֿעסט רעדנער, גלייך ווי ער וועט באַפֿרייט ווערן פֿון געפֿאַנגעניס' ('מוסט צפוי להגיע כנואם חגיגי ישר לאחר שיחרורו ממאסרו'): **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 11 במרץ 1892, עמ' 1. על פי הפירסומות בעיתונות האנרכיסטית נאם מוסט גם בחגיגות הראשון במאי של הקבוצה היהודית: **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 29 באפריל 1892, עמ' 1, וגם בפרסומת על הופעתו של מוסט בהצגה **די וועבער (Die Weber)** של גרהרדט האופטמן (Gerhart Hauptmann), **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 4 במאי 1900, עמ' 1. על להרצאתו בחגיגת ליל הסדר של האנרכיסטים ב-1901 ראו: **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 29 במרץ 1901, עמ' 1.

⁷²¹ על יוסף יאָפֿאָ ראו מרמר, **דער אָנהויב פֿון דער יידישער ליטעראַטור אין אמעריקע**, עמ' 28, 33, 35–37; זלמן רייזען, **לעקסיקאָן פֿון יידישער ליטעראַטור, פרעסע און פֿילאָלאָגיע**, כרך א', עמ' 1229–1231; זיניוול דיאמאנט, 'יוסף יאָפֿאָ', **לעקסיקאָן פֿון דער נייער יידישער ליטעראַטור**, כרך ד', עמ' 209–211.

⁷²² יאָהאַן מאָסט, **די רעליגיעזע מגפּה**, לונדון: פֿרייהייט, 1901.

⁷²³ שם עמ' 17.

Sie lassen sich hoffentlich nicht mehr lange äffen, foppen und narren, sondern stecken eines schönen Tages die Kruzifixe und Heiligen in den Ofen, verwandeln die Monstranzen und Kelche in nützliche Geschirre, benützen die Kirchen als Konzert-, Theater-, oder Versammlungslokale, oder, falls sie dazu nichts taugen sollten, als Kornspeicher und Pferdstätten, hängen die Pfaffen und Nonnen ins Glockenhaus und können bloss das Eine nicht begreifen: wieso es kam, dass nicht schon längst derartig verfahren wurde.⁷²⁴

האָפֿנטלעך וועלן זיי זיך ניט מער לאַנג לאַזן באַשווינדלען, פֿאַרדרייען און נאַרן, זאָנדערן זיי וועלן אין אַ שיינעם טאָג אַרײַנוואַרפֿן אין אויוון די הייליקע מיט זייערע שריפֿטן; זיי וועלן אומוואַנדלען די 'הייליקע' פֿלים אין ניצלעכע געשיר, די קירכן און שולן אין קאַנצערט־טעאַטער־אָדער פֿאַרזאַמלונגס־לאַקאַלן, אָדער, ווען זיי וועלן דערצו ניט נוצן, דאַן אַלס קאַרן־שפּײַכלערס אָדער שטאַלן פֿאַר בהמות, זיי וועלן הענגען די פֿאַפֿן און רבנים אין גלאַקטורעמס, און דאַן וועלן זיי עס ניט קענען באַגריפֿן, וואַרעם זיי האָבן עס שוין לאַנג ניט געטאַן.⁷²⁵

לדעת מוסט יש להפוך את מקומות הפולחן הדתיים למרכזים תרבותיים, אך הוא אינו טורח להסביר מהי כוונתו במושג 'תרבות' וכיצד לדידו ניתן לטהרה מכל רכיב דתי (אכן, הוא אף לא מתייחס לשורשיה הדתיים של התרבות עצמה). בקשר לכמרים, נזירות ולכלי קודש, עצתו של מוסט היא פשוטה – יש לתלות אותם במגדל הכנסייה.⁷²⁶ קורא הספר בנוסח המתורגם ליידיש היה עשוי להתפלא לנוכח העובדה כי מוסט הסתיר לצעד אכזרי זה לא רק לגבי כמרים ונזירות, ככתוב במקור הגרמני, אלא כי הוא אף קרא לרציחתם של רבנים. בנוסחו היידי של ספרונו של מוסט, **די רעליגיעזע מגפֿה**, ערך המתרגם את גירסתו המקורית של מחבר הקונטרס תוך הוספת פרטים רבים, ביניהם אף התקפות חריפות כלפי רבנים ועושי דברם. בניסוח במקור הגרמני הדגיש מוסט גם את ההתייחסות האירונית כלפי אנשי הכהונה דרך השימוש בתיבה 'Pfaffen' כאשר הוא דיבר על הכמרים. מילה זו טעונה בגרמנית במשמעות שלילית⁷²⁷ וכך שימוש בה שיקף את רגשי הבוז והטינה של האנרכיסט הגרמני. בתרגום ליידיש לא תורגמה התיבה אלא היא הושארה בתעתיק לאותיות עבריות, למרות שהיא לא חלק מאוצר המילים של יידיש, וסביר להניח שקורא יהודי ממוצע בארצות הברית ובאנגליה – הנמענים העיקריים של הקונטרס – לא הבין את פירושה. מהוספת המילה 'רבנים' ל־Pfaffen עולה שהמתרגם עצמו לא הבין עד תום את המילה הגרמנית, או סבר שהיא טעונה במשמעות נייטרלית. בהשוואה עם המקור הגרמני גם עולה שמוסט התכוון אך ורק לאנשי הפולחן הנוצרי ולא כלל בגזר דינו נציגי הדת אחרים כלשהם. נראה, אפוא, כי המתרגם היהודי האנרכיסטי הרגיש צורך 'לייחד' את הטקסט המקורי ובצורה זו לחדד את המסר של הנוסח המתורגם, באופן המשדר מסר אידיאולוגי לקורא להוצאתם להורג של האליטה הרבנית. טכניקת 'ייחוד' הטקסטים

⁷²⁴ Most, *Die Gottespest*, pp. 15–16.

⁷²⁵ מאָסט, **די רעליגיעזע מגפֿה**, עמ' 24.

⁷²⁶ שם, עמ' 23–24.

⁷²⁷ ראו את התיבה, Jacob Grimm and Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1854–1919, vol. 13, col. 1584–1585.

ומסרים פוליטיים לצרכים פרופגנדיסטיים הייתה רווחת גם מאוחר יותר, בתעמולה האנטי־דתית של הקומוניסטים היהודים בברית המועצות משנות העשרים והלאה.⁷²⁸

בשני המקרים היו נציגי הדת האויבים העיקריים של הקבוצה, וכך הביקורת נגדם הייתה לעתים חריפה יותר אפילו מהרטוריקה האנטי־יהודית או האנטישמית. אך לעומת הקומוניסטים בתקופה מאוחרת יותר הטיחו האנרכיסטים חרפות וגידופים נגד הדת היהודית מעמדת מיעוט, אך גם באותה כוונה לשנות את מעמדם ותודעתם הפוליטית של המהגרים היהודים. סביר להניח שחוסר ההתייחסות של מוסט לשאלת ההנהגה הדתית היהודית לא נבע רק מכך שקהל קוראיו המיעוד הורכב מגרמנים נוצרים, אלא גם מהעובדה שהוא לא ראה בקיומם של מנהיגיה הדתיים היהודים יריב מאיים במאבק האנרכיסטי הכללי. כתוצאה מכך, תפקידו של המתרגם לידיש היה להתאים ולתרגם את מסרו של מוסט עבור המהגרים ברחוב היהודי, שראו בנוכחות הרבנית הפרעה ומכשול מזווית השקפת עולמם האנרכיסטית. ניתן לראות אפוא כי עריכת הטקסט המקורי גררה עמה מספר תיקונים מגמתיים שהותירו את חותמם לאורך הטקסט, הסיטו אותו מהמקור באופן ניכר, תוך טשטוש הממד הנוצרי שהתקיים בו תחילה.

נראה שמסע הצלב האנטי־דתי של מוסט מצא חן בעיני רוב האנרכיסטים היהודים דוברי היידיש. חברי התנועה קיבלו בהתלהבות רבה את קריאתו של מוסט להחליף את הדת בתרבות. ניתן למצוא הסבר לכך בעובדה שלעומת חסידי הגרמניים של התעמלן לא היה ברשות הקבוצה היהודית־האנרכיסטית תרבות יהודית חילונית שהיא הייתה יכולה לראות בה תחליף הולם לדת, וכך למעשה הפכה שלילת הדת למרכז פעולותיה. האנרכיסטים היהודים נאלצו להמציא תרבות חילונית משלהם, ותעמולתם האנטי־דתית שימשה ככלי שבעזרתו, כך הם קיוו, תיווצר תרבות אנרכיסטית יהודית שהינה היפוכה של הדת.

בעבודת ההסברה האנטי־דתית ניתן תפקיד מפתח לאנשי ספרות שבין האנרכיסטים היהודים. החשוב ביותר שביניהם היה דוד אדלשטט, הגיבור התרבותי של התנועה. אדלשטט הושפע עמוקות מן הרטוריקה הפוליטית של הקבוצה הגרמנית בכלל ומן התעמולה האנטי־דתית של יוהן מוסט בפרט. אדלשטט, על פי הציפיות מהשירה של מעמד הפועלים בתקופתו, ביטא את הזדהותו עם רעיונותיו של מוסט בשירתו. שירת אדלשטט השפיעה במידה לא מבוטלת על התפיסות האידאולוגיות והגישה של האנרכיסטים דוברי יידיש לגבי החזון האנרכיסטי הפוליטי והספרותי. אדלשטט ניסח את האוטופיה של התנועה האנרכיסטית בשירו 'אָנאַרכיע!' ('אנרכיה!'). השיר פורסם ב-2 בדצמבר 1891 ב'פֿרייע אַרבייטער שטימע'⁷²⁹ אבל הוא נכתב ונשלח למערכת העיתון מדנבר, לאחר שאדלשטט נאלץ לעזוב את עבודתו כעורך ראשי של העיתון האנרכיסטי בניו יורק בעקבות מצבו הבריאותי (הוא נפטר כעבור כמה חודשים). ב'אָנאַרכיע!' דמיין אדלשטט עולם בלי שליטים, בלי רכוש, בלי 'שלי שלי ושליך שליך', עולם שבו שוררת הרמוניה ואהבת עולם. המשורר האנרכיסטי דרש חופש ביטוי מקסימלי ותכנית ליברטאריאנית והקמת עולם הנשלט על ידי 'הידע' ולא על ידי 'האמונה'. אך בניית עולם זה היה יכול לבוא רק דרך הרס וכלייה של הכול שהיה קשור לישן. המשורר האנרכיסטי כתב בבית החמישי של 'אָנאַרכיע!' כך:

⁷²⁸ Anna Shternshis, *Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union 1923-1939*, Bloomington: Indiana University Press, 2006, pp. 143-182.

⁷²⁹ דוד עדלשטאַט, 'אָנאַרכיע!', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 2 בדצמבר, 1891, עמ' 1.

א וועלט, ווו קירכן און סינאגאגן
 וועט מען פֿאַרוואַנדלען אין שטאַלן פֿאַר פֿי,
 יעדן גאַלגן און קערקער אויף שטיקעלעך צעטראָגן –
 דאָס איז אַנאַרכיע!⁷³⁰

עולם, היכן שכנסיות ובתי כנסת
 יהפכו לאורוות לצאן ובקר,
 היכן שכל גרדום ובית כלא יהרסו לגמרי –
 זו אנרכיה

הטופוסים של הפיכת כנסיות למוסדות שבעתיד ישמשו את הצרכים של החברה, אלימות נגד אנשי הדת, והתנגדות לשמרנות דתית, היו רווחים בקרב משוררי המהפכות באמצע המאה התשע עשרה משאנדור פטופי (Sándor Petőfi) (1823–1849) ההונגרי, שביאליק העריצו, וכך היה לו דריסת רגל בספרות העברית,⁷³¹ ועד לפרדיננד פרייליגרט (Ferdinand Freiligrath) (1810–1876) הגרמני שהרשים בכוח הפיוטי והמהפכני של שירתו את קרל מרקס עצמו, שעמו הוא התכתב במהלך שנים רבות. רוח המהפכה נשבה משירי פרייליגרט, וכך הוא הכין את הקרקע לאידיאלים – כפי שדור המהפכה ראה זאת – וחלם עבור המשתתפים בה את חלומות המהפכה. סדרת השירים שלו שקובצה תחת הכותרת *Ein Glaubensbekenntniß* ('וידוי אמונה') ביססה אותו כמשורר פוליטי. בשירו הטיף פרייליגרט לנאורות הדתית ולהתרחקות מן הסדר הקיים, המנסה לדכא את העם דרך אמונות תפלות ונוקשות.⁷³² טופוס דומה שרווח באותה תקופה בקרב המשוררים הפרולטרים בידיש היה הזיהוי המטפורי בין בעלי חיים מתורבתים ויהודים דתיים, מוטיב שלפיו שניהם, גם אנשים דתיים, וגם בעלי חיים מתורבתים, ובמקרה שלנו 'צאן ובקר', נוטלים על עצמם עול עודף. הדימוי הזה שאדלשטט משתמש בו בשירו 'אַנאַרכיע!' לא שרירותי בכלל, ויש בו מטען מעבר להשפעה בעקיפין של האידאולוגיה של יוהן מוסט. כמו במקרים אחרים של שירת אדלשטט יש כאן גם התכתבות פנימית עם מקור ספציפי. כך למשל עיבד אדלשטט עיבוד שירי את נאומי הסנגוריה בבית המשפט של הנאשמים בהשלכת פצצה על המשטרה ב'מהומת היימרקט' בשירים כמו 'אַגוסט ספיז', 'לאויס לינג', ו'אַלבערט פֿאַרסאַנס'. הוא לא רק יצק את הנאומים בצורה שירית אלא גם הבלית בהם תווים ומשמעויות שונות שהמשורר האנרכיסטי ראה אותם כמרכזיים בעמדותיהם הציבוריות האחרונות של הפעילים האנרכיסטים.⁷³³ בהתייחסות הפואטית שלו הכניס אדלשטט לתוך שירו רעיון שנשאל כפי שנראה לעיל, מהספרון התעמולתי של יוהן מוסט **די רעליגיעזע מגפֿה**.

התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש נמצאה בעיצומו של תהליך הגדרה עצמית דרך עשייתה התרבותית. במסגרת פעילותם האנטי־דתית פרסמו האנרכיסטים מספר רב של עלונים וספרונים על שלל נושאים ותחומי ידע הקשורים בדת, במוסדות דתיים ובהשלכות החברתיות של פעולתם, וכן ייצוגיהם וחשיבותם עבור תחומי הכלכלה הפוליטית, החינוך, האמנות, והספרות.⁷³⁴ בכדי להעשיר את התרבות היהודית־האנרכיסטית הם תרגמו ספרים משפות

⁷³⁰ עדעלשטאַט, 'אַנאַרכיע!', **שרייטען**, עמ' 95. למרבה הפלא השיר לא מופיע במהדורה הביקורתית שיצאה בברית המועצות בשנת 1935.

סביר להניח שמאחורי אי־הכללת השיר עמדו שיקולים פוליטיים סובייטיים. על כך ראו גאָראַדיסקי, **דוד עדעלשטאַט**, עמ' 25–30.
⁷³¹ אביגדור המאירי, 'שאנדור פטיפי', אביגדור המאירי (עורך, מתרגם), **משירי שאנדור פטיפי**, תל אביב: סיני, 1952, עמ' 7–13.

⁷³² Julius Scherwin, 'Lebensbild', Ferdinand von Freiligrath, *Werke*, Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag, 1974, vol. 1, pp. vii–cxx.

⁷³³ Kritiz, *The Poetics of Anarchy*, pp. 102–123.

⁷³⁴ ראו את הרשימה הביבליוגראפית של הספרונים האנטי־דתיים שיצאו לאור על ידי הוצאות הקשורות לתנועה האנרכיסטית בידיש בנספח לפרק זה.

שונות, ובעזרתם הם ניסו ליצור סביבה תרבותית משגשגת, בעיקר בארצות הברית ובבריטניה.⁷³⁵ ראייה מובהקת להתפתחות הפנימית האוטונומית של התרבות הרדיקאלית בארצות הברית הינה העובדה כי התנועה האנרכיסטית היהודית לא ייבאה את תוצרי תרבות היידיש המתהווה של מזרח אירופה לאמריקה אלא יצרה את הקורפוס הספרותי משלה שהתאים לאידאולוגיה האנרכיסטית והאנטי-דתית שהיא רצתה להפיץ בקרב ההמונים היהודים. כך נטלה התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש חלק, בידועין או שלא בידועין, בהנחת אחת מאבני הפינה של היצירה הספרותית המאוחרת של 'שנות הפריחה' בספרות היידיש בארצות הברית.⁷³⁶

בשנת 1891 פרסם **פֶרֵינֵע אַרְבֵיטֶער שטימע** תרגום של זכרונותיו של מוסט, שהופיעו קודם לכן בגרמנית בעיתונו *Freiheit*.⁷³⁷ רק גדולי התנועה, כגון פטר קרופוטקין ורודולף רוקר זכו להוקרה שכזאת בעיתונות האנרכיסטית ביידיש.⁷³⁸ ב-1891, כאשר מוסט הורשע בארצות הברית לשנת מאסר בגלל נאווה המרדני, ביקר אצלו דוד אדלשטט בבית הסוהר שבאי 'בלקוול' (Blackwell) וראיין אותו. בתיאור ביקורו מפרט אדלשטט את נסיבות נסיעתו מרובת הקשיים אל האי, את הסביבה העגומה של בית הסוהר והאנשים הסובבים אותו. אדלשטט פגש שם את מוסט, שסבל מתנאי מחסור וסבל במהלך מאסרו, אך לפי המשורר היהודי גם אלה לא הצליחו לשנות את אופיו ולגמד את שיעור קומתו של האנרכיסט הגרמני הגדול. בתום הביקור ביקש מוסט מאדלשטט למסור את ברכתו ל'חברים היהודים'.⁷³⁹

דמותו של מוסט הייתה מרכזית בשנות השיא של התעמולה האנטי-דתית, והיא נשארה חשובה גם לאחר דעיכתה. ניתן ללמוד על כך, למשל, ממספר כתבות ההספד שפורסמו עם פטירת התעמלן הגרמני מאת מנהיגי התנועה האנרכיסטית ביידיש. לאחר מותו של מוסט, בלילה של ה-16 במרץ 1906, הספיד אותו עמיתו הגרמני רודולף רוקר בירחון **זשערמינאל** שבעריכתו. רוקר קובל בהספד זה על מידת השנאה והבוז שהופנו כלפי האנרכיסט הגרמני במהלך חייו, מן הטעם הפשוט שהוא נהג להגיד בפני כל אדם את האמת לאשורה.

לדברי רוקר היו למוסט אויבים רבים, אולם התקפותיהם לא הצליחו להסיט אותו מדרכו. באופן מוזר וקומי במקצת, הזכיר רוקר את דעתו של הקרימינולוג האיטלקי צ'זרה לומברוזו (Cesare Lombroso) (1835–1909)

⁷³⁵ ראו על מפעל התרגומים ליידיש של הפעילים האנרכיסטים דוברי יידיש בפרק א' על העשייה התרבותית האנרכיסטית בלונדון.
⁷³⁶ על התיקוף של ספרות יידיש בארצות הברית ראו: אברהם נוברשטרן, **כאן גר העם היהודי**, ירושלים: מאגנס, 2015, עמ' 699–720.
⁷³⁷ פירסומת בגיליון ביולי 1891 **פֶרֵינֵע אַרְבֵיטֶער שטימע** (17 ביולי 1891, עמ' 4) הודיעה לראשונה על סדרת מאמרי הזכרונות של יוהן מוסט. המקטע הראשון הופיע תחת הכותרת 'אַהאַן מאָסטס לעבנסגעשיכטע' ('תולדות חייו של יוהן מוסט') בתרגומו של אבנר טענענבוים בגיליון הבא לאחר פרסומת על הדפסת זכרונות מוסט ב-24 ביולי 1891, עמ' 4. ההמשך האחרון הופיע ב-2 בדצמבר 1891, עמ' 4–5.
⁷³⁸ **פֶרֵינֵע אַרְבֵיטֶער שטימע** התחיל לפרסם את הזכרונות של פטר קרופוטקין ב-1899. הפרק הראשון של זכרונות קרופוטקין הופיע תחת הכותרת 'די אויטאבִיאָגראַפִיע פֿון אַ רעוואָלוציאָנער', בתרגומו של מיכאל קָהן: **פֶרֵינֵע אַרְבֵיטֶער שטימע**, 2 באוקטובר 1899, עמ' 2–3. תרגומו זכרונותיו פורסמו עד 22 בנובמבר 1901. זכרונות קרופוטקין יצאו בצורת ספר לראשונה ב-1904 בתרגומו של מיכאל קָהן: פעטער קראָפּאָטקין, מיכאל קָהן (מתרגם), **קראָפּאָטקיןס לעבנסגעשיכטע** (לונדון: פֶרֵינֵע, 1904). ואף בתרגום מחודש, יותר נאמן למקור, שנדפס בפעם הראשונה ב-1912 בעריכת י"א מריסון: פעטער קראָפּאָטקין, ג. דייוויד (מתרגם), **מעמואַרען פֿון אַ רעוואָלוציאָנער**, ניו יורק: פעטער קראָפּאָטקין יובילעום קאָמיטעט, 1912. המאמרים הביוגרפיים על בקונין שנכתבו על ידי רודולף רוקר יצאו בצורת ספר ב-1902: **מיכאל באַקונין: אַ ביאָגראַפִישע סקיצע**, לידו: לידזער אַנאַרכִיסטישע גרופע, 1902. האנרכיסטים היהודים התחילו להוציא את הכתבים האוטוביוגרפיים של רוקר ב-1927. החלק הראשון בשני כרכים יצא תחת הכותרת **הינטער שטענדיקע דראַט און גראַטעס**. ראו על כך לעיל בפרק א, המוקדש לפעילותו של רוקר בקרב האנרכיסטים דוברי יידיש.
⁷³⁹ דוד עדעלשטאַט, 'אויף בלעקוועלס אַיילענד: אַ שיינע אינדזל פֿאַרוואַנדלט אין אַ תַּפִּיסה – מאָסט ווי אימער פֿריש און מונטער', **פֶרֵינֵע אַרְבֵיטֶער שטימע**, 24 ביולי 1891, עמ' 1.

ביחס למוסט, שהציג את פרצופו המעוות ואת מראהו החיצוני של המנוח כדוגמא אופיינית של 'העברייין האנרכיסטי'.⁷⁴⁰ גם מוריס וינצ'בסקי הספיד את מוסט בכתבה שפירסם בכינויו: 'דער משוגענער פֿילאָסאָף'. וינצ'בסקי כינה את מוסט כ'האחר הגרמני',⁷⁴¹ כלומר גילגולו המודרני של התנא ה'כופר' אלישע בן אבויה. וינצ'בסקי הבליט על ידי כך את התפקיד החשוב ששיחק הפרופגנדיסט הגרמני בתחום התעמולה האנטי־דתית היהודית.

מעבר להשפעתו של מוסט, ראוי להזכיר דמות משמעותית נוספת מהמחנה הגרמני אשר זכה להוקרה רבה בקרב האנרכיסטים דוברי היידיש: רוברט רייצל (Robert Reizel) (1849–1898). בדומה למוסט, שמו של רייצל זכה לפרסום רב בעקבות נאומיו נגד הדת, הסמכויות והמוסדות הדתיים. רייצל הפיץ את רעיונותיו במסעותיו בארצות הברית, ובמהלכן הרצה בפני קהלים שונים, מקרב כל שכבות האוכלוסייה. בין השנים 1884–1900 פירסם רייצל את עיתונו *Die arme Tafel* בדטרויט, ומילא אותו במחשבותיו האנרכיסטיות הייחודיות.⁷⁴² רייצל עיצב אף הוא, כפי שעשה מוסט לפניו, אידאולוגיה אנרכיסטית משל עצמו. לאור עצמאותו האינטלקטואלית והפוליטית הוא הצטייר בעיני רבים כדמות אידיוסינקרטית, ודעותיו נחשבו לעתים קרובות כשנויות במחלוקת. כבר מתחילת שנות התשעים נזכרה דמותו בעיתונות האנרכיסטית ביידיש בניו יורק, בעיקר תחת שמו הבדוי אותו שאל מכותרת עיתונו.⁷⁴³ ההתעניינות היהודית ברייצל לא דעכה לגמרי גם לאחר הצטמצמות הפעילות האנטי־דתית. רודולף רוקר, העורך הראשי של **האַרבייטער פֿריינד**, הוקיר את הגותו הפוליטית של רייצל ופירסם הן בשבועון האנרכיסטי והן בירחון **זשערמינאַל** מאמרים וכתבות רבים שנלקחו מתוך *Die arme Tafel*, וזאת אף על פי שרוקר עצמו, בהיותו לא יהודי, הסתייג כאמור עיקרונית מהשתתפות בפעילויות אנטי־דתיות בקרב הציבור היהודי.⁷⁴⁴

ד. הטקסים האנטי־דתיים והספרות התעמולתית סביבם בקרב האנרכיסטים דוברי

יידיש

בנוסף להשפעתו האישית של יוהן מוסט על ההיבט הפוליטי והתרבותי בהתפתחות התנועה האנרכיסטית היהודית בשנותיה הראשונות, חשוב עוד להזכיר קבוצה גרמנית נוספת שהשפעתה בתחומים אלה הייתה לא מבוטלת. במהלך שנות השמונים של המאה התשע עשרה פרשה מן הזרם המוסטיאני קבוצה גרמנית שהורכבה מתומכיו וחסידי האדוקים ביותר של מוסט. קבוצה זו גייסה את חבריה בעיקר מקרב מהגרים שהגיעו מהאימפריה האוסטרו־הונגרית.⁷⁴⁵ 'האוטונומיסטים' או 'הקבוצה האוטונומיסטית' (Gruppe Autonomie\Autonomisten) – כפי שהם כינו את תנועתם – התנתקו מהזרם הראשי של הפעילות האנרכיסטית הגרמנית אותו ייצג מוסט. 'האוטונומיסטים' הדגישו את

⁷⁴⁰ [רודולף ראָרער], 'יאָהאָן מאָסט', **זשערמינאַל**, גל' 1, אפריל 1906, עמ' 1–2.

⁷⁴¹ ווינטשעווסקי, **דער משוגענער פֿילאָסאָף אין אמעריקע**, עמ' 43–51.

⁷⁴² ראו את ההגדרה האידאולוגית העצמית של רייצל שפורסמה בהוצאה גרמנית אנרכיסטית בברלין ב־1919: Robert Reizel, *Des*.

“Armen Teufels” gesammelte Werke, Berlin: Der Syndikalist, 1919, pp. 1–2.

⁷⁴³ ראו לדוגמא ר. [=ראָבערט רייצעל], 'א' דרשה פֿון ר. [=ראָבערט] רייצעל, **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 16 בינואר 1891, עמ' 4.

⁷⁴⁴ ראו בגיליון הראשון של **זשערמינאַל**: ראָבערט רייצעל, 'א' וואָרט איבער די (!) באַדייטונג פֿון אונדזער צייט', **זשערמינאַל**, גל' 1, 16 במרץ 1900, עמ' 12.

⁷⁴⁵ Goyens, *Beer and Revolution*, p. 134.

עצמאותם מן הפלג המרכזי ממנו התפצלו, וראו ביוזמה הפוליטית שבראשה עמדו תפנית משמעותית בדרך קודמיהם. לרצונם של ה'אוטונומיסטים' להיבדל משאר התנועה האנרכיסטית הגרמנית היו סיבות אידאולוגיות, אך דומה כי הן היו בעיקר אישיות.⁷⁴⁶ מנהיג הקבוצה והאחראי להקמתה היה יוזף פאוקרט (Josef Paukert), שבינו לבין מוסט ותומכיו ניטשה מחלוקת קשה. ספרות פולמוסית ענפה צמחה במרוצת השנים סביב מוקדי המריבה המרכזיים בין הצדדים למחלוקת זו.⁷⁴⁷ ב-1890 הגיעו לארצות הברית שני מנהיגים של התנועה יוזף פאוקרט ואוטו רינקה (Otto Rinke) והמחלוקת התלקחה גם שם. הפולמוסים וההאשמות הרבות שאפיינו את ההיסטוריה הקצרה של מחלוקת זו הגיעו לסופם עם מותו של מוסט ב-1906, משום שהוא עצמו עמד במרכז המחלוקת. לאחר מכן, בעשור הראשון של המאה העשרים, הלכה והתכווצה באופן הדרגתי התנועה שהוביל מוסט, בעיקר נוכח התמעטות גלי ההגירה הגרמנית לארצות הברית בתקופה זו. זרם זה בכללותו החל לאבד מחשיבותו הפוליטית לא רק בקרב האנרכיסטים היהודים, אלא אף עבור התנועה האנרכיסטית הכללית. ה-*Freiheit*, העיתון שפירסם מוסט ואשר איגד את הפעילויות האנרכיסטיות בארצות הברית בקרב המהגרים הגרמנים, ובמידה מסוימת גם בקרב היהודים ממוצא מזרח אירופי, הפסיק להופיע ב-1910.⁷⁴⁸

אולם בשנות התשעים של המאה התשע עשרה הייתה לקבוצת ה'אוטונומיסטים' הגרמנית בלי ספק השפעה ניכרת על התנועה היהודית בשלבי התהוותה. למעשה, תקופת השיא של תנועת ה'אוטונומיסטים' חפפה לפרק הזמן בו התעמולה האנטי-דתית שגשגה בקרב האנרכיסטים היהודים. לא רק שאמה גולדמן ואלכסנדר ברקמן השתייכו לתנועה זו במשך תקופה מסוימת – הם הצטרפו אל הקבוצה ב-1891, השתייכו לדור הצעיר בין החברים הגרמנים הידועים בתוך הקבוצה כ-'die Junge' ('הצעירים'), ובכך שיחקו תפקיד מחבר ומגשר בין שתי הקבוצות, היהודית והגרמנית, אלא שניתן לראות אף שימוש על ידי הפלג היהודי החדש בצורות התארגנות קבוצתיות ותרבותיות שנשאבו מן המודלים ה'אוטונומיסטיים' הקיימים.⁷⁴⁹ בין השנים 1885–1900 ה'אוטונומיסטים' אירגנו אירועים חשובים בתולדות תנועתם באמצעות חגיגות וטקסים אנרכיסטיים ייחודיים. הטקסים הללו שימשו כאמצעי מחבר בין חברי הקבוצה, כמעין דבק חברתי-קבוצתי. במקביל לטקסיהם של האנרכיסטים הגרמנים, התנועה היהודית המתהווה קיימה החל משנת 1889 כמה חגים רשמיים משל עצמה, באנגליה ובארצות הברית כאחת.⁷⁵⁰

כל שנה בחודש ספטמבר אירגנו ה'אוטונומיסטים' את 'חגיגת היין' (Weinlesefest), שמקורה במסורת עממית ארוכת ימים. ברם, הקבוצה הגרמנית לא הסתפקה בציון האירוע בצורתו המסורתית אלא החליפה את התוכן העממי של הפסטיבל והפכה אותו לאירוע בעל צביון אנרכיסטי. ה'אוטונומיסטים' ניצלו את החג הגרמני-העממי להפצתה של האידאולוגיה האנרכיסטית בקרב המהגרים הגרמנים. חג אנרכיסטי בולט ומשמעותי עוד יותר עבור חברי הקבוצה היה 'חג מרץ' (März-Feier), שציון את המאורעות המהפכניים ההיסטוריים של מרץ ב-1848.⁷⁵¹ מאורעות

⁷⁴⁶ שם.

⁷⁴⁷ על הספרות הפולמוסית בין מוסט ומתנגדיו ראו, Rucker, *Johann Most*, pp. 246–249.

⁷⁴⁸ ראו את הכרונולוגיה בתוך Trautmann, *The Voice of Terror*, p. 252.

⁷⁴⁹ Goyens, *Beer and Revolution*, p. 131.

⁷⁵⁰ דיון במקורות והטקסים של ה'יום-פיפור-בעלער' והחגיגות האנרכיסטיות בפסח ראו לקמן בהמשך הפרק.

⁷⁵¹ Goyens, *Beer and Revolution*, pp. 133–136.

אלה נתפסו כבעלי חשיבות רבה בתולדות האנרכיזם הגרמני, וזאת משתי סיבות. מצד אחד, מספר רב של רדיקאלים גרמנים היגרו בעצמם לארצות הברית בעקבות כישלון המהפכה ב-1848, או לחלופין היו צאצאיהם של אלו שהגיעו לאחר מאורע זה. זכרון המהפכה היה אפוא טעון במשמעות רבה, והיווה מעין קריאה להתאחדות עבור יוצאי גרמניה. מצד אחר, האנרכיסטים יכלו להטעין את מאורעות המהפכה ומסריה בחשיבות אידיאולוגית מעודכנת מעבר לזכרון הקולקטיבי של המאורעות, ובעזרתם איששו את לכידותו הפנימית של הפלג והטמיעו את הבשורה האנרכיסטית בתוך המסורת המהפכנית הגרמנית. כך הצליחו ה'אוטונומיסטים' להפגין כלפי חוץ את מורשתם המפוארת כחלק מהשושלת הקאנונית של תולדות המהפכנים במאה התשע עשרה.

אפשר לראות, כפי שנראה בהמשך, דמיון והשפעה של הטקסים האנרכיסטים של הקבוצה הגרמנית על עיצובן של ה'חגיגות' האנרכיסטיות היהודיות, בעיתוין ותוכנן. שני הטקסים, של היהודים ושל הגרמנים, חלו בתחילת הסתיו והאביב, ומטרתם הייתה לחשל זהות אנרכיסטית משותפת המבדילה את הקבוצה מקבוצות אנרכיסטיות ורדיקאליות אחרות ולכונן זהות אנרכיסטית ייחודית. קו דמיון נוסף בין שני החגים היא העובדה שהאידיאולוגים האנרכיסטים נזקק לרכיב מן המסורת העממית. הגרמנים הלבישו את האידיאולוגיה האנרכיסטית על התרבות העממית, ואילו היהודים פנו למסורת היהודית כדי למלא אותה בפרשנות ובמשמעות רדיקאלית. מובן מאליו שההשפעה הגרמנית על עיצוב האירועים היהודים מורגשת רק בצעדים הראשונים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. לאחר השנים הראשונות יצאו האנרכיסטים דוברי יידיש מחסותה של המסורת של מוסט וה'אוטונומיסטים' למיניהם ופיתחו בהצלחה את הסממנים המובהקים שהיו מאפיינים רק להם ולטקסיהם.

כבר החל מ-1889 הקימו האנרכיסטים היהודים מסורת של חגים ומועדים ייחודיים, כאשר הטקס המרכזי בשנה האנרכיסטית היו ללא ספק 'מסיבות יום כיפור' (יום-כיפור-בעלער). מעבר לנראות המיוחדת שהרטוריקה האנטי-דתית הקנתה לקבוצות האנרכיסטיות היהודיות, 'מסיבות יום כיפור' שאורגנו על ידם עוררו תשומת לב בקרב הקהילה היהודית. הייתה זו אחת הדרכים המרכזיות והיעילות ביותר להפצתה של האידיאולוגיה האנרכיסטית בקרב הפועלים והאינטלקטואלים דוברי יידיש. השיח הייחודי והמעשים שהתלוו אליו גרמו לתחושת שייכות ולכידות גדולה בקרב חברי הקבוצה ולהזדהות עם המאפיינים השונים שהבדילו אותה מפלגים רדיקאלים יהודים אחרים. העקשנות האנרכיסטית 'לחלל' את ה'דת היהודית' נראתה בעיני תנועות יהודיות רדיקאליות כמעשה שיש להימנע ממנו. הזרמים הרדיקאליים האחרים בקרב המהגרים היהודים בארצות הברית התפתחו בכיוון אידיאולוגי שראה במסורת היהודית מטען תרבותי ניטרלי או אף חיובי, וכך לא היו יכולים לקבל את העמדה האנרכיסטית השלילית שרצתה למלא את המסגרת הדתית בתוכן אנרכיסטי. הלכידות שנוצרה בין החברים האנרכיסטים דוברי יידיש אכן גברה סביב חגיגות יום כיפור, אירועים שבהם פרצו קטטות בין נציגי הקהילה היהודית המאורגנת לבין האנרכיסטים המקומיים, שלעתים אף הסתיימו בפצועים ובנזק לרכוש.⁷⁵²

⁷⁵² על הקטטות בין האנרכיסטים למתנגדיהם ביום כיפור ראו שם, עמ' 448–450.

לפי הפעיל הסוציאליסטי בנימין פייגנבוים (1860–1932)⁷⁵³ שלמרות שיוכו הפוליטי היה מעורב בתעמולה האנטי־דתית האנרכיסטית בתקופה המוקדמת של ההתארגנות היהודית הרדיקאלית, טקס זה של האנרכיסטים נתפס כחזרה לשורשים האמתיים של יום כיפור כפי שהיה נחגג בזמנים קדמוניים. לדעת פייגנבוים, יום כיפור היה בימי המקרא יום של ששון ושמחה, של שתייה מופרזת, ריקודים בפרהסיה, זלילה וסביאה. מסורת יהודית עממית זו השתבשה בעקבות התערבותם של הרבנים בתקופה התלמודית. התנאים הפכו את יום השמחה ליום צום ויודי על חטאים. פייגנבוים ביסס את טענותיו על אגדה בתלמוד בבלי, מסכת תענית כו, המזכירה מסורות בתולדות ישראל שזמנן עבר. לפי האגדתא המובאת שם, היה נהוג בעידן הקמאי של עם ישראל כי בראש עונת הסתיו היו יוצאות בתולות אל החצות, רוקדות ומכרכרות, אך כי היו לבושות בבגדים צנועים וזאת כדי לא לאיים 'בפריצותן' על הגברים. החגיגה הגיעה לשיאה ביום העשירי של חודש תשרי, כאשר הבחורים היו יכולים לבחור בבת־זוגם מבין הנשים. על פי ניתוחו של פייגנבוים, חגיגה זו מקורה בפולחן הקלאי פרסי קדום שבני ישראל שאלו לצרכיהם הטקסיים עוד כאשר חיו בשבטים.⁷⁵⁴ בפרשנותו בולטים המוטיבים העומדים במרכז האידאולוגיה האנטי־דתית האנרכיסטית היהודית. האנרכיסטים היהודים לא שללו באופן מוחלט את השיח הדתי, והם לא התכוונו לדחות את המסורת היהודית בשלמותה, אלא ניסו למצוא בה יסודות שניתן למחזר למטרות אידאולוגיות חדשות. במקביל הם שמרו על אופיים היהודי המובהק. פרשנותו של פייגנבוים לא הוסיפה למעשה מאומה לדיון המחקרי והפולמוסי סביב היווצרותם של מועדי ישראל, שכן מטרתו התמצתה בהנגשה של תובנות והשערות ביקורתיות של חוקרי הדת במחצית השנייה של המאה התשע עשרה לקהל קוראים רחב.

כתביו של פייגנבוים נועדו לפופולריזציה של רעיונות שלא על מנת להשכיל את הציבור היהודי אלא כאמצעי בהפצת תעמולה רדיקאלית בהקשר ליהדות. בשנות התשעים של המאה התשע עשרה ותחילת המאה עשרים פרסם פייגנבוים אינספור מאמרים בענייני הדת גם בעיתונות האנרכיסטית וגם בזו הסוציאליסטית, והוציא חוברות על ה'אינקוויזיציה' היהודית (די אידישע אינקוויזיציע: **כדת רחמנים בני רחמנים**, 'האינקוויזיציה היהודית: כדת רחמנים בני רחמנים', 1894), על דמויות 'כופרים' יהודים מפורסמים (לעבענסבעשרייבונגען פֿון אידישע פֿריידענקער פֿון די עלטעסטע צייטן: **חוי הבלכי; אלישע בן אבויה** 'קורות החיים של חושבי חופשיים יהודים מהזמן הקדום ביותר: חוי הבלכי; אלישע בן אבויה') ועל האבסורדיות שבדת היהודית (וויפֿיל מאָל האָט (!) שוין משיח געקומען, 'כמה פעמים כבר בא המשיח').⁷⁵⁵ בפרשנות 'הדתית' של פייגנבוים גלומים רעיונות אנרכיסטים שונים, כגון ההתמקדות בהיבטים פוליטיים, בנושאים הקשורים ליחיד ולמקומו בקהילה, וכן אידיאל אוטופי המציג את הגשמת הרעיונות האנרכיסטיים כדרך המאפשרת להחזיר את ערכי היהדות הקדומה האותנטית. חיים יהודיים אמתיים מתבססים לטענתו על עבודת אדמה וקירבה לטבע. מאפיין חשוב נוסף העולה מתיאורו של פייגנבוים הינו הדו־קוטביות האידאולוגית

⁷⁵³ ראו את הביוגראפיה של בנימין פייגנבוים בתוך לעקסיקאָן פֿון דער נייער יידישער ליטעראַטור, כרך ז', טורים 338–341.

⁷⁵⁴ בנימין פייגנבוים, 'דער אַלטער און נייער יום הדין', אַרבייטער פֿריינד, 7 בספטמבר 1888, עמ' 1–2.

⁷⁵⁵ בנימין פייגנבוים, די אידישע אינקוויזיציע: **כדת רחמנים בני רחמנים**, לידו: A.O.R. Publishing Association, 1894, לעבענסבעשרייבונגען פֿון אידישע פֿריידענקער פֿון די עלטעסטע צייטן: **חוי הבלכי, לונדון: ב. רודערמאַן, 190?**, אלישע בן אבויה, ניו יורק(?): מוציא לאור לא ידוע, 190?, וויפֿיל מאָל האָט שוין משיח געקומען, ניו יורק(?): מוציא לאור לא ידוע, 190?. ראו גם את רשימת החוברות האנטי־דתיות בידיש בתקופה הנדונה בנספח לפרק זה.

שהוא מציב בין עתיד אוטופי ואידיאלי, אולטימטיבי ובלתי-משתנה, לבין הקוטב ההפוך לו, קרי הרוע הקיים בחברה שטימא וקילקל את גן-העדן הארצי.

ווייל עס איז געווען ביי יידן א מנהג פון אלטע יארן אז איין מאָל אין 50 יאָר (יובל) איז אין 10 טאָג אין תשרי (ווען היינט איז יום-כיפור) געווען דער פֿרייהייטטאָג. אין דעם טאָג האָט מען געטרומייטעט מיט שופרות אין גאַנצן לאַנד און אַלע קנעכט און דינסטן זיינען באַפֿרייט געוואָרן און יעדער האָט צוריקגעקראָגן זיינע פֿאַרקויפֿטע און פֿאַרזעצטע פֿעלדער (זע פרשה בהר).

פֿון דעם מסתמא האָט זיך אַנטוויקלט אַז דער טאָג אין יענעם יאָר געווען אַ פֿריילעכער טאָג און אַ יאָרמאַרק אין ירושלים, ווהין מענטשן זיינען געקומען פֿון אַלע שטעט און דערפֿער. די גמרא דערציילט אַליין, אַז פֿריער פֿלעגט דער טאָג פֿון יום-כיפור זיין דער פֿריילעכסטער און לוסטיקסטער יום-טובֿ. אַלע מיידעלעך און יונגע-לייט זיינען אַרויסגעגאַנגען אין די גערטנער טאַנצן, און דאָרט האָט מען געשלאָסן שידוכים (סוף תענית). דאָס איז אַזאַ טאָג פֿון ברידערלעכקייט, אַז אַפֿילו די רייכע מיידלעך, וואָס זיינען אַרויסגעגאַנגען אין די גערטנער טאַנצן, האָבן זיך אומישנע אָנגעטאָן אין געבאַרגטע קליידער פֿדי אַרעמע זאָלן זיך ניט ברויכן צו שעמען פֿאַר זיי.⁷⁵⁶

(כי היה מנהג בקרב היהודים של הזמנים הקדמוניים שפעם בחמישים שנה (יובל) שבעשירי בתשרי (ביומו של יום הכיפורים היום) היה יום החירות. באותו יום תקעו בשופרות בכל הארץ וכל העבדים וכל השפחות השתחררו וכל אחד קיבל בחזרה את שדותיו שנמכרו ומושכנו (ראה פרשת בהר). מזה התפתח כנראה שהיום בשנים ההן היה יום שמח ויום ליריד בירושלים, אליו כולם הגיעו מכל הערים והכפרים. הגמרא עצמה מספרת, שקודם היה יומו של יום הכיפורים החג השמח והעליז ביותר. כל הבחורות והנערים יצאו לרקוד בגנים, ושם נסגרו שידוכים (סוף מסכת תענית). זה היה יום של אחוות אחים, שאפילו הבחורות העשירות, שיצאו לרקוד בגנים, לבשו בכוונה בגדים שאולים כדי שהנערות העניות לא תצטרכנה להתבייש מפניהן.)

בעקבות חוקרי מקרא שונים, אך לא בהשפעתם הישירה,⁷⁵⁷ מזהה פייגנבוים קוטב שלילי זה עם שכבת הכהנים, אשר נטלו לעצמם באמצעים בלתי-לגיטימיים את השררה על העם כולו, והינם הגורם הנושא יותר מכל באחריות למצב הדברים הבלתי-צודק המתקיים בהווה. הכהנים, כך דעתו, היו המעמד הגבוה בעם ישראל בזמן הקריטי בו איבד העם את תכונותיו החיוביות, העממיות והאוטונומיות. מטרת הכהנים הייתה, אפוא, לנכר את בני ישראל מארצם ומאדמתם – והדבר צלח בידם. לאחר שהחלישו את כוח רצונם של בני ישראל בעזרת תחבולות, הם

⁷⁵⁶ בנימין פֿייגנבוים, 'ווער האָט איינגעפֿירט יום-כיפור?', **תפילה זכה לימים הנוראים**, לידו: פֿרייע אַרבייטער שטימע, 1898, דף ב:.. ההדגשה במקור.

⁷⁵⁷ ראו את סיכומי תפיסות חוקרי מקרא שדומה לפייגנבוים הדגישו את השינוי בפולחן הישראלי בעקבות ההשתלטות של כמורה חדשה, במיוחד אצל יוהן פרידריך לודוויג גאורגה (Johann Friedrich Ludwig George) ודה וטה (John Rogerson, *Old (de Wette) Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany*, London: SPCK, 1984, pp. 45–49, 63–67. דעתו של פֿייגנבוים מסתמכת על העמדה הרומנטית בקשר לטקסטים התנ"כיים המנסה להבחין בין מיתוס ומציאות היסטורית בסיפורי התנ"ך. ראו על כך: Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten-Testaments*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1982, pp. 114–132.

יכלו לבסס את שליטתם על העם. מעמד הכהנים המציא מחדש את יום המועד הטקסי-השבטי של יום הכיפורים ומילא אותו בתוכן סגפני ששימש כמעין רסן מוסרי נגד החופש שהיה נהוג בעבר. דרך המצאת יום הכיפור, כפי שהוא מוכר ביהדות הרבנית, הם הנציחו את הניכור מן החיים החקלאיים ומן ההנאות הטבעיות הנלוות אליהם. פייגנבוים הקביל בין המצב ההיסטורי דאז למציאות של יומו. לדידו, הרבנים ובעלי ההון של תקופתו איחדו כוחות ופעלו יחד במטרה לשעבד את הפועלים היהודים, בלי שנדרשו עוד לשנות את מהותם של טקסים דתיים; הם פשוט פעלו על ידי יצירת מציאות חדשה של ניצול. כך, מטרת האנרכיזם הינה לשחרר את ההמונים היהודים מכבליהם ההיסטוריים שהתגלמו בפרקטיקה הדתית.

אָט אַזוי איז דאָס **ביסלעכווייז** דער טאָג פֿון פֿרייד און פֿרײַהייט געוואָרן אַ טאָג פֿון פֿורכט, אימה, וויינען, קלאַנג און פֿאַסטן צו מערערע ערע און הערלעכקייט – די פֿהנים!
ווען איינעם גלויבט זיך אָפֿשר ניט, אַז אַזעלכע קונצן האָבן די הערשנדע פֿהנים געקענט מאַכן, זאָל ער לעזן אין די ייִדישע געשיכטע וואָסערע סקאַנדאַלן, ברודערמאַרד, מוטערמאַרד, פֿאַטערמאַרד, אינטריגעס, איבערקויפֿערײַ, און אַלערליי נידערטרעכטיקייטן פֿהנים גדולים זענען באַגאַנגען, מיט דעם איינציקן צוועק צו האָבן אַ פֿריסטערלעכע מאַכט, – און ער וועט זען, אַז אַרײַנשרײַבן אין די תורה אַרײַן, וועלכע איז געווען אין זייער האַנט, דאָס וואָס זײ פֿאַסט, איז נאָך געווען אַן אומשולדיקעס קינדערשפּיל.⁷⁵⁸

(כך נהיה **אטאט** היום של שמחה וחירות יום של מורא, אימה, בכיה, יללה וצום על מנת שלכנהנים יהיה יותר – כבוד והדר!)

אם מישוהו לא יאמין שהכהנים השליטים היו יכולים לתחבל תחבולות כאלה, שהוא יקרא בהיסטוריה היהודית איזה שערוריות, רצח אח, רצח אם, רצח אב, אינטריגות, שוחד, ודברים נבזים אחרים עוד עשו הכהנים הגדולים מתוך מטרה אחת לתפוס בכוח של הכהונה, – והוא יראה, שלהכניס לתוך התורה, שהייתה בידם, את מה שהתאים להם, היה עוד משחק ילדים תמים.)

כאמצעי להשגת תכלית זו המציאו האנרכיסטים את המסורת החלופית והחתרנית של מסיבות יום הכיפורים, אשר לדידם מגשימה את המשמעות האמתית של יום חג זה. בדומה ל**הולדת הטרגדיה** (*Die Geburt der Tragödie*) אשר לדידם מגשימה את המשמעות האמתית של יום חג זה. בדומה ל**הולדת הטרגדיה** (*aus dem Geiste der Musik*) (1872) מאת פרידריך ניטשה שדן במאבק שבין האלים אפולו ודיוניסוס בציביליזציה היוונית, ראה פייגנבוים באתגר הרדיקאלי היהודי עבודה 'ארכיאולוגית': הרדיקאליים היהודים מנסים למעשה לשחזר את מהות החוויה היהודית האמתית.⁷⁵⁹ כפי שהיה נהוג ומקובל בעולם היהודי המסורתי, ובדומה להמוני מהגרים אחרים בארצות הברית, קיבל בנימין פייגנבוים במזרה אירופה חינוך יהודי קלאסי, בחדר ובישיבה. פייגנבוים נולד במשפחה חסידית בוורשה ב-1860 וגדל ברוח חסידות גור עד גיל עשרים ושתיים. כאשר הוא נטש את העולם הדתי התחיל

⁷⁵⁸ פייגנבוים, 'ווער האָט איינגעפֿירט יום־כיפור?', **תפילה זכה לימים הנוראים**, דף ב.: ההדגשה במקור.
⁷⁵⁹ פרידריך ניטשה, ישראל אלדד (מתרגם), **הולדת הטרגדיה – המדע העליון**, ירושלים: שוקן, 1976.

פייגנבוים לשכנע בחורי ישיבה אחרים ללכת בעקבותיו.⁷⁶⁰ המאמרים שהוא כתב שיקפו את נטיותו האינטלקטואלית להביע התנגדות חריפה כלפי עברו הדתי והשמרני וללעוג לכל הערכים והאידיאלים שהעולם היהודי הישן הציג. אליבא דידו, היהדות המסורתית האשכנזית קשורה בקשר הדוק לסגפנות ולייסורים שיהודי דתי צריך לחוות במהלך השנה בתעניות ציבור; מדובר במיוחד על למדן, מי שמגלם את האידיאל של העולם התורני וממית את עצמו באוהלה של תורה בכדי להתעלות לרמה רוחנית גבוהה מעל ההגבלות של הגופניות. פייגנבוים מנסה לגלות בפני קוראיו שבמעמקי ההלכה היהודית טמונה הדחקה של חשק עז להנאה ולהדוניזם, שלמעשה נובעים מיצרים אנושיים שאי אפשר למחוק אותם. לפיכך הסיגופים שהנהיגה ההלכה הם רק כוח נגד לטקסים השבטיים הטבעיים של האיש הקדום. פייגנבוים סבור שיש לחפור עד לשכבה העמוקה הזו ולהעלות אותה על פני השטח. בדומה לתיאור המובא בספרו של ניטשה, כאשר מי מהצדדים במאבק האלים כובש לעצמו טריטוריה חדשה, הצד השני נאלץ להצטמצם.

האנרכיסטים היהודים הלכו בכך בעקבות השקפת תיאורטיקנים אנרכיסטים רבים שראו באורח החיים הפרימיטיבי אידיאל שצריך לחזור אליו, ושהינו מנוגד מעיקרו לאורח החיים בחברה הקפיטליסטית. הם יחסו ערכים חיוביים למנהגים יהודיים עתיקי ימין ודמיינו על בסיסם אוטופיה אנרכיסטית יהודית. הם דגלו בעמדה לפיה אוטופיה זו תתקרב להתגשמותה ככל שהמונים היהודים יפקחו את עיניהם ויצטרפו אל שורות הרדיקאליים. פייגנבוים פירסם את מאמרו האידיאולוגי הנ"ל בספרון שיצא לאור לרגל אחת מחגיגות הפסח האנרכיסטיות הראשונות בלונדון, בשנת 1888.⁷⁶¹ בשנת 1898 הופיע המאמר מפרי עטו בתוך הספרון **תפילה זכה**, שזכה לתפוצה רחבה בקרב האנרכיסטים, בו הוא חזר על פרשנותו האנטי-דתית למועדי ישראל, ובראשם יום כיפור, תוך מתן דוגמאות חדשות לביסוס דבריו.⁷⁶² כך הוא עשה גם במאמרים שונים שפירסם לאורך שנים, כאשר הידועים בהם התפרסמו ביידיש בפרסומים אמריקניים כגון **די צוקונפֿט ופֿרייע אַרבייטער שטימע**, ובאַרבייטער פֿריינד שבלונדון.⁷⁶³

יש בדינו עדויות מעטות על הטקסים האנרכיסטים היהודיים שנכתבו לכבוד ה'יום-כיפור-בעלער'. הפעילים האנרכיסטים לא הרבו בפרטים ולא נהגו לספק מידע רב אודות פעולתם בתחום התעמולה האנטי-דתית בתקופה בה אנו דנים כאן. רבים מאלה שהשתייכו בהתחלה לזרם האנרכיסטי התחרטו כעבור שנים על חלקם בהפצתה ויצירתה של ספרות אנטי-דתית, או ניסו לצמצם את חשיבותה של ספרות זו. 'מסיבות יום כיפור' נזנחו עם הזמן, מתחילת המאה העשרים אי אפשר לדבר כבר על אירועים המוניים אלא על התכנסויות בהיקף מצומצם עבור החברים של התנועה האנרכיסטית דוברי היידיש ביומו של יום כיפור, ופרטי המנהג עצמו נמחקו מהזיכרון הקולקטיבי. אין לנו ידיעות על הנעשה ב'מסיבות' הללו ורוב החומרים שהוצאו לאירוע הלכו לאיבוד. אך מקור מהימן המעיד על חשיבות ספרות תעמולתית זו, ובפרט למרכזיותו של 'נשף יום הכיפורים', מצוי בפרסום בעיתונות יידיש לרגל האירוע עצמו. כבר

⁷⁶⁰ י"י זינגער, 'ב' פֿייגנבויםס חברים און תלמידים אין וואַרשע', פֿאַרווערטס, 12 בנובמבר 1932, עמ' 7.

⁷⁶¹ נ' גאַלדבערג, 'אַנטירעליגיעזע באַוועגונג', געשיכטע פֿון דער ייִדישער אַרבעטער באַוועגונג, כרך ב', עמ' 429–432.

⁷⁶² ב' פֿייגנבוים, 'ווער האָט אַינגעפֿירט יום-כיפור?', תפילה זכה לימים הנוראים, דף ב:.

⁷⁶³ נ' גאַלדבערג, 'אַנטירעליגיעזע באַוועגונג', געשיכטע פֿון דער ייִדישער אַרבעטער באַוועגונג, כרך ב', עמ' 430; בנימין פֿייגנבוים, 'ווער האָט אַינגעפֿירט יום-כיפור', די צוקונפֿט, 4 (1895), עמ' 457–469; בנימין פֿייגנבוים, 'הגדה של פסח (על פי נוסח חדש)', אַרבייטער פֿריינד, 23 במרץ 1888, עמ' 1–2. כאן פייגנבוים משכתב קטעים מההגדה של פסח ומוסיף עליהם את פרשנותו. הוא גם מציין שמחברו המקורי של ההגדה המשוכתבת היגר לארצות הברית, וכך העיבוד ייקרא על שמו שלו 'מפני שאין המצווה נקראת אלא על מי שגומרה' (דברים רבה ח:ג); ראו גם בנימין פֿייגנבוים, 'ווער האָט אַינגעפֿירט יום-כיפור?', תפילה זכה לימים הנוראים, דף ב.

בראשית התהוותה של התנועה האנרכיסטית נחגגו 'היום־כיפור־בעל־ער' משני צדי האוקיינוס, בניו יורק ולונדון, וייתכן כי אף בערים נוספות בשתי המדינות. ב־1899, כמה שבועות לפני יום הכיפורים, פורסמה המודעה הבאה ב**אַרבייטער פֿריינד**, המבשרת את האירוע החגיגי:

יום־כיפור צו כל־נדרי בני נאכט וועט שטאַטפֿינדען אין די אַטהענעום האָל (73 טאַטענהיים קאָרד רויד, וועסט) אַ קאָנצערט און באל און עקסטראַ דעם א העכסט קאָמישער וואָדעוויל: דער היפּאָקריט, באַארבעט פֿון גענ. [אַסע] קאַפּלאַן, וווּ אויסגעזוכטע און פֿעיקע מענטשן וועלן מיטוויקן. אָנפֿאַנג 8 אוהר ביז 11.30 קאָנצערט, ווייטער באל. יום־כיפור בני טאָג וועט געגעבן ווערן צו שחרית, מוסף און נעילה אין קלוב יוניאָן אינסטיטוט, קלערקענוועל רויד, אַן אַמוזירנדיקער טאָג, וווּ איר וועט אייך קענען משמח זיין עד צאת־הכוכבים און דערבני וועט איר ניט דאַרפֿן פֿאַסטן, עס וועט זיין אָנגעגרייט מאַכלים פֿיד־המלך און דערבני וועט מען פֿאַר אייך שפּילן און זינגען, און איר וועט קענען טאַנצן ווי אום שימחת־תורה. אויך פֿאַרשידענע מגידים אין ענגליש, דייטש און ייִדיש וועלן דרשענען איבער די באַטיטונג פֿון דעם טאָג [...] ⁷⁶⁴

(יום הכיפורים בערב כל נדרי יתקיימו באתאנום הול [=Athenaeum Hall] (רחוב טוטנהיים קורט 73) [=Tottenham Court] קונצרט ונשף, ובנוסף לכך גם וודוויל קומי עד מאוד: ה'צבוע', בעיבודו של החבר קפלן, שבו ישתתפו אנשים נבחרים ומוכשרים. מהשעה 8.00 ועד 11.30 ייערך הקונצרט, אחר כך ישתתפו האורחים בנשף יום הכיפורים. לאורך היום יתקיימו תפילות שחרית, מוסף ונעילה, באוניון אינסטיטוט [=Union Institute] ברחוב קלרקנוויל [=Clerkenwell]. מובטח יום משעשע, בו תוכלו לשמוח עד צאת הכוכבים מבלי צורך לצום. אוכל יוגש כידי המלך וגם ישחקו וישירו בשבילכם, ותוכלו לרקוד כמו בשמחת תורה. מגידים שונים באנגלית, גרמנית ויידיש ידרשו בפניכם על משמעותו של היום [...])

מודעה זו חזרה כמעט בכל הגיליונות של ה**אַרבייטער פֿריינד** במשך כחודש לפני הימים הנוראים. מן המודעות האלה ניתן ללמוד, בין היתר, על הטופוגראפיה הרדיקאלית של לונדון בשנות התשעים של המאה התשע עשרה, וכמובן על המאפיינים החשובים של הנשף לרגל יום הכיפורים. כפי הנראה מקום מרכזי נודע בהפקת הנשף לפעיל האנרכיסטי י. קפלן, שעיבד ליידיש את הוודוויל **דער היפּאָקריט** ('הצבוע') ממקור שלא הצלחנו לברר. יוסף קפלן היה בשנים הללו כתב ותעמלן קבוע בשירות העיתון האנרכיסטי **אַרבייטער פֿריינד**, שברוב מאמריו התנצח עם השקפת העולם היהודית־הדתית. קפלן הופיע לעתים קרובות גם בכנסים שעסקו בנושאי הדת והמסורת היהודית (מנקודת המבט האנרכיסטית) וכתב על 'דער פֿלוכט פֿון גלויבן' ('קללת האמונה'), 'איז דאָ אַ גאָט?' ('האם אלוהים קיים?'). ובנוסף, הוא פירסם גם סיפור אנרכיסטי דידקטי קצר בשם 'די צווייטע סדר־נאכט' ('ליל הסדר השני'), פרשנות אנרכיסטית של

⁷⁶⁴ אַרבייטער פֿריינד, 15 בספטמבר 1899, עמ' 1.

ההגדה המציגה את האירועים המסופרים בה באור ביקורת⁷⁶⁵. נרטיבים מעין אלה הינם דוגמא לשיטות בהן השתמשו האנרכיסטים בכדי למשוך את תשומת ליבם של המהגרים היהודים שלא התעניינו בהכרח בנושאים פוליטיים. המחזות שהועלו על הבמה באירועים האנרכיסטים עובדו לסוגת הוודוויל כדי להתאימם לסגנון של תרבות ההמונים, בה ההצגות לוו בשירים קלילים ובדיחות גסות. הוודווילים שזרו בתוכם שירה, מוסיקה וקטעים טרגיקומיים שהוצגו בצורה מלודרמטית, ומשכו מהגרים יהודים מכלל שכבות החברה.⁷⁶⁶ אין זה מפתיע אפוא כי הקטע בביצועו של קפלן, **ההיפאָקריט**, ויצירות דומות שעסקו במוסר, אורחות חיים וסאטירה, היוו לא אחת שיאו של הנשף. האנרכיסטים, בדומה לשאר האינטליגנציה דוברת יידיש, ראתה בוודווילים ובתאטרון הסנסציוני מופעים העונים לצרכי ההמונים, ולכן הרדיקאלים היהודים השתמשו באמצעים אלה כדי להעביר מסר פוליטי לפשוטי העם.

כפי שניתן לראות מהמודעה לעיל, תיאור אירועי הנשף העתיד להתקיים מתבסס על שני עולמות התרבות של המהגר היהודי. מצד אחד, הטקסט משתמש בלשון המסורת הדתית, או בביטויים, מונחים ומטבעות לשון הלקוחים 'מלשון הקודש', המניחים את קיומו של קשר הדוק והיכרות עמוקה של המהגרים עם מושגי היהדות. מן הצד האחר, מונחים אלו מתנגשים עם מסריו של האנרכיזם, שהינם מנוגדים באופן מוחלט ליהדות. החיכוך הרטורי בין הדת לאנרכיזם יוצר אפקט קומי.

לנשף התלוו 'מעשים אסורים', לא רק ביום כיפור עצמו אלא בכל ימות השנה, כגון אכילה של מאכלים אסורים, שתייה מופרזת והתנהגות פרועה, כגון זו הנהוגה באולמות הקונצרטים במהלך הצגות הוודווילים. כדי להוסיף לאפקט הקומי משווים מחברי המודעה את מסיבתם לחג שמחת תורה, בו נהוג על פי המסורת לרקוד עם ספר התורה. הם כמובן ניסו בכך לרמוז על 'עבירה' נוספת, שכן בניגוד לשמחת תורה אין המדובר כאן בריקוד של גברים ובידיהם ספרי תורה, אלא בריקודים מעורבים בין גברים ונשים. בנוסף לכך התעמלנים האנרכיסטים כונו במודעה 'מגידי' שבאו לדרוש, רמז נוסף למסורת. העובדה שהאנרכיסטים נזקקו לדימוי של המגיד המסורתי אינה צריכה להפתיע, שכן תפקידו היה לשוטט בין הקהילות היהודיות השונות במזרח אירופה ולשאת דרשות בבית המדרש. מעניין לציין כי הרדיקאלים היהודים הזמינו לנשף דוברים מקבוצות אנרכיסטיות שונות שפעלו בשפות שונות, וזאת על מנת לתת ייצוג הולם ללשונות הרבות שבפי קבוצות המהגרים באנגליה. למרות שאין זכר במודעה לשמות הדרשנים-תעמלנים עצמם, ידוע לנו ממקורות אחרים כי נציגי התנועה המקומית (האמריקנית או האנגלית), חברי הפלג הגרמני, ותעמלנים יהודים אחרים היו בין המשתתפים הקבועים באירועים אלו. אמנם נושא הדרשות, על פי הדיווח, היה אמור להיות קשור ליום

⁷⁶⁵ יוסף קאפלאן, 'דער פֿלוקט פֿון גלויבן', **אַרבייטער פֿריינד**, 15 בספטמבר 1899, עמ' 1; 'איז דאָ אַ גאָט?', **אַרבייטער פֿריינד**, 25 באוגוסט 1899, עמ' 5-4; והמשך המאמר ב-1 בספטמבר 1899, עמ' 5-4; וב-8 בספטמבר 1899, עמ' 5-4; 'די צווייטע סדר-נאָכט', **אַרבייטער פֿריינד**, 24 במרץ 1899, עמ' 3-2.

⁷⁶⁶ על הוודווילים בניו יורק ראו Judith Thissen, 'Early Yiddish Vaudeville in New York City', Edna Nahshon (ed.), *New York's Yiddish Theater: From the Bowery to Broadway*, New York: Columbia University Press, 2016, pp. 248-254. וגם Judith Thissen, 'Liquor and Leisure: The Business of Yiddish Vaudeville', Joel Berkowitz and Barbara Henry (eds.), *Inventing the Modern Yiddish Stage: Essays in Drama, Performance and Show Business*, Detroit: Wayne State University Press, 2012, pp. 184-201.

כיפור, אך קשה להאמין כי הפעילים האנרכיסטיים שרקעם היה מגוון ובאו לאו דווקא מסביבה יהודית היו מסוגלים לשאת דרשה שעניינה מסורת יום הכיפורים.⁷⁶⁷

הפצת הסיסמאות האנטי־דתיות החלה בדרך כלל מספר שבועות לפני קיום האירוע עצמו. פרסומים בעיתונים האנרכיסטים ציינו את שמותיהם של טקסטים חדשים שנועדו להכין אינטלקטואלית ורטורית את קוראי העיתון לטקסים הצפויים, ולסייע להתוודע אליהם.⁷⁶⁸ מעבר לספרונים ולעלונים שנדפסו בתקופת חגי ישראל התפרסמו בעיתונים השונים מאמרים רבים שעסקו בדת ובהשפעתה על חיי היומיום של החברה הכללית ושל 'הרחוב היהודי' בפרט. הפעילים המעורבים בכתיבה ובעריכה של הטקסטים האנטי־דתיים שהופצו בצורת ספרונים בקרב האוכלוסיה נמנו עם האינטלקטואלים והתעמלנים החשובים והמובילים ביותר של התנועה דוברת היידיש בניו יורק ובלונדון. לקראת הימים הנוראים, ובמיוחד לפני יום כיפור, ניסו להגיע לתפוצה רחבה ביותר של ספרוני יום כיפור האנטי־דתיים, או כפי שכונו במגלים האנרכיסטיים, 'מחזורים'.

המחזור אשר פורסם עבור יום הכיפורים זכה לשם **תפילה זפה**, שם שהשתמר לאורך השנים.⁷⁶⁹ 'המחזורים' או 'הסידורים' האנרכיסטיים היו פרי שיתוף הפעולה של אנשים מוכרים רבים בתוך התנועה, כגון קתרניה יברזוב מריסון,⁷⁷⁰ ד"ר י"א מריסון, והמשוררים דוד אדלשטט ומוריס רוזנפלד. קתרניה מריסון הייתה פעילה פרוטור פמיניסטית וחברה בקהילה הרדיקאלית שכתבה ותירגמה טקסטים בנושאי חינוך, בריאות נשים, והיגינה, וישנם סימוכין לכך⁷⁷¹ שהייתה מעורבת בעריכת טקסטים שונים שפורסמו במחזורים האנרכיסטיים. שותפה לתעמולה האנטי־דתית היה בעלה, י"א מריסון, מתרגמו ליידיש של **הקפיטל** למרקס.⁷⁷² מוריס רוזנפלד, על אף שיוכו הסוציאליסטי, פירסם אף הוא שיר באחד מקונטרסי **התפילה זכה** הראשונים (או העורכים כללו שיר משלו).⁷⁷³

דמות חשובה נוספת ומקור השראה מרכזי בפולמוס האנטי־דתי היה מוריס וינצ'בסקי, שכתביו האנטי־דתיים התוו את צורתו הבסיסית של השיח לשנים הבאות. במהלך שנות השמונים והתשעים של המאה התשע עשרה הושפעו כותבים סוציאליסטים ואנרכיסטים כאחד והשתמשו בסגנונו הספרותי של וינצ'בסקי בפרסומיהם בעיתונות הרדיקאלית

⁷⁶⁷ כך למשל למרות נוכחותו התדירה של יוהן מוסט באירועים האנטי־דתיים היהודים לא ידוע לנו מקרה אחד בו התייחס האנרכיסט הגרמני לנושאים יהודיים גרידא.

⁷⁶⁸ ראו את המודעה על ספרו המתורגם החדש של סבסטיאן פור (Sebastien Faure) (1858–1942), **די פארברעכען פון גאט** (Les Crimes de Dieu), **ארבייטער פריינד**, 15 בספטמבר 1899, עמ' 7. ראו גם את הפרסומים על הספרון של פיליפ קרנץ לקראת יום כיפור **גאט רעליגיאן און מאַראַל: זיי קלעפּען זיך ווי אַרבעס צו דער וואַנט** בתוך **ארבייטער פריינד**, 1 בספטמבר 1899, עמ' 1. ספרו של פור הצרפתי יצא ב-1899 בלונדון בהוצאת **האַרבייטער פריינד**. סביר להניח שספרונו של קרנץ יצא כמה פעמים במהלך השנים. עיינתי בעותק שיצא ב-1906 בהוצאה של ה'ראַדיקאַל פאַבלישינג קאָמפאַני'.

⁷⁶⁹ ראו את המחיר הנמוך של **התפילה זכה** שיצא בלידז ב-1898. כפי שצוין בקולופון עלות הספרון הייתה פרוטה בודדת (1 penny). הספרונים קראו לחברים האנרכיסטים לקנות ולהפיץ ספרונים נוספים. ניתן היה לקנות 12 עותקים במחיר של 9 pennies. ספרוני **תפילה זכה** יצאו גם בשנים אחרות, ולאחרונה ב-1905. ספרונים הללו, כפי שנראה להלן, הופצו בקהילות האנרכיסטיות דוברות היידיש השונות באירופה ובאמריקה. את רשימה של הספרונים האנטי־דתיים שפורסמו באנגליה ובארצות הברית ראו בנספח לפרק זה.

⁷⁷⁰ ראו עליה ב**לעקסיקאָן פון דער נייער יידישער ליטעראַטור**, 'קאָטערינאַ מעריסאָן יעווער־אָו', כרך ו', טורים 86–87. על הפרטים הביבליוגראפיים של עבודות יברזוב ומשמעותן במגלים הרדיקאליים ראו בעבודת הדוקטור של אנה אלנה טורס: Torres, *Anarchist Modernism and Yiddish Literature*, pp. 16–22.

⁷⁷¹ שם.

⁷⁷² ראו את הערך על י"א מריסון (שם בדוי של יעקב־אברהם יערוכימאָוויטש) ב**לעקסיקאָן פון דער נייער יידישער ליטעראַטור**, כרך ו', טורים 82–86. פרטים ביבליוגראפיים של התרגום היידי של **הקפיטל**: קארל מאַרקס, י"א מעריסאָן (מתרגם), **דאָס קאָפיטאַל: קריטיק פון דער פּאָליטישער עקאָנאָמיע**, ניו יורק: קראָפּאַטקין ליטעראַטור געזעלשאַפֿט, 1917, כרכים א'–ג'.

⁷⁷³ נ' גאַלדבערג, 'די אַנטי־רעליגיעזע באַוועגונג', **געשיכטע פון דער יידישער אַרבעטער באַוועגונג**, כרך ב', עמ' 439.

בכלל, ובתעמולה האנרכיסטית האנטי־דתית בפרט.⁷⁷⁴ היסטוריונים רבים תיארו את וינצ'בסקי כלוחם ביהדות המסורתית ובאליטה הרבנית,⁷⁷⁵ אולם על אף שהוא הסתייג מן הדתיות הממוסדת אין ממש בטענה כי הוא פעל מתוך שנאה סמויה או אף גלויה כלפי נציגי היהדות הדתית. בקטעי האוטוביוגרפיה שווינצ'בסקי פירסם החל משנת 1909 **בדי צוקונפֿט**, הירחון שיצא לאור בשנים אלה בעריכתו,⁷⁷⁶ הוא הסביר את נסיבות הפיכתו לאקטיביסט סוציאליסטי. הוא מספר בזכרונותיו שהשתייכותו הפוליטית נבעה מחוויות הילדות שלו, מן הנהוג שהיה נהוג במשפחתו להטות חסד לעניים ולדלים. בהתאם לדוגמא של מוסר יהודי שהוא ראה במעשי אביו וסבתו, נהיה הוא עצמו רודף צדק, ולאחר מכן סירב להכיר בסמכות הנצלנית של מוסדות הדת.⁷⁷⁷

חרף תיאור זה, המובא על ידי וינצ'בסקי בשלב מאוחר של חייו, הוא נתפס כאידאולוג חשוב ביותר של הספרות האנטי־דתית בתקופתו, וכתביו כאמור היו מודל צורני חשוב עבור התעמלנים האנטי־דתיים, וביניהם הפעילים האנרכיסטים. כך למשל, היה וינצ'בסקי הראשון שפירסם את כתביו הסאטיריים בתבנית ה'טִיטִיש', כלומר בצורת הלימוד המסורתית של כתבי הקודש בחדרים,⁷⁷⁸ שהייתה בידיו כלי רטורי יעיל ביותר אליו נזקקו בהמשך פרשניה הרדיקאליים של המסורת. וינצ'בסקי השתמש בתבניות מסורתיות שונות בפרודיות האנטי־דתיות שלו. הוא כתב 'יוצרות', כלומר קטעים פיוטיים שנהגו לומר במקומות מסוימים של תפילות הציבור במהלך החגים. ב-7 בספטמבר 1888, לקראת ראש השנה, פירסם וינצ'בסקי 'יוצר ליום ראשון של ראש השנה (על פי סדר א"ב משולש)'. הפיוט מתכתב בבירור עם התפילה 'אדירי אימה' שבה מהללים ומשבחים את האל בכדי ללמוד סנגוריה על המתפלל ביום הדין.⁷⁷⁹ בפרשנות הסוציאליסטית של וינצ'בסקי לא פונה המתפלל בראש השנה ל'כל יכול' כדי לרכך את גזר הדין שטרם נחתם אלא הוא מתחנן בפני האמצעי שדרכו כל אחד יכול לקבל את מבוקשו. הפיוט הסוציאליסטי נתפרסם על פי הדגם המסורתי המקובל. הנוסח המרכזי היה בעברית באותיות גדולות ובולטות והנוסח הפרשני הטפל המצורף אל הטקסט המרכזי כתרגום פרשני או פרשנות ביידיש. השיר מעמיד במרכז את ה'כסף' שמכריע את כל מעשי האדם בכל דרכו:

⁷⁷⁴ על השפעתו של וינצ'בסקי על התעמולה האנטי־דתית ראו: א' טשעריקאווער, 'די אמאליקע אנארכיסטן אין גערנאנגל קעגן יידישן גאָט', **אידישער קעמפער**, 7 במרץ 1941, עמ' 9–11.

⁷⁷⁵ Steven Cassedy, *To the Other Shore: The Russian Jewish Intellectuals who Came to America*, Princeton: Princeton University Press, 1997, p. 13. הוא מסיק את מסקנותיו מזכרונותיו של וינצ'בסקי. וינצ'בסקי, אך המשפטים המצוטטים בספרו תלושים מהקשרם. על הפנייתו של קסדי ראו ווינטשעווסקי, 'ערינערונגען', **געזאמלטע ווערק**, כרך ט', עמ' 155–156.

⁷⁷⁶ וינצ'בסקי היה עורך ראשי של **הצוקונפֿט** בין השנים 1907–1910. ראו בכתביו הזכרונות של וינצ'בסקי: 'ערינערונגען', **געזאמלטע ווערק**, כרך ט', עמ' 9–12. חלקים שונים של זכרונות וינצ'בסקי ראו אור לראשונה בהמשכים **בדי צוקונפֿט** בין השנים 1908–1909, **בדי נייע וועלט** ב-1909, **דאָס נייע לעבען** ב-1910 ובפרייהייט ב-1927. חלק מזכרונותיו פורסם ב-1926 במוסקבה בהוצאה של 'שול און בוך' לאחר ביקורו של הסופר בברית המועצות. זכרונות וינצ'בסקי קובצו לאחר מכן על ידי קלמן מרמר, העורך של כל כתבי וינצ'בסקי, ונדפסו בצורה מורחבת בשני כרכים ב-1928. המהדורה הסובייטית כוללת רק את הכרך השני של זכרונות וינצ'בסקי מהכתבים המקובצים, וגם זו בצורה מקוצרת. למרות שזה לא צוין בשער הספר, סביר להניח שעורך מהדורה זו גם היה קלמן מרמר, שטרח רבות בשנים הללו להוציא את הכתבים של וינצ'בסקי. על הפירסומים השונים של זכרונות וינצ'בסקי ראו: קלמן מרמר, 'פאָרוואָרט', ווינטשעווסקי, 'ערינערונגען', **געזאמלטע ווערק**, כרך י', עמ' 7–8. הסופר והרב אברהם ביק (1913–1990) פרסם רומאן ביוגרפי על וינצ'בסקי שבו הוא מתייחס בין היתר לאפיזודת הילדות של גיבורו: אברהם ביק, **דורות דערוואַכן: ביאָגראַפֿישע באַוועלע**, ניו יורק: איקוף, 1957, עמ' 11–20.

⁷⁷⁸ ראו את העיבודים הסטיריים והפרשנות ה'טִיטִיש' הסוציאליסטית של קטעי תפילות בתוך מאָריס ווינטשעווסקי, **געזאמלטע ווערק**, כרך ו', עמ' 234–247.

⁷⁷⁹ דניאל גולדשמידט (עורך), **מחזור לימים הנוראים**, ירושלים: קורן, תשל"ל, עמ' 77–78.

[...] קנויי קסרים יקראו בקול הכסף מלך
רוצחי רבבות ירננו בקול הכסף מלך
שונאי שלום ישאגו בקול הכסף ימלוך
הכסף מלך, הכסף מלך, הכסף ימלוך לעולם ועד
תומכי תמימים, ייתנו בקול אכן הכסף מלך
תולי תקיפים יתמידו בקול אכן הכסף מלך
תופשי תורת אמת יתנו בקול אבל הכסף לא ימלוך
הכסף מלך, הכסף מלך, אבל הכסף
לא ימלוך לעולם ועד!⁷⁸⁰

לאחר הפיוט ניתן לקרוא את הפרשנות של וינצ'בסקי בידידיש. סביר להניח שרוב קוראי ה**אַרבייטער פֿריינד** לא הבינו את הטקסט העברי המהפכני על בוריו, ונדרשו הסבר של המילים והביטויים שמופיעים בו. וינצ'בסקי לא רק נענה לביקוש המידי של קוראיו אלא הוא גם שיחק עם דפוסי הקריאה והתקבלות הטקסטים המסורתיים בסביבה התרבותית היהודית במזרח אירופה. הטקסט הקדוש היה לעתים מלווה בפרשנויות שונות בשוליים, בדרך כלל בידידיש, שתרגמו ופרשו את הנוסח המסורתי. וינצ'בסקי חיקה בפרודיה שלו את הנוהג הטיפוגראפי הזה, ולאחר היוצר הוא הוסיף 'עברי-טייטש' באתיות קטנות בידידיש. הביטויים המצוטטים מהמקור בעברית מובאים באותיות מודגשות. הפרשנות לבתים המצוטטים לעיל נשמעת כך:

קנויי קיסרים, שרייבערס, וואָס פֿאַרקויפֿן זיך צו טיראַנען, וואָס זיי, ווידער, זיינען **רוצחי רבבות**, מאַסן־מערדער, און **שונאי שלום**, פֿרידן־האַסער, ווייל זיי באַדאַרפֿן רק מלחמות – אָט זיי אַלע שרייען מיט איין קול: געלט איז דער קעניג, געלט האָט אימער געקעניגט, און געלט וועט הערשן אייביק. דאַרויף ענטפֿערן די **תומכי תמימים**, די **תולי תקיפים** און די **תופשי תורת־אמת**, דאָס הייסט די וואָס האַלטן פֿאַר די ערלעכע, וואָס קלייבן זיך צו הענגען די געלטזעק און טיראַנען און וואָס האַלטן זיך אָן די אמתע תורה (לערע) פֿון פֿרייהייט און גלייכהייט – אָט די ענטפֿערן דאַרויף: **אכן הכסף מלך**, היינט איז טאַקע געלט דער קעניג, געלט האָט טאַקע אימער באַהערשט די וועלט, אָבער געלט וועט ניט קעניגן אייביק, וואָרום די גאולה וועט קומען דורך דער רעוואָלוציע במהרה בימינו און די ממשלה פֿון געלט וועט האָבן אַ ביזן סוף. אמן פֿן יהי רצון.⁷⁸¹

(**קנויי קיסרים**, סופרים, שמוכרים את עמצם לרודנים, שהינם, שוב, **רוצחי רבבות**, רוצחי המונים **ושונאי שלום**, כי הם צריכים רק מלחמות – הם צועקים בקול אחד: הכסף הוא השולט, הכסף תמיד שלט, והוא ישלוט לעולם ועד. על כן עונים **תומכי תמימים**, **תולי התקיפים**, ו**תופשי תורת האמת**,

⁷⁸⁰ [מאָריס ווינטשעווסקי], 'יוצר ליום ראשון של ראש השנה', **אַרבייטער פֿריינד**, 7 בספטמבר 1888, עמ' 1; כונס בכל כתבי וינצ'בסקי: 'פֿאַבלען, אַפֿאַריזמען און פֿאַראַדיעס', **געזאַמלטע ווערק**, כרך ו', עמ' 233. ההדגשה במקור.

⁷⁸¹ מאָריס ווינטשעווסקי, 'יוצר ליום ראשון של ראש השנה', **אַרבייטער פֿריינד**, 7 בספטמבר 1888, עמ' 1; כונס בכל כתבי וינצ'בסקי: 'פֿאַבלען, אַפֿאַריזמען און פֿאַראַדיעס', בתוך **געזאַמלטע ווערק**, כרך ו', עמ' 234.

כלומר אלו שנתפסים כנאמנים, שמתכוונים לתלות את שקי הכסף ואת הרודנים, ושדבקים בתורת האמת של חופש ושיוויון – ככה הם עונים על כך: **אכן הכסף מלך**, היום באמת הכסף הוא השולט, הכסף תמיד שלט בעולם אבל הוא לא ישלוט לעולם ועד, כי תבוא הגאולה בצורת המהפכה במהרה בימינו ולמשלה של הכסף יהיה סוף מר. אמן כן יהי רצון!)

וינצ'בסקי עיבד בצורה דומה גם את תפילת 'כל נדרי',⁷⁸² ותפילת 'על חטא' שגם היא מהווה חלק של תפילות יום הכיפורים;⁷⁸³ הוא ניסח את ה'יוצר' לשבועות על עשרת הדברות של הקפיטליסטים ופירש אותן בדרכו הסוציאליסטית,⁷⁸⁴ וחיבר קטעי גמרא חדשים ולמד אותם לפי כללי הפילפול המהפכניים.⁷⁸⁵ בספרון הסוציאליסטי הראשון שפורסם בידיה ב-1885, **יהי אור**, כלל וינצ'בסקי את שלושה עשר עיקרי האמונה הסוציאליסטית. ב'שלוש עשר עיקרים' שאל וינצ'בסקי מהרמב"ם את התבנית המסורתית, בה השתמש הלה בחיבורו המקורי,⁷⁸⁶ ושכתב אותה לצרכי פרודיה.⁷⁸⁷ הקטע נהנה מפופולריות רבה בקרב הרדיקאלים היהודים למרות שהוא נדפס בעברית בתוך הספרון שכולו יידיש בלי תרגום שהיה מלווה את הטקסט.⁷⁸⁸ מובאים לקמן ארבעת הסעיפים האחרונים של עיקרי הסוציאליזם של וינצ'בסקי:

י. אני מאמין באמונה שלמה, כי שודדים, רוצחי נפשות, גנבים, מזייפי שטרות, ומציתי בתים וכיוצא בהם לא יתמו מן הארץ כל זמן שתהיה עניות להולידם.

יא. אני מאמין באמונה שלמה, כי עוד מעט ואיש את רעהו חיים יבלעו באם שלא יאיר לבני האדם אור חדש ואם לא יקומו כל הפועלים כאיש אחד לפרק את עול הכסף מעל שכמם ולהכניע את הרודים במ תחתם.

יב. אני מאמין באמונה שלמה, כי השכל הישר הוא כלי-יכול וכי ממשלת הרעיון קרובה לבוא, כי חיו יחיו בני האדם כאגודת אחים וכל העמים יהיו כמשפחה אחת.

יג. אני מאמין באמונה שלמה, כי הקץ יבוא במהרה בימינו.⁷⁸⁹

נקל לראות בקטע המצוטט מדוע כתיבת וינצ'בסקי משכה בכוח כה עז את קוראי יידיש הרדיקאליים והאנרכיסטים דוברי יידיש לסגנון ותוכן כתיבתו. ב'שלושה עשר עיקרים' מסכם וינצ'בסקי את הפרוגרמה האידיאולוגית הסוציאליסטית היהודית שלו בלשון צחה וצלולה שהייתה יכולה בעקבות תמציתיותה לגייס תמיכה חדשה בקרב

⁷⁸² הפרודיה נדפסה כחלק מסדרת 'הפילוסוף המשוגע' של וינצ'בסקי: [מאָריס ווינטשעווסקי], 'צעשלאָגענע געדאַנקען פֿון אַ משוגענעם פֿילאָזאָף: אַ יום־פיפורדיקע היצקרענק', **דער אמת**, 27 בספטמבר 1895, עמ' 187; כונס בתוך: **געזאַמלטע ווערק**, כרך ו', עמ' 235. כאן, הקטע תורגם על ידי עורך הספר קלמן מרמר. הסאטירה לא נכללה בסיפורים המקובצים של 'הפילוסוף המשוגע'.
⁷⁸³ [מאָריס ווינטשעווסקי], 'תפילת על חטא', **דער אמת**, 31 במאי 1895, עמ' 183; כונס בתוך: **געזאַמלטע ווערק**, כרך ו', עמ' 235–239.
⁷⁸⁴ [מאָריס ווינטשעווסקי], 'יוצר ליום שני של שבועות (דער קאָפיטאַליסטישער נוסח) אָדער גאַט מאַמאַנס עשרת הדיברות – צען געבאַטע', **דער אמת**, 31 במאי 1895, עמ' 37–38; כונס בתוך: **געזאַמלטע ווערק**, כרך ו', עמ' 242–247.
⁷⁸⁵ מאָריס ווינטשעווסקי, 'שטיקעלעך גמרא', **אספת חכמים**, 1–4, ספטמבר־דצמבר 1877; כונס בתוך: **געזאַמלטע ווערק**, כרך ו', עמ' 252–254.
⁷⁸⁶ נוסח מקוצר של י"ג העיקרים המובא בסידורי התפילה; על כן היה ידוע לכל. לקהל הרחב היה כמובן מוכר גם הפיוט 'גדל', הכתוב לפי י"ג עיקרים. הנוסח המקורי מובא באריכות בפירושו המשניות של הרמב"ם למסכת סנהדרין פרק חלק, שהיה עניין רק לחוקרים.
⁷⁸⁷ הטקסט של 'עיקרי הסוציאליזם' נדפס בכל כתיבי וינצ'בסקי, **געזאַמלטע ווערק**, כרך ו', עמ' 248–250.
⁷⁸⁸ הטקסט תורגם לידידיש על ידי קלמן מרמר בתוך מאָריס ווינטשעווסקי, **געזאַמלטע ווערק**, כרך ו', עמ' 249–250.
⁷⁸⁹ מאָריס ווינטשעווסקי, 'שלוש עשרה עיקרים', בתוך **יהי אור: איינע אונטערהאַלטונג איבער די פֿאַרקערטע וועלט מיט זיין פֿריינד היימאַן**, לונדון: ווינטשעווסקי, 1885, עמ' 2, וגם בתוך **געזאַמלטע ווערק**, כרך ו', עמ' 249.

המהגרים היהודים. הסעיפים המובאים גם מתייחסים לבעיות ספציפיות שהאנרכיסטים העמידו במרכז הזירה האידאולוגית בכתיבתם משנות התשעים של המאה התשע עשרה. הם האמינו שהפשע בחברה הוא מונע מגורם סביבתי, כלומר: המציאות החברתית מכריחה ודוחפת את האנשים לעבור על כללי החיים המשותפים של החברה. בסעיף יא. מפריך ווינצ'בסקי את האמירה המשנאית (משנה אבות ג:ב) או הטענה ה'הובסיאנית' (בספרו **לויתן**) 'איש את רעהו חיים יבלעו' ('a perpetual war of every man against his neighbor')⁷⁹⁰ כאשר הוא קובע שאמירה זו חלה על ההווה, קרי לא המורא מהאל או מהשלטון יכולים לרסן את היצרים האפלים של בני אדם, אלא דווקא הם מניעים אותם לפעול מתוך יאוש. הפערים בתוך החברה ילכו ויגדלו עד כדי כך שהפועלים יאלצו לנקוט באמצעים הקיצוניים ביותר על מנת להישרד. עמדה זו משתקפת היטב בחיבורו של פטר קרופוטקין **עזרה הדדית**, שהיה פופולרי מאוד אצל הקוראים היהודים, ובו הוא טוען שהמצב האבולוציוני הנתון של בני אדם הוא העזרה ההדדית, ורק החברה הקפיטליסטית המודרנית גרמה להתנוונות של טבע האדם ומכריחה אותו לפנות עורף לצרכי זולתו.⁷⁹¹ ובסוף, סעיפים יב. ויג. משקפים את האמונה השלמה של האנרכיסטים בכוח המכריע של השכל הישר, שמקנה לבני אדם את היכולת להבין את מצבם עד תומו על מנת לשנותו. שינוי משמעותי זה יבוא בעתיד הקרוב, כי האנרכיסטים – כפי שווינצ'בסקי ניסח את זה בעיקרים שלו – האמינו שהם עומדים על סף המהפכה הגדולה בארצותיהם החדשות. הן העיתונות האנרכיסטית והן הספרונים האנטי־דתיים או המחזורים האנרכיסטיים, כגון **תפילה זפה**, שיחזרו ללא הרף ובשינויים תוכניים קלים את דפוסי כתיבתו אלה ואחרים של ווינצ'בסקי.

כבר מתחילת הפעילות האנטי־דתית היו צריכים האנרכיסטים היהודים להתמודד עם אלימות וחוסר־סובלנות מצד שכבות שונות של האוכלוסיות היהודיות המקומיות. במהלך קיום ה'יום־כיפור בעלער' פרצו מהומות בערים עם נוכחות אנרכיסטית בולטת. השיא של האלימות נגד אנרכיסטים היה בשנים 1890–1893, ומאוחר יותר התחוללו התכתשויות עם האנרכיסטים דוברי יידיש באופן ספוראדי עד השנים הראשונות של המאה העשרים. בשנים הראשונות של חגיגת 'יום־כיפור־בעלער' ההרס שהמתפרצים המיטו על המועדונים, ההתקפות על האנרכיסטים והאווירה העוינת כלפי רדיקאלים היו כה ברוטלים ואכזריים שאפילו הסוציאליסטים, שבעיקרון הסתייגו מפעלתנות אנטי־דתית פומבית, קמו להגנת עמיתיהם האנרכיסטים. **הארבייטער צייטונג** הסוציאליסטי כתב במאמר שהתפרסם ב־9 באוקטובר 1891 לקראת חג הסוכות על האלימות המופנית נגד אנרכיסטים ורדיקאלים אחרים בפילדלפיה. הכתבה נדפסה תחת הכותרת 'געראַטעוועט דעם רבונ־של־עולם: די פֿילאַדעלפֿיער פּאַליציי קומט אים צו הילף: די יידישע אַרטאָדאָקסן רעגירן אין אַמעריקע' (הצילו את רבוננו של עולם: המשטרה בפילדלפיה באה לעזרתו: האורתודוקסים היהודים שולטים באמריקה) והיא מדווחת על תקרית שהתרחשה בעיר בסביבות יום הכיפורים:

[...] די פֿיאָנערע דער פֿרייהייט האָבן אַראַנזשירט אַ באל און מיטינג אויף מאָנטיק, ווען עס איז געפֿאַלן דער גרויסער 'הייליקער' טאָג פֿון אַלע יידישע היפּאָקריטן און אַלטע אָקסן ('אַרטאָדאָקסן' בלע"ז). שבת האָבן צוויי פֿון זיי פֿאַרקויפֿט אין דעם יידישן קוואַרטאַל פֿון פֿילאַדעלפֿיע אַ שריפֿט וואָס זיי האָבן

⁷⁹⁰ Thomas Hobbes, Hermann Klenner (ed.), *Leviathan*, Hamburg: Meiner Verlag, 2005, p. 610

⁷⁹¹ Peter Kropotkin, *Mutual Aid*, pp. 223–246 ; ובעברית: **עזרה הדדית**, עמ' 230–260.

ארויסגעגעבן צו דיזער געלעגנהייט. א געוויסער היפאקריט, א שניידער מיטן נאָמען צדוק ליוויי, האָט אָנגעצייגט ביי דער פּאָליציי אַז די שריפֿט ענטהאַלטעט אַן אַנגריף קעגן דעם הייליקן געצנדינסט פֿון די ייִדישע גראַבע בניכלעך מיט פֿולע קעשענעס וואָס זיי רופֿן 'רעליגיאַן' און פֿאַר אַ גוטן פּדיון מסתּמא האָט ער געפּועלט ביי די פּאָליציי מען זאָל די צוויי פֿאַרקויפֿער אַרעסטירן.⁷⁹²

[...] 'חלוצי החופש' אירגנו נשף ומפגש ליום שני, ביומו של היום ה'קדוש' הגדול של כל הצבועים היהודים והשוורים הזקנים (אורתודוקסים בלע"ז). בשבת היו שניהם [שני פעילים של 'חלוצי החופש', כלומר אנרכיסטים] מכרו ברובע היהודי של פילדלפיה כתב שהם הוציאו לאירוע הזה [כלומר **תפילה זכה**].⁷⁹³ צבוע אחד, חייט בשם צדוק ליוויי, דיווח למשטרה שהכתב כולל התקפה על פולחן האלילים הקדוש של בעלי הגוף הגדולים היהודים והכיסים הגדושים, מה שהם קוראים 'דת', ועבור סכום מכובד מן הסתם הוא שידל את המשטרה לעצור את שני המוכרים.)

התקרית לא הסתיימה בכך. המשטרה לא הייתה מוכנה לשחרר את שני הפעילים האנרכיסטים אלא עבור ערבות של חמש מאות דולר בתירוץ ששני הצעירים עברו על עברת 'חילול השם'. מזכיר ה'פיאנערע' בא לסייע לשני הפעילים כמתרגם, כי העצורים לא ידעו אפילו מילה אחת באנגלית. ליוויי, המלשין שנכח במעצר של שני הנערים, הצהיר שהמתרגם אף הוא אנרכיסט, ובעקבות זאת עצרה המשטרה אותו במקום. גם בערב יום כיפור, כלומר בערב כל נדרי, נכנסה המשטרה למועדון של האנרכיסטים, ערכה חיפוש והחרימה את השלטים של הפעילים שהכינו ל'יום-כיפור-באל' עם כתבות כגון 'אייניקייט מאַכט שטאַרק!' ('האחדות מחזקת'), 'קיינ גאַט און קיינ הער!' ('בלי אלהים ובלי אדון') וכו'. למחרת, ביום כיפור, התקיים פוגרום של ממש בעיר על המועדונים שהתוקפים חשדו שהם קשורים בצורה כלשהי לאנרכיסטים; הם שברו את החלונות של בית מרוזח בגלל שהוא נשאר פתוח במהלך החג, וההמון מסר לידי המשטרה אחד הפעילים החשוד בתור 'סוציאליסט מסוכן', מפני שהוא עישן בגלוי באמצע הרחוב. **האַרבייטער צייטונג** ציטט את הדיווחים על המאורעות ב'עיתונות הקפיטליסטית', כלומר בעיתונים הפופולריים שנדפסו בפילדלפיה. העיתונים הללו שיצאו באנגלית פיברקו חדשות על המקרה וניפחו את הידיעות על המתרחש. לפי דיווח של ה- *Public Ledger* (1836–1942) התכוננו הסוציאליסטים והאנרכיסטים לערוך מצעד ביום כיפור ובמהלכו רצו לתקוף בתי כנסת ואנשים דתיים, ובשל הידיעות האלה על האלימות המתוכננת מצד הרדיקאלים ביקשו היהודים הדתיים את הגנת המשטרה. *The Philadelphia Press* (1857–1920) הקצין בכתבתו בנושא עוד יותר, ודיווח שהאנרכיסטים רצו לירות לתוך המתפללים בבתי כנסת ולגרום נזק משמעותי לבניין. ולבסוף *The Philadelphia Times* (1875–1902) מסר לקוראיו את הידיעה שהמשטרה התכוננה כבר זמן רב לחגיגת יום הכיפורים של האנרכיסטים, כי חששו ממהומות והפרות הסדר במהלך היום. חששותיה של המטרה התבססו על כך שלידיעתה צעקו האנרכיסטים בהתכנסות האחרונה שלהם: 'מוות לנשיא! מוות לראש העיר!' עיתון זה גם פירסם את כתבות השלטים שהוחרמו במהלך חיפוש המשטרה שנערך לקראת החג. העיתון פירש את הכתובת ביידיש 'אייניקייט מאַכט שטאַרק' ('האחדות

⁷⁹² געראַטעוועט דעם רבנו של עולם, 'אַרבייטער צייטונג', 9 באוקטובר 1891, עמ' 2.

⁷⁹³ לא עלה בידי למצוא עותק של ספר **תפילה זכה** לשנת 1891. על הידיעות שבידינו על התוכן של ספרון זה ראו בהמשך הפרק.

מחזקת') כ'ווען מיר האלטן אלע צוזאמען וועלן מיר מאכן א רעוואלוציאן' (אם נתאחד, נעשה מהפכה). מעבר להבעת הסולידריות הודיע האַרבייטער צייטונג שיגייס כספים למען הנפגעים של רדיפת המשטרה.⁷⁹⁴

האלימות נגד האנרכיסטים בימים הנוראים ובייחוד ביום הכיפורים לא נפסקה גם בשנים הבאות. ב-1893 נכח המחזאי והרומניסט לאון קוברין בהתקפה נגד המערכת של הפרייע אַרבייטער שטימע בניו יורק ב'עלף פייק סטריט' (רחוב פייק\11 Pyke). קוברין תיאר את האירוע בהאי לישנא:

דערוויילע רוקן זיך אָן ימים־נוראים אויף דער וועלט. די פּראָפּאָגאַנדע קעגן 'רעליגיעזער היפּאָקריטסוואַ' לעבט אויף שטאַרקער בײַ די אַנאַרכיסטן. אַרום דער שול, וואָס איז לעבן עלף פּײַק סטריט, טיילט מען אַנאַרכיסטישע תּפּילה־זכּהס, די בעל־בתים פֿון דער שול וואַרפֿן פּינצטערע בליקן צו זייערע שכנים אין עלף פּײַק סטריט און שרײַען צו זיי מיט אַ דרײַ־מאַל־שפּײַען: 'שקײַ־תּשקצנו'... און אין יענעם יום־כּיפור – דערמאָן איך זיך – בעת איך בין געווען אין עלף פּײַק סטריט, האָט אַ פּאָגראַם דאָרט אַרויסגעבראַכן.

צו דעם דאָזיקן פּאָגראַם האָט מען זיך, אַפּנים, נאָך פֿון פֿריער געגרייט. מחמת אַ פּאַר טעג פֿאַר יום־כּיפור, בעת קאַץ און מײַזל, דער הײַנטיקער בוך־פֿאַרלעגער, זײַנען אַרויס פֿון עלף פּײַק סטריט, זײַנען זיי פּלוצעם באַפֿאַלן געוואָרן פֿון אַ באַנדע ייִדישע יונגאַטשעס, און מײַזל האָט זיך דעמאָלט קוים געראַטעוועט מיט אַ לאַך אינעם קאַפּ...'

און יום־כּיפור, בעת די אמתע פֿרומע ייִדן מיט זייערע קינדער זײַנען אין שול געווען און האָבן גאַרנישט געקענט טראַכטן וועגן די אַנאַרכיסטן אין דעם שכנישן הויז, עלף פּײַק סטריט, איז עס פּלוצעם באַפֿאַלן געוואָרן פֿון ייִדישע בויעס און יונגע־לײַט מיט אַ ווילדן געפּילדער, מיט שטיינער און שטעקענער – און בראַזג־בראַזג! – שויבן צעבראַזגעט, שטולן צעבראַכן, טירן אַרויסגעזעצט און קעפּ צעשפּאַלטן...'

מען דאַרף פֿאַרשטיין, אַז די דאָזיקע בויעס און יונגע־לײַט וואָס זיי האָבן געמאַכט דעמאָלט אַ פּאָגראַם אויף עלף פּײַק סטריט זײַנען נישט באַוועגט געווען צו דעם פֿון דעם רעליגיעזן געפּיל, וואָס זאָל זיך האָבן צעברענט אין זיי, נאָר פֿון יענעם הפּקרות־געפּיל, וואָס האָט זיי שפּעטער פֿאַר גענגסטער געמאַכט...⁷⁹⁵

(בינתיים מתקרבים הימים הנוראים בעולם. התעמולה נגד 'צביעות דתית' מתחזקת אצל האנרכיסטים. מסביב בית הכנסת, הנמצא ליד רחוב פייק 11, מחלקים את התפילה זכה האנרכיסטי. העסקנים הבולטים בבית הכנסת מפנים מבטים אפלים על שכניהם ברחוב פייק 11 וצועקים עליהם תוך כדי שלוש־פעמים־יריקה: 'שקיי־תשקצנו'...)

ובאותו יום של יום כיפור – נזכר אני – בהיותי ברחוב פייק 11, פרץ שם פוגרום.

⁷⁹⁴ לא עלה בידי לאתר את הגליונות הרלוונטיים של עיתונים אמריקניים הללו. הדיווחים המצוטטים מסתמכים על הכתבה והציטאטות המובאות באַרבייטער צייטונג.
⁷⁹⁵ קאָברין, מײַנע פּױפּציק יאָר אין אַמעריקע, עמ' 322.

כנראה שלפוגרום הזה התכוננו כבר מלפני זה. כי כמה ימים לפני יום כיפור, כאשר כץ [העורך הראשי של פרייע ארבייטער שטימע באותה תקופה] ומיזל [מקס מיזל], המו"ל של היום, יצאו מרחוב פייק 11, הותקפו פתאום על ידי כנופיה של נערי־בריונות יהודים, ומיזל בקושי ניצל עם חור בראש... וביום כיפור עצמו, כאשר היהודים הדתיים האמתיים היו עם ילדיהם בבית הכנסת, ולא היו יכולים לחשוב בכלל על האנרכיסטים בבית השכן, ברחוב פייק 11, הבניין נתקף על ידי חוליגנים יהודים ונערים, מהומה נוראה, עם אבנים ומקלות – בינג־באנג – חלונות מתנפצים, כסאות נשברים, דלתות הוצאו מצירן, וראשים נופצו... צריך להבין, שהחוליגנים והנערים הללו שערכו אזי פוגרום ברחוב פייק 11, לא הונעו לזה על ידי הרגש הדתי שכאילו בער בתוכם, אלא על ידי רגש של הפקרות שהפך אותם מאוחר יותר לאנשי (פשע...)

כאן תיאר קוברין את המאורעות של 1893, ההתקפה החמורה ביותר נגד התנועה האנרכיסטית היהודית בשל תעמולתם האנטי־דתית מאז תחילתן של 'מסיבות יום הכיפורים'. קוברין מספר על המקרה בצורה אחרת מזו הנהוגה במעגלים האנרכיסטיים. בתחילת סיפורו מתאר קוברין את האווירה השולטת בימים שקדמו את יום כיפור, שהתאפיינו בהכנותיהם של האנרכיסטים לאחד האירועים הגדולים ביותר של השנה, בהדפסת והפצת ספרוני התפילה זכה. הנראות הגבוהה של התעמולה גרמה לעוינות יתר מצד היהודים המסורתיים שבשכונה, ובמיוחד מצד המתפללים בבית הכנסת הצמוד לבניין של מערכת הפרייע ארבייטער שטימע. קוברין אינו מייחס את האלימות שהתפרצה ביום כיפור למעין קונספירציה של המנהיגים היהודים, שניסו ללא הרף למנוע את החגיגות האנרכיסטיות מלהתקיים, ולא לדתיים שהסתכלו בבוז על הפעלתנות האנרכיסטית בשכונות היהודיות, אלא לאספסוף שניצל את ההתנגדות והעוינות הפופולרית כלפי האנרכיסטים, וכך היו יכולים לתקוף אנשים שהיו בגדר 'מנודים' (pariah) בעיני החברה היהודית, כלומר אנשים שעל חייהם ורכושם לא צריך לתת דין וחשבון לאיש. אולם אי אפשר לפסול את האפשרות שקוברין – שכתב את זכרונותיו בצלה של השואה בשנים האחרונות לחייו – נקט כאן עמדה פייסנית אפילו כלפי קבוצות יהודיות שנתפסו כקיצוניות. יש להוסיף, שקוברין עצמו השתייך בצעירותו לתנועה האנרכיסטית היהודית, ובמבט רטרוספקטיבי הוא סולח גם לעצמו באמצעות טישטוש חומרת הסיכסוכים בין הקבוצות היהודיות השונות. כשקוברין כתב את זכרונותיו בשנות הארבעים של המאה העשרים הוא התרחק כבר ככברת דרך גם אישית וגם אידיאולוגית מהתנועות הרדיקאליות. לעומת קוברין, אנרכיסטים רבים האשימו את הרשויות ואת הנהגה הדתית היהודית בהסתה ואפילו בנתינת שוחד כדי לבצע מעשי אלימות נגד הרדיקאלים.⁷⁹⁶

במעגלים האנרכיסטיים היוותה התעמולה האנטי־דתית המניע הראשוני שגרם לאלימות שהופנתה כנגד אישים ומוסדות אנרכיסטיים. כאשר שאול ינובסקי הותקף ב־1894 ברחובות לונדון לאחר שהוא יצא ממערכת הארבייטער פריינד, הוא חשד והאשים יהודים דתיים פנטיים בהתקפתו.⁷⁹⁷ בנוסף לזכרונותיו של קוברין יש בידינו עדות עקיפה על

⁷⁹⁶ ראו במאמר 'נקמת אלהי ישראל', פרייע ארבייטער שטימע, 29 בספטמבר 1893, עמ' 2.
⁷⁹⁷ יאנאווסקי, ערשטע יארן פון יידישן פרייהייטלעכן סאציאליזם, עמ' 189–192.

ההתקפות הללו גם בדברי המשורר האנרכיסטי יוסף בובשובר, שבדומה לקוברין נמצא במשרד של ה**פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטער שטימע** במהלך ה'פוגרום' על העיתון. שירו של בובשובר נקרא 'האַרבסטבלומען' ('פרחי סתיו'). הקטע השני של השיר מסתיים בשני הבתים הבאים:

קיין נײַעס פּאַסירט נישט	אין כל חדש
דאָ אונטער דער זון –	כאן תחת לשמש –
אויך דו מוזסט, מיין קעמפֿער,	לוחמי, גם אתה חייב
דאָך וויסן דערפֿון. –	לדעת על כך –
באַטראַכט די דאָזיקע שטיינער,	תתבונן באבנים הללו
באַטראַכט זיי און זע:	תתבונן בהן ותראה:
דאָס זײַנען די פֿונקען	הן הניצוצות
פֿונעם 'אויטאָ-דע-פֿע'... ⁷⁹⁸	של האוטו-דה-פה...

בשירו של בובשובר שזורים ביחד מוטיבים של השירה המהפכנית והשירה הרומנטית. המשורר קורא ללוחם להתעורר ממצבו הסהרורי. כהוכחה לטענתו מצביע המשורר על השלכת בסתיו, ומשווה מטפורית בין נבילת ונפילת הפרחים מהעצים לבין זריקת האבנים על הלוחם. חילוף העונות היה צריך גם להכריח את המתבונן להגיע לידי הכרה כי מתחת לפרחים הצומחים והמכסים את השטח ניתן לפתע פתאום לראות את האדמה ואת האבנים, כלומר את המציאות הצחיחה והמדברית. בבית הראשון המצוטט כאן מזכיר בובשובר גם את הפסוק המוכר היטב בקהלת א:ט 'אין כל חדש תחת לשמש', וכך הוא מתריס בפני הלוחמים, שבחלומותיהם המהפכניים והרומנטיים שכחו אמירה קמאית הזו, כי הם סברו שאופיים ותכונותיהם של אנשים יכולים לעבור חיש מהר שינוי מרחיק לכת. בובשובר חותם את שירו בהזכרת האוטו-דה-פה, כלומר מלחמת המצווה של הממסד הדתי בקבוצות הסוטות מן הדרך המקובלת על הרוב (בעיקר מדובר כאן כמובן על האינקוויזיציה), וכך הוא שם את שירו בהקשר פולמוסי-דתי. כפי שנראה בהמשך, בדיונים בעיתונות האנרכיסטית על ההתקפה בשנת 1893 היוו ארועים אלה נקודת מפנה בתולדות 'מסיבות יום כיפור' בפרט והתעמולה האנטי-דתית בכלל.

מאמר שהתפרסם באותה שנה ב**פְּרִינֵעַ אַרְבֵּעטער שטימע** משקף את התפיסה העצמית האנרכיסטית לגבי התועלת שהייתה במחזורי ה**תפילה זפה** בעיני מחבריהם. המאמר שיצא תחת השם 'נקמת אלוהי ישראל' התפרסם כתגובה להתפרעויות ההמוניות שפרצו כדי להפריע לפעילות האנרכיסטית בניו יורק במהלך יום הכיפורים. מחבר המאמר עלום השם מציין באירוניה כי שונאי האנרכיסטים הפיצו בעזות מצח את השמועה שאלוהי ישראל העניש סוף-סוף את האנרכיסטים על חטאיהם, והראיה לכך הינה 'הסופה הגדולה' שפקדה לכאורה את מועדון ה'פּראָלעטאַריאַט' ('פרולטריון') האנרכיסטי ואת מערכת העיתון **פְּרִינֵעַ אַרְבֵּייטער שטימע**. לטענת הכותב, מתנגדי האנרכיסטים היהודים האשימו אותם כי כל רצונם הוא להרגיז את הציבור היהודי הרחב באמצעות קיום ה'יום-כיפור-באל', אולם

⁷⁹⁸ באַוואָוער, געזאַמעלטע שריפֿטען, עמ' 21.

הכותב טוען שההפך הוא הנכון: האנרכיסטים היהודים סגרו ביום כיפור את המועדון שלהם הנמצא בשכנות לבית הכנסת 'קאלוואריער שול', והמסיבה שלהם התקיימה ברחוב 13, מרחק רב מהרובע היהודי, וזאת על מנת להימנע מפגיעה ברגשותיהם של אנשים דתיים. המאמר מדווח כי על אף כל מעשיהם של הפורעים והמתפרעים זכה האירוע השנתי של האנרכיסטים היהודים להצלחה; אמונתם מטילה עליהם את החובה להמשיך בפעילותם התעמולתית, בפרט כאשר, כפי שהיה במקרה זה, התוקפים לא יצאו מקרב קהל המתפללים הפשוטים אלא מבין האספסוף החשוך, או מבין בריונים שנשכרו לבצע משימה הרסנית זו.⁷⁹⁹

מחבר המאמר חזר כאן על מוטיב מרכזי של התעמולה האנרכיסטית היהודית, כי ההתנגדות לפעולות המכוונות נגד הדת לא באה מן השכבות הרחבות 'והרגילות' בעם כי אם השכבות השולטות – הרבנים והאליטה הכלכלית. אכן יש עדויות לכך שכבר החל מה'יום-כיפור-באל' הראשון חששה המנהיגות היהודית ממוצא גרמני בעיקר כי הנוכחות האנרכיסטית המתעצמת בניו יורק תפגע באינטרסים של הקהילה היהודית, באופן שבו היא נתפסת בעיני האוכלוסייה הלא-יהודית ובעיני המנהיגות האמריקנית.⁸⁰⁰ ספק רב אם בניגוד לשנים הקודמות רצו האנרכיסטים היהודים באמת ובתמים לחלוק כבוד ביום כיפור זה דווקא לשכניהם הדתיים. נראה כי הרטוריקה הזוהירה נבעה הפעם מניסיונם המר של האנרכיסטים מקיום נשפים בשנים קודמות, בהם התגלעו חיכוכים אלימים עם מארגני מחאות פרודיות. אכן, גם ב-1891 וגם ב-1892, הפריעו מהומות ברובע היהודי להתנהלותה החלקה של מסיבת יום הכיפורים, אך מבלי שהצליחו להביא לביטולה. מחבר המאמר נקט בקו נחרץ יותר להגנתו על מחזורי **תפילה זכה**, אשר כנגד הפצתם נשמעו האשמות שונות. הוא כותב כי:

מיר גיבן ארויס יערלעך אַ **תפילה-זכה**, און אין דיזער **תפילה-זכה** ווערט דערקלערט אַ געוויסער שטאַנדפונקט איבער די אַנטשטיינג, שענדלעכע ווירקונג פֿון גלויבן און די צבועצטווע פֿון די רעליגיאָנס-פֿאַרשטייער. דאָרטן ווערט ניט געשפּאַסט, דאָרט ווערט ניט געטריבן קיין צו להכעיס – השומע ישמע והחדל יחדל, ווער עס וויל אויסהערן אונדזער מיינונג, יענעם גיבן מיר די מעגלעכקייט צו לעזן, הערן און פֿאַרשטיין, און דער וואָס וויל נישט, יענעם צווינגען מיר נישט, מיר נייטן אים ניט, מיר רייצן זיך מיט אים ניט. אונדזער האַרץ ווערט נאָר פֿאַרבלוטטיקט זעענדיק די גרויסע מאַסע פֿון פֿאַלק, ווי עס וויל זיך צו קיין זאָך ניט צוהערן, וויל ניט באַגריפֿן די אורזאַכן פֿון זיין אייגענעם עלנט – השמן לב העם הזה, האָט נאָך דער גוט־האַרציקער ישעיהו הנביא געזאָגט, און דיזע ווערטער קומט מאַנכע מאָל אויך אונדזערן איינעם אויסצוזאָגן, און עס לאַכט זיך אונדז דאָביי ניט – מען אָפֿפֿערט זיך ניט פֿון שפּאַס וועגן, מען לייגט ניט אַוועק אַזוי פֿיל קרעפֿטן, געזונט און לעבן פֿון קאַטאָוועס אָדער פֿון דומען צו להכעיס וועגן.⁸⁰¹

(אנחנו מפרסמים **תפילה זכה** מדי שנה, ובה אנו נוקטים בעמדה מסוימת בקשר למקורותיה ולהשפעתה השלילית של האמונה ולצביעותם של נציגי הדת. הדברים לא נכתבים מתוך כעס או כבדיחה – 'השומע

⁷⁹⁹ 'נקמת אלהי ישראל', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 29 בספטמבר 1893, עמ' 1-2.
⁸⁰⁰ נ' גאלדבערג, 'די אַנטיר-עליגעזע באַוועגונג', געשיכטע פֿון דער יידישער אַרבעטער באַוועגונג, כרך ב', עמ' 434-435.
⁸⁰¹ 'נקמת אלהי ישראל', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 29 בספטמבר 1893, עמ' 1-2.

ישמע והחדל יחדל' [יחזקאל ג:כז], מי שרוצה לשמוע את דעתנו, ניתנת לו את האפשרות לשמוע ולהבין, ומי שלא רוצה, אותו לא מכריחים ולא כופים, לא מסיתים אותו. אך לבנו מדמם בראותנו את המון העם שלא רוצה לשמוע מאומה, לא רוצה לתפוס את סיבת אומללותו – 'השמן לב העם הזה' [ישעיהו ו:י] משכבר נאמרו המלים מפי ישעיהו הנביא, ולעתים יש לנו ההזדמנות לומר מילים אלה באוזני אחדים, ואין זה משעשע אותנו – אין אנו מקריבים את עצמנו בשביל ההיתול גרידא, ואין אנו משקיעים כוחות כה רבים, בריאות וחיים, מתוך בדיחות הדעת או טיפשות על מנת להכעיס).

לגבי ספרוני התפילה זכה ראה המחבר לנכון להדגיש כי אין ממש בהאשמה הגורסת שמטרת הספרון הינה פארודית או סאטירית גרידא, שכן הספרון משמש כפלטפורמה להפצת רעיונות התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש על הדת ועל השפעתה המרעילה. מעניין לקרוא מאמר שכזה בעיתון האנרכיסטי פרייע ארבייטער שטימע, שכן הוא כנראה היה מיועד בעיקר לקוראים שהכירו היטב את טיבה של התעמולה האנטי־דתית. ברם, ניסיונו של הכותב להצניע את המגמתיות התעמולתית של ה'יום־פיפור בעלער' אינה מתיישבת עם המציאות. מן הפרסומות המפוזרות בדפי העיתון עולה כי האנרכיסטים אכן עודדו את הפצתם האגרסיבית של ספרוני התפילה זכה בקרב הקהילה היהודית. הם הדגישו את מחירם הנמוך ועודדו במפורש את החברים האנרכיסטים להפיץ אותם ברבים.⁸⁰² התפוצה הנרחבת של הספרות האנטי־דתית בתקופה זו מלמדת כי האנרכיסטים היהודים אכן התכוונו לעורר תגובה רגשית של כעס והפתעה בקרב הציבור היהודי, ובדרך זו להפוך את הנשף המתוכנן למוקד עניין עבור כלל חלקי החברה. התעמולים האנרכיסטים נאבקו באמונתם של המוני היהודים הפשוטים שאורח חייהם הדתי לא היה טעון בשום אידאולוגיה פוליטית, וכך היה כמעט בלתי אפשרי להיכנס עמם לשיח על היגיון מעשיהם בלי לגרום להתנגדות חריפה ומיידית מצדם.⁸⁰³

בשנת 1893 ערך הפלג האנרכיסטי בניו יורק את מסיבתם ביום כיפור זו הפעם הרביעית, וכאמור בשנים הקודמות הצטרפו האנרכיסטים להתגבר על התנגדות ומעשי מחאה מצד מוסדות דתיים וארגונים יהודיים שונים. ההתנגדות הייתה כה חזקה עד שזו חייבה את האנרכיסטים לנקוט ברטוריקה מתעתעת ומצטדקת, כאילו כל רצונם היה לדבר על ליבם של תומכיהם ולא לגייס או 'להדיח' יהודים מאמינים מן החוץ. אך כשהאנרכיסטים החלו למתן את נימת התעמולה המושחזת שלהם כבר היה מאוחר מדי, ולא עלה בידם למנוע את סגירת הביטאון המרכזי שלהם, הפרייע ארבייטער שטימע, שנאלץ להיסגר בשנת 1894. ללא המשענת של העיתון והמרץ הארגוני של העומדים בראשו עצם האפשרות להוציא לפועל אירוע המוני וראוותני כדוגמת ה'יום־פיפור באל' הוטל בספק, ואכן נראה כי בקרב הרדיקאלים היהודים מסורת אנרכיסטית חדלה מלהתקיים בשנים שלאחר מכן.

אולם יש בידינו ראיות על כך שנשפי יום כיפור נחגגו גם בעשור הראשון של המאה העשרים, ותגובתן של הקהילות היהודיות המקומיות לא השתנתה כלפי אירועים הללו. ב-1904 אפשר שוב לקרוא על התגשויות בלונדון בין חוגגי וצמי יום כיפור בארבייטער פריינד. כאמור, היסטוריונים שעסקו בתולדות התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש סברו שבתקופה זו ה'יום־פיפור בעלער' הסתיימה בגלל ההתעוררות הרגש היהודי בעקבות הפוגרום בקיישינב והגלים

⁸⁰² שם.

⁸⁰³ א' טשעריקאווער, 'צוויי וועגן פֿון ייִדישן געזעלשאַפֿטלעכן אויפֿבוי אין אַמעריקע', געשיכטע פֿון דער ייִדישער אַרבעטער באַוועגונג, כרך א', עמ' 323.

שאיורע זה הכה בציבוריות היהודית.⁸⁰⁴ לפי הכתבה שפורסמה תחת הכותרת 'בילדער אויס דעם ייִדנשטאָט' (תמונות מעיר היהודים)⁸⁰⁵ התחולל רצף של פרעות בלונדון נגד המרכזים הרדיקאליים ב-1904 סביב ראש השנה. והאלימות הופנתה לא רק נגד האנרכיסטים היהודים ומועדוניהם אלא נגד כל אלה שהיו מזוהים עם הפוליטיקה היהודית הרדיקאלית. ההתרחשויות הגיעו לשיאן ביום הכיפורים. באיזור של רחובות פרינסלט (Princelet) וווילקס (Wilkes), שבו התמקם המרכז האנרכיסטי. האספסוף תקף כל עובר ושב שנחשד בקשר לאנרכיסטים. **פֿריינד** דיווח שהיעד העיקרי של המתפרעים היו נשים רדיקאליות. העיתונות האנגלית כינתה את המאורעות ל'פרעות יהודיים' (Jewish riots)⁸⁰⁶ והשוותה את המאורעות לפוגרום קישינב, אך הפעם גם הפושעים וגם הקרבנות היו יהודים. כתבה ב**אַרבייטער פֿריינד** מסכמת את אירוע יום כיפור בשנת 1904 כך:

עס וואָלט פֿאַרנומען צו פֿיל פֿלאַץ צו באַשרייבן אַלע איינצלהייטן פֿון דיזער אַפֿערע, אָבוואָל עס וואָלט געווען זייער אינטערעסאַנט אַלס אַן אילוסטראַציע פֿאַר די רעליגיעזע אומטאַלעראַנץ פֿון דעם לאַנדאַנער ייִדנטום. די ענגלישע צייטונגען האָבן געשריבן פֿון דעם 'ייִדישן רייַט' אין די איסט ענד און ייִדן האָבן עס גערופֿן אַ פֿאַגראַם, אַ מין קישינעו אז"ו [=און אזוי ווייטער] נאָך מײַן מיינונג זאָל מען זײַן עטוואָס שפּאַרזאַמער מיט דיזע ווערטער און זיי ניט אָנווענדן אויף יעדער דומהייט. אָבער אין זאָך איז זיכער, אויב דיזע שוואַרצע, פֿינצטערע באַנדע וואָלט געהאַט די מאַכט, וואָלטן מיר געהאַט דאָ אין לאַנדאָן אַ פֿאַגראַם, פֿונקט ווי אין רוסלאַנד, אַ פֿאַגראַם אַרגאַניזירט פֿון רעליגיעזע היפּאָקריטן קעגן מענטשן, וועלכע ווילן לעבן אויף זייער אייגענע אַרט און ווייזע, ניט קוקנדיק אויף די אַנדערע. [...] ווער עס האָט מיטגעמאַכט די לעצטע פּאַסירונגען, האָט זיך געוויס געשטעלט די פֿראַגע: וואָס וואָלט געווען, ווען דיזע באַנדע וואָלט געווען בײַ זיך אין דער היים, ווען זיי וואָלטן געהאַט אַן אייגענעם שטאַט און אַ ספּעציעלע 'ייִדישע קולטור'? בעסער לעבן צווישן קאַניבאַלן איידער מיט אַזעלכע נידעריקע נשמות, וועלכע האָבן זיך אפֿילו נאָך ניט אויסגעלערנט די ערשטע באַדינגונג פֿון מענטשלעכקייט – צו רעספּעקטירן די מיינונג פֿון אַ צווייטן. אונדזערע ייִדישע פּאַטריאָטן ווילן איינרעדן די ייִדישע אַרבעטער אַז זיי דאַרפֿן גרינדן אַן אייגענעם שטאַט, אום זיך צו שטיצן קעגן די ברוטאַליטעט פֿון די גוים, אָבער ווער וועט זיי שטיצן קעגן דעם קאַניבאַליזמוס פֿון אַזעלכע באַנדיטן, וועלכע ווילן שפּילן די ראָלע פֿון אינקוויזיטאָרן קעגן יעדע פֿרייע שטרעבונג?⁸⁰⁷ (זה היה תופס יותר מדי מקום לתאר את כל הפרטים של התקרית הזאת, אף על פי שהיה מאוד מעניין לעשות זאת בכדי להדגים את חוסר הסובלנות הדתית של יהדות לונדון. העיתונים האנגליים כתבו על 'פרעות היהודים' באיסט-אנד, ויהודים כינו את התקרית בשם פוגרום, מעין קישינב וכו'. לפי דעתי צריך להיות קצת יותר חסכוני בתארים הללו ולא להזדקק להם בקשר לכל שטות שבעולם. אולם

⁸⁰⁴ ראו לעיל.

⁸⁰⁵ [אנונימי], 'בילדער אויס דעם ייִדנשטאָט', **אַרבייטער פֿריינד**, 23 בספטמבר 1904, עמ' 1, 4.

⁸⁰⁶ הכתבה ב**אַרבייטער פֿריינד** מסכמת גם על המאמר שפורסם בעיתון *Morning Leader* (1892–1912) שיצא בלונדון.

⁸⁰⁷ [אנונימי], 'בילדער אויס דעם ייִדנשטאָט', **אַרבייטער פֿריינד**, 23 בספטמבר 1904, עמ' 1, 4.

דבר אחד בטוח, אם הכנופיה השחורה והחשוכה הזאת הייתה מגיעה לשלטון, היה מתפרץ כאן בלונדון פוגרום, ממש כמו ברוסיה, פוגרום מאורגן על ידי צבועים כנגד אנשים שרוצים להיות כרצונם, בלי להתחשב באחרים. [...] אלה שחוו את המאורעות האחרונים בוודאי שואלים את עצמם: מה היה קורה אם הכנופיה הזאת הייתה מרגישה בבית, אם הייתה לה מדינה משלה, ו'תרבות יהודית' מיוחדת לה? עדיף להיות בין קניבלים מאשר עם נשמות שפלות שכאלה, שעדיין לא למדו אפילו את התנאי הראשון של האנושיות – לכבד את דעת הזולת. הפטריוטים היהודים שלנו רוצים לשכנע את הפועלים היהודים שצריך להקים מדינה משלנו כדי שנגן על עצמנו מפני הברוטליות של הגויים, אך מי יגן עלינו מפני הקניבליזם של הבריונים הללו, שרוצים לשחק את התפקיד של אינקוויזיטורים נגד כל שאיפה חופשית?)

הכתבה מסתיימת בקריאה לשיתוף פעולה בין האנרכיסטים וכל ליברטריאני ('פריינדענקער') באירגון מחאה נגד האלימות והכפייה הדתית, ומעניין לשיב לך לכך שהמאמר נכתב תוך התייחסות לעלייתה של הציונות. לאחר אירוע 1904 אי אפשר למצוא בשנים הבאות התפרצויות שכאלה נגד החגיגות ביום הכיפורים, אך יש עדויות לקיום נשפים גדולים גם בלונדון וגם חוצה לה.⁸⁰⁸ למרות שתקופת השיא של התעמולה האנטי-דתית הייתה בשנים הראשונות של שנות התשעים של המאה התשע עשרה, אין ספק שמסורת זו נמשכה ונתנה את אותותיה גם במאה העשרים. בפרק הבא נסקור את הנוסחים השונים של הכתבים האנטי-דתיים המשמעותיים ביותר בעיצוב התודעה האנרכיסטית.

ה. הנוסחים השונים של ספרוני תפילה זכה האנרכיסטיים

בספרוני התפילה זכה אפשר לעקוב אחרי שיזור של שני מאפיינים שמבליטים את ייחודם. קודם כל, ספרוני התפילה זכה היו אנתולוגיות פתוחות שהזמינו את תרומתם האינטלקטואלית של כל אלה שהביעו כוח ורצון להצטרף אל השיח החתרני שהתנהל בהם. צורה זו הייתה שונה בתכלית מכל אנתולוגיה אחרת בספרות יידיש ששיקפה בעיקר את המאמצים של יחידים בצמרת האינטקטואלית שרצו לעצב את העמדות הרווחות בקורפוס מסוים. צורתם של הספרונים נוצקה בשנים הראשונות של הופעתם בזירה התרבותית של האנרכיסטים, ולאחר מכן השתנה תוכנם משנה לשנה. אנתולוגיה ייחודית זו קיפלה בתוכה סוגות ספרותיות ולא ספרותיות כאחד, שהקשר ביניהן היה אמונתם של המחברים שהכתבים מסוגלים לשנות את גישות הקוראים כלפי הרגש הדתי והדת הממוסדת. ספרונים הללו המציאו ועיצבו מחדש בהקשר היהודי כתיבה ז'אנרית שהייתה נפוצה בתרבות המערב-אירופית, כלומר הסאטירה השלילית או הפארודיות של טקסטים קדושים. כפי שמיכאיל בכטין הגדיר את מאפייני הז'אנר בספרו **יצירת פראנסוה רבלה ותרבות עממית בימי הביניים וברנסנס** (Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и)

⁸⁰⁸ ראו למשל את מודעה ב-15 בספטמבר 1905 בארבייטער פריינד שהזמינה את החברים לנשפי ראש השנה ויום כיפור לאולם בסנט ג'ורג' (Saint George Town Hall) ברחוב קייבל (Cable street), והדיווח על מסיבת יום כיפור בלידו באותה שנה: דער לידזער אַנאַרכיסטישער גרופע, 'יום כיפור אין לידו', ארבייטער פריינד, 13 באוקטובר 1905, עמ' 7. ואף מודעות דומות לקראת ראש השנה ב-1906, עם הרצאתו של יוסף קאפלאן 'א שפאציר אין עולם האמת', ארבייטער פריינד, 14 בספטמבר 1906, עמ' 1, וקונצרט בערב כל נדרי עם הרצאתו של קפלן 'א דין תורה מיט גאט', ארבייטער פריינד, 28 בספטמבר 1906, עמ' 1, או ל'קאנצערט סקעטש און באל צו פלינדר', ארבייטער פריינד, 2 באוקטובר 1908, עמ' 1.

Ренессанс), פארודיות אלו היוו חלק של החגיגה העממית הסמוכות לחגות נוצריות, ולכן לא חל עליהן האיסור של הרשויות והכנסייה. טקסטים הללו לא רק שהפכו את הקודש לחול אלא הם הקצינו את חציית הגבולות והכניסו בשכתובים גסויות הקשורות לגוף ולמחזוריות שבו.⁸⁰⁹ אך ספרוני **תפילה זכה** לא הלכו כה רחוק בלעג שבהם, והם שמרו על מוסר וויקטוריאני אפילו בפארודיות על פיוטים וקטעי תפילות יהודיים, וכל זה ברוח פוזיטיביסטית נוקשה. נסקור בהמשך את ההתפתחות הז'אנרית של ספרוני **תפילה זכה** ונתאר את המהדורות הידועות השונות שהשתמרו באוספים שונים. מעט ידוע לנו על המהדורות השונות של **תפילה זכה**. על סמך החומר המצוי בידינו, בתקופת השיא של התעמולה האנטי-דתית, בין השנים 1889–1893, פורסמו חמשה קונטרסים בניו יורק, אך לא שרדו עותקים כלשהם מן המהדורות הראשונות. ההיסטוריון אליהו צ'ריקובר טען שספרון **תפילה זכה** האחרון יצא ב-1896 בניו יורק (ותוכנו תואר במאמרו), אך כנראה הוא לא הכיר את הספרונים שנדפסו מאוחר יותר.⁸¹⁰ העותקים המצויים בידינו הינם של המהדורה הרביעית, אבל גם הם נדירים ומעטים במספר. נמצאים אף עיבודים שונים של המהדורות הראשונות שיצאו בלונדון בשנת 1901 וב-1905.⁸¹¹ כפי שאזכיר בנספח לפרק זה נמצאו במהלך מחקרי שלוש מהדורות של ספרוני **תפילה זכה** באוספים שונים, משנת 1898, 1901 ו-1905. בנוסף אנתה ואסכם בהמשך את האיזכורים והתיאורים בקשר לספרוני **תפילה זכה** שיצאו לאור משנת 1889 ועד ל-1893 וגם ב-1896 ו-1903. כך נוכל לקבל רושם על היקפו ומאפייני הז'אנר של מחזורי **תפילה זכה**, תולדותיו והתפתחותו.

כותבים שונים מספקים הסברים שונים באשר למניעים ולמקורות ההשראה הראשוניים שעמדו מאחורי יצירתם של ספרוני **תפילה זכה**. בהקשר זה הפעיל האנרכיסטי י"א מריסון מותח ביקורת על כמה מהערותיו של ההיסטוריון יעקב שצקי, אגב דיון בספר הזיכרונות של ישראל קופליוב שהתפרסם ב-1928. מריסון טוען כי בניגוד למודעות הפוליטית הגבוהה ששצקי מייחס לעורכי הקונטרס, אלה ראו בו בדיחותא דעלמא, או דרך משעשעת לפרסם את אירועי נשף יום הכיפורים ותו לא. עורכי העלון הראשון היו הסדר ב.(ברוך?) מילכיקר והפעיל האנרכיסטי ס.(=סיימאן/שמעון?) גורדון. מריסון מצביע על העובדה כי **תפילה זכה** זו לא כללה אלא עיבודים קלילים ברוח המסורת הסאטירית הקלאסית של תפילות מסוימות הנאמרות ביום כיפור,⁸¹² שרק הותאמו בנימתם לרטוריקה האנרכיסטית הכללית.⁸¹³

במקורות אחרים ישנה גרסה שונה באשר לנסיבות עריכתו של הספרון הראשון בסדרה. בניגוד לעמדתו של מריסון כתב הרץ בורגין שנים לפני כן שהקונטרס הראשון לא נשא ערך פרסומי גרידא, ונכללו בו שני מאמרים רציניים, האחד על מקורו האמתי של יום הכיפורים והשני על השגיאות היסודיות בבסיס האמונה הדתית.⁸¹⁴

⁸⁰⁹ Mikhail Bakhtin, Helene Iswolsky (trans.), *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984, pp. 73–90.

⁸¹⁰ א' טשעריקאווער, 'די אמאליקע אנארכיסטן', **אידישער קעמפער**, 7 במרץ 1941, עמ' 9.
⁸¹¹ **תפילה זכה על פי נוסח חדש**, לונדון: ארבייטער פריינד, 1901. **תפילה זכה לימים נוראים ולכל ימות השנה**, לונדון, ארבייטער פריינד אונטערשטיצונג פֿאַראיין, 1905.

⁸¹² על הפארודיות הטקסטואליות על סמך ספרי הקודש ראו: Israel Davidson, *Parody in Jewish Literature*, New York: Columbia University Press, 1907, pp. 1–40.

⁸¹³ י"א מעריסאן, 'א פֿאַר ווערטער וועגן די "תפילה זכהס"', **פנקס**, 1 (1927\1928) עמ' 388.
⁸¹⁴ בורגין, **דיא געשיכטע פֿון דער אידישער ארבייטער בעוועגונג אין אמעריקא, רוסלאנד און ענגלאנד**, עמ' 140.

בביוגראפיה של דוד אדלשטט הביא קלמן מרמר פרט נוסף שלא היה ידוע למריסון ולבורגין: אדלשטט כתב שיר עבור **התפילה זכה** הראשון, אולם הוא אינו מציין האם הדבר נודע לו מקריאת הקונטרס גופו או ממקורות משניים.⁸¹⁵ שירו של אדלשטט, הוא טוען, קרא להתעוררות אינטלקטואלית בקרב הציבור, ונשא את השם 'צו די גאָטספּאַרכטיקע בירגער' ('לאזרחים יראי שמים'). הגם שאין באפשרותנו לאמת את טענתו של מרמר, ברור כי שירו של אדלשטט אכן מבטא את הרוח הלוהמנית והפולמוסית של התעמולה האנטי־דתית. בשירו קורא אדלשטט לאזרחים – נוצרים ויהודים יחדיו – 'לחזור בתשובה' מאורח חייהם הדתי מפני שאין כל טעם ומשמעות לפולחנם. המשורר האנרכיסטי מתאר את אלוהים כגולם העשוי חמר ומשולל רוח חיים, שגם הקללות הגסות ביותר אינן מסוגלות לדבוק בו:

וואָס מאַכט מען היינט ניט פֿון ריבונ־של־עולם? מה לא עושים היום מריבוננו של עולם?
 מע שימפּפֿט אים און שמוצט אים גאָר אָן אַ שיעור, מגדפים אותו, מחרפים אותו ללא שיעור,
 און דאָך זיצט ער זיך, ווי אַ ליימענער גולם, והוא רק יושב כגולם מחמר,
 און ער גיט זיך צו מאַל ניט אפֿילו קיין ריר!⁸¹⁶ והוא לא זז אפילו פעם!

ספק רב אם בורגין או מרמר ראו במו עיניהם עותקים מודפסים של הנוסחים המוקדמים שהם התיימרו לתאר: רוב רובם של ספרוני **תפילה זכה** לא השתמרו, שכן מדובר כאמור בחומרי תעמולה בעלי תוחלת חיים קצרה שנועדו לתפוצה נקודתית. הקונטרסים נהיו יותר מתוחכמים ומסוגננים בשנים הבאות. מריסון ואשתו קתרינה יבזרוב הצטרפו לעריכת הספרון הבא שיצא ב־1890; מריסון עשה זאת באמצעות מאמר פולמוסי בנושא מקורות הדת, ויברזוב עיבדה כמה פיוטים ליום כיפור. באשר לתוכנה ולפרסומה של המהדורה השלישית של **תפילה זכה** קיימות גם כן כמה טענות שונות בספרות המחקר העוסקת בפרסומים האנרכיסטיים בידיש. כותבים אחדים טוענים כי הפעיל האנרכיסטי הלל זולוטורב פרסם בה מאמר תחת השם הבדוי 'הנני העני', ואחרים מציינים כי מוריס וינצ'בסקי הדפיס בה שיר תחת הכותר 'דער פֿרייהייטסגניסט' ('רוח החופש'), ובנוסף גם עיבוד פארודי לנוסח תפילת יום הכיפורים.⁸¹⁷ לפי התיאורים הביבליוגרפיים של **התפילה זכה** משנת 1891, במהדורה זו פורסם מאמרו של העיתונאי והתעמלן האנרכיסטי מיכאל קאהן ושיר של מוריס רוזנפלד, 'דער ייִדנשטאַט': ייִד אַדער מענטש' ('מדינת היהודים: יהודי או בן אדם'), ובו המשורר מדמיין אם תקום כיצד תיראה מדינת היהודים. לדעת רוזנפלד מדינה זו תסבול מקיצוניות דתית:

אַ ייִדישער צענטער, ווי קען עס געמאָלט זיין? מרכז יהודי, כיצד יתואר?
 ווי קען דאָרט אַן אָרדענונג, קען דאָרט אַ וועלט זיין? כיצד יהיה שם סדר, איך אפשר יהיה לחיות שם?
 הכשרים און פּלאַמבעס און פֿעטע עליות, הכשרים וחותמי הכשר ועליות לתורה יקרות,
 רבנים וואָס טויגן זיך נאָר צו נקיות, רבנים שלא שווים מאומה,
 גבאות און פּושקעס און פּעטש פֿאַר אַ מִפֿטיר, גבאות וקופות צדקה ומכות למִפֿטיר,
 און ציצית וואָס מעסטן זיך אויס אויפֿן קלאַפֿטער, וציציות שנמדדות לפי אמות,

⁸¹⁵ מרמר, **דוד אדלשטט**, עמ' 71–72.

⁸¹⁶ את שירו של אדלשטט ראו במהדורה הביקורתית של כל כתביו שיצא במוסקבה ב־1935: עדעלשטאַט, **געקליבענע ווערק**, כרך ב', עמ' 273–275. הבית המצוטט הינו מעמ' 274. הספר מגדיר את השיר כאחד משיריו של אדלשטט שלא ניתן לתארם. אם נקבל את דעתו של מרמר אזי נכתב השיר ב־1889.

⁸¹⁷ לתיאור הפריט ראו נ' גאָלדבערג, 'די אנטיר־עליגיעזע באַוועגונג', **געשיכטע פֿון דער ייִדישער אַרבעטער באַוועגונג**, כרך ב', עמ' 439.

און קללות און חרמות, און ווילדע איסורים, וקללות וחרמות, ואיסורים נוראים,
און דעות פֿון פּוּחזים, ריקים און בורים, – ודעות של פּוּחזים, ריקים ובורים, –
איך בעט אייך, ווי קען אַזאַ פּיטה ליצנים אויב דער אַזאַ פּיטה ליצנים
אונדז בויען אַ וועלט וואָס זאָל האָבן אַ פּנים?⁸¹⁸ לבנות לנו עולם שיהיה סביר?

בסוף השיר מצהיר המשורר כי היה מוכן לוותר על זהותו היהודית (השיר נגמר במלים 'אויב ניט מער קיין יידן – טאָ ווערט כאָטש מענטשן' ('אם כבר לא יהודים – תהיו לפחות בני אדם').⁸¹⁹ בזה רוזנפלד איזכר בפירוש והגיב ברוח הסוציאליזם של הרדיקאלים היהודים בשנות התשעים של המאה התשע עשרה למניפסט של יהודה ליב גורדון ('יל"ג, 1892–1830) 'הקיצה עמי', ולשורה המפורסמת ביותר של שירו 'היה אדם בצאתך ויהודי באהלך'.⁸²⁰ מאוחר יותר נטל רוזנפלד את העוקץ משירו, והשורה האחרונה של 'יידנשטאַט' שוכתבה עם פרסום שירו המקובצים, שכן היא עמדה בסתירה למעמד החדש של המשורר בתחילת המאה העשרים כמשורר מקובל: בגרסה המתוקנת קורא רוזנפלד לאחיו היהודים להיאחז בזהותם היהודית, והוא נגמר במלים 'אויב דאָ אָדער דאָרט – זייט יידן און מענטשן' ('אם פה או שם – היו יהודים ובני אדם').⁸²¹

גרסאות נוספות של **תפילה זכה** נדפסו בבריטניה, וככל הנראה הן היו מבוססות על המהדורה הרביעית של התפילה האנרכיסטית שיצא ב-1892.⁸²² אין ספק כי מקור הטקסטים שיצאו בבריטניה הוא ארצות הברית, וכי כל המשתתפים בספר היו פעילים בתנועה האמריקנית. תוכן זה נמצא ב**תפילה זכה** שיצאה לאור ב-1898, וכן בהדפסה חוזרת מ-1899 בלידז שבבריטניה מטעם ה'סאָציאַליסטן בילדונגספֿאַראַיין' ('איחוד ההשכלה הסוציאליסטי'). ספרון **תפילה זכה** נוסף יצא בלידז ב-1903: עורכיו הוסיפו או גרעו קטעים מסוימים מן הטקסט הבסיסי, אך לא שינו משמעותית את תבנית המחזור האנרכיסטי. נוסח שונה במקצת יצא בלונדון ב-1905, בהוצאת ה'אַרבייטער פֿרײַנד אונטערשטיצונגס־פֿאַריין' ('איגוד הסיוע של חבר הפועלים'). לאחר המהדורות הראשונות של ספרוני **תפילה זכה** נוצרה מסורת זו של אנתולוגיות אנטי־דתיות פתוחות בקרב חברי התנועה האנרכיסטית מתחילת סוף התשעים של המאה התשע עשרה. לפיכך יצרו האנרכיסטים בידיש במרכזיהם תת־סוגה נדירה בתולדות הספרות, כלומר אנתולוגיות השומרות על אופיה הצורני, אך מחבריה ממלאים אותה כל פעם בתוכן חדש. אנתולוגיות אנרכיסטיות אלה התאפיינו בשילוב בין טקסטים פארודיים לבין מסות פולמוסיות. בהמשך נתאר בפרוטרוט את הספרונים שנמצאים באוספים שונים ונצביע על הדמיון והשוני בפורמט ותוכן שלהם.

עותק אחד ויחיד של ספרון **תפילה זכה לימים נוראים, לשבתות למועדים ולכל ימות השנה** נמצא באוסף של הספרייה הלאומית בירושלים. החוברת בת שמונה עמודים יצאה לאור בלידז בתרנ"ח (1898). שתי הערות נמצאות משני הצדדים של כותרת החוברת. מצד ימין ניתן לקרוא 'און צייסטו דורך דעם גאַנצן וועלט־רוים, \ פֿון אים,

⁸¹⁸ מאָריס ראָזענפֿעלד, 'דער יידנשטאַט: ייד אָדער מענטש', **געזאַמעלטע ליעדער**, עמ' 336.
⁸¹⁹ שם.

⁸²⁰ יהודה ליב גורדון, 'הקיצה עמי', בתוך **כתבי יהודה ליב גורדון**, תל אביב: דביר, תשכ"ד, עמ' יז.

⁸²¹ השיר 'מתוקן' של 'דער יידנשטאַט' פורסם בתוך מהדורת 1904 של כתבי רוזנפלד באוסף השירים תחת הכותרת 'פֿאַרשידענע לידער' ('שירים שונים'). השורה הנזכרת נדפסה באותיות מודגשות בעמ' 337. השיר לא נכלל כבר בשירים המקובצים של רוזנפלד שנדפסו ב-1910 או ב-1914 בהוצאת 'די אינטערנאַציאָנאַלע ביבליאָטעק' וה'היברו פֿאַבלישינג קאָמפּאַני'.

⁸²² על הפרטים הביבליוגרפיים של מחזורי **תפילה זכה** וספרים אנטי־דתיים אחרים ראו את הרשימה בנספח לפרק זה.

דין גאָט, געפֿינט קיין שפור: \ דער 'גאַרנישט' האָט קיין פּלאַץ אין דער נאַטור \ און ער דיין אַלעס, איז אַ פּוסטער טרוים... ' (אתה נמשך בכל חלל העולם, \ עליו, אלהים, לא תמצא סימן: \ אין ל'אין' מקום בטבע \ והוא, הכל, חלום ריק...) ומצד שמאל 'דיין תפילה און דיין וויינען איז אַ טרייסט, \ דאָך ניט פֿאַר דיר – פֿאַר דינע הערן נאָר, \ דו דען זעלבסט צו נעמען ביסטו נאָך ניט דרייסט... ' (תפילתיך ובכיך מנחמך, \ אך לא אותך – אלא רק את אדוניך, \ ולקחת את עצמך בידיך אתה עוד לא מספיק אמיץ) נוסח זה פתח בקולופון הבא, בעברית משובשת מעט ובעלת מצלול של קדושה, או למצער, אניגמטיות תיאוסופית:

שחרית ערבית לימים נוראים (ולכל ימות השנה): ארשת שפתינו לא תערב לפני כל רם ונשא: כי כל מבין ומאזין ללמדינו לא יקבל ברצון את סדר מלכויות אלוהיות קאפיטאליות. ובמקהלות רבבות פועלים ועובדים נבאר למו את דעותינו כי חובת כל איש ישר ללמוד וללמד לשמור ולעשות את כל אשר יורו אותו חקי ההיגיון וחכמת ידיעת הטבע ולא לגור מפני חמת פתני אכזר ומלתעות בפור[ע]י הצבועים אשר ירדפו נפשו ויחפצו לרמות לארץ חיתו. המדע ינהגנו בארצות החיים להתהלכה באור החפת לכו ונלכה והיתה להדרור המלוכה להדרור המאיר לארץ ולדרים אליה.⁸²³

קטע זה מדגים היטב את המשחק הטקסטואלי של האנרכיסטים עם כתבי הקודש. המובא הינו עיבוד של תפילה קדומה שנהוג היה לאמרה בקהילות אשכנז לאחר תקיעות השופר בתפילת המוסף של ראש השנה.⁸²⁴ הגם שתפילה זו אינה קשורה כלל ליום כיפור הרי שקל היה לאדם ממוצע מהציבור לזהותה ולמקמה אסוציאטיבית בהקשר לימים הנוראים. 'תפילה האנרכיסטית' אין כל אזכור לאלוהים ובמקום פניה אל בורא עולם, נושאי התפילה המתקנת פונים אל מעמדות הפועלים בתחינה כי אלה ישמעו לקריאתם וייעורו מתרדמתם האידאולוגית. גם תפקידו של השופר ניטשטש והוחלף 'במקהלות רבבות' של פועלים ועובדים הנושאים בצוותא קול צעקה. תכלית קריאתם ההמונית אינה להניע את האל לרחמים אלא להוביל את השומעים אל עבר 'ארצות החיים', ולהשיג חופש כללי לכל האנושות.

בהמשך לאמור כולל נוסח לידז מאמר בשם 'גאָט: זיין געבורט אַנטוויקלונג און טויט' ('אלוהים: לידתו, התפתחותו ומותו') מאת אברהם פרומקין, אותו כתב המחבר בעת ששהה בפריז, במהלך אוגוסט 1898.⁸²⁵ המוטו של המאמר: 'מען ווייס, די וועלט האָט עס ערפֿאַרן אַז די אמונה אין פֿרומע הענט האָט געטאָן מער שלעכטס אין 1800 יאָרן ווי אין 6000 דער פֿאַרשטאַנד' ('יודעים, העולם כבר התנסה בכך שהאמונה בידי היראים חוללה יותר רוע ב-1800 שנים מאשר התבונה ב-6000'). פרומקין משתמש במאמרו בכמה רעיונות שפותחו על ידי האנרכיסט וההוגה הצרפתי סבסטיאן פור (Sébastien Faure) (1858–1942).⁸²⁶ בהשאלה מן הנ"ל פותח פרומקין את חיבורו בניתוח אטימולוגי של התיבה הלטינית 'religare', אותה הוא קושר לצורה הקרובה 'relier', שמשמעה לחבר (כך, האדם

⁸²³ תפילה זכה, לידז: 1898, דף א.

⁸²⁴ גולדשמידט, מחזור, עמ' 244.

⁸²⁵ מתחת לכותרת של מאמרו של פרומקין מופיע הציין 'פריז, 26 באוגוסט, 1898', תפילה זכה, דף א.

⁸²⁶ ראו בטקסט של פור: Sébastien Faure, *Les crimes de Dieu*, Paris: Publications de Lebertaire, 1901, pp. 8–10. הטקסט

יצא בפעם הראשונה ב-1897 ותורגם לידיש מהמקור הצרפתי על ידי הפעיל האנרכיסטי ס. ליפשיץ ב-1899: סעבאסטיאן פֿאַר, די פֿאַרברעכען פֿון גאָט, לונדון: אַרבייטער פֿריינד, 1899, עמ' 8–12.

מחובר לאל ולמערך של אמונות), אך גם לכבול או לקשור (האדם כבול על ידי האל וכפוף לו). זאת אפוא מהותה האמתית של הדת; היא מעין אמצעי להגבלת הפרט, ולהצדקת מרותו של החזק על החלש, ותו לא. פרומקין מרחיב את התיאוריה של פור ומוסיף בצד ביקורתו הכללית ספה מיוחדת שמתייחס לדת היהודית. הוא טוען כי המפנה המשמעותי בהתפתחות הדת היהודית התרחש עם עליית חכמי התלמוד כשכבה שולטת שהכפיפה לרצונה את יתר קבוצות העם. בהקבלה להיסטוריה הנוצרית, אשר במסגרתה הדחיקה הכנסייה את משנתו הליברטריאנית של ישו והמיטה אסון עליו ועל חסידיו, פעל לפי טענתו של פרומקין גם הממסד הדתי היהודי, שניצל את מהותה הבראשיתית של הדת ופירשה בהתאם למטרותיו הוא, באופן החוטא לאמת, וזאת מתוך רצון להשתלט על המון המאמינים, בגוף ובנפש כאחד. הדת צמחה אפוא מהשראה אנושית קמאית בדבר עקרונות הצדק והטוב, אך הזדהמה לאורך ההיסטוריה על ידי מוסדות דתיים. עם השנים התפשטה השפעתה המשחיתה של הדת אל עבר תחומי חיים אחרים, ובפרט האמנות והספרות, כאשר התחום היחיד שנותר מחוץ לגבולותיה של האידיאולוגיה הדתית הוא המדע. גישתו הביקורתית של פרומקין עודדה ערנות אינטלקטואלית וחתרנית באשר לסכנות הדת והשפעותיה בחיים היהודים.

החוברת כוללת גם שיר של יוסף בובשובר, 'אֶ מְאָנְאָלָאָ פֶּון דער דומהייט' ('המונולוג של הבורות', עמ' 3). שבו הוא מדבר בשם הבורות ולועג לפועלים שמבלים את חייהם בלי מאמץ אינטלקטואלי, הם רק זוללים וסובאים ובראשם שולט חושך. ה'בורות' משתעשעת על מעמדה הנוחה 'ווי גוט מיר איז צו ליגן \ ביי דעם אַרבעטסמאַן אין קאַפּ \ ס'איז קיין בעסטעס פֿאַרגעניגן \ קיין זאַך גייט מיר דאָרט ניט אָפּ'. ('איזה טוב לי לשכב \ אצל הפועל בראשו \ אין הנאה יותר גדולה \ דבר לא קורה לי שם'). ה'בורות' מגרשת כל קרן אור שמנסה להיכנס לתודעה של הפועל, וכך היא גורמת לו להישאר הקרבן של הערפדים שמוצצים את לשד חייו. אבל ה'בורות' נמצאת בפחד מתמיד מפני כוחה של התבונה, שיכולה להיכנס כל רגע לראש של הפועל, והיא מפילה את ה'בורות' ממעמדה. בובשובר אינו מתייחס לשאלת מקומה ותפקידה של הדת בדיכוי הפועלים, אך הופעת השיר בחוברת אנטי־דתית רומזת על הגורם הראשוני של השלטת הבורות על תודעת הפועלים.

לאחר שירו של בובשובר אפשר לקרוא את המאמר של בנימין פייגנבוים 'ווער האָט איינגעפֿירט יום־כיפור?' שנדפס גם בצורת ספרון בנפרד. המאמר מחולק לחמשה פרקים ומעלה בעיות טקסטואליות בפרשנות היהודית של התנ"ך. הסיפור שסוגר את החוברת נכתב על ידי דוד אפוטקר או – כפי שהוא מופיע בחוברת – ה'הינקעדיקער שלימזל', סיפור הנושא את הכותרת 'אֶ באַגעגעניש לעבן דער שול' ('מפגש ליד בית הכנסת').⁸²⁷ הספרון כולל גם פרסומות שונות. בסוף הספרון מודיעים על הספרות המומלצת לקריאה לחברים האנרכיסטים. ברשימת הפרסומים השונים מופיעים ספרונים מאת פטר קרופוטקין **לוי־סיטעם** ('מערכת המשכורות'), השירים של מוריס וינצ'בסקי, ספרו של סרגיי סטפניאק (Сергей Михайлович Степняк\Sergey Stepanyak) (1895–1851) **די אונטערערדישע רוסלאַנד** ('רוסיה מחתריתית\Подпольная Россия). החוברת גם מעודדת את הקוראים לקנות את השבועון הלונדוני **אַרבייטער פֿריינד** ('הירחון המדעי' ('וויסנשאַפֿטליכער זשורנאַל')) **דיא פֿרייע געזעלשאַפֿט**.

⁸²⁷ על הסיפור של אפוטקר ראו בהרחבה בפרק המוקדש לסאטירה האנרכיסטית.

פרסומת אחת קוראת לחברים להפיץ עד כמה שיותר את חוברת **תפילה זכה**: 'גענאָסן, טוט איינער פליכט און פֿאַרברייט די תפילה זכה!' ('חברים עשו את חובתכם והפיצו את תפילה זכה!'). מטרת התפוצה המרבית היא לתמוך במלחמה נגד הדת הארורה ('אונטערשטיצט דעם קאַמף קעגן די צען מאָל פֿאַרפֿלוכטע רעליגיאָן!').

החוברת השנייה שמוכרת לנו יצאה לאור בלונדון בשנת 1901 לקראת הימים הנוראים על ידי ההוצאה של השבועון האנרכיסטי **אַרבייטער פֿריינד**.⁸²⁸ ספרון זה גם הלך בעקבות הפורמט של קודמו, וכלל 24 עמודים ממוספרים. בכותר הטקסט כתוב **תפילה זכה (על פי נוסח חדש) לימים נוראים, לשבתות, למועדים ולכל ימות השנה**. בדף זה גם מופיע מחיר הספרון, פני אחד בלבד, שהיה מאפשר הפצה רחבה בקרב חברי ופעילי התנועה בלונדון ומחוצה לה. בדומה לקודמו הוא כולל מסות פולמוסיות על תולדות הדת ותפקידה בחיים של האיש המודרני ועיבודים פארודיים של קטעי תפילה מנוסח המחזור.

בקולופון של **התפילה זכה** אפשר למצוא את המוטו של החוברת, אך כאן מדובר באותו מקטע בעברית וביידיש. קטע זה הוא עיבוד של אמירה של ר' עקיבא שנטול מהסידור והוא מופיע בין התפילות הנאמרות לאחר הקראת ה'ברכו' בתפילה הציבורית: 'חיה אחת יש ברקיע, יום אות "אמת" במצחה ויודעים המלאכים שהוא יום ולערב "אמונה" במצחה ויודעים המלאכים שהוא – "לילה"'. מדובר לפי הנוסח המסורתי בתיאור מיסטי כיצד המלאכים מסביב כיסא הכבוד מכירים מתי יש לשבח את האל בשחר או בשקיעה. הם מתפללים במקביל ליהודים, אך אינם מסתמכים על סימני ההיכר של חוקי הטבע, אלא על האותיות המופיעות על מצחה של 'חיה' מסוימת בשמיים. אולם הקורא האנרכיסטי מקבל פרשנות אחרת לקטע זה: לפי הנוסח המעובד המופיע ב**תפילה זכה** התיבה 'אמת' כתובה על מצחו של המלאך במקום המילה 'ישראל'. 'האמונה' מייצגת בנוסח האנרכיסטי את התשליל של ה'אמת' וכך ידוע לכולם, אפילו למלאכים שה'אמונה' היא מקור השקר; הרי הם רואים במו עיניהם את הופעת 'האמונה' על מצחו של הייצור השמימי. כפי שהיה נפוץ בתעמולה האנטי-דתית, הלילה מייצג כאן את ה'פֿינצטערניש' ('החשכה'), שבה האיש המאמין שוהה.⁸²⁹ ספרון זה כולל שני מאמרים עיוניים תעמולתיים שחוברו בידי מנהיג התנועה הלונדונית רודולף רוקר, 'די רעליגיועזע שקלאַפֿערני' ('העבדות הדתית'), ותרגום של מאמר מגרמנית מאת הפילוסוף של המטריאליזם המדעי במאה התשע עשרה לודוויג ביכנר (Ludwig Büchner) (1824–1899) 'וואָס איז גאָט' ('מהו אלהים'). רודולף רוקר פותח את מאמרו במובאה מאת יוהן מוסט, שכאמור פעל רבות בכדי לביית את שיח התעמולה האנטי-דתית בקרב היהודים בארצות הברית: 'וואָס מער דער מענטש גלייבט, אַליץ ווייניקער ווייסט ער, וואָס ווייניקער ער

⁸²⁸ החוברת שמורה באוסף ייווא, בתוך ספרון שבו כרוכים יחד שש חוברות שנדפסו במקומות שונים בעשור הראשון של המאה העשרים. על החוברות אפשר למצוא את החותמת של ארכיון ה'בונד' בניו יורק. המכנה המשותף בין החוברות הללו היה כנראה השימוש שנעשה בהן בחוגי הבונד במזרח אירופה: **די פֿריינדענער**, לונדון; שאול עלשטיין, 190?; **די נייע תורה אָדער פֿרינציפּען ערקלערונג פֿון די אַנאַרכיסטען קאַמוניסטען**, לידז; לידזער אַנאַרכיסטישער גרופע, 1902; פעטער קראָפֿאַטקין, **די אַנאַרכיסטישע בעוועגונג אין רוסלאַנד**, לונדון; אַרבייטער פֿריינד אונטערשטיצונגס פֿאַראיין, 1905; **די פֿאַליטיק פֿון דעם אינטערנאַציאָנאַל**, סנקט פטרבורג: לוריע, 190?; והערברטר ספענסער, ש.ל. הורוויץ (מתרגם), **שולאַף און חלומות (יסודות פֿון סאַציאַליזם)**, ורשה: פראַגרעס, 1906.

⁸²⁹ ראו למשל את שיריו של דוד אדלשטט, 'צו די פֿינסטערע בטלנים!' שפורסם לראשונה ב**פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 31 ביולי 1891, עמ' 4; או 'צו די פֿאַרטיידיקער דער פֿינסטערניש', או מאמרו של 'דער תלמודישער סאַציאַליסט', 'איז חנופה אַ יום-טובֿ?', **פֿרייע אַרבייטער שטימע**, 5 בדצמבר 1890, עמ' 2; ה. זאָקס, 'אונדזערע תנאים מיט אַלע רבנים, דיינים, מגידים, קאַפיטאַליסטן און זאַנסט שווינדלער פֿון אַ גאַנץ יאַר', **אַרבייטער פֿריינד**, 25 באוקטובר 1895, עמ' 1; 'אויף גאָטס מזבח אָדער אַ פֿרה פֿאַר די זינד', **אַרבייטער פֿריינד**, 7 בפברואר 1896, עמ' 3.

ווייסט, אַלס דומער איז ער, וואָס דומער ער איז, אַלס בעסער קען מען אים רעגירן. (ככל שבנאדם מאמין יותר, כך הוא יידע פחות, ככל שהוא יודע פחות, כך נהיה יותר טיפש, ככל שהוא נהיה יותר טיפש, כך קל יותר לשלוט בו). כפי שצוין לעיל, הסתייג רוקר מהתקפות ישירות נגד היהדות ומסתפק בטיעון כללי נגד הדתות והדתיות. טיעונו מבוססים על נימוקים פוזיטיביסטיים, בין היתר אלה של לודוויג ביכנר, שמטילים ספק בכך שנוכחותה של הדת עדיין הכרחית בתקופה המודרנית.

מאמר הנושא אופי יותר ספרותי ופייילטוניסטי **בתפילה זכה** הוא פרי עטו של יוסף קפלן, מי שפרסם מדי שנה כתבות ב**אַרבייטער פֿריינד** סביב פסח ויום כיפור. במאמרו 'יִדנטום פֿאַרן געריכט' ('היהדות בפני כס המשפט') מתאר קפלן את ההליך המשפטי נגד הדת היהודית. הטקסט מתאר את הדמות המגלמת את הדת היהודית כזקן מופלג וחולני שבקושי מצליח לפרוס את טיעונו הגנתו מול קטגוריו:

אַ מורא איז געפֿאַלן אויף די אָנוועזנדע, ווען יִדנטום האָט אויפֿגעשטיגן אויף דער טריבונאַל, אום זיך צו פֿאַרטיידיקן קעגן די שטרענגע אָנגריפֿן פֿון זײַנע קעגנער, דיזע מורא איז אָבער ניט געווען פֿון דעם אַרט שרעק, וועלכע דער געניוס וואַרפֿט אַרויף אויף די וועלכע זײַנען אינטעלעקטועל שוואַכער פֿאַר אים, אויך ניט די מורא וועלכער דער גערעכטער וואַרפֿט אַרויף אויף דעם אומגערעכטן, ווען ער קומט אָפֿנעמען דין־וחשבון פֿיר אומגערעכטע האַנדלונגען, זאָנדערן עס איז געווען די סאָרט מורא וועלכע דער דורכשניטלעכער מענטש פֿילט, ווען ער איז אַ מאָל געצווונגען צו שטיין פֿנים־אל־פֿנים מיט דעם וואָס איז אויסערגעוויינלעך – אַ מין שרעק וועלכע דער ניט חברה־קדישאַ־מאַן פֿילט ווען ער איז נאָענט נעבן די בעט פֿון אַ גוססן וועלכער האַלט אָט אָט ביים אויסגיין, ער באַטראַכט די בלייכע געזיכט און ציטערט דערפֿאַר, ער הערט ווי דער קראַנקער כאַרכלט מיטן האַלדז און ווערט שטאַרק נערוועז – ער איז דערצו ניט געוויינט און שרעקט זיך פֿאַר דאָס אויסערגעוויינלעכעס!⁸³⁰

(חרדה נפלה על הנוכחים, כש'היהדות' עלתה על בימת בית המשפט, כדי להתגונן כנגד ההתקפות החמורות של מתנגדיה, אך חרדה זו לא הייתה מסוג החרדות שהגאון מטיל על אלה שהם חלשים ממנו מבחינה אינטלקטואלית, גם לא החרדה שהצודק מטיל על הבלתי צודק, כשהוא בא כדי לקבל דין וחשבון על המעשים המגונים, אלא זו הייתה חרדה שאדם הממוצע מרגיש כשהוא נאלץ פעם לעמוד פנים אל פנים עם משהו יוצא דופן – מין פחד שמישהו שהוא לא מאנשי החברא קדישא מרגיש כשהוא קרוב למיטת גוסס שנוטה למות, הוא מתבונן בפנים החוורות ורועד בשל כך, הוא שומע שהחולה משתנק בגרונו והוא נהיה מאוד עצבני – הוא אינו רגיל לכך, וחרד מפני היוצא דופן!)

כפי שאפשר כבר לראות בקטע המצוטט, הנתבע, 'הדת היהודית', הינו כבר בנסיגה, הוא לא בשיא כוחותיו, ולאחר מאות שנים של ייסורים ועינויים שהוא גרם לקרבנותיו, עכשיו היה משלים עם תחומו המצומצם כמצפן רוחני, כי המאה הנאורה, התפתחות המדע והידע הרסו את תפארתו הקודמת. הקטגור, 'השכל', אינו מסתפק במועט ותובע בנחרצות את הסתלקותה של ה'יהדות' מהעולם. הוא מזכיר את הנתבע כ'פאסטאָר יִדנטום' ('הכומר יהדות') בכדי

⁸³⁰ יוסף קאפלאן, 'יִדנטום פֿאַרן געריכט', **תפילה זכה**, עמ' 7.

להמאיס אותו על הקוראים והנוכחים באולם הדיונים. המחבר מנסה לרמוז כאן שהיהדות לא שונה בעיקר התכלית מהדת הנוצרית על פלגיה, לא בכוחניותה ולא בבורות שהיא לדעתו מפיצה בקרב המאמינים. מעין סניגור של היהדות הוא 'אהבת אחים', שמשתדל לשכנע את המאשימים שצריך להיות סובלניים כלפיו ולהשאיר לו את המועט שנשאר לו. לאחר שנשמעו שני הצדדים, השופט קפלן חורץ את דינה של היהדות. לשאלה האם היהדות חיה ותוכל להיות בעתיד השופט מגיע למסקנה:

דער אַלטער ייִדנטום מיט אַלע זײַנע קליפערלעך איז שוין לאַנג טויט, און דאָס דער יעצטיקער ייִדנטום איז ניט מער ווי אַ ממזר־ייִדנטום, וועמענס פֿאַטער איז נאָך נישט מער גאַט זאָנדערן די מאָדערנע קאָמערציע: זײַנע מוטער איז ניט מער די תורה זאָנדערן דער פֿאַרדאָמטער היפּאָקריטיזמוס. איך שרעק זיך פֿאַר זײַן מאַנטל פֿון השִׁפּלה, דערפֿאַר ווײַל אונטער אים דערזע איך אַ סאָלדאַטסקן מונדיר! איך שרעק זיך פֿאַר זײַן רחמנות פֿון אַ פנים, דערפֿאַר ווײַל איך דערקען אין אים דעם רחמנות פֿון אַ וווכערניק! איך ווינטש אים נאָר צו זען אַ באַלזאַמירטן! מיט אים זיך צו באַקענען נאָר אין ראָמאַנען! אויסער דעם, וועל איך פֿון אים ניט מער הערן און זײַן פרצוף מער ניט זען...⁸³¹

(היהדות הישנה עם כל ספיחיה מתה כבר מזמן, והיהדות של עכשיו הינה לא יותר מיהדות־ממזר, אביה איננו אלהים אלא המסחר המודרני: אמה כבר לא התורה אלא הצביעות המקוללת. אני מפוחד ממעטה ההשכלה שלה, כי מתחתיו אני רואה את מדיו של חייל! אני מפחד מן הרחמנות שבפניה, מפני שאני מבחין בהן את רחמנותו של מלווה בריבית! אני מאחל לראות אותה רק חנוטה! לפגוש אותה רק ברומנים! חוץ מזה, אינני רוצה לשמוע אותה יותר ולראות את פרצופה...)

קפלן משתמש בפלייטון שלו במאפיינים ז'אנריים פולמוסיים שהיו נפוצים בספרות המחלוקות בימי הביניים עד לתקופה הפרה־מודרנית.⁸³² במחלוקות הללו נציגים של דתות שונות, ובמיוחד נציג היהדות, היה צריך להגן על אמתות דתו. בטקסטים הללו, וגם במשפטים שנערכו בפועל, לא חיפשו את הצדק אלא הפריכו את תורותיו של דת אחת על מנת להוכיח את אי־נכונות של דת שנייה. הדין שתלוי על ראש הנאשם נחרץ כבר מראש. במאמרו של קפלן אפשר לראות את שילובם של המסורת הפילפולית הפולמוסית, וגם אלמנטים של ספרות פארודית וסגנון פלייטוניסטי. בסוף חוברת **התפילה זכה** מופיעים עיבודים קצרים של קטעי תפילות וטקסים סביב יום הכיפורים, כגון 'סדר כפרות', 'סליחות לליל כפורים', ו'שחרית ליום כפור'. בקטע התפילה האנרכיסטית לכל נדרי הטקסט מתיר את המהפכנים היהודים מכל הנדרים והאיסורים שהחברה היהודית הטילה עליהם. הטקסט שהופיע בעמוד האחרון של החוברת נדפס אך ורק בעברית, ולכן היה מיועד לרדיקאלים המצויים יותר במקורות היהדות, שהיו מסוגלים לקרוא עיבוד סאטירי של נוסח התפילה. צימצום קהל היעד מעין זה היה נדיר ביותר בתעמולה האנרכיסטית בתקופה, ולכן כדאי להפנות לו תשומת לב מיוחדת:

⁸³¹ שם, עמ' 16.

⁸³² David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1979, pp. 3–37.

אור זרוע לצדיק (אנארכיזמוס) ולישרי לב (קאמוניזמוס) שמחה!
בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה, על דעת האנארכיסטים ועל דעת הרעוואלוציאנערים אין מה
להאמין בם, אף כי להתפלל עם השוטים, הפראים, המאמינים, כל נדרי שנדרו בעדינו ואסורי שאסרו על
נפשותינו וחרמי שחרמו אותנו וקנסי שקנסו את גופנו מהמלך עד הטשעמבערליין – מיום הכפורים זה
עד יום כפורים הבא לא ישאר מהם זכרנא, בכלם ננקום בהון, כלהון יהון שביקין, בטלין ומבטלין, לא
שרירין ולא קימין ביומא דסאציאלע רעוואלוציאן.
אל נסלח לכל עדת הפאראזיטים כי את כל העם העשיקין!⁸³³

תפילה זו בנויה לכאורה על המסורת אנרכיסטית-קומוניסטית של שנות התשעים של המאה התשע עשרה בארצות
הברית. לכן סביר להניח שקטע זה לא נוצר למסיבת יום כיפור בלונדון בשנת 1901 אלא קודם לכן, והוא נכלל
בחוברת החדשה. עוד מאפיין חשוב של הקטע המצוטט שנשזרו בו כמה אלמנטים המשקפים את מסרי 'התעמולה של
המעש' שרווחו בקרב האנרכיסטים דוברי יידיש בעשור הקודם בארצות הברית כגון הביטויים 'לא ישאר מהם זכרנא,
בכלם ננקום בהון, כלהון יהון שביקין'. למרבה הפלא מסרים הללו אינם מתכתבים ואינם תואמים כלל את גישתו
המדעית הפוזיטיביסטית של החוברת של **התפילה זכה**. האיזכור היחיד שמזכיר בפירוש את המאבק המהפכני באנגליה
הוא הזכרת המלך והחצרן (טשעמבערליין\chamberlain). לאחר שהמחבר מאחל ששםם וזכרם של העושקים יימחו
הוא פונה בקטע המכונה 'נעילה' לשני המלאכים 'אנארכיאל', ו'רעוואלתיאל' שיסיימו את העבודה המהפכנית, וכך יהיו
כולם בני חורין בשנה הבאה:

אנארכיאל מימין מהלל. ורעוואלתיאל משמאל ימלל. לשמים עופו הנפים והארץ תנו לנו לרוחה.
מרובים צרכי דלים ודעתם קצרה, מחסורם וספקם בל יכלו להספרה, נא קומו ונקומה ונצא למלחמה
המום רב והנורא.

אלף פעמים:

בקול רם

לשנה הבא בני חורין!⁸³⁴

יהוה לא היה ולא נברא!

ספרוני **תפילה זכה** שנדפסו על ידי הפעילים האנרכיסטים ביידיש מאפשרים להתבונן בסוגה התעמולתית
שקיבלה את תשומת הלב הרבה ביותר בתולדות האנרכיזם היהודי. הם היו אנתולוגיות פתוחות של תעמולה שהזמינו
את מעורבותם של חברי ועמיתי הרעיון האנרכיסטי. הפולמוסים הרבים שהתנהלו בספרות המחקרית ובספרות
הזכרונות סביב לסוגייה מעידים על המרכזיות והייחודיות של עשייה תרבותית זו.⁸³⁵ כפי שהזכרנו בהקדמה לפרק זה,
ספרוני **תפילה זכה** מראים דימיון או עיבוד יהודי לספרות התשלילים, כפי שבחטין הגדיר אותה. החוברות הללו פתחו

⁸³³ **תפילה זכה**, עמ' 24.

⁸³⁴ השורות הללו מודגשות במקור.

⁸³⁵ על החשיבות של הפולמוסים האידאולוגיים השונים מסביב היהדות בתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש ראו את הדיסרטציה של ליליאן טירק: Türk, Lilian, *Religiöser Nonkonformismus und radikale Yiddishkeit: Abba Gordin (1887–1964) und die Prozesse der Gemeinschaftsbildung in der jiddisch-anarchistischen Wochenschrift Fraye Arbeter Shtime 1937–1945*, Dissertation: Martin Luther Universität Halle-Wittenberg, 2015, pp 19–27.

צוהר בפני יצירתיות יהודית חדשה ומתחדשת. בחלק הבא ננתח את העיבודים האנרכיסטים של טקסטים הקשורים לחג מרכזי אחר בלוח השנה היהודי – ההגדות לפסח, ופיתוחם הז'אנרי המיוחד בידי אנרכיסטים דוברי יידיש.

ו. הגדות של פסח על פי נוסח חדש – הפרשנות האנרכיסטית

גם ליל הסדר האלטרנטיבי, אשר נחגג במקביל לחג המסורתי, בלילה הראשון של פסח, מילא תפקיד חשוב בלוח השנה האנרכיסטי כהזדמנות להעמקת התעמולה האנטי-דתית. לרגל אירוע זה הפיצו האנרכיסטים היהודים, בדומה ליום הכיפורים, טקסט 'קנוני' חדש, או הגדה אלטרנטיבית לפסח, שהותאמה לאידאולוגיה של האנרכיזם. בניגוד לספרי **תפילה זכה** אלה לא נוצרו בידי האנרכיסטים במערב אירופה או בארצות הברית אלא הם התחברו היטב למסורת הטקסטואלית היהודית במזרח אירופה. כבר בין הסאטירות והפארודיות המוקדמות ביותר אפשר למצוא שימוש הומוריסטי של נוסחה של ההגדה לפסח.⁸³⁶ בספרות יידיש המודרנית אף י"ל פרץ הוציא בתקופה הרדיקאלית שלו ביום-טוב **בלעטלעך** (1896–1894) עיבודים פארודיים של הטקסט המסורתי לליל הסדר ובהם תוכן חברתי-פוליטי ביקורתי במעטה של הפרזאולוגיה הדתית.⁸³⁷

גם במקרה זה הופצו הטקסטים בין החברים בצורת ספרונים זולים, ורק חלק קטן מהם שרד. בהמשך נעיין בעותק של **הגדה של פסח (על פי נוסח חדש)** שנמצא באוסף של הספרייה הלאומית בירושלים.⁸³⁸ למרות שאיננו יודעים במדויק באיזו שנה פורסמה לראשונה ההגדה האנרכיסטית שבידנו, מעמוד השער של המהדורה ניתן ללמוד כי היא יצאה לאור בניו יורק, כמוסף של **הפרייע ארבייטער שטימע**. עובדה זו מצמצמת את מסגרת השנים האפשריות לפרסום הספרון לתקופה הראשונה בה הופיע העיתון, קרי בין השנים 1890–1894, עד להיתמנותו של שאול ינובסקי כעורך של **הפרייע ארבייטער שטימע**.⁸³⁹ כאמור, עם מינויו לתפקיד זה ב-1899, הוא פעל באופן מכוון לצמצום היקף חומרי התעמולה האנטי-דתית שהתפרסמו בעיתון, ואף צמצם את פירסומם של מאמרים וכתבות רבים בנושא.⁸⁴⁰ חלק ניכר של נוסח האנרכיסטי זה של ההגדה מהווה הבסיס להגדה של פסח של ה'בונד' שנדפס ב-1900 בז'נבה.⁸⁴¹ מההשוואה עם ההגדה הסוציאליסטית שחיה ברייצחק פרסמה בפעם הראשונה עולה שההגדה הבונדאית היא גרסה ארוכה (בהיקף של שמונה עמודים) של העיבוד של ההגדה. חיה ברייצחק קובעת שהנוסח הזה של ה'הגדה' חובר על

⁸³⁶ לפי ישראל דוידזון היה הטקסט של ההגדה של פסח בין הראשונים שנעשה בו שימוש פארודי; ראו על כך Davidson, *Parody in Jewish Literature*, p. xvii.

⁸³⁷ ראו למשל דוד פינסקי, 'מה נשתנה', י"ל פרץ (עורך), **יום-טוב בלעטליך**, [הדפסה מאמהות דפוס], ורשה: תרס"ג, טורים 3–7; על גישתו הביקורתית של פרץ בקשר ל'כלי קודש' בתקופה זו ראו רֶאָזֶנצווייג, **דער ראדיקאלער פעריאָד פֿון פּערעצעס שאַפֿן**, עמ' 61–65.

רדיקאליים אחרים גם השתמשו בפורמט זה של ספרונים שהוצאו מתחילת שנות התשעים של המאה התשע עשרה לקראת החגים על מנת להפיץ את האידאולוגיה המהפכנית בקרב ההמונים היהודים: בורגין, **דיא געשיכטע פֿון דער אידישער אַרבעטער בעוועגונג**, עמ' 215.

⁸³⁸ **הגדה של פסח (על פי נוסח חדש)**, ניו יורק: פֿרייע אַרבעטער שטימע, ללא תאריך.

⁸³⁹ ראו עמ' 215–216, **הגדה של פסח (על פי נוסח חדש)**, ניו יורק: פֿרייע אַרבעטער שטימע, 15 באפריל 1892, עמ' 1.

⁸⁴⁰ על עמדתו המוקדמת של ינובסקי בקשר לתעמולה האנטי-דתית האנרכיסטית ראו: אבא גאָרדין, **שאול יאַנאַווסקי**, עמ' 216–222. על התנגדותו לאסטרטגיה תעמולתית זו ראו שם, עמ' 282–283.

⁸⁴¹ פרסום, תרגום וניתוח של הגדה זו ראו: חיה ברייצחק, 'הערות להגדת הפסח של ה'בונד'', **חוליות**, 2 (1994), עמ' 233–244, 257–255. טקסט ההגדה גם הופיע באנגלית בתרגומה של Fern Kant, 'Appendix B: A Bund Haggadah', בתוך David P. Shuldiner, *Of Moses and Marx: Folk Ideology and Folk History in the Jewish Labor Movement*, Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, 1999, pp. 155–164. תרגום זה לקוי באי דיוקים רבים.

ידי לאון זולוטקוף (1866–1938) ובנימין פייגנבוים. פייגנבוים הרבה לפרסם גם בעיתונות האנרכיסטית, במיוחד בתחום של התעמולה האנטי־דתית, וכך עולה הסברה שהוא היה קשור לעריכה וחיבור גם של ספרון זה. בגרסה מודרנית זו של ההגדה מסופר מחדש הסיפור של יציאת מצרים והמעבר מעבדות לחירות בכמה שינויים משמעותיים. מערכת היחסים בין העם לאלהיו מורכבת למדי בגרסה זו של ההגדה, וניתן אף לקרוא בה רעיונות ניטשיאניים, כגון מות האל, טראומה רוחנית ומטאפיזית שארעה, אליבא דעורכי ההגדה, במעמד יציאת מצרים. במשך תקופת העבדות במצרים, ידוע לנו כי האל ניצב לצד בני ישראל, שכן לא אחר מאשר הכול־יכול היה מסוגל לגאול אותם ממצוקתם העמוקה. יציאת מצרים הייתה אפוא מעשה רחמיו של האל. מאוחר יותר, לאורך מסעות העם במדבר – ממשיך נוסח האנרכיסטי של ההגדה – בגד אלהים במאמיניו ועבר לצד מי שביקש לדכא אותם ולשלוט בהם. בימינו – כך טוענת ההגדה – יש אלהים רק למנצלים, שכן ההשגחה הפרטית עולה בכסף רב. עתה אין היהודים יכולים עוד לצפות לנס אלוהי שינתן את שלשלאות עבדותם, שכן בימינו אין עוד פרעה אחד; המנצלים הם רבים, ולכל אחד מהם יש אל פרטי. במקרה זה לא מדובר בפארודיה של הנוסח המסורתי המחללת את קדושת החג או את קדושתו של הטקסט, כי אם תיאור של החיים עצמם, שלוועגים לערך של קדושת חיי האדם. בהגדה האנרכיסטית אפשר למצוא את הקטעים העוסקים בביעור חמץ בפרשנות רדיקאלית מחודשת. בדברי ההקדמה לפרק העוסק בביעור חמץ, מזמינה אותנו ההגדה האנרכיסטית לדמיין פועל רעב החוזר הביתה מעבודתו המייגעת במפעל ומתחיל בחיפוש בדירתו הצנועה אחר דבר מה להשביע את הרעב:

מען קומט אהיים פֿון דער ארבעט בני דער נאַכט, מען צינדט אָן אַ שטיקל ליכט, מען זוכט אויפֿן טיש, און אונטערן טיש, אין אייוועלע און אונטערן אייוועלע, אויף די פּאָליצעס און אונטער די פּאָליצעס און אין אַלע ווינקעלעך, אפֿשר האָט זיך ערגעץ פֿאַרוואַלגערט א שטיקעלע חמץ צו פארטרייבן דעם הונגער. געפֿינט מען ניט – נעמט מען דעם קולאַק צוקאַפנס און מען לייגט זיך שלאָפֿן. געפֿינט מען אבער צופֿעליק יאָ, דאָן זאָגט מען, כל חמירא וחמיעה דאיכא ברשותי און מען עסט דאָס אויף בנשימה אחת ווי די עשרת בני המן אַז עס בלייבט ניט איבער אַ פיצל, און דאָן זאָגט מען: הא לחמא עניא, אָט אַזוי עסט מען און אַזוי ווערט מען פֿאַרשוואַרצט אויף דער וועלט.⁸⁴²

(אדם חוזר הביתה בלילה מן העבודה, מדליק נר, ומחפש על השולחן, מתחת לשולחן, בתנור ומתחת לתנור, על המדפים ומתחת למדפים, ובכל פינות הבית, אולי התגלגל קמצוץ של חמץ במקום כלשהו כדי לגרש את הרעב. אם לא מצליחים למצוא נוטלים את האגרופ מתחת לראש והולכים לישון. מי שבמקרה כן מוצא דבר מה, אזי אומר, כל חמירא וחמיעה דאיכא ברשותי [כל חומץ וחמוץ שיש ברשותי], וכולע אותו בנשימה אחת כפי שנוהגים לומר עשרת בני המן שלא יישאר אפילו פירור, ואז אומר: הא לחמא עניא [זה לחם העני], זהו הסבל שהוא לחמם של בני האדם בעולם זה.)

⁸⁴² הגדה של פסח (על פי נוסח חדש), עמ' 2. ראו להשוואה במהדורה בפרסום חיה ברי־צחק, 'תעודה: הגדה של פסח', חוליות, 2 (1994). עמ' 233.

בהיפוך סאטירי, ביעור החמץ אינו מוצג כאן כאקט הטקסי של השמדת החמץ והשאור שבבית לקראת הפסח: החיפוש היסודי אחר פת הלחם האחרונה בביתו של הפועל אינו נעשה מתוך 'הידור המצווה', אלא כשיגרת חייו המצטמצמים ללחמא עניא. כמו כן, בניגוד לטקס המסורתי, בו החמץ הוסתר מבעוד מועד על ידי המחפש, כאן אין וודאות באשר למציאתו. מעשה החיפוש של הפועל אף נעשה כשהוא בגפו, בהיפוך לנוהג של ביעור חמץ. אין אנו יודעים היכן נמצאים בני משפחתו, אך ההגדה רומזת כי הם טרם שבו הביתה מיום עבודתם הארוך והמפרך כפועלים מן השורה. הפסקה מסתיימת בניב האידיומטי 'אזוי ווערט מען פֿארשוואַרצט אויף דער וועלט', המרמז על סדרי העולם העקומים המעוגנים בין היתר בטקס הדתי המסורתי: כשהפועל מוצא לבסוף את פת הלחם היחידה הוא אומר את המלים 'הא לחמא עניא', משל זוהי מנת חלקו של הפועל היהודי שיוחדה לו מן המסורת.

בחלק 'המגיד' מתארת ההגדה האנרכיסטית את הסתירה שבין תוכנה של ההגדה, על השאיפה לחירות ומימושה של יציאת מצרים, לבין המציאות שבה המנהיגים היהודים גוזלים מן ההמונים את חירותם ומותירים אותם כפופים למנצליהם. הטקסט מזהה מאחורי מציאות זאת מעשה המעל של האליטות החברתיות, ומנסה להציג את הדברים לאשורם באמצעות המשל הבא:

מעשה ברב־שמואל דעם פֿאַבריקאַנט, ברב־מאיר דעם באַנקיר, ברב־זרח דעם מלוה, ברב־טודרוס דעם רב, ווי דיזע אַלע שיינע מענטשעלעך זיצן זיך צוזאַמען, טרינקען זיך א גלעזעלע גוטע וויין און קלערן אויך אַרום 'יציאת מצרים'. די מעשה אָבער מיטן פּראָסטן פּשט געפֿעלט זיי גאַרניט. סטייטש! זאָגן זיי: קנעכט מאַכן א בונט און באַפֿרייען זיך! וואָס איז דאָס פֿאַר אַ יושר? גלאַט סתם בונטעווען זיך און באַפֿרייען זיך? ווו וועלן מיר אין דער וועלט אַהינקומען? ניין, דער פּראָסטער פּשט טויג דאָ פֿאַר אונדז גאַרניט. מיר מוזן זוכן אַן אַנדער דרש. מיר מוזן זיי קיין צייט ניט געבן דיין פּראָסטן פּשט צו פֿאַרשטיין. דענסטמאַל שטעלט זיך אַוועק רב־שמואל און דרשנט: 'כל ימי חיך הלילות, דיין גאַנצעס לעבן זאָל נאָר זיין ביי נאַכט, ביי טאָג אָבער זאָלסטו זיין מיניער, מיין קנעכט, מיין שקלאַף, זאָלסט ביי מיר אַרבעטן אין פֿאַבריק און פֿאַרשוואַרצט ווערן.' רב־טודרוס דער רב־שטעלט זיך אַנידער, פֿאַרגלאַצט די אויגן צום הימל, און זאָגט: 'כל ימי חיך – להביא לימות המשיח'. אַרבעט נאַרעלע, האַרעווע, ווער פֿערשוואַרצט: 'דערפֿאַר אַז משיח וועט קומען וועט דיר זיין גוט, דו וועסט האָבן אַ ליכטיקן גן-עדן'. וחכמים אומרים, די אמתע קלוגע מענטשן זאָגן אָבער: 'ימי חיך העולם הזה, לעבן מוזסטו אויף דער וועלט', און די נאָך קליגערע זאָגן: 'למען תזפור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, געדענק דאָס דו מוזסט זיך זען צו באַפֿרייען!⁸⁴³

(מעשה ברב־שמואל התעשיין, ברב־מאיר הבנקאי, ברב־זרח המלווה, וברב־טודרוס הרב, כולם ברנשים יפים מסובין ונהנים מכוס יין משובח, ומתעמקים בסיפור יציאת מצרים. אך פשוטו של הסיפור אינו מוצא חן בעיניהם כלל ועיקר! מה זאת אומרת, עבדים מתמרדים ויוצאים לחופשי! איפה הצדק? סתם כך, מתמרדים ויוצאים לחופשי? לאן נלך בעולם הזה? לא, פשוטו של הסיפור אינו מתאים לנו בכלל.

⁸⁴³ הגדה של פסח (על פי נוסח חדש), עמ' 4. ראו גם בתוך חיה ברייזצק, 'תעודה: הגדה של פסח', חוליות, 2 (1994), עמ' 234–235.

נצטרך לתור אחרי דרש אחר, אשר יסיח את דעתם ולא ייתן להם שהות להבין את פשט העולה בבירור מן הסיפור. אזי קם רב שמואל ודרש: 'כל ימי חייך הלילות, כלומר כל ימי חייך תחיה רק בלילות, וביום תהיה רק שלי, עבדי, משועבד לי, תעבוד אצלי בבית החרושת עד שתחשכנה עיניך'. רב טודרוס נעמד, נועץ את עיניו ואומר: 'כל ימי חייך – להביא לימות המשיח, עבוד טיפושון, עמל, תתייגע, לכן אם משיח יבוא, ייטב לך, יהיה לך גן עדן מאיר'. וחכמים אמתיים אומרים, 'ימי חייך העולם הזה', מוכרח אתה לחיות בעולם הזה, והחכמים עוד יותר אומרים: 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ותזכור שחובתך היא לצאת לחופשי!')

כפי שניתן לראות מן הקטעים המצוטטים לעיל, ההגדה האנרכיסטית השמשה בטכניקות הרטוריות ובתבנית הנרטיבית של ההגדה המסורתית, תוך ניסיון לבנות ייצוג חדש של המציאות עמה היה צריך המהגר היהודי להתמודד בחברה הקפיטליסטית. הפירוש הנרחב על סיפור ההגדה המסורתי לא נשא את האימפליקציה כי שומה על היהודי האנרכיסטי לנטוש עתה את המסר הכלול בה, אלא ההפך, כי עליו לפעול על פיו, באופן השומר על החיבור בין האקטיביזם הרדיקאלי לשאר שכבות האוכלוסיה. בנוסף, טקסט ההגדה האלטרנטיבית, בדומה לטקסטים אנרכיסטיים אנטי־דתיים אחרים, נשא בקרבו תובנות רבות שמטרתן הייתה לחזק באופן משמעותי את לכידותה הפנים־קבוצתית של הקבוצה האנרכיסטית דוברת היידיש, אשר שימרה על זהותה אף עשורים אחדים לאחר היעלמותן של קבוצות אלו מן השדה הפוליטי.

בראשית ימיה של ההיסטוריוגרפיה האנרכיסטית, לאחר מלחמת העולם הראשונה, בחנו חוקרים ופעילים יהודים אנרכיסטים את קורותיהם ופעילותם של חלוצי התנועה, ואחת הסברות המוקדמות אליהן הגיעו במחקריהם הייתה כי לרטוריקה ולתעמולה האנטי־דתית היה תפקיד חשוב בשימור התנועה כגוף מלוכד שפעל בתוך העולם היהודי, ולא נפלט מחוצה לה לאורך השנים.⁸⁴⁴ הפעילים היהודים שפרשו משורות התנועה האנרכיסטית והצטרפו לקבוצות פוליטיות ותרבותיות אחרות, כאלה שחרתו על דגלם את עצם זהותם היהודית, כמו הציונים והיידישיסטים, צמצמו או טשטשו את תרומתם לבניית התנועה האנרכיסטית. זה היה למשל מסלול חייו של המשורר האנרכיסטי עוזר סמולנסקין (1862–1934), מי שפירסם את שיריו בשנות התשעים של המאה התשע עשרה בעיתונות האנרכיסטית ואחר כך התקרב אל האידיאולוגיה הציונית, או אפרים־לייב וולפסון (1867–1946) שהיה תעמלן ופעלתן אנרכיסטי ו בשלהי המאה התשע עשרה ולאחר מכן הרחיב את פעילותו הספרותית והעיתונאית לעיתונות הציונית והסוציאליסטית כאחד.⁸⁴⁵

ספרוני **תפילה זכה וההגדות של פסח** האנרכיסטיות הינם הדוגמאות הבולטות ביותר של התעמולה האנטי־דתית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. באמצעותם הצליחו האנרכיסטים לחשל מודעות אנרכיסטית נפרדת ביידיש, שהבדילה אותם מקבוצות יהודיות אחרות, כגון הסוציאליסטים ומאוחר יותר פועלי ציון, וסייעה בידיהם לשמר

⁸⁴⁴ משה שטארקמאן, 'צוויי יונגע פאָעטן און אַ דריטער', **פרייע ארבייטער שטימע**, 10 באוקטובר 1952, עמ' 5.
⁸⁴⁵ שם. סמולנסקין התרחק מהמעגלים האנרכיסטים עד כדי כך שכמעט ולא כלל באוסף שיריו יצירות מהתקופה האנרכיסטית שלו. ראו עוזר סמאלענסקין, **געקליבענע לידער**, פילדלפיה: פילאדעלפיער היברו ליטעראטור סאָסייטי – אידישע קולטור געזעלשאַפֿט, 1933. על השינוי ביצירתו ניתן לקרוא בהקדמה לספרו: 'א' במקום הקדמה', **שם**, עמ' 7–28. על וולפסון ראו בזכרונות של קאָברין, **מיניע פּוֹפּציק יאָר אין אמעריקע**, עמ' 235–238.

על זהותם האנרכיסטית היהודית בעשורים לאחר דעיכת התעמולה עצמה. התקופה האינטסיביבית והיצירתית ביותר של התעמולה חלה בעשור האחרון של המאה התשע עשרה ובמיוחד בשנים 1889–1894, כאשר נוצקו הז'אנרים והטקסים האנרכיסטים. אולם גם במאה העשרים, עד 1905 בערך, אפשר להצביע על המשך פרסומם של ספרוני **תפילה זכה** וחגיגות אנרכיסטיות ביום כיפור ובליל הסדר. גם לאחר מכן המשיכו האנרכיסטים לארגן אירועים ליום כיפור ולפסח, כפי שמעידות על כך המודעות שהתפרסמו בעיתונות האנרכיסטית, אך בשנים הללו פרסומות אלו לא הבליטו את ההיבט האנטי־דתי של האירועים עצמם, שצוינו כהתכנסויות אנרכיסטיות רגילות ותו לא.⁸⁴⁶

נשאלת השאלה: מדוע הייתה התקופה האינטנסיבית של התעמולה האנטי־דתית כה קצרה? קודם כל, למהגרים שהגיעו ללונדון ולניו יורק לאחר מהפכת 1905 ברוסיה הייתה תודעה יהודית לאומית הרבה יותר חזקה מאלה שהגיעו בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה, ולכן הם לא נמשכו אל האידאולוגיה האנרכיסטית, שאחד מסימני ההיכר שלה הייתה התעמולה האנטי־דתית. ועוד, מהגרים יהודים רבים שהיגרו לארצות הברית לאחר 1905 היו כבר פעילים ב'בונד' הסוציאליסטי לפני הגירתם, לכן הם הצטרפו אל המאבקים הסוציאליסטיים ולא לתנועה האנרכיסטית. באותה תקופה לא הייתה תנועה אנרכיסטית מאורגנת במזרח אירופה,⁸⁴⁷ וכך מהגרים הרדיקאליים היהודים תועלו רובם ככולם למחנה הסוציאליסטי. בנוסף לכך, מנהיגי התנועה והפעילים שהיו מעורבים בתעמולה אנטי־דתית התאכזבו בעקבות תוצאותיה השליליות של תעמולה זו והחליטו לפתח אספקטים חדשים של העשייה האנרכיסטית. עורכי ה**פְּרִייעַ אַרבייטער שטימע**, ובראשם שאול ינובסקי, רצו להפוך את השבועון לביטאון רדיקאלי שימשוך קוראים רבים יותר וישמש במה לעניינים כלל יהודיים ופחות ספציפיים לתנועה האנרכיסטית ביידיש, כגון הוצאת ספרות יפה נטולת אידאולוגיה מסוימת, ביקורת תיאטרון, ענייני הציבור וכיו"ב.⁸⁴⁸

ז. חשיבותה של התעמולה האנטי־דתית בתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש ומעבר

לה

העשור האחרון של המאה התשע עשרה היה כאמור תקופת השיא של התעמולה האנטי־דתית בקרב המחנה האנרכיסטי היהודי. החל מראשית המאה העשרים המשיכו האנרכיסטים דוברי היידיש במסורות שכבר התקבעו בתנועתם, אך נראה כי לא הושם כבר דגש על התעמולה אנטי־דתית כפי שהיה נהוג בעבר. הפלג היהודי המשיך להתכנס מדי שנה לציון יום הכיפורים וליל הסדר האנרכיסטיים, אך אירועים הללו לא נתפרסמו ברבים כמו בשנים קודמות. וכמעט איננו יודעים דבר על מה שהתרחש בהתכנסויות עצמן, אם כי לפי קלמן מרמר אותם עימותים קשים והתקפות על האנרכיסטים ביום הכיפורים שארעו בשלהי המאה התשע עשרה נמשכו גם בעשור הראשון של המאה העשרים.⁸⁴⁹ אך ככל שטקסים אנרכיסטים יהודיים אלו הלכו ונעלמו מן המודעות היהודית־רדיקאלית של התקופה, כך נהיה קל יותר

⁸⁴⁶ ראו למשל את המודעה משנת 1908 שהתפרסמה בשבועון האנרכיסטי בלונדון: 'קאָנצערט סקעטש און באל צו פּל־נדר', **אַרבייטער פֿריינד**, 2 באוקטובר 1908, עמ' 1.

⁸⁴⁷ Avrich, *The Russian Anarchists*, pp. 33–34.

⁸⁴⁸ יוסף קאהאן, 'אַקערס גרויסער איינפֿלוס אויף אונדזער באַוועגונג דאָ אין לאַנד', **פֿריייע אַרבייטער שטימע**, 31 במרץ 1944, עמ' 11.

⁸⁴⁹ מרמר, **יאָוּשאָווער**, עמ' 28.

להבין את חשיבותם שנודעה להם בעבר, ואת התפקיד ששיחקו בשיח הפנימי של התנועה האנרכיסטית ובעולם היהודי בכלל. נעמוד להלן בקצרה על הטעמים המרכזיים לדעיכת מרכזיותה של המסורת האנטי־דתית בקרב התנועה האנרכיסטית היהודית במעבר המאות.

שינוי ההדגשים באידאולוגיה האנרכיסטית בתחילת המאה העשרים בא לידי ביטוי בהיפרדותה ההדרגתית מן התעמולה האנטי־דתית ופיתוח באסטרטגיות אחרות לגיוס תמיכה וחברים חדשים מקרב ההמונים כגון פעילות חינוכית, הרצאות וקירוב הלבבות באמצעות הפצת ספרות יפה. תהליך זה התרחש במקביל להתגבשותה של הנהגה חדשה בתנועה האנרכיסטית, ולירידה חדה בפופולריות של פעילויות מעשיות כגון שימוש באלימות לצרכי תעמולה והשימוש בתעמולה אנטי־דתית. היעלמות התעמולה האנטי־דתית קשורה בלי ספק להצטמצמות בהיקף פעילותה של התנועה האנרכיסטית בתחילת המאה העשרים, וזאת בהשוואה למחנה הסוציאליסטי, שכוחו הלך והתעצם. הסוציאליסטים ניסו לטשטש את שורשיהן המשותפים של שתי התנועות ואת הקרבה האידאולוגית ביניהן, שהתבטאה בין היתר בפעילות משותפת בתחום התעמולה האנטי־דתית. למרות שבשלהי המאה התשע עשרה טרם התבררו עד תום הקווים המפרידים בין שתי הקבוצות,⁸⁵⁰ הרי שבספרות הזכרונות שנפוצה בקרב שתי הקבוצות החל בשנות השלושים של המאה העשרים, פעילי שתי התנועות מדברים על הפרדה ועל התחרות ששררה ביניהן. האנרכיסטים בעצמם ניסו להמעיט בהיקפה של הפעילות האנטי־דתית, שכן האידאולוגיה האנרכיסטית השתנתה במרוצת הזמנים, ואף התעמלנים שנשארו בתוך התנועה האנרכיסטית היהודית לא ראו עוד את השימוש בכלים פרופגנדיסטיים אלה בעין חיובית. כפי שראינו בפרק, ככל המקומות בהם האנרכיסטים היהודים אירגנו 'יום־פיפור באל' וליל סדר אנרכיסטי, כגון בכרכים הגדולים של החוף המזרחי של ארצות הברית ובערים הגדולות בבריטניה, ואף בערים מסוימות בקנדה, הם עוררו עליהם התנגדות קיצונית מצד הקהילות היהודיות המקומיות ומכל קצוות הקשת הדתית והפוליטית, החל מן התנועה הרפורמית ועד לקהילות האורתודוקסיות, מן הסוציאלי־דמוקרטים ועד למעגלים השמרניים.⁸⁵¹

אך המסורת האנטי־דתית שנוצרה על ידי האנרכיסטים היהודים נמשכה בצורות אחרות ועברה גלגולים היסטוריים שונים בעשורים שלאחר מכן. לאחר היווסדה של המפלגה הקומוניסטית בארצות הברית ב־1921 ועם הקמתו של עיתונה של המפלגה ביידיש, פְּרִייהייט בשנת 1922, חוותה התעמולה האנטי־דתית תקופה של תחיה מחדש.⁸⁵² חלק מן הפעילים הקומוניסטים (ובייחוד קלמן מרמר) הכירו את התעמולה האנטי־דתית של האנרכיסטים דוברי יידיש, אך קשה לקבוע עד כמה הם התחברו למסורת זו, או שהם הושפעו בעיקר מן הפעילות האנטי־דתית שהתפתחה בברית המועצות לאחר המהפכה ב־1917. גם אם נניח כי המהפכה הרוסית והתכתיבים הפוליטיים החדשים השפיעו באופן משמעותי על התפתחות הרטוריקה החדשה של הקומוניסטים דוברי יידיש בארצות הברית, הרי שבכל מקרה לא ניתן להתעלם מהעובדה כי ביצירת הספרות הפרולטרית החדשה הם עשו שימוש נרחב בדמויות פרולטריות

⁸⁵⁰ ראו לדוגמא את ההגדה של פסח של הסוציאליסטים שפורסמה ב־1896 בניו יורק ולאחר מכן במהדורה חוזרת ב־1900 בז'נבה בתוך: חיה בריצחק, 'הערות להגדת הפסח של ה'בונד', חוליות, 2 (1994), עמ' 255–257.

⁸⁵¹ Rebecca E. Margolis, 'A Tempest in Three Teapots: Yom Kippur Balls in New York, London and Montreal', *Canadian Jewish Studies*, 9 (2001), pp. 38–84.

⁸⁵² על הקמת העיתון ראו Tony Michels, 'Socialism with a Jewish Face', *Yiddish and the Left*, pp. 40–49.

חשובות מן העבר, אותן 'גייסו' בין היתר מקרב האינטלקטואלים האנרכיסטים מתקופת סוף המאה, וביניהם דמותם של המשוררים דוד אדלשטט ויוסף בובשובר.⁸⁵³

הקומוניסטים האמריקנים חידשו את המסורת הסאטירית של שיכתוב ההגדה,⁸⁵⁴ וזאת מתוך רצון לפתח תרבות פרולטרית חדשה. בדומה לקודמיהם האנרכיסטים ביקשו הקומוניסטים להשתית תרבות יהודית חדשה בידיש שהתבססה בין היתר על שלילת עיקרי הדת. אך בעוד שהאנרכיסטים ביקשו להתעמת עם המסורת היהודית פנים אל פנים, תוך התייחסות ביקורתית לגופם של החגים, הטקסים, והמוסדות הפוליטיים הגלומים בה, ביקשו הקומוניסטים היהודים לממש תרבות פרולטרית מעבר לסוגייה של המסורת הדתית. בשנות העשרים הפיחה המפלגה הקומוניסטית רוח חיים מחדש בטקסים האנטי־דתיים של האנרכיסטים וחגגו 'יום־כיפור בעלער'. אולם כאשר הקומוניסטים אימצו את הצורה הזו של התעמולה שהשתרשה בשנותיה הראשונות של פעילות רדיקאלית בארצות הברית, התרחקו האנרכיסטים מרחק רב מהמסורת שהם בעצמם יצרו והסתכלו בחשדנות ובעוינות על המאמצים הקומוניסטים לנכס ולחדש את ירושתם. הרטוריקה שלהן בחרה להקטין בחשיבות הדת ובמרכזיותה בחיי העם היהודי בעת המודרנית, במקום להשתמש בה כמנוף אידיאולוגי וסאטירי, דבר אשר שימש בידי האנרכיסטים לשגר ביקורת אפקטיבית אל לב ליבם של חיי הרוח והתרבות העכשוויים. אחד ההסברים לכך הוא שבזמן צמיחת התרבות הקומוניסטית היהודית בארצות הברית בשנות העשרים היא פנתה לקהל יעד שכבר היה רחוק יותר נפשית ואינטלקטואלית מן העולם הדתי. קהל היעד של התעמולה הקומוניסטית היהודית הורכב מאנשים שכבר היכו שורשים בארצות הברית וסיגלו לעצמם את השיח החילוני בתוך תרבות יידיש. משום כך גם השיח האנטי־דתי של הקומוניסטים היה שונה, מכיוון שהוא לא שימש כקריאה לעזוב את הדת אלא התכתב עם הרטוריקה שנוצרה בספרות הפרולטרית. בברית המועצות היוותה התעמולה האנטי־דתית חלק משמעותי בפעילות התרבותית־חינוכית בקרב הציבור היהודי של היבסקציה בשנות העשרים של המאה העשרים מתוך מטרה לפגוע בכל גילוי של חיי הדת היהודית;⁸⁵⁵ אך לא כך היו הדברים בארצות הברית.

הד רחוק לספרות האנטי־דתית האנרכיסטית אפשר למצוא גם בתנועה הקיבוצית בארץ ישראל בשנות השלושים של המאה העשרים.⁸⁵⁶ בתקופה זו פעלה התנועה הקיבוצית לגיבוש מסורת עצמאית סביב חג הפסח, שהייתה אמורה להחליף את צורת הקיום המסורתי של החג. ההגדות הרבות שהודפסו על ידי הקיבוצים כללו שני קווים מנחים עיקריים במישור הטקסטואלי. ראשית, ההגדות הקיבוציות נטו להגיב למאורעות היסטוריים מידיים, כגון מאורעות תרפ"ט או, לאחר מכן, השואה, תוך שהן הציעו לקוראיהן טקסט אקטואלי, קהילתי ומתחדש.⁸⁵⁷ שנית, טקסטים אלה

⁸⁵³ על אדלשטט כדמות יסוד בתרבות פרולטרית ועל הבעיות האידאולוגיות שנבעו מכך בברית המועצות ראו במאמרו של א' פאמערזאנץ,

'עדעלשטאט אין דער יידיש־סאָוועטישער ליטעראַטור־קריטיק', **דוד עדעלשטאט געדענק־בוך**, עמ' 529–556.

⁸⁵⁴ ראו למשל משה נאדיר (עורך), **דער גרויסער ביקיצער** [=בקיצור]: **א סאטיריש אַנטי־רעליגיעזע שריפט**, ניו יורק: איד־ביראָ, 1935.

⁸⁵⁵ על הספרות האנטי־דתית בידיש בברית המועצות ראו, Mark William Anna Shternshis, *Soviet and Kosher*, pp. 1–44.

Kiel, *A Twice Lost Legacy: Ideology, Culture and the Pursuit of Jewish Folklore in Russia until Stalinization*, Dissertation, New York: The Jewish Theological Seminary, 1991, pp. 480–489.

⁸⁵⁶ ראו במבוא לספר המקיף העוסק בהתפתחות של ההגדות הקיבוציות: צבי שוע (עורך), **אל ארץ חדשה אתה עובר: ההגדה הקיבוצית של פסח ותולדותיה משנת השלושים של המאה העשרים**, בית השיטה: שיטים – מכון החגים, 2011, עמ' 19–83. לסיכום הנושא ראו במאמרו

של מוקי: Tsur Muki, 'Pesach in the Land of Israel: Kibbutz Haggadot', *Israel Studies*, 12/2 (2007), pp. 74–103.

⁸⁵⁷ ראו למשל: David Jacobson 'Writing and Rewriting the Zionist National Narrative: Responses to the Arab Revolt

.of 1936–1939 in Kibbutz Passover Haggadot', *Journal of Modern Jewish Studies*, 6 (2007), pp. 1–20.

שאפו לקדד מחדש באופן מכוון את המסורת הדתית של הגולה למציאות הארצישראלית החילונית החדשה.⁸⁵⁸ המגמה הספרותית בחומרים אלה הייתה אפוא סינתטית ולא לעומתית: ברוב המקרים לא נכתבו הטקסטים הללו מתוך התנגדות מפורשת לדת היהודית; הם שאפו ליצור מסורת חילונית יהודית אלטרנטיבית השואבת את ערכיה מן המקורות אך עושה בהם שימוש לצרכיה היא.

ה. סיכום

בסיום פרק זה ברצוני לעמוד בקצרה על אפיזודה הרת משמעות בספר בו פתחנו את דיוננו, **בן חור**. הרומאן נפתח בסצינה המתארת מפגש בין שלושה חכמים, מפגש המהווה נקודת המוצא לאירועים העתידיים להתרחש במהלכו. כל אחד משלושת החכמים חווה בחייו חווייה קיומית כלשהי שאילצה אותו לזנוח את ענייניו הפרטיים על מנת להתמקד בשאלות הנוגעות לגאולה הסופית של האנושות כולה. בעקבות המפגש בחרו החכמים להאמין בנבואה שהגיעה לאוזנם ולצאת למסע לעבר בית לחם, שבה יוכלו להקביל את פניו של הנביא הילוד, ישו. סיפורו של אחד החכמים, בו הוא מסביר כיצד הגיע להשקפה אקומנית ועל-אישית אודות העולם, נוגע במיוחד לעניינינו, ומשיק לאחד הנושאים ההיסטוריים החשובים אחריהם עקבנו בפרק זה. החכם מספר כי המהפך התודעתי שחווה נבע ממפגש עם יהודי אלמוני שסיפר לו אודות נסיבות חייו המצערות, וכיצד פעם אחת, בעוד הוא נוסע בספינה על מנת להגיע למעוז חפצו, תפסו אותו הנוסעים האחרים בכוח והשליכוהו לים. היהודי סיפר לחכם על ציפייתם הנצחית של היהודים לגאולה ועל אמונתם המתמדת בבואו של משיח שיגאל אותם. בשורתו של היהודי הסעירה את דמיונו של החכם היווני, ולפתע הוא הבין מהו הדבר שחפץ בו לאורך כל חייו: חיי הנצח של הנפש, מציאת עולם חלופי בו יוכל לחיות לנצח, עולם המקבל רק את הטוב והנכון, תוך שלילת הכאבים והמועקות של הבשר.⁸⁵⁹

הגם שלפי גרסתו של בן-שיחו היהודי גאולה זו שמורה לעצמו ולעם ישראל בלבד, חש החכם היווני צורך להרחיב את תחולתו של מושג זה, כי מן הראוי שהבטחת הגאולה תמלא במשמעות את חייה של כלל האנושות, ולא רק של העם היהודי. באותה מידה ניתן לטעון שהרעיון האוטופי הנפתח כמניפה, זה המסתמך על מרכיבים של המסורת היהודית הדתית תוך שהוא מרחיב אותה ופורש ממנה אל עבר אידיאלים אוניברסאליים, עובר כחוט השני מן המסורת הרדיקאלית והאגנוסטית של אמריקה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה אל עבר הרעיונות התרבותיים המרכזיים של האנרכיסטים היהודים בארץ זו. מפגש הדומה לזה המתואר בספרו של ולס, שהתקיים בשדה התרבותי הרדיקאלי של ארצות הברית במאה התשע עשרה ושעירב דמויות וזרמים שונים זה מזה, כגון יוהן מוסט, רוברט אינגרסול, קבוצת 'האוטונומיסטים', היהודים הרדיקאליים והתעמלנים בידיש, ביקש לעצב באופן דומה את השינוי המשמעותי בחייהם של המוני המהגרים היהודים בארצות הברית ובמדינות אחרות ברחבי העולם. אך התעמולה האנטי-דתית של שנות התשעים שביקשה להרחיק המוני יהודים מן המסורת הדתית והלאומית שלתוכה נולדו, סייעה בסופו של דבר לבנייתה של מסורת אלטרנטיבית, זו שהניחה את התשתית לתרבות ולספרות החילונית בידיש שהתפתחה

⁸⁵⁸ על התרגום של הערכים הדתיים ליצירת זהות ארצישראלית ראו שוע, **אל ארץ חדשה אתה עובר**, עמ' 31–62.

⁸⁵⁹ Wallace, *Ben Hur*, p. 10.

ופרחה בארצות הברית במשך עשורים רבים לאחר מכן. כשם שהתעמולה האנטי־דתית של האנרכיסטים הפכה את ספרותה של המסורת היהודית לכלי שרת בידי התנועה להפצת האידאולוגיה הפוליטית המודרנית שלה, כך היא אף הנציחה את נוכחותם של רכיבים נרטיביים מעולמה של המסורת היהודית בחיי החברה והתרבות של היהודים המהפכנים. ניתן לזהות תהליך דומה במהלך התהוותו של המודרניזם הספרותי בשפת היידיש בארצות הברית. ספרות זו עשתה שימוש לעתים קרובות בנרטיבים דתיים ועממיים כחומר גלם בחיבורים שהיוו וריאציות מודרניסטיות תוך חידוש והעשרה של הקורפוס הספרותי ביידיש. היצירות המודרניסטיות שחתרו תחת הערכים המקובלים בחברה המסורתית שימרו בו־זמנית סממנים יהודיים מובהקים, בהקשרים טקסטואליים חדשים שלתוכם הם שולבו.⁸⁶⁰

⁸⁶⁰ ראו במאמרו של רוסקיס המתאר תהליך דומה: David Roskies, 'Rabbis, Rebbes and Other Humanists: The Search for a Usable Past in Modern Yiddish Literature', *Studies in Contemporary Jewry*, 12 (1996), pp. 55–77.

סיכום

עבודה זו מנתחת היבטים מרכזיים בהתהוותה והתפתחותה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש במישור הספרותי-תרבותי, בשני מרכזיה העיקריים – אנגליה וארצות הברית. התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש הייתה ייחודית בזירה התרבותית בארצות אלה בכך שהיא פיתחה מערכת שיח וסמלים משלה שהבדילה אותה מהזרמים הפוליטיים האחרים בזירה היהודית שפעלו במדינות אלה. בניגוד לזרמים פוליטיים יהודיים אחרים באנגליה ובארצות הברית, התפתחה התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש בניתוק תרבותי ופוליטי ממזרח אירופה, תוך התרקותו של שיח פנימי שקישר בין הקהילות שקמו ברחבי ארצות הברית, אנגליה, ארגנטינה, קנדה וצרפת. בתקופה הנדונה שני המרכזים העיקריים של האנרכיסטים דוברי היידיש היו לונדון וניו יורק, ובהם נקבעו במידה רבה הכיוונים והיקף הפעילות האנרכיסטית היהודית. לצורך מיפוי עיקר הפעילות התרבותית של התנועה במרכזים אלה תיארה עבודה זו את ההתגבשות הרטורית והטקסטואלית של השיח האנרכיסטי ביידיש החל בסוף שנות השמונים ותחילת שנות התשעים של המאה התשע עשרה, עד למשבר התנועה בעקבות מלחמת העולם הראשונה, משבר אשר כמעט ומחק את המרכז בלונדון והציב את האנרכיסטים היהודים בניו יורק במאבק הישרדות מתמשך על עצם זהותם הפוליטית והתרבותית.

המפעל התרבותי של התנועה נסקר באמצעותם של ארבעה מקרי בוחן מרכזיים של כותבים אנרכיסטיים ביידיש, אשר אפשרו לנו למקד את שונותה וייחודיותה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש ביחס לסצנה התרבותית ביידיש בארצות הברית ובאנגליה, וכן את השפעתה עליה וקשריה עמה. המכנה המשותף לארבעת הנושאים בהם מתמקדת עבודה זו הוא שכולם מתייחסים לצורך ליצור זהות קהילתית ופוליטית חדשה עבור המהגר היהודי ממזרח אירופה הניצב – מטעמים אידיאולוגיים או מעמדיים – על מפתן התנועה האנרכיסטית היהודית ושוקל האם לחבור עמה אם לאו. הקהילה האנרכיסטית דוברת היידיש בלונדון שיחקה תפקיד מפתח בהקשר זה של בניית קהילה וזהות אנרכיסטית חדשה – הן מבחינה טמפוראלית והן מבחינה גיאוגרפית, כי היא הקדימה את ארצות הברית כתחנה בדרך להגירת היהודים מערבה, והייתה המקום הראשון בו התודעה הפוליטית החדשה התחדדה בקרבם. לונדון שימשה מוקד לספרות ולכתיבה האנרכיסטית ביידיש. כאן החל להתגבש לראשונה קאנון אנרכיסטי ספרותי ואידאולוגי ביידיש שהקנה זהות פוליטית ותרבותית למהגרים היהודים שדבקו בו. בקהילה בלונדון פעלו האידיאולוגים המרכזיים של התנועה, והיא תיאמה את תנועותיהם בעולם במסגרת משימתם להפיץ את הבשורה האנרכיסטית בקרב היהודים במערב.

כוחה המאגד של התנועה היה אפוא ספרותי ותרבותי לא פחות משהיה פוליטי. לכן עקבנו אחרי התפתחותם של ז'אנרים חדשים ומשמעותיים ביידיש, באנגליה ובארצות הברית, ובעיקר השירה הפרולטרית המהפכנית. שתי הדמויות בהן עוסקת עבודה זו, דוד אדלשטט ויוסף בובשובר, היו משוררים פרולטריים ששירתם פעלה כאבן שואבת שחיברה בין חברי התנועה והמצטרפים אליה, והיוותה מוקד תרבותי משותף אליו קבוצות אלו יכלו להתייחס כרכיב חשוב בזהותם הפוליטית-תרבותית החדשה. הטיפוח של מסורת סאטירית נפרדת בעיתונות האנרכיסטית ביידיש היווה נדבך נוסף ליצירה תרבותית ייחודית, ששיקפה את היבטיה היהודיים והפוליטיים של התנועה כאחד, ועזרה גם היא

לגבש עבור חבריה את זהותם היחודית. כתיבהם הסאטיריים של מוריס וינצ'בסקי, דוד אדלשטט ודוד אפוטקר נסקרו בהרחבה, כדוגמה לזן פופולרי זה של כתיבה אנרכיסטית ביידיש. לבסוף, בחנו את המסורת של התעמולה האנטי-דתית בתוך התנועה האנרכיסטית, את הטקסטים והטקסים שהתלוו אליה שפעלו גם כן להבדלת התנועה האנרכיסטית ביידיש מתנועות פוליטיות אחרות, ובנו לחברים האנרכיסטים מרחב תרבותי משלהם.

התחנה הראשונה עבור מהגרים רבים בכלל ורדיקאליים בפרט במסעם לארצות הברית או יעדים אחרים מעבר לים הייתה כאמור לונדון. העיר היוותה בסוף המאה התשע עשרה מקום מקלט עבור מהגרים ופליטים רבים, ממרכז ומזרח אירופה, יהודים ולא יהודים כאחד, שהגירתם הונעה מסיבות פוליטיות. כך נוצר בעיר זו מרכז לפעילות רדיקאלית. בלונדון נוסד כתב העת **אַרבייטער פֿריינד** על ידי מוריס וינצ'בסקי ואחרים, שהיה הראשון במינו ביידיש בשל היותו עיתון הטעון במסרים סוציאליסטיים מובהקים, אך כתב העת הזה שימש פלטפורמה גם עבור פעילים פוליטיים שהשתייכו לקבוצות רדיקאליות אחרות, כמו האנרכיסטים. בשנות השמונים של המאה התשע עשרה היו האנרכיסטים הקבוצה הדומיננטית השנייה בגודלה בלונדון לצד זו של הסוציאליסטים. באופן הדרגתי השתנו יחסי הכוחות בתוך המערכת של העיתון והאנרכיסטים דוברי היידיש השתלטו בהצלחה על הנהגת **האַרבייטער פֿריינד**. מסביב העיתון הקימו הפעילים מרכזי תרבות חשוכים אחרים שאיגדו את חברי התנועה כגון מועדונים, אולם הרצאות, קבוצות קריאה והוצאות ספרים. אולם, הכוח המכוון מאחורי היוזמות השונות היה הכתיבה, העריכה וההוצאה של כתב עת מרכזי זה של התנועה. **האַרבייטער פֿריינד** היווה מטריה מאגדת, מבחינה אידאולוגית ותרבותית, לפעילותם של עשרות קבוצות ותאים אנרכיסטים שונים ברחבי העולם במהלך שנות התשעים של המאה התשע עשרה.

עד לסוף המאה התברר כי לצד הבעיות הארגוניות שהקבוצה האנרכיסטית הייתה צריכה להתמודד אתן, התגבש צורך לנוכחות של כוח אינטלקטואלי מפרה שיכוון את חברי התנועה מבחינה פוליטית ואינטלקטואלית. רודולף רוקר, פעיל אנרכיסטי גרמני לא-יהודי, הוא זה שנכנס בנעלי התפקיד של האינטלקטואל המרכזי של התנועה בלונדון בשנים אלה, והמשיך לפעול ככזה לאורך העשורים הראשונים של המאה העשרים.

לאחר שרוקר הסתפח אל המחנה האנרכיסטי דובר היידיש בלונדון והחל לעבוד כעורך הראשי של מספר כתבי עת אנרכיסטיים בשפה זו, הוא שאף לשנות את התודעה האנרכיסטית של מחנהו החדש, ושאף להציע חזון ואוטופיה עבור קוראיו. רוקר ניסה להתמודד עם חוסר השורשים של המהגרים האנרכיסטיים ותחושת הניכור שלהם בעיר הגדולה, לונדון, ורצה לשנות את השיח סביבה. כמעט ולא הייתה התייחסות כלשהי לחווייה היהודית-האנרכיסטית בלונדון בעיתונות יידיש האנרכיסטית, ובאיזכורים הבוודדים אליה משתקפת תפיסה עגומה, הרואה בה עיר הרומסת את יושביה. באמצעות תרגומים וכתיבה על החווייה האורבאנית בעיר הגדולה ניסה המנהיג האנרכיסטי לפתח שיח חדש על הסביבה המיידית של המהגרים. מעבר ליחס קונקרטי ומוחשי ללונדון כמרכז הפעילות האנרכיסטית ביידיש, פיתח רוקר תאוריות על מקום הפועל במרחב של העיר הגדולה, וכן אוטופיה המתמקדת באפשרות לשנות מרחב זה. רוקר רצה לטפח יחס חיובי אל העיר הגדולה גם באמצעות פעלתנות פוליטית, אך במהלך העשור הראשון של המאה העשרים נתחוויר לו ולחבריו כי קבוצה קטנה של אנרכיסטים מהגרים מחוסרת מעמד חברתי הפועלת בסביבה עוינת לא תוכל להשפיע בצורה ניכרת על מקבלי ההחלטות ועל עמדות המונים המקומיים, ובהתאם

– גם לא על עיצוב פני העיר לונדון. כישלון חרוץ זה בהורשת אוטופיה עירונית קהילתית הקשורה בקשר הדוק לעיר לונדון, וחוסר היכולת להשיג הישגים פוליטיים מורגשים בזירה היהודית, גרמו לכך שרוקר רצה להפנות את תשומת ליבם של חברי תנועתו מעשייה פוליטית חסרת אופק לעבר מפעל תרבותי וספרותי בידיש. בתקופה זו קיבלו התכנים של **הארבייטער פריינד** אופי אוניברסליסטי ומופשט, שביקש לבסס את ההשקפה האנרכיסטית היהודית על ערכים כלליים המועברים דרך הספרות, ולא על מטרות והישגים פוליטיים מידיים. מאמציו של רוקר הניבו פירות, שכן רבים מחבריו במהלך שנות פעילותו בלונדון הזדהו הזדהות מוחלטת עם המסורת האנרכיסטית שנוצרה בידיש בתקופה הנדונה.

רוקר השתמש בעיתונות יידיש האנרכיסטית בראש ובראשונה על מנת לקדם את סדר היום התרבותי-פוליטי שלו. כדי להגיע למרבית האוכלוסייה הפוטנציאלית ברובע היהודי וייטצ'אפל, נתן רוקר הרצאות רבות ודיבר בהזדמנויות שונות בידיש על הספרות והשפעתה. בדרך זו הוא משך את תשומת ליבם לא רק של החברים בתוך התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש אלא אף של פועלים רגילים מחוצה לה. הוא הקים את הירחון **זשערמינאל** במטרה ליצור מרחב ספרותי המאפשר שיח רחב יותר בקשר לעניינים תרבותיים וספרותיים בידיש. בניגוד לשבועון **ארבייטער פריינד** שהתייחס לאקטואליה והקדיש מקום מצומצם בלבד לתימטיקה התרבותית, הירחון **זשערמינאל** דן בסוגיות רחבות יותר. רוקר האמין שבאמצעות הפצת הספרות ופרשנותה, לא רק שהוא יוכל להפנות את קוראי העיתונות האנרכיסטית אל האידיאלים שחבויים לדעתו ביצירות המופת של ספרות המערב, אלא הוא סבר גם שכך יוכל לעורר את רגשותיהם של המוני המהגרים היהודים אשר טרם זכו להשתכנע בצדקת האנרכיזם. כלי נוסף להפצת הספרות האירופית בה תמכו האנרכיסטים היה מפעל התרגומים הנרחב לידיש אותו יזמה התנועה. רוקר פעל בהקשר זה בצוותא חדא עם אברהם פרומקין וחברים אנרכיסטים אחרים – שיתוף פעולה שהניב תרגומם של עשרות רומאנים, סיפורים ומחזות, שפורסמו בראש ובראשונה בעיתונות האנרכיסטית בידיש, ולאחר מכן יצאו לאור גם בצורת ספר. בחירת הספרים לתרגום לא הייתה אקראית, אלא נעשתה מתוך כוונה לבנות קאנון אנרכיסטי בידיש שישירת את המטרות הפוליטיות והתרבותיות של דוברי יידיש, כפי שרוקר ראה אותן. למרות שרוקר פעל רבות בכדי להעלות את הרמה הספרותית של יידיש באותן שנים, ועודד הפצת יצירות מקוריות מתוך ספרות יידיש, הייתה לפרויקט שלו אוריינטציה קוסמופוליטית. רוקר לא טרח לקדם את ספרות יידיש המקורית שהלכה והתהוותה באותן שנים, אלא הוא הפנה את הזרקור אל מחוץ לסביבה היהודית, לעבר הספרות המערב אירופית.

במקביל להתפתחויות הפוליטיות והתרבותיות באנגליה, הובילה ההגירה ההמונית ממזרח אירופה גם ליצירתם של מוקדים תרבותיים חדשים בארצות הברית, כשהעיקרי בהם היה בניו יורק. כאן נפתחו בפני עיתונאים, סופרים ומשוררים אפשרויות חדשות למימוש הפוטנציאל התרבותי שלהם, שלא היו זמינות להם בארצות המוצא שלהם במזרח אירופה. העיתונות בידיש בארצות הברית, אשר נוצרה יש מאין ברבע האחרון של המאה התשע עשרה, קיפלה בתוכה את כל ערוצי הביטוי שתקופה זו הציעה – מפלייטונים פוליטיים עד לתרגומים, שירים וסיפורת בידיש. תקופה זו של עיתונות יידיש התאפיינה בסינקרטיזם ספרותי, ואנשי הספרות היהודים לא נבדלו זה מזה באופן מובהק בהתמקצעות ספרותיות ייחודיות. רוב המעורבים בכתיבת ועריכת העיתונות בידיש שלחו יד הן בכתיבת בלטריסטית והן בעבודה

עיתונאית. השירה הפרולטרית הופיעה בסוף שנות השמונים בקו התפר שבין שני סוגי פעילות זו, שכן היא כללה בתוכה הן התייחסויות לבעיות החברתיות שהעסיקו את המהגרים היהודים באותה עת, והן ניסויים חדשניים בתימטיקה ובסוגה ששאפו לגבש צורה חדשה של שירה חברתית בידיש. דוד אדלשטט התמסר לפעילות פוליטית ותרבותית בחיקה של התנועה האנרכיסטית, היה לאחד העורכים הראשונים של השבועון אנרכיסטי המרכזי בידיש פריינע ארבייטער שטימע והיה במקביל גם משורר פוליטי נערץ בידיש. הוא היווה את האב־טיפוס של המשורר הפרולטרי שהוא תוצר של סביבתו המיוחדת. אדלשטט גדל בסביבה דוברת רוסית באימפריה הצארית והחליף את לשונו לידיש רק בארצות הברית, וזאת על מנת שיוכל לתקשר באופן יעיל עם המוני המהגרים. כבר בשיריו הראשונים בידיש החל מ־1889 הצליח אדלשטט לצקת את המסרים הפוליטיים האנרכיסטיים שלו לתוך צורה שירית שהמונים היו מסוגלים להתחבר אליה בקלות. הדמות השנייה שהייתה מזוהה עם התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש הייתה יוסף בובשובר, שנשא באמתחתו כלים פואטיים מעודנים ומגוונים יותר מאלו של אדלשטט, אשר הקנו לו יכולת ביטוי רחבה. דרכם גילה בובשובר פנים חדשות בספרות הפרולטרית האנרכיסטית בארצות הברית. הנראות של בובשובר גדלה באופן משמעותי לאחר מותו של אדלשטט ב־1892, בגיל הצעיר של עשרים ושש שנים בלבד, וכתוצאה מהווקאום הספרותי שנוצר בשל כך בלבה של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש.

על אף ההשפעה מרחיקת הלכת של השירה הפרולטרית החדשה בידיש בשנות התשעים של המאה התשע עשרה, יותר מעשור עבר עד שדוד אדלשטט ויוסף בובשובר התחילו למלא תפקיד של גיבורים תרבותיים עבור התנועה. אף על פי שבספרות יידיש הם זוהו באופן חד משמעי עם התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, דרך עקלקלה הובילה להיקבעות מעמדם ככאלה בקרב הספרות המחקרית וההיסטוריוגרפית המאוחרת יותר. בשלב הראשון של התקבלותם של שני המשוררים, שירתם חייתה בפי העם בצורת פזמונים פופולריים ושירי עמל. כך, בהתאם לכוונת אדלשטט, מילאו שירים אלה את תפקידם כשירים פוליטיים שהצליחו לעורר את המונים לפעילות פוליטית. שירים אלה נהיו חלק מרפרטואר השירים הפרולטריים בארצות הברית ובמזרח אירופה. חלקם חצו את הגבולות בין המחנות הרדיקאליים, והיו פופולריים גם בקרב פלגים סוציאליסטיים שונים. במזרח אירופה הם עברו תהליך של 'פולקלוריציה', כלומר במקרים רבים הם עובדו והשתנו מבחינה צורנית על מנת לאפשר את שילובם עם שירי עם אחרים בידיש. במקרים רבים השירים לא זוהו עוד עם מחבריהם, ועקצם הפוליטי הקונקרטי ניטל מהם. רק בסוף העשור הראשון של המאה העשרים זכו שירי אדלשטט ובובשובר להוצאה לאור כאסופות מקיפות, על אף שגם אלה היו לוקות בחסר.

אך הדור החדש של המשוררים ואנשי הספרות בידיש בארצות הברית התייחסו בזלזול לשירה הפרולטרית שהקדימה את יצירותיהם החדשניות, דבר אשר דחה גם הוא את התקבלותם המיידית כדמויות ספרותיות חשובות – אולי החשובות ביותר – בתוך התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. מעט מאוד נכתב על אדלשטט כמשורר בעשור הראשון של המאה העשרים, או על יוסף בובשובר, אשר חי באותן שנים באנונימיות כמעט מוחלטת. הערכתם השתנתה רק לאחר הדעיכה הפוליטית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, וזאת בעיקר בשל השינויים התרבותיים שחלו

בזירה התרבותית בברית המועצות בשנים שלאחר הקמתה ותחת השפעתה על המרחב התרבותי והפוליטי היהודי בארצות הברית.

למרבה הפלא השיח הער ביותר מסביב דמויות המשוררים דוד אדלשטט ויוסף בובשובר לא התנהל בארצות הברית אלא בברית המועצות, בעיקר בפי פעילים קומוניסטים שהשתייכו בשלב מסוים בחייהם לתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש באנגליה או בארצות הברית. הם שיחקו תפקיד משמעותי בהעמדת שני המשוררים במרכז ההתעניינות של הביקורת והמחקר של ספרות יידיש בברית המועצות. במהלך שנות העשרים ותחילת שנות השלושים התנהל פולמוס לוהט בקשר למעמדם הרצוי של אדלשטט ובובשובר בקאנון הספרותי הסובייטי ביידיש שהלך והתהווה באותן שנים. שני המשוררים האנרכיסטים היו יכולים למלא את החלל הסוגתי בתולדות ספרות יידיש במזרח אירופה שלא הפיקה קורפוס דומה של שירה פרולטרית ביידיש משל עצמה. לכן המבקרים הסובייטים ראו ביצירות אלה אבן יסוד חשובה בבניית קאנון פרולטרי חדש. בתקופה זו אף התפרסמו המהדורות הביקורתיות של כתיבתם של המשוררים הפרולטרים השונים, שכללו את מוריס וינצ'בסקי ודוד אדלשטט. אך העבודה המחקרית והביקורתית לא הצליחה להביא לקיבוע סופי של אדלשטט ובובשובר כחלק מהקאנון הסובייטי, וזאת בשל תנודות במדיניות התרבותית של ברית המועצות בשנים אלו.

עם זאת, שיח אינטנסיבי זה והתהודה לה זכה בארצות הברית, הניעו את הפעילים בתוך המחנה האנרכיסטי להתחיל במאבק על הירושה התרבותית שהסובייטים והקומוניסטים בארצות הברית החלו לנכס לעצמם שלא בצדק. מאבק זה למען ניכוס הערכים התרבותיים הוקצן עקב ניסיונה של המפלגה הקומוניסטית בארצות הברית לכבוש מבפנים את העיתונות האנרכיסטית בניו יורק, וכך להעמיד את כל המחנה האנרכיסטי לצד המפלגה הקומוניסטית ומוסדותיה החדשים שהוקמו לאחר מלחמת העולם הראשונה. בתקופה שבין שתי מלחמות העולם התגבש הרצון בתוך התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש להנציח את הגיבורים התרבותיים שלה וליצור מרחב תרבותי פרוגרסיבי במנותק מהשפעותיהם של הקומוניסטים. שאיפה זו צלחה במובן מוגבל. באותה עת לא היו לתנועה האנרכיסטית הכלים הנחוצים למשוך אחריה, הלכה למעשה, את המוני המהגרים. השפעתה הייתה שולית במרחב הפוליטי והתרבותי לעומת יריבתה המסורתית, התנועה הסוציאליסטית, ואויבה החדש, הקומוניזם הסובייטי ושלוחותיו. המאבק למען הירושה התרבותית של אדלשטט ובובשובר משקף אפוא את השינויים הפוליטיים במרחב היהודי דובר היידיש בארצות הברית ובמזרח אירופה, ואת צורת התקבלותם החדשה, הפעם כגיבורים של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש.

מעבר לתרומתה לשירה הפוליטית הפרולטרית בארצות הברית, תרמה התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש רבות גם להתפתחותו של השיח הסאטירי בארצות הברית. הסאטירה הפוליטית ביידיש הייתה סוגה חדשה בסוף המאה התשע עשרה, משום שבמזרח אירופה הנסיבות הגבילו את חופש הביטוי הפוליטי נגד השלטון ונציגיו. בארצות הברית ובאנגליה התנועות הפוליטיות היהודיות החדשות היו יכולות להביע את ביקורתן כלפי הסמכויות בצורה פתוחה יותר. בנוסף, ניתנה להם הזדמנות גם לבקר את הסכסכנות הפוליטיות בין ריבוי התנועות שפעלו באווירה חברתית תוססת זו, ואת העמדות הפוליטיות והתרבותיות המגוונות שנקרו בדרכם. מוריס וינצ'בסקי היה הסאטיריקן הראשון ביידיש שקשר בהצלחה את פעילותו הפוליטית לפרויקט הספרותי-ביקורתי של פיתוח קול סאטירי. וינצ'בסקי פיתח במשך

שנים רבות את הסאטירה שלו, קודם כל בעברית ולאחר מכן בידיש. הוא המציא את האניי-האחר שלו, 'דער משוגענער פֿילאָסאָף' ('הפילוסוף המשוגע'), שזיכה אותו בפופולריות רבה בקרב הרדיקאלים באנגליה, ולאחר הגירתו גם בארצות הברית. וינצ'בסקי שימש דוגמה לסאטיריקנים אחרים שבאו בעקבותיו. המשורר האנרכיסטי דוד אדלשטט נמנה בין המעריצים של וינצ'בסקי, אך בסופו של דבר הוא נכשל בניסונו להבין ולהעריך את הסאטיריקן הסוציאליסטי והסתכסך עמו. למרות שאדלשטט סבר שטיפוחו של קול סאטירי בתוך המחנה הרדיקאלי הוא הכרחי ליצירת שיח ביקורתי פורה בקשר לתופעות תרבותיות וציבוריות שונות, הוא בעצמו נכשל בניסיון לכתוב סאטירות פוליטיות אפקטיביות, ופעלו בהקשר זה הסתכם בכמה משלים סאטיריים באיכות נמוכה. אדלשטט השתמש בקול הסאטירי אך ורק למטרת פארודיה על משוררים רדיקאלים שכתבתם לא מצאה חן בעיניו, כי הם השתייכו למחנה פוליטי אחר או הם חלקו עליו בהעדפותיהם הספרותיות. למרות שאדלשטט יחס חשיבות רבה לסוגת הסאטירה הוא בעצמו לא הצליח לתרום לפיתוח הז'אנר, וביקר אחרים שהצליחו להעשיר אותו הן בגיוון הנושאים הן בהרחבת השימוש בקול הסאטירי. מעבר לדוד אדלשטט גם משתתפים אחרים בעיתונות האנרכיסטית הושפעו ממוריס וינצ'בסקי, המחפש הגדול בתחום, וניצלו את ההזדמנות שהוענקה להם להתבטא בקול סאטירי חדש במדינה החופשית, יחסית, אליה היגרו. דוד אפוטקר המציא דמות סאטירית משלו תחת השם 'דער הינקעדיקער שלימזל' ('ביש המזל הצולע'), שעסקה בשאלות ונושאים שהיו קשורים להווייה האורבאנית של המהגרים, המציאות החברתית והפוליטית, והתכניות האוטופיות – ככלל אוטופיות מדי – של הרדיקאלים היהודים. למרות שאפוטקר שאל מאפיינים רבים מדמותו הסאטירית של וינצ'בסקי, 'הפילוסוף המשוגע', הוא בחר לכתוב סאטירה קיצונית יותר מזו של קודמו. 'הצולע' של אפוטקר לא הסתפק בהטחת ביקורת נוקבת כלפי המציאות החברתית המעוותת, כפי שזו השתקפה בדיכוי וניצול השכבות המוחלשות. היא עסקה בשאלות הגירה וקשיי קליטה בחברה החדשה, אך בניגוד לוינצ'בסקי – שעסק גם בנושאים אלה – היא לא חסכה את שבט ביקורתה מהפעילים הפוליטיים עצמם. אפוטקר ביקר רבות את המציאות הפוליטית הסכסכנית של הסביבה דוברת היידיש בניו יורק, ולא פסח בכך על המחנה הפוליטי אליו השתייך בעצמו ושבעיתונו הוא פרסם את כתבותיו. אפוטקר נהג ללעוג לאנרכיסטים דוברי היידיש, והצביע על חולשותיהם כתאוריטיקנים ותעמלנים שאינם מסוגלים להוציא את תורותיהם אל הפועל. הם נותרים כלואים בעל כורחם בחלומות באספמיה. הסאטירה האנרכיסטית של אפוטקר הציע נחמה פורתא עבור הפעילים שעשו את כול שביכולתם על מנת למשוך את המוני המהגרים להצטרף אל תנועתם. לאחר שכמה מסיפוריו הסאטיריים התפרסמו בגליונות הראשונים של **הפרייע אַרבייטער שטימע**, קולו הסאטירי נדם באופן זמני כתוצאה מסגירתו הזמנית של העיתון. דמותו צצה שוב בתחילת המאה העשרים בעיתונות האנרכיסטית, אך הוא לא חזר למלא את מקום הסאטיריקן המרכזי בתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש. אנשי הספרות הבולטים בתנועה עשו ניסויים ספרותיים בז'אנר הסאטירה, אך למרות הייחודיות האנרכיסטית שהם הכניסו לתוך יצירותיהם לא הצליחה כתיבה זו למצוא את קהל קוראיה, עקב שינויה התרבותיים של הסצנה היהודית הרדיקאלית באותן שנים.

הפרק הרביעי והאחרון בעבודה זו עוסק בפן מרכזי של השיח האנרכיסטי בידיש – הרטוריקה האנטי-דתית של התנועה. בשנות השמונים של המאה התשע עשרה פעלו קבוצות רדיקאליות יהודיות רבות לפיתוח של שיח

ביקורתי המופנה נגד היהדות ומוסדותיה. השיח האנטי־דתי התפתח בשנים אלו בד בבד בקרב הסוציאליסטים והאנרכיסטים כאחד. מאוחר יותר, התפיסות האידאולוגיות של המחנות התפצלו, והאנרכיסטים נותרו נושאי הלפיד היחידים של התעמולה האנטי־דתית במרחב דובר היידיש. למרות שבהיסטוריוגרפיה הייתה מקובלת הדעה כי השיח התרבותי בקרב הקבוצות הרדיקאליות היהודיות היה מנותק בעיקרו של דבר מהשיח הפוליטי והחברתי שהתנהל באנגליה, המקרה של האנרכיסטים דוברי היידיש מוכיח אחרת. הרטוריקה האנטי־דתית בה השתמשו בתעמולתם הסתמכה לא רק על דוגמאות השאולות מחבריהם האידאולוגיים באירופה, אלא התכתבה רבות גם עם המסורת האמריקנית. האנרכיסטים דוברי היידיש השתמשו בכלים רטוריים אותם שאלו מתנועת 'המחשבה החופשית' שצמחה בארצות הברית במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, ובפרט מתוך כתביו והגותו של רוברט ג' אינגרסול. רעיונות 'המחשבה החופשית' זכו לבמה רחבה בעיתונות האנרכיסטית ביידיש, ויצירותיו של זרם זה התפרסמו בעיבודים שהותאמו לקורא היהודי. כמה מספריו של אינגרסול תורגמו ועובדו ליידיש וזכו לפופולריות רבה. השיח סביב חופש הדת, חופש הביטוי והספקנות הדתית שולבו בצורה טבעית כמעט בתוך תעמולה האנטי־דתית בארצות הברית, ובמידה פחותה גם באנגליה. השימוש בכלים הרטוריים של 'המחשבה החופשית' האמריקנית היה ייחודי לתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, והיה לסממן ייחודי שהבדיל אותה מיריביה הסוציאליסטים כבר בשנים הראשונות של עיצוב התעמולה האנטי־דתית.

מעבר להשפעתו של רוברט ג' אינגרסול על התפתחותה התרבותית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, נבחנה גם תרומתו של יוהן מוסט למסורת הטקסטואלית של התעמולה האנטי־דתית. מוסט היה דמות מרכזית בתנועה האנרכיסטית הגרמנית באנגליה ולאחר מכן בארצות הברית. בשל הקרבה הלשונית בין גרמנית ויידיש, ונוכח מרכזיותה של המחשבה הגרמנית באידאולוגיה של השמאל הסוציאליסטי, קבוצות רדיקאליות גרמניות השפיעו יותר מכל זרם אחר על התפתחות השמאל היהודי הרדיקאלי בארצות הברית ובאנגליה. תרומתו המיוחדת של מוסט טמונה בכך שהוא העמיד במרכז הרטוריקה שלו כבר מתחילת דרכו התעמולתית את השיח האנטי־דתי. שיח זה מסביב לדת ונציגיה תמך במאמצי האנרכיסטים דוברי היידיש 'להכשיר לבבות' בקרב אוכלוסיית המהגרים הטריים שהגיעו זה מקרוב לארצות הברית והיו לרוב עדיין תחת השפעתה של המסורת היהודית. באמצעות הכנסת רכיבים אידאולוגיים לתוך הפולמוס האנטי־דתי, פעילים אנרכיסטים דוברי יידיש ניסו להסביר לקהלם את יסודות התורה האנרכיסטית ואת היתרונות הגלומים בשחרור מהלחץ הדתי של העבר. יוהן מוסט נודע כנאום מבריק, כזה אשר הצליח לעורר את הסימפטיה וההזדהות של ההמונים ולהמיר רבים מהם לפעילים אנרכיסטיים. מוסט אף ליווה בתעמולתו את הצעדים הראשונים של ההתארגנות האנרכיסטית החדשה ביידיש. הוא הגיע להרצאות ואירועים אנרכיסטיים רבים ותמך בנוכחותו, נאומיו וכתבותיו בתנועה האנרכיסטית דוברת היידיש החדשה בניו יורק. מוסט היה מעורב בפעלתנותם של האנרכיסטים דוברי יידיש בתקופה בה הם עדיין ניסו לייחד את קולם ואת הרטוריקה שתהלום בצורה הטובה ביותר את משימתם: הפצה נרחבת ככל הניתן של האנרכיזם בקרב המהגרים דוברי יידיש.

בנוסף לתרומתו המשמעותית של מוסט להתפתחות התנועה בשנותיה הראשונות, זרם גרמני־אנרכיסטי אחר הותיר גם הוא את חותמו על הפעלתנות האנרכיסטית ביידיש בתחום התעמולה האנטי־דתית. קבוצת ה'אוטונומיסטים'

שהתפלגה מהזרם הראשי של התנועה האנרכיסטית הגרמנית, השפיעה על עיצובם של 'טקסים' שנקבעו בלוח השנה האנרכיסטי היהודי. בדומה לחבריהם האידאולוגיים הגרמנים, גם האנרכיסטים דוברי היידיש ערכו טקסים משלהם בתחילת הסתיו והאביב שהיו אמורים לחזק ולעודד את התודעה והזהות האנרכיסטית המשותפת לחברי התנועה. טקסים אלה נחגגו במקביל לחגי ישראל, ובכך קיבלו אופי אנטי־דתי אך גם יהודי מובהק. בעשור הראשון של קיום התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש כזרם פוליטי ותרבותי נפרד, ערכו האנרכיסטים דוברי היידיש 'נשפי יום כיפור' ולילות סדר אנרכיסטיים במקביל לחגים היהודיים המסורתיים. טקסים אלה האירו את חגי ישראל בגוון סאטירי והטעינו אותם במסרים אידאולוגיים חתרניים ואירוניים, שליכדו את המשתתפים סביב זהותם האנרכיסטית הייחודית. במקביל לקיום הטקסים עצמם, יצרו האנרכיסטים דוברי היידיש מסורת טקסטואלית ענפה סביב אירועים אלה. הטקסטים שנכתבו ונערכו כל שנה מחדש שיקפו את העמדות האנרכיסטיות היהודיות והמריצו את הצמרת האינטלקטואלית והאידאולוגית של התנועה לתרום אליהם מכישרונותיה. על פי הפרשנות החדשה של האנרכיסטים, טקסיהם היוו לא רק הפרכה ופארודיה של המסורת היהודית, אלא גם חזרה למשמעויות ולשורשים האמתיים של יום הכיפורים ופסח. לדידם של האנרכיסטים, היהדות הרבנית שיבשה ועיוותה את המשמעות המקורית של חגים אלו בכוונה לשמור על ההמונים המשועבדים לה מבחינה כלכלית ורוחנית. האנרכיסטים דוברי היידיש האמינו שבאמצעות שינוי תודעתו זה הם יצליחו למשוך את תשומת ליבם של המוני המהגרים היהודים ולעורר אותם למעשים רדיקאליים ומהפכניים.

אך הטקסים הללו עוררו התנגדות ומחאה מצד שכבות שונות באוכלוסייה היהודית המקומית, כולל חלק ניכר של המהגרים היהודים עצמם. ההתנגדות לטקסים האנרכיסטיים באה לביטוי גם בתגובות אלימות נגד מרכזים אנרכיסטים ואנשים שהיו מזוהים עם התנועה. האלימות כלפי מוסדות ופעילים אנרכיסטיים הגיעה לשיאה בשנות התשעים של המאה התשע עשרה, אך המשיכה גם אל תוך העשור הראשון של המאה העשרים. התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש הייתה צריכה להתגונן בפני האלימות הקשה שהופנתה נגדה, ובתגובה לכך ריכזה במקצת את מסריה האנטי־דתיים ואת האינטנסיביות שבה תעמולתה התנהלה בשנים הראשונות לקיומה. ספרוני **התפילה זכה** שהוצאו לקראת 'נשפי יום הכיפורים' כללו בתוכם שירה פרולטרית, מאמרים פסבדו־מדעיים וסאטירות ופארודיות של תפילות וטקסטים דתיים. הנושא המקשר בין החומרים אלה היה עמדתם האנטי־דתית. הספרונים אף שיקפו את הפן הטרנס־לאומי של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש, שכן הם היו בשימוש בטקסים אנרכיסטים בקהילות אנרכיסטיות שונות בארצות הברית ובאנגליה, ונהנו מתפוצה רחבה. בניגוד ל'נשפי יום כיפור', לא הפכו ההגדות לפסח שפרסמו האנרכיסטים דוברי יידיש והחגיגות האנרכיסטיות בליל הסדר לידועים לשמצה באותה מידה בעולם היהודי. הסיבה לכך נעוצה אולי במסורת הספרותית הארוכה של פארודיות על טקסטים הלקוחים מתוך ההגדה. במקביל להגדות של האנרכיסטים גם יריביהם הסוציאליסטים הוציאו ספרונים דומים, ואלה היו בשימוש לא רק בארצות הברית ובאנגליה אלא גם שמשו מקור לטקסטים שהוקראו בקיבוצים בארץ ישראל בשנות השלושים.

התעמולה האנטי־דתית של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש אכן הותירה עקבות בכל המקומות שבהם התיישבו פעילים אנרכיסטים והקימו את מרכזיהם, ואף מעבר להם. למרות שתעמולה זו איבדה מחשיבותה בתחילת המאה העשרים, המסורת שנקמה סביבה נחרטה בזיכרון הקולקטיבי של התנועה האנרכיסטית דוברת היידיש והנציחה

את ייחודיותה בעיני תומכים ומתנגדים כאחד. וכך התחולל פרדוקס: למרות שהתעמולה האנטי־דתית הייתה אמורה לבטל את הזיקה ליהדות ולמסורתה, במקרים רבים זהות זאת, במעשה של איפכא מסתברא, דווקא התחדדה באמצעות אותם טקסטים וטקסים שהיו פופולריים בקרב התנועה האנרכיסטית היהודית דוברת היידיש.

נספח 1 למבוא

רשימת העורכים הראשיים של 'אַרבייטער פֿרינד' בין השנים 1895–1916⁸⁶¹

1889–1885: פיליפ קראנץ, מוריס וינצ'בסקי (מייסד)

1889–1892: קונסטנטין גלופ

1892–1894: שאול ינובסקי

1895: יוסף קאפלאן (ששה גיליונות)

1895: וויליאם וועס (עשרים גיליונות, בערך)

1895, מאי: אברהם פרומקין

1895–1898: השבועון לא מופיע

1898–1914: רודולף רוקר

1914–1916: שלמה לינדר (עורך ראשי מחליף בהיעדר עורך ראשי ממונה)

רשימת העיתונים האנרכיסטים בידיש שיצאו לאור באנגליה בין השנים 1890–1918

1885–1916: אַרבייטער פֿרינד (ירחון, ומסוף 1886 שבועון), לונדון

1896, 1898: דאָס פֿרייע וואָרט (שבועון), ליברפול

1897: דער פּראָפּאגאַנדיסט (יצא באופן לא סדיר), לונדון

1902–1910: זשערמינאל (ירחון), לידז

1908: אויף דער וואָך (יצא באופן לא סדיר), לונדון

⁸⁶¹ רשימה זו מבוססת על הביבליוגראפיה של לאונרד פרגר ועבודת המחקר של וויליאם פישמן: Prager, *Yiddish Culture in Britain*; Prager, 'A Bibliography of Yiddish Periodicals in Great Britain'; Fishman, *East End Jewish Radicals*. ביבליוגראפיים מלאים – בסוף העבודה).

נספח 2 למבוא

רשימת העורכים הראשיים של 'פרייע ארבייטער שטימע' בין השנים 1890–1923⁸⁶²

1890: דוד אדלשטט, רומן לואיס, א' ברסלבסקי, יצחק־אייזיק הורביץ'

1890–1892: דוד אדלשטט, רומן לואיס

1892–1894: הלל זולטרוב, משה קאטץ

1899–1919: שאול יובסקי

1919–1923: י"א מריסון, זלדס, משה כץ

רשימת העיתונים האנרכיסטים בידיש שיצאו לאור בארצות הברית בין השנים 1889–1918

1899: דיא וואהרהייט (שבועון), ניו יורק

1890–1977: פרייע ארבייטער שטימע (שבועון), ניו יורק ופילדלפיה

1896–1900, 1910: די פרייע געזעלשאַפֿט (ירחון), ניו יורק

1905: אָבענד בלאַט (יומן), ניו יורק

1906: די ברויט און פֿרייהייט (ירחון), פילדלפיה

1913: פֿרייהייט (שבועון), ניו יורק

⁸⁶² רשימה זו מבוססת על חניקין, 'יידישע בלעטער אין אמעריקע', עמ' 255–260; פֿראַנק, 'אנארכאָ־סאָציאליסטישע יידן־רעבעלן איבער דער וועלט', געקליבענע שריפֿטן, עמ' 280–287; בורגין, דיא געשיכטע פֿון דער אידישער ארבייטער בעוועגונג אין אמעריקא.

נספח לפרק א'

רשימת התרגומים של ספרות יפה לידיש על ידי חברי התנועה האנרכיסטית באנגליה שיצאו בצורת ספר בין השנים 1890–1918

1903 – מאקסים גאָרקִי, *געזאמעלטע ערצעהלונגען*, לונדון: ארבייטער פֿריינד, מתרגמים: מ.ש., 'גד', במקור: לקט סיפורים ממקורות שונים.

1905 – געאָרג ביכנער, *דאנטאָנס טויט: אַ טראַגעדיע אין דריי אַקטען*, לונדון: ארבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Georg Büchner, *Dantons Tod* (1835).

1906 – הענריק איבסען, *די שטיצען פֿון דער געזעלשאַפֿט: דראַמע פֿון פֿיער אַקטען*, לונדון: ארבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Henry Ibsen, *Samfundets støtter* (1877).

1906 – מאַקסים גאָרקִי, *דער רויטער וואַסקאַ און דער כאַן און זײַן זוהן*, לונדון: ארבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Ма́ксим Го́рький, *Хан и его сын* (1896).

1906 – מאַקסים גאָרקִי, *מאַלוואַ*, לונדון: ארבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Ма́ксим Го́рький, *Мальва* (1897).

1906 – קנוט האַמסון, *שקלאַפֿען פֿון ליעבע: און אנדערע ערצעהלונגען*, לונדון: ארבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. לקט סיפורים ממקורות שונים.

1906 – אָקטאַוו מירבאַ, *געשעפֿט איז געשעפֿט: קאָמעדיע אין דריי אַקטען*, לונדון: ל' פֿרידמאַן, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Octave Mirbeau, *Les affaires sont les affaires* (1903).

1906 – לויזע מישעל, *לויזאַ מישעלס לעבענס־באַשרייבונג: געשריבען פֿון איהר אליין*, לונדון: ארבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Louise Michel, *Mémoires* (1886).

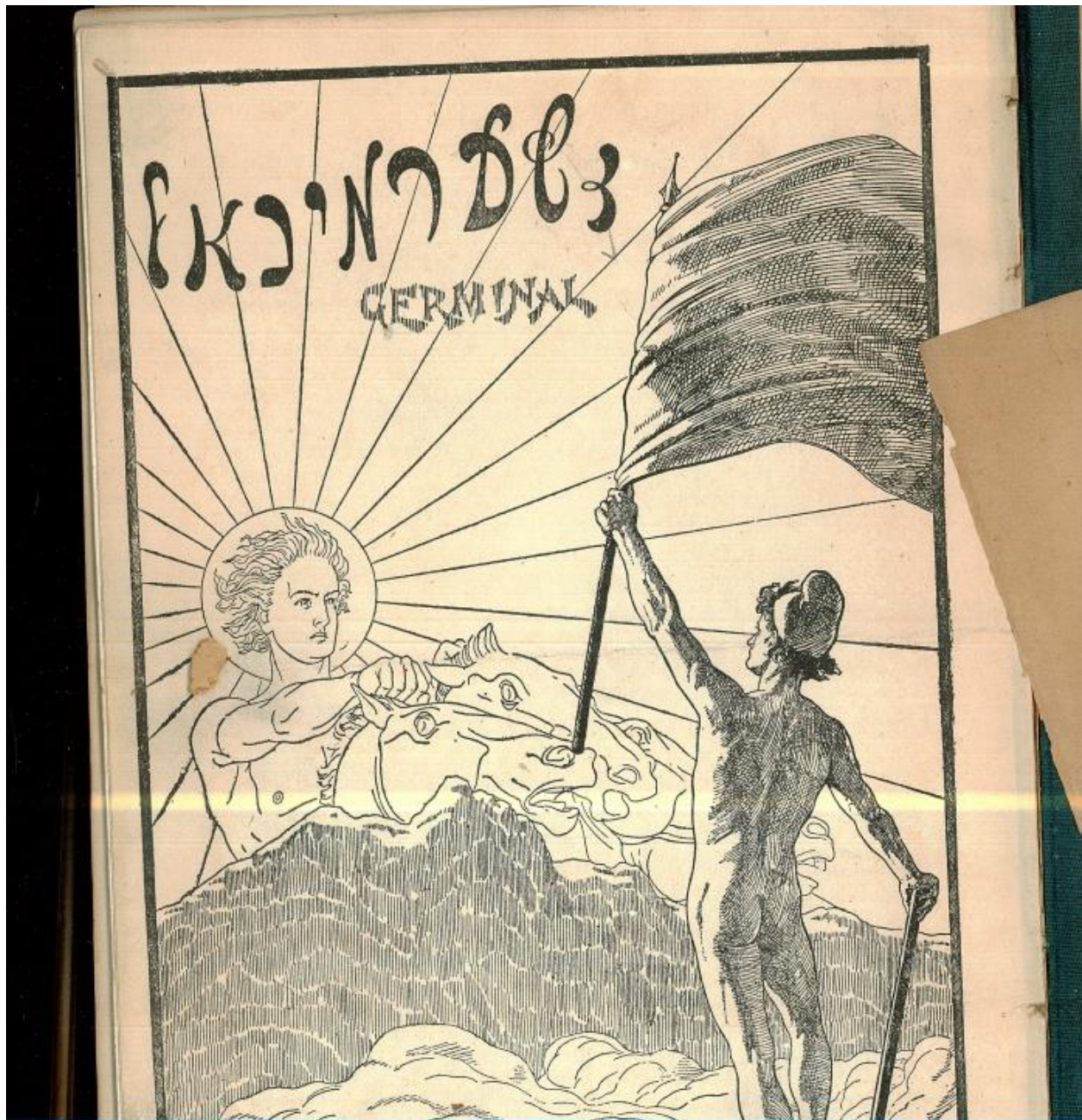
1906 – מאָריס מעטערלינק, *די בלינדע*, לונדון: ארבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Maurice Maeterlinck, *Les Aveugles* (1890).

1906 – מאָריס מעטערלינק, *דער אומגעבעטענער גאַסט: אַ דראַמאַ*, לונדון: ארבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Maurice Maeterlinck, *L'Intruse* (1890).

- 1907 – מאקסיס גאַרקי, קאַנאַוואַלאָוו, לונדון: ראַדיקאַל פּאַבלישינג קאָמפּאַני, מתרגם: רודולף רוקר. במקור: (1897) Максiм Гóрький, Коновалов.
- 1907 – אַסקאַר וויילד, די רויז און די נאַכטיגאַל און אַנדערע ערצעהלונגען, לונדון: זשערמינאַל. במקור: לקט סיפורים קצרים מתוך (1888) Oscar Wilde, *The Happy Prince and Other Tales*.
- 1907 – י"ל פרץ, די אַכטע אַבטהיילונג פֿון גיהנם און אַנדערע ערצעהלונגען, לונדון: ל' פֿרידמאַן, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: לקט סיפורים ממקורות שונים.
- 1908 – הענריק איבסען, ווען מיר טויטע ערוואַכען: אַ דראַמאַטישער עפּילאָג אין דריי אַקטען, לונדון: ל. פֿרידמאַן, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: (1899) Henryk Ibsen, *Når vi døde vågner*.
- 1908 – לעאָניד אַנדרייעוו, אַזוי איז עס געווען: סקיצע אויס דער צייט פֿון דער גרויסער רעוואָלוציאָן, לונדון: אַרבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: (1905) Леонiд Никола́евич Андреев, *Так было*.
- 1908 – קנוט האַמסון, הונגער, לונדון: ל' פֿרידמאַן, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Knut Hamsun, *Slut* (1890). נדפס אחר כך במהדורה חוזרת ב־1909 ומהדורה מתוקנת ב־1910.
- 1909 – ביערנסטערנע ביערנסאַן, ערצעהלונגען, לונדון: ל' פֿרידמאַן, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: לקט סיפורים ממקורות שונים.
- 1909 – קנוט האַמסון, פאַן, פֿון לייטענאַנט טהאַמאַס גלאָהז'ס פּאַפּירען, לונדון: אַרבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: (1894) Knut Hamsun, *Pan*.
- 1909 – גערהאַרד הויפטמאַן, איינזאַמע מענטשען: דראַמאַ אין פינף אַקטען, לונדון: פּראָגרעס, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: (1891) Gerhart Hauptmann, *Einsame Menschen*.
- 1909 – ישראל זאַנגווייל, טרוימער פֿון גהעטאָ: אוריאל אַקאַסטאַ, לונדון: די ראַדיקאַל פּאַבלישינג קאָמפּאַני, מתרגם: אברהם פרומקין. פרק מתוך (1898) Israel Zangwill, *Dreamers of the Ghetto*.
- 1909 – ישראל זאַנגווייל, טרוימער פֿון גהעטאָ: דער בעל שם, לונדון: ב. רודערמאַן, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: פרק מתוך (1898) Israel Zangwill, *Dreamers of the Ghetto*.
- 1909 – אַסקאַר וויילד, סאַלאָמע: טראַגעדיע אין איין אַקט, לונדון: ל' פֿרידמאַן, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: (1891) Oscar Wilde, *Salome*.

- 1909 – מאָריס מעטערלינק, **מאַנאַ וואַנאַ: דראַמאַ אין דריי אַקטען**, לונדון: מ. זוסמאַן – פּראָגראַעס, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Maurice Maeterlinck, *Monna Vanna* (1902).
- 1910 – וויקטאָר הוגאָ, **דער ים-אַרבעטער**, לונדון: אידישע פובלישינג קאָמפּאַני, מתרגם: שאול ינובסקי. במקור: Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer* (1866).
- 1910 – הענרי דזשאָן מאַקאי, **די אַנאַרכיסטען: קולטור בילדער פֿון סוף 19טען יאָרהונדערט**, כרכים א'–ב', לונדון: אַרבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: John Henry Mackay, *Die Anarchisten* (1891).
- 1910 – פֿרידריך ניטשע, **אזוי האָט גערעדט צאַראַטהוסטראַ**, לונדון: נאַראַדיצקי, מתרגם: רודולף רוקר. במקור: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1885–1883).
- 1911 – קנוט האַמסון, **מיסטעריען**, לונדון, ל' פֿרידמאַן, מתרגם: אברהם פרומקין, במקור: Knut Hamsun, *Mysterier* (1892).
- 1911 – קנוט האַמסון, **ערצעהלונגען**, לונדון: ל' פֿרידמאַן, מתרגם: אברהם פרומקין. לקט סיפורים ממקורות שונים.
- 1911 – אַנטאָן פּאַוולאָוויטש טשעכאָוו, **דער בער, דער שידוך**, ניו יורק: מיזל, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Антoн Пāvлович Чeхoв, *Медведь: Шутка в одном действии, Предложение* (1888, 1889).
- 1911 – פֿריץ לעמערמייער, **האַשיש: אַן אַריענטאַלע לעגענדע**, לונדון: אַרבייטער פֿריינד, מתרגם: רודולף רוקר. במקור: Fritz Lemmermayer, *Haschisch* (1898).
- 1911 – מולטאַטולי, **ליעבעס בריף**, לונדון: אַרבייטער פֿריינד, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Multatuli, *Minnebrieven* (1861).
- 1911 – ראָבערט לויס סטיווענסאָן, **דאָקטאָר דזשעקיל און מיסטער הייד**, לונדון: נאַראַדיצקי, מתרגמים: אברהם פרומקין, ב. ראוז. במקור: Robert Louis Stevenson, *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde* (1886).
- 1915 – קנוט האַמסון, **טרוימער**, לונדון: ל' פֿרידמאַן, מתרגמים: אברהם פרומקין, פ. אלכסנדרוביץ. במקור: Knut Hamsun, *Sværmere* (1904).
- 1918 – מאַקסימ גאָרקי, **דריי מענטשן**, פילדלפיה – ניו יורק: אַלערמאַן, מתרגם: אברהם פרומקין. במקור: Максiм Гoрький, *Трое* (1900).

נספח 2 לפרק ג': העמוד הפותח את הגיליונות המקובצים של הירחון זשערמינאל (1909–1900).



FREIE ARBEITER STIMME.

פרייע ארבייטער שטימע

לאו דרא שטימע פון פאלק געווערן הערן! א. פארסאן.

Let the Voice of the People be Heard! A. PARSONS.

צטער יארד - נומ. 69.

ניו יארק און פילדעלפיה, פרייטאג צענטער אקטאבער 1891.

פריי 3 מענט.



דאס קעניגרייך פון דער קריז דאס וואס ווערט געקענט... דער פאלקס-קעניג פון דער קריז דאס וואס ווערט געקענט... דער פאלקס-קעניג פון דער קריז דאס וואס ווערט געקענט...

צווייטע יארד... דער פאלקס-קעניג פון דער קריז דאס וואס ווערט געקענט...

צווייטע יארד... דער פאלקס-קעניג פון דער קריז דאס וואס ווערט געקענט...

דער פראצעס

אונטער ארבעטער נאנטאן און פילדעלפיה... דער פאלקס-קעניג פון דער קריז דאס וואס ווערט געקענט...

דער פראצעס

אונטער ארבעטער נאנטאן און פילדעלפיה... דער פאלקס-קעניג פון דער קריז דאס וואס ווערט געקענט...

דער פראצעס

אונטער ארבעטער נאנטאן און פילדעלפיה... דער פאלקס-קעניג פון דער קריז דאס וואס ווערט געקענט...

דער פראצעס

אונטער ארבעטער נאנטאן און פילדעלפיה... דער פאלקס-קעניג פון דער קריז דאס וואס ווערט געקענט...

דער פראצעס

אונטער ארבעטער נאנטאן און פילדעלפיה... דער פאלקס-קעניג פון דער קריז דאס וואס ווערט געקענט...

נספח לפרק ד': רשימה כרונולוגית של הספרונים והספרים האנטי־דתיים בארצות הברית ובאנגליה בין השנים 1890–1918⁸⁶³

1888 – יאָהאַן מאָסט, **דיא גאָטטעספעסט**, לונדון, גרופע פיאָנערע דער פֿרייהייט, 18 עמ'; יוואָ, תרגום: יוסף יאפפא (תרגום\עיבוד של המקור הגרמני: Johann Most, *Die Gottespest*, New York: Internationale Bibliothek, 1887).

1888 – **הגדה של פסח על־פי נוסח חדש***, לונדון, אַרבייטער פֿריינד, (מהדורה חוזרת ומתוקנת). הטקסט פורסם לראשונה באַרבייטער פֿריינד, גיליון 22 (?), 1886), על פי התיאור הביבליוגראפי של חיה ברי־יצחק.

1889 – (ברוך?) מילכיקר, ס. (=סיימאָן/שמעון?) גורדון, עורכים, **תפילה זכה***, ניו יורק, על פי התיאור הביבליוגראפי של נ' גולדברג.

1890 – י"א מריסון, קתרינה יברזוב, עורכים, **תפילה זכה*** (כלל עיבודי פיוטים ומאמרים פולמוסיים), על פי התיאור הביבליוגראפי של נ' גולדברג.

1891 – **תפילה זכה*** (כלל מאמר מ'הנה העני' [הלל זולטרוב]), שירו של מוריס וינצ'בסקי, 'דער פֿרייהייטסגניסט', ועיבוד פארודי של נוסח תפילת יום הכיפורים מאת וינצ'בסקי, מאמר של מיכאל קאהן ושיר של מוריס רוזנפלד, 'דער יודנשטאַט: ייד אָדער מענטש', על פי התיאור הביבליוגראפי של נ' גולדברג.

1892 – **תפילה זכה*** (מהדורת המקור לנוסח לידו שיצא ב־1898), על פי התיאור הביבליוגראפי של נ' גולדברג.

1893 – **מחזור עם תפילה זכה*** (מהדורת המקור לנוסח לידו שיצא ב־1903), על פי התיאור הביבליוגראפי של נ' גולדברג.

1893 – **הגדה של פסח (על פי נוסח חדש)**, ניו יורק: פֿרייע אַרבייטער שטימע, 8 עמ', הספרייה הלאומית.

1894 – בנימין פֿינגענבוים, **די אידישע אינקוויזיציע: כדת רחמנים בני רחמנים***, לידו: A.O.R. Publishing Association, 100 עמ', מצוין בביבליוגראפיה של שמואל ניגר.⁸⁶⁴

1896 – **הגדה של פסח (על פי נוסח חדש)***, ניו יורק: 'פֿאַרוואַלטונגס־ראַטה' פֿון בראַשורן פֿון די אידיש שפרעכענדע סעקציאָנען ס.א.פ. פֿון נאָרד־אַמעריקע, (מידע המובא בהדפסה החוזרת של שנת 1900 בזנבה, בהוצאת אַלגעמיינער ייִדישער אַרבעטער בונד אין רוסלאַנד און פוילן).

⁸⁶³ תיאור של הפריטים המסומנים בכוכבית נמצא רק במקורות משניים: נ' גאָלדבערג, 'אַנטי־רעליגיעזע באַוועגונג', **געשיכטע פֿון דער ייִדישער אַרבעטער־באַוועגונג**, כרך ב', עמ' 434–452; חיה ברי־יצחק, 'הערות להגדת הפסח של ה'בונד', **חוליות**, 2 (1994), עמ' 257–255 ו'תעודה: הגדה של פסח', **שב**, עמ' 233–244. Marion Aptroot, ed. *Jewish Books in Whitechapel*; ⁸⁶⁴ שמואל ניגר אסף וניתח במאמרו ספרונים וספרים קצרים אנטי־דתיים שנכתבו על ידי פעילים אנרכיסטים וסוציאליסטים בארצות הברית בסוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים. לא מצאתי את הכותרים הללו באוספים שבדקתי: שמואל ניגר, "בעזבאָזשניק – נוסח אַמעריקע", **די צוקונפֿט**, 1 (1942), עמ' 53–57.

- 1896 – מחזור עם תפילה זכה*, (בעריכת אברהם פרומקין, כולל מאמרים פולמוסיים: 'דער שטרויענער גאָט, אַ דעפוטאָציאָן פֿון זײַן ליבן נאָמען', 'שמע ישראל', בין המחברים: אבנר טננבוים, אברהם פרומקין ועסקן התרבות והסופר העברי הארצישראלי אלעזר רוקח (1854–1914), על פי התיאור הביבליוגרפי של אליהו צ'ריקובר.⁸⁶⁵
- 1898 – תפילה זכה לימים הנוראים, לידז: סאָציאַליסטישער בילדונגס פֿעראײן, 16 עמ', הספרייה הלאומית (מבוסס על המהדורה של ניר-יורק משנת 1892).
- 1899 – סעבאַסטיען פֿאַר, די פֿאַרברעכען פֿון גאָט, לונדון, אַרבייטער פֿרײַנד, 45 עמ', יוואָ (תרגום/עיבוד של המקור הצרפתי: Sébastien Faure, *Les Crimes de Dieu*, Paris: Le Libertaire, 1897).
- 190? – ראָבערט אינגערסאָל, די טעותן פֿון משה רבנו, ניו יורק: מאַקס יאַנקאָוויץ, 90 עמ', יוואָ (תרגום/עיבוד של המקור האנגלי: Robert G. Ingersoll, *Some Mistakes of Moses*, Washington: C.P. Farrell, 1879).
- 190? – בנימין פֿינגענבוים, לעבענסבעשרייבונגען פֿון אידישע פֿרײַדענקער פֿון דער עלטסטע צײַטען: חוי הבלכי, לונדון: ב. רודערמאַן, 19 עמ', יוואָ.
- 190? – בנימין פֿינגענבוים, אלישע בן אבויה*, [ניו יורק?], עמ'?, מצוין בביבליוגרפיה של שמואל ניגר.
- 190? – בנימין פֿינגענבוים, רעליגיאָן און סאָציאַליזמוס, [ניו יורק?], עמ'?, מצוין בביבליוגרפיה של שמואל ניגר.
- 190? – בנימין פֿינגענבוים, וויפֿיל מאָל האָט שוין משיח געקומען*, [ניו יורק?], עמ'?, מצוין בביבליוגרפיה של שמואל ניגר.
- 190? – בנימין פֿינגענבוים, סאָציאַליזמוס פֿון תורת משה*, [ניו יורק?], עמ'?, מצוין בביבליוגרפיה של שמואל ניגר.
- 190? – לעאָ ראָזענצווייג, סאָציאַליזם און בית מדרש*, [ניו יורק?], עמ'?, מצוין בביבליוגרפיה של שמואל ניגר.
- 190? – לעאָ ראָזענצווייג, מעשה בראשית*, [ניו יורק?], עמ'?, מצוין בביבליוגרפיה של שמואל ניגר.
- 190? – לעאָ ראָזענצווייג, וועגן מילה*, [ניו יורק?], עמ'?, מצוין בביבליוגרפיה של שמואל ניגר.
- 1901 – תפילה זכה על פי נוסח חדש, לונדון, אגודת אַרבייטער פֿרײַנד, 23 עמ', יוואָ.
- 1901 – מאַקס נאָרדוי, דער ליגען פֿון דער רעליגיאָן, לונדון, גרופע פֿרײַנט, 55 עמ', יוואָ (תרגום/עיבוד של המקור הגרמני: Max Nordau, 'Die religiöse Lüge', *Die konventionelle Lügen der Kulturmenschheit*, Leipzig: Tlischer, 1883, pp. 31–67).
- 1901 – יאָהאָן מאַסט, די רעליגיעזע מגפה, לונדון: די פֿרײַהײַט גרופע, 24 עמ', הספרייה הלאומית (תרגום/עיבוד חדש של המקור הגרמני).
- 1901 – מיכאַל באַקונין, גאָט און רעליגיע, לידז: לידזער אַנאַרכיסטישער גרופע, 99 עמ', יוואָ.
- 1902 – איסר גינזבורג, דער אידישער גאָט אַמאָל און היינט, לידז: The Free Thought Publishing Association, 29 עמ', יוואָ.

⁸⁶⁵ טשעריקאָווער, 'די אַמאָליקע אַנאַרכיסטן אין געראַנגל קעגן ייִדישן גאָט', אידישער קעמפֿער, 7 במרץ 1941, עמ' 9–11; וגם פרומקין, אין פֿרײַנג פֿון ייִדישן סאָציאַליזם, עמ' 101–102.

- 1903 – **מחזור עם תפילה זכה*** – לידז, על פי התיאור הביבליוגראפי של נ' גולדברג.
- 1905 – ראבערט אינגערסאָל, **די טעותן פֿון משה רבנו**, לונדון, גרופע פֿרײַהײַט, 95 עמ', יװאָ, הספרייה הלאומית (תרגום/עיבוד חדש של המקור האנגלי. מהדורה שנייה, מההדורה הראשונה לא מוכרת; וראו לעיל, מהד' 190?).
- 1905 – בנימין פֿינגענבוים, **ווער האָט אינגעפֿירט יום־פיפור און פֿון וואַנען שטאַמט די תורה**, לונדון: גרופע פֿרײַהײַט, 24 עמ', יװאָ.
- 1905 – **תפילה זכה לימים נוראים ולכל ימות השנה**, לונדון, אַרבייטער פֿרײַנד אונטערשטיצונג פֿאַראײַן, 16 עמ', יװאָ.
- 1906 – בנימין פֿינגענבוים, **אַנשטאַט אַ תפילה זכה: ווער האָט אינגעפֿירט יום־פיפור און פֿון וואַנען שטאַמט די תורה?**, מהדורה שנייה, לונדון: גרופע פֿרײַהײַט, 24 עמ', מצוין בביבליוגראפיה של בית הדפוס נרודיצקי.
- 1906 – בנימין פֿינגענבוים, **די ייִדישע אינקוויזיציע: כדת רחמנים בני רחמנים**, לידז: A.O.R. Publishing Association, 100 עמ', מהדורה שנייה, יװאָ.⁸⁶⁶
- 1906 – פֿיליפ קראַנץ, **גאָט, רעליגיאָן און מאָראַל: זיי קלעפּען זיך ווי אַרבעס צו דער וואַנט**, לונדון, אַרבייטער פֿרײַנד, יװאָ.
- 1906 – אחד העם, **בלעטער אויס דער געשיכטע פֿון אַבערגלויבן**, לידז: צײַט פֿון פֿערשטאַנד, 50 עמ', יװאָ.
- 1908 – ראבערט אינגערסאָל, **די געטער**, מהדורה שנייה, לונדון: א. גאָלוב, 56 עמ', יװאָ, הספרייה הלאומית, תרגום: ל. באַראָן (תרגום/עיבוד של המקור האנגלי: Robert G. Ingersoll, *The Gods and Other Lectures*, (New York, D.M. Bennett, 1876).
- 1909 – בנימין פֿינגענבוים, **כשר און טרפֿה און אנדערע מצוות**, ניו יורק: פֿרײַער געדאַנק, 307 עמ', יװאָ, הספרייה הלאומית.
- 1910 – ראבערט אינגערסאָל, **וואָס איז רעליגיאָן: און די אָפּשטאַרבּענדע אמונה**, לונדון: א גאָלוב, 31 עמ', יװאָ (תרגום/עיבוד של המקור האנגלי: Robert G. Ingersoll, *What is Religion?*, 1899).
- 1910 – ראבערט אינגערסאָל, **די טעותן פֿון משה רבנו**, לונדון: גאָלוב, 94 עמ', הספרייה הלאומית (תרגום של המקור האנגלי על ידי ס' פֿרימאַן. נדפס בדפוס נרודיצקי. מהדורה רביעית, מהדורה חוזרת ומתוקנת של מהדורת 1905).
- 1916 – לעאָ ראָזענצווייג, **ברית מילה**, ניו יורק: ל. ראָזענצווייג, 141 עמ', יװאָ, הספרייה הלאומית.⁸⁶⁷

⁸⁶⁶ מדובר כאן במהדורה חוזרת של החוברת של בנימין פייגנבוים, כפי שאפשר לקרוא בהקדמת המוציא לאור, ללא שינויים ובלי מתן רשות של המחבר: 'פֿאַרוואָרט פֿון די אַרויסגעבער', בנימין פייגנבוים, **די ייִדישע אינקוויזיציע**, עמ' א–ד.

⁸⁶⁷ בהקדמה לספרון מזכיר לאו רוזנצווייג שרוב המאמרים שמופיעים בספרון נדפסו קודם לכן בִּפֿרײַע אַרבייטער שטימע, והוא מביע תודה על כך לעורך הראשי של השבועון האנרכיסטי שאול ינובסקי: לעאָ ראָזענצווייג, 'הקדמה', **ברית מילה**, עמ' 3.

ביבליאגראפיה

ארכיונים:

מכון י'וואָ, ניו יורק, אוסף שאול לינדר; אוסף קלמן מרמר.
הספרייה הלאומית, ירושלים, אוסף דב סדן.

מאמרים:

[כותרות המאמרים ניתנות בכתיב המודרני, אבל נשמרות הצורות המורפולוגיות המגורמנות]

- Louis Jacobson, 'א שטימע פֿון געפֿענגעניש', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 30 באוקטובר 1891.
[אנונימי]. 'אויף גאַטס מיזבח אָדער אַ פּפּרה פֿאַר די זינד', אַרבייטער פֿריינד, 7 בפברואר 1896.
[אנונימי]. 'אונדזער פֿאַלקסהויז', אַרבייטער פֿריינד, 19 באוגוסט 1904.
[אנונימי]. 'די אַנאַרכיסטישע שטעלונג צו די געוואַלטס־טאַקטיק', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 8 בנובמבר 1901.
[אנונימי]. 'אַן אַנאַרכיסט־ציוניסט: אַ דיסקוסיאָן איבער דער פֿראַגע נאַציאָנאַליזמוס אָדער אינטערנאַציאָנאַליזמוס', אַרבייטער פֿריינד, 4 בספטמבר 1903.
[אנונימי]. 'דער 'אַרבייטער פֿריינד', זשערמינאַל, גל' 12, 25 בינואר 1901, עמ' 169.
[אנונימי]. 'בילדער אויס דעם ייִדנשטאַט', אַרבייטער פֿריינד, 23 בספטמבר 1904.
[אנונימי]. 'בערקמאַן באַלד פֿריי?', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 22 בנובמבר 1901.
[אנונימי]. 'געראַטעוועט דעם רבּונ־של־עולם', אַרבייטער צייטונג, 9 באוקטובר 1891.
[אנונימי]. 'יאָהאַן מאָסט: אַ פֿייער צו זיין 60 יעריקן געבורטסטאַג', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 3 במרץ 1906.
[אנונימי]. 'להג הסוכות מאת 'הדרשן מק"ק [=קהילה קדושה] אביונישאַק', אַרבייטער צייטונג, 16 באוקטובר 1891.
[אנונימי]. 'נאָר וואָס דערשינען צווייטער באַנד פֿון ראָקערס זכּרונות', די וועלט, דצמבר 1949.
[אנונימי]. 'נקמת אלהי ישראל', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 29 בספטמבר 1893.
[אנונימי]. 'עבודת יום הכיפורים על־פי נוסח אַביונישאַק', אַרבייטער צייטונג, 9 באוקטובר 1891.
[אנונימי]. 'די פֿרייע אַרבייטער שטימע אין לאַנדאָן', זשערמינאַל, גל' 3, נובמבר 1902, עמ' 47.
[אנונימי]. 'ציוניסטישע, יעזוטישע טאַקטיק', אַרבייטער פֿריינד, 2 באוקטובר 1903.
[אנונימי]. 'צו די גענאַסן און סימפּאַטיזירער', אַרבייטער פֿריינד, 30 בספטמבר 1904.
[אנונימי]. 'צו די גענאַסען און לעזער פֿון אַרבייטער פֿריינד', אַרבייטער פֿריינד, 29 ביולי 1904.

[אנונימי]. 'דער קישינעווער פאָגראָם: וואָס זאָל אונדזער באַשלוס זיין און וועמען זאָלן מיר פאַרדאַמען?', אַרבייטער פֿריינד, 26 ביוני 1903.

אַדלער, י. 'אַ פּלאַן וועגן בערקמאַנס באַפֿריונג', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 23 במרץ 1900.

אונגער, מנשה. 'אַמאָליקע אַנאַרכיסטן אין פּאַלעסטינע', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 29 באַגוסט 1930.

איוב. 'דער מוסרים־קאָנגרעס אין גראָדנע', אַרבייטער פֿריינד, 27 בנובמבר 1903.

איזאַקאוויטש, דוד. 'רודאָלף ראָקער – ווי ער איז צו אונדז געקומען', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944.

איזאַקאוויטש, דוד. 'וואָס די "קראַפּאַטקין ליטעראַטור־געזעלשאַפֿט" האָט אויפֿגעטאָן', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 2 באַפּריל 1943.

אייגעס, טאַמאַס, ווער איז שולדיק', אַרבייטער פֿריינד, 15 בינואר 1904.

אַיזענשטאַדט, ה"ס. 'דער קריסטלעכער דייטש און ייִדישער רבי', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944.

אינגערסאָל, ראָבערט. 'דער פּוֹר־בעיקר', אַרבייטער פֿריינד, 5 בינואר 1894.

אינגערסאָל, ראָבערט, מאָריס וואָלפֿמאַן (מתרגם). 'וועלכן וועג?', אַרבייטער פֿריינד, 2 ביוני 1899.

[אַפּאַטעקער, דוד] (דער הינקעדיקער שלימזל). 'דאָס טאַגעבוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 9 בינואר 1891.

[אַפּאַטעקער, דוד] (דער הינקעדיקער שלימזל). 'דאָס טאַגעבוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 24 באַפּריל 1891.

[אַפּאַטעקער, דוד] (דער הינקעדיקער שלימזל). 'דאָס טאַגעבוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 14 באַגוסט 1891.

[אַפּאַטעקער, דוד] (דער הינקעדיקער שלימזל). 'דאָס טאַגעבוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל: אַ באַגעגעניש לעבן דער שול', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 9 באַקטובר 1891.

[אַפּאַטעקער, דוד] (דער הינקעדיקער שלימזל). 'דאָס טאַגעבוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל: השּגחות הבורא', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 14 בנובמבר 1890.

[אַפּאַטעקער, דוד] (דער הינקעדיקער שלימזל). 'דאָס טאַגעבוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל: התגלות הבורא, תורה ומצוות, חופּה וקידושין', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 28 בנובמבר 1890.

[אַפּאַטעקער, דוד] (דער הינקעדיקער שלימזל). 'דאָס טאַגעבוך פֿון דעם הינקעדיקן שלימזל: כאַפּן אַ דרעמל אין אַ קאַפֿע־סאַלון', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 30 בינואר 1891.

[אַפּאַטעקער, דוד] (דער הינקעדיקער שלימזל). 'געכאַפּט!', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 4 ביולי 1902.

[אַפּאַטעקער, דוד] (איך). 'פינצטערע דערפֿאַרונגען פֿון אַ טרעמפּ', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 25 במרץ 1892.

אַקסלער, בנימין. '60 יאָר פֿרייע אַרבעטער שטימע – 60 יאָר אויפֿקלערונגס־אַרבעט', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 16 בפּברואַר 1951.

אקסלער, וו. 'אָנשטאַט אמתע סאַציאַלע געשיכטע – אַ קאַריקאַטור אויף וויסנשאַפֿט', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 9 בפברואר 1945.

אַקרוטני, יוסף. 'רודאָלף ראָקערס עסייען', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 15 ביולי 1961.

אַש, שלום. 'די געבורט פֿון שטן', די פֿרײַע געזעלשאַפֿט, 1910, גל' 6, עמ' 501–504.

באַקונין, מיכאַיל, שאול יאַנאַווסקי (מתרגם). 'גאַט און דער שטאַט', זשערמינאַל, גל' 1, 16 במרץ 1900, עמ' 8.

בלושטיין, ס. 'וועגן דער קאַרל מאַרקס ליטעראַטור־געזעלשאַפֿט', די נייע וועלט, 13 באפריל 1917.

בעלערינאַ־רובינליכט, בעלאַ. 'דוד עדעלשטאַט: מיין ערשטער אויפֿטריט', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 31 ביולי 1952.

בערג, יעקבֿ ד. 'דער אומפֿאַרגלייכבאַרער לעקטאָר', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944.

בערקמאַן, אַלפֿסנדר. 'אַ בריוו פֿון אַלעקסאַנדער בערקמאַן', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 6 באפריל 1900.

בערקמאַן, אַלפֿסנדר. 'אַ בריוו פֿון אַלעקסאַנדער בערקמאַן', זשערמינאַל, גל' 11, 14 בדצמבר 1900, עמ' 143.

בערקמאַן, אַלפֿסנדר. 'אַ בריוו פֿון גענ. א. בערקמאַן: וועסטערן פעניטענטשערי פּאַ (1894 פֿעברואַר)', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 3 במרץ 1894.

גאַלדבערג, איטשע. 'דוד עדעלשטאַט', ייִדישע קולטור, 1950, גל' 7, עמ' 19–22.

גאַלדמאַן, עמאַ. 'אַלעקסאַנדער בערקמאַן', אַרבייטער פֿרײַנד, 18 במאי 1906.

גאַלדמאַן, עמאַ. 'בריוו צו שאול יאַנאַווסקי', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 21 בנובמבר 1903.

גאַלדמאַן, עמאַ. 'קונסט און רעוואָלוציע', אַרבעטער פֿרײַנד זאַמלבוך, פּריז: ייִדישע אַנאַרכיסטישע גרופּע אַרבעטער פֿרײַנד פּאַריז, 1929, עמ' 71–76.

גאַלדמאַן, עמאַ, מ. אָשעראָוויטש (מתרגם). 'די לעבנס־געשיכטע פֿון עמאַ גאַלדמאַן געשריבן פֿון איר אַליין', פֿאַרווערטס, 30 במאי 1931.

גאַרדאַן, ה. 'אַ פֿריילעכע בשורה וועגן גענאַסע בערקמאַן', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 3 באוגוסט 1901.

גאַרדאַן, ה. 'גאַרדאַן זעט בערקמאַן', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 9 באוגוסט 1901.

גאַרדין, יעקבֿ. 'אהער גיב דעם פיטום', אַרבייטער צײַטונג, 29 בספטמבר 1893.

גאַרדין, יעקבֿ. 'די אָפּגעשלאָגענע הושענאַ: אַן ערצײלונג פֿאַר קינדער, ניט ייִנגער פֿון דרײַסיק יאָר', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 13 באוקטובר 1899.

גאַרדין, יעקבֿ. 'די גרויסע וועלט־ראַמע', דיאַ פֿרײַע געזעלשאַפֿט, נובמבר 1899, עמ' 37–39.

גאַרדין, יעקבֿ. 'תקיעה גדולה', אַרבייטער צײַטונג, 22 בספטמבר 1893.

גאַרקי, מאַקסיים. 'רחמנות', די פֿרײַע געזעלשאַפֿט, 1910, גל' 2, עמ' 135–143.

גורשטיין, אַהרן. 'דיכטערישע פֿאַנטאַסטיק: אַן ענטפֿער ח' קושניראָוו', דער עמעס, 29 במרץ 1931.

גינזבורג, א. 'דער ייִדישער גאַט', דיאַ פֿרײַע געזעלשאַפֿט, נובמבר 1899, עמ' 15–21.

גלאַזמאַן, ברוך. 'באַגעגעניש און שמועס מיט רודאָלף ראָקער', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944.

גלאטשטיין, יעקב. 'רודאָלף ראָקערס עסייען', אידישער קעמפֿער, 30 ביוני 1961; נכלל בספרו: מיט מיניע פֿאַרטאָגביכער: אין תוך גענומען 1958–1962, תל-אביב: י"ל פרץ, 1963, עמ' 379–387.

גרופע אַרבייטער פֿריינד. 'צו די גענאַסען!', אַרבייטער פֿריינד, 14 באַקטובר 1898.

די גרופע 'אַרבייטער פֿריינד'. 'צו די גענאַסן און לעזער פֿון אַרבייטער פֿריינד', אַרבייטער פֿריינד, 29 ביולי 1904.

גרופע סאַדיעסטויע. 'צו אַלע אַנאַרכיסטן', אַרבייטער פֿריינד, 27 באַקטובר 1905.

גריין, בער (א. פֿריינד). 'אַהרן קורץ – זיין אַרט אין דער יידישער ליטעראַטור', יידישע קולטור, 1964, גל' 9, עמ' 35–39. נכלל בספרו: פֿון דור צו דור: ליטעראַרישע עסייען, ניו יורק: איקוף, 1971, עמ' 273–279.

דזשאָזעפֿס. 'אַ בריוו פֿון ניו־זעלאַנד', אַרבייטער פֿריינד, 11 במאי 1906.

דזשאָזעפֿס. 'קאַרעספּאַנדענץ פֿון ניו־זעלאַנד', אַרבייטער פֿריינד, 20 במאי 1904.

דיקענס, טשאַרלס, יוסף בן גרשון (מתרגם). 'דאָקטאָר מעריגאַלד: אַ קריסמאַס־געשיכטע', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 5 בינואר 1900.

דע־קלער, וואָלטערין. 'ווען אַן אַנאַרכיסט פֿאַרגינט זיך אַ מאָל אַ ווייקיישאַן?', די פֿרייע געזעלשאַפֿט, 1910, גל' 7, עמ' 601–608.

האַרן, י. 'אַ בייע אָפּשאַצונג', די אידישע צייטונג, 23 בפברואר 1964.

האַרקאווי, אַלפֿסנדר. 'איז רעליגיאָן אַ פֿריוואַטזאַך?', די פֿרייע געזעלשאַפֿט, (?) 1900, עמ' 256–258.

הוגאַ, וויקטאָר. 'די ים־אַרבעטער', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 באַגוסט 1900, עמ' 8.

הוגאַ, וויקטאָר, שאול יאַנאַווסקי (מתרגם). 'דער לאַכעדיקער', אַרבייטער פֿריינד, 8 ביוני 1894.

וויטקאָפּ, מילי. 'איבער פֿרייע ליבע', אַרבייטער פֿריינד, 20 בינואר 1899.

וויילד, אַסקאַר, אַבֿרהם פֿרומקין (מתרגם). 'די נאַכטיגאַל און די רויז', אַרבייטער פֿריינד, 18 בדצמבר 1903.

וויילד, אַסקאַר. 'די מענטשלעכע זעלע אונטער דער פֿרייען סאַציאַליזם', אַרבייטער פֿריינד, 20 בדצמבר 1895.

וויילד, אַסקאַר. 'סאַציאַליזמוס און וואָלטעטיקייט', אַרבייטער פֿריינד, 13 בינואר 1905.

[ווינטשעווסקי, מאָריס], 'קטעי גמרא פארודיים ללא כותרת]', אספת חכמים 1–4 (ספטמבר־דצמבר 1877).

[ווינטשעווסקי, מאָריס]. 'יוצר ליום שני של שבועות (דער קאפיטאַליסטישער נוסח) אָדער גאַט מאַמאַנס עשרת הדיברות – צען געבאַטע', דער אמת, 31 במאי, 1895.

ווינטשעווסקי, מאָריס. 'קאַנסטאַנטין גאַלאָפּ: צו זיין 25סטן יאַרצייט', דער אידישער סאַציאַליסט־די נייע וועלט, 12 בינואר 1917.

[ווינטשעווסקי, מאָריס], 'תפילת על חטא', דער אמת, 31 במאי 1895.

וועוויאַרקע, א. 'אונדזער ייחוס', שטערנ, אפריל 1930, עמ' 79–90; מאי־יוני 1930, עמ' 132–139; יולי־אוגוסט 1930, עמ' 76–80.

וועוויאַרקע, א. 'וועגן שעפֿערישן מעטאָד אין דער יידישער פּראָלעטאַרישער ליטעראַטור', פּראָליט, 1931, גל' 4–5, עמ' 69–102.

וועוואַרקע, א. 'פֿאַר פֿולער אָנערקענונג!', פּראָליט, 1931, גל' 3, עמ' 66–85.
ווענדראָף, זלמן. 'באָרויקט', אַרבייטער פֿריינד, 5 ביוני 1903.
ווענדראָף, זלמן. 'ביים ים', אַרבייטער פֿריינד, 7 באַפּריל 1905.
ווענדראָף, זלמן. 'די פֿאַרברעכן', אַרבייטער פֿריינד, 5 במרץ 1903.
זאָלאָטאַראָוו, הלל. 'וועגן קראָפּאַטקינס "פֿראַנצויזישע רעוואָלוציאָן"', די פֿרייע געזעלשאַפֿט, 1910, גל' 4, עמ' 304–312.

זאַקס, ה. 'אונדזערע תּנאים מיט אַלע רבנים, דינים, מגידים, קאָפיטאַליסטן און זאָנסט שווינדלער פֿון אַ גאַנץ יאָר', אַרבייטער פֿריינד, 25 באַקטובר 1895.
זוכי, א. 'רודאָלף ראָקער אין לאַטיין־אַמעריקע', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 1 באַקטובר 1965.
זיפּערט, משה. 'ליטעראַרישע באַשי־בוזוקן', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 21 בפּברואַר 1902.
זינגער, י"י. 'ב. פֿייגענבוים חברים און תּלמידים אין וואַרשע', פֿאַרווערטס, 12 בנובמבר 1932.
חיניקין, יוסף. 'רודאָלף ראָקער – דער דערצייער פֿון ייִדישע אַרבעטער', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944.
טאַרן, אַהרן. 'אַ ניייער באַנד ראָקערס זכּרונות אין ייִדיש', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 15 בפּברואַר 1964.
טוּזשימאַ, מאַריאַ, זלמן ווענדראָף (מתרגם). 'די צוטיילונג, זשערמינאַל, גל' 5, מרץ 1903, עמ' 78–79.
טענענבוים, אַבנר. 'פּאַטריאַטיזמוס', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 14 באַגוסט 1891.
טערמאַן, משה. 'די "קראָפּאַטקיין־ליטעראַטור־געזעלשאַפֿט" און אירע לעצטע אויסגאַבן', די צוקונפֿט 22 (1917), עמ' 369–371.

יאַנאַווסקי, שאול. 'יוסף באַוושאַווער און זיין צייט', די צוקונפֿט 21 (1916), עמ' 213–216.
יאַנאַווסקי, שאול. 'לעוו טאַלסטאָי', "די מאַכט דער פֿינצטערניש", פֿרייע אַרבייטער שטימע, 18 באַקטובר 1901.
יעוועראָוו, קאַטערינאַ. 'סאַציאַלע לאַגע פֿון די פֿרויען', דיא פֿרייע געזעלשאַפֿט, פּברואַר 1900, עמ' 156–161.
ישורין, יעפֿים. 'רודאָלף ראָקער ביבליאָגראַפֿיע', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 7 במאי 1954.
כאַנוקאַוו, א. אַהרן קורץ – דער דיכטער פֿון קרעפֿטיקן וואָרט', ליטעראַרישע בלעטער, 14 (1938), עמ' 420–421.
די לידזער אַנאַרכיסטישע גרופּע. 'יום־פֿיפור אין לידז', אַרבייטער פֿריינד, 13 באַקטובר 1905.
ליטוויץ, א. 'די רעוואָלוציאָנערע פֿאַלקסליד און איר דיכטער', די צוקונפֿט 24 (1919), עמ' 267–270.
לייוויק, ה. 'די יונגע', שריפֿטן, 4 (1919), עמ' 29–40 [פּגינציה נפּרדת].
[לינדער, שאול]. 'אַ בריוו פֿון ראָקער', אַרבייטער פֿריינד, 3 בדצמבר 1915.
[לינדער, שאול]. 'אַ בריוו פֿון ראָקער', אַרבייטער פֿריינד, 3 במרץ 1916.
[לינדער, שאול]. 'וועגן ראָקערן', אַרבייטער פֿריינד, 12 בפּברואַר 1915.
[לינדער, שאול]. 'וועגן ראָקער', אַרבייטער פֿריינד, 31 ביולי 1915.
[לינדער, שאול] (די גרופּע אַרבייטער פֿריינד). 'וועגן ראָקערס אַרעסט', אַרבייטער פֿריינד, 11 בדצמבר 1914.
[לינדער, שאול]. 'אַ טעלעגראַמע צו ראָקערן', אַרבייטער פֿריינד, 19 במרץ 1915.

- [לינדער, שאול]. 'נאך א גרוס פון ראקערן', ארבייטער פריינד, 7 במאי 1915.
- [לינדער, שאול]. 'צו די וואפן!', ארבייטער פריינד, 3 בדצמבר 1915.
- [לינדער, שאול]. 'צוגעשיקטע בריוו צום פארבאטענעם ראקער-מיטינג', ארבייטער פריינד, 16 באפריל 1915.
- [לינדער, שאול]. 'צוויי בריוו פון ר. [=רודאלף] ראקער', ארבייטער פריינד, 14 באפריל 1916.
- [לינדער, שאול]. 'ראקער ארעסטירט', ארבייטער פריינד, 4 בדצמבר 1914.
- [לינדער, שאול]. 'ראקערס באפריינדונג-אנפערעניץ', ארבייטער פריינד, 23 ביולי 1915.
- [לינדער, שאול]. 'ראקערס 43טער געבורטסטאג', ארבייטער פריינד, 24 במרץ 1916.
- [לינדער, שאול]. 'דער ראקערס באפריינדונגס פובליק מיטינג', ארבייטער פריינד, 2 באפריל 1915.
- [לינדער, שאול], 'ראקערס געבורטסטאג', ארבייטער פריינד, 2 באפריל 1915.
- ליעסין, א. 'דוד עדעלשטאט', פארווערטס, 5 בדצמבר 1908.
- לעאנטיעוו, מ. 'די אכטע אפטיילונג פון גיהנום', פרייע ארבייטער שטימע, 7 בפברואר 1902.
- לעאנטיעוו, מ. "'דער פאלקספריינד" פון הענריק איבסען', פרייע ארבייטער שטימע, 13 בדצמבר 1902.
- לעוויצקי, מ. 'קארעספאנדענץ: עמא גאלדמאן אין סאן פראנסיסקא', ארבייטער פריינד, 6 באוקטובר 1899.
- לעיעלעס, אהרן גלאנץ, 'דוד עדעלשטאט', פרייע ארבייטער שטימע, 10 באוקטובר 1952.
- לעיעלעס, אהרן גלאנץ. 'דער טרעגער פון שיינהייט', דער טאג-מארגען זשורנאל, 18 בספטמבר 1958.
- לעפטוויטש, יוסף. 'רודאלף ראקער - א בן-שמונים', פרייע ארבייטער שטימע, 4 במאי 1957.
- לעשטשינסקי, יעקב. 'סטאלין און די אמאל בארימטע אסתר פון בונד', פארווערטס, 27 בפברואר 1932.
- מאסט, העלען. 'וואס זי דערציילט: ערינערונגען פון דער אלמנה פון יאהאן מאסט', פארווערטס, 18 בספטמבר 1932.
- מאסט, יאהאן, אבנר טענענבוים (מתרגם). 'יאהאן מאסט לעבנס-געשיכטע', פרייע ארבייטער שטימע, 24 ביולי 1891.
- מאפאסאן, גיו דע. 'די בית-עולמדיקע', פרייע ארבייטער שטימע, 11 באפריל 1902.
- מאפאסאן, גיו דע. 'צען יאר צרות פאר גארניט', ארבייטער פריינד, 24 בנובמבר 1893.
- מאקאי, דזשאן הענרי. 'אין בערנער סטריט קלוב', ארבייטער פריינד, 16 במרץ 1906.
- מאקאי, דזשאן הענרי. 'פון לעבן גערעטעט', ארבייטער פריינד, 15 בדצמבר 1899.
- מאריס, וויליאם. 'א גן-עדן אויף דער וועלט', ארבייטער פריינד, 10 בנובמבר 1893.
- מ.וו. 'דריי פיינע אונטערנעמונגען פון "פאש" גרופע אין פאריז', פרייע ארבייטער שטימע, 13 באפריל 1951.
- מייזיל, נחמן. 'ווי איך האב געקענט באוואוונערן', פרייע ארבייטער שטימע, 3 בינואר 1936.
- מייזיל, נחמן. 'קנוט האמסון', ליטערארישע בלעטער, 9 (1932), עמ' 182-183.
- מיינער, מאריס. 'באוואוונערס געדיכטע: רעצענזיע', פרייע ארבייטער שטימע, 27 בפברואר 1904.
- מיינער, מאריס. 'א בליק אינעם ציוניסטישן לאגער', ארבייטער פריינד, 31 ביולי 1903.
- מינקאו, נ"ב. 'דוד עדעלשטאט', פרייע ארבייטער שטימע, 30 באוגוסט 1940; 4 באוקטובר 1940.

- מינקאוו, נ"ב. 'יעקב מארינאָוו – דער פּיאָנער', קולטור און דערציאונג, נובמבר 1951, עמ' 14.
- מינקאָוו, נ"ב. 'א' מאָנומענטאַל ווערק וועגן דוד עדעלשטאַט', קולטור און דערציאונג, דצמבר 1953, עמ' 16.
- מלמד, ל. 'קאַרעספּאַנדענץ פֿון אַמעריקע', אַרבייטער פֿריינד, 22 במרץ 1901.
- מעטערלינק, מאָריס, אַברהם פֿרומקין (מתרגם). 'די בלינדע: אַ דראַמאַ', זשערמינאַל, גל' 4, אפריל 1905, עמ' 62–64.
- מראַטשני, מאַרק. 'אין ווייטע וועגן צו ווייטע צילן', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944.
- ניטשע, פֿרידריך. 'מיר אונמאַראַלישע', זשערמינאַל, גל' 11, 14 בדצמבר 1900, עמ' 151.
- ניטשע, פֿרידריך. 'פֿון דער ערלעזונג', זשערמינאַל, גל' 3, אוקטובר 1902, עמ' 42–43.
- ניטשע, פֿרידריך. 'פֿונעם העכערן מענטשן', זשערמינאַל, גל' 13, מאי 1901, עמ' 191.
- ננימאַן, יחזקאל־משה. 'קאַליאַ אַפּאָסטאַטאַ', ליטעראַרישע בלעטער, גל' 40, 6 בפברואר 1925, עמ' 5.
- עדעלשטאַט, דוד. 'אויף בלעקוועלס איילענד: אַ שיינע אינדזל פֿאַרוואַנדלט אין אַ תּפֿיסה – מאָסט ווי אימער פֿריש און מונטער', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 24 ביולי 1891.
- עלשטיין, לויס. 'אַ פּאַר ערנסטע ווערטער צו די ליזזער אַרבעטער־פֿרױען', אַרבייטער פֿריינד, 31 בינואר 1896.
- ערווידזאָן, עווערט. 'די ראַלע פֿון רודאַלף ראָקער (צו זײַן דריטן יאַרצײט)', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 15 בספטמבר 1961.
- סימאָן, שלמה. 'אַ רעבעל פֿון קינדהייט אָן', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 15 בספטמבר 1965.
- סמבטיון. 'נאַטורס יום־טובֿ: פּסח און די פּסחים', אַרבייטער צײַטונג, 31 במרץ 1893.
- סערדאַצקי, יענטע. 'אויף דער וואַך: דראַמע אין איין אַקט און צוויי בילדער', די פֿרייע געזעלשאַפֿט, 1910, גל' 8, עמ' 704–694.
- פּאַדוואַלי, מ., זלמן ווענדראַף (מעבד). 'די פּאַרגאַנגענהייט: אַ מאַנאַלאָג פֿון אַ שיכור', אַרבייטער פֿריינד, 18 במרץ 1905.
- פּאַקראַס, מאָריס. 'אַ בריוו פֿון קייפּטאָן', אַרבייטער פֿריינד, 18 במאי 1906.
- פּרץ, י"ל. 'פֿונעם טאַגבוך פֿון אַ טראַמוווי־פֿערד', זשערמינאַל, גל' 3, מרץ 1905, עמ' 46–47.
- פֿאַרבער, ש. 'די פֿרייהייטלעכע סאַציאַליסטן און די טרייד־יוניאָן באַוועגונג', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 16 בפברואר 1951.
- פֿוטראַס. 'זיי גייען אוועק: די ערלעכע אידעאָליסטישע קעמפֿער', דאָס פֿרייע וואָרט, ספטמבר 1938.
- פֿינגענבוים, בנימין. 'דער אַלטער און נײַער יום־הדין', אַרבייטער פֿריינד, 7 בספטמבר 1888.
- פֿינגענבוים, בנימין. 'הגדה של פּסח (על פי נוסח חדש)', אַרבייטער פֿריינד, 23 במרץ 1888.
- פֿינגענבוים, בנימין. 'ווער האָט אינגעפֿירט יום־כּיפור', די צוקונפֿט 4 (1895), עמ' 457–469.
- פֿין, י. 'מעבֿר לים: יאַהאַנעסבורג', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 4 בנובמבר 1905.

- פֿינקעלשטיין, ל. 'ד"ר זשיטלאָווסקי און די פֿרײַהייטלעך־סאַציאַליסטישע באַוועגונג', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 11 ביוני 1943.
- פֿראַנק, הערמאַן. '60 יאָר פֿרײַע אַרבעטער שטימע': יאַנאַווסקי קומט צוריק פֿון לאַנדאַן; קאַמף אַרום יאַנאַווסקי אַנזיכטן; יאַנאַווסקי קאַמף פֿאַר איבערפֿאַרטייִשער, ריינער טרייד־יוניאָן באַוועגונג', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 16 במרץ 1952.
- פֿרומקין, אַבֿרהם. 'דער 7טער ציוניסטישער קאַנגרעס', אַרבייטער פֿרײַנד, 11 באַוגוסט 1905.
- פֿרומקין, אַבֿרהם. 'דוד עדעלשטאַטס לעצטע פֿינף יאָר', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 29 במרץ 1935.
- פֿרומקין, אַבֿרהם. 'יאַנאַווסקי קאַמף מיט דרויסנדיקע און אינעווייניקסטע קעגנער', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 6 בספטמבר 1935.
- פֿרומקין, אַבֿרהם. 'די ייִדיש־סאַציאַליסטישע פּרעסע מיט פֿופֿציק יאָר צוריק', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 9 באַוגוסט 1935.
- פֿרומקין, אַבֿרהם. 'פֿון איראַפּע', דיא פֿרײַע געזעלשאַפֿט, נובמבר 1899, עמ' 46–48.
- פֿרימאַן, סײַמאָן. 'די זינד פֿון פֿאַטער: אַ סקיצע', אַרבייטער פֿרײַנד, 30 בדצמבר 1899.
- פֿריעדמאַן, י. 'דער חזיר־מאַרק אין "העסטער פֿאַרק"', פֿאַרווערטס, 29 בספטמבר 1907.
- קאַהאַן, אב. 'די אַלמנא פֿון באַרימטן יאַהאַן מאָסט וועט שרייבן אין "פֿאַרווערטס" וועגן איר מאָן, עמאַ גאַלדמאַן און אַלעקסאַנדער בערקמאַן', פֿאַרווערטס, 27 באַוגוסט 1932.
- קאַהאַן, יוסף. 'ראַקערס גרויסער אײַנפֿלוס אויף אונדזער באַוועגונג דאָ אין לאַנד', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944.
- קאַהן, מיכאַל. 'עטלעכע געדאַנקען איבער עמיל זאַלאַ', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 29 בנובמבר 1902.
- קאַסעל, דוד. 'אַבֿרהם ליעסין: אַ קאַפיטל זיכרונות', די צוקונפֿט 41 (1936), עמ' 135–137.
- קאַספּע, אב. 'וויסנשאַפֿטלעכער מאַטעריאַליזמוס', דיא פֿרײַע געזעלשאַפֿט, (?) 1900, עמ' 405–409.
- קאַסצאַלקאַווסקאַיאַ, וו. זלמן ווענדראָף (מעבד). 'אויפֿגעלעבטע נשמות', אַרבייטער פֿרײַנד, 15 ביולי 1904.
- קאַפּלאַן, יוסף. 'אַן אַבענד צווישן ציוניסטן', אַרבייטער פֿרײַנד, 7 ביולי 1899.
- קאַפּלאַן, יוסף. 'איז דאָ אַ גאַט?', אַרבייטער פֿרײַנד, 25 באַוגוסט 1899.
- קאַפּלאַן, יוסף. 'דער פֿלוכט פֿון גלויבן', אַרבייטער פֿרײַנד, 15 בספטמבר 1899.
- קאַפּלאַן, יוסף. 'די צווייטע סדר־נאַכט', אַרבייטער פֿרײַנד, 24 במרץ 1899.
- קאַפּלאַן, יוסף. 'דער ציוניסטישער אײַנבילדונג', אַרבייטער פֿרײַנד, 14 ביולי 1899.
- קאַצענעלענבאַגען, אוריה. 'רודאַלף ראַקער צו זײַנע אַכציק יאָר', די צוקונפֿט 58 (1953), עמ' 267–270.
- קאַרנבליט, ז. 'אַ פּריץ וואָס וועט באַלד זײַן קיסר', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 3 בנובמבר 1899.
- קאַרפענטער, עדוואַרד. 'מנהגים און געווינהייט', זשערמינאַל, גל' 1, מרץ 1909, עמ' 9–16.
- קונטרס. 'בלעטער אויס דער געשיכטע פֿון דער אַרבעטער־באַוועגונג', די צוקונפֿט 13 (1908), עמ' 37–42.

- קורץ, אהרן שמואל. 'פראָלעטאַרישע פּאָעזיע און פּאָעטישע פרעטענזיע', אונדזער בוך, גל' 1 (1926), עמ' 37–40.
 קושניראָוו, אַהרן. 'פּאַר פּוֹלשטענדיקער אָנערקענונג', דער עמעס, 3 במרץ 1931.
- קראָפּאַטקין, פעטער, מיכאל קאַהן (מתרגם). 'די אויטאָביאָגראַפֿיע פֿון אַ רעוואָלוציאָנער', פֿרײַע אַרבעטער שטימע, 2 באוקטובר 1899.
- קראָפּאַטקין, פעטער. 'דער אויפֿשטאַנד פֿון דעם אַרבעטסמאַן', אַרבייטער פֿרײַנד, 4 במאי 1894.
- קראָפּאַטקין, פעטער. 'באַגריסונג צו "אַרבייטער פֿרײַנד"', אַרבייטער פֿרײַנד, 16 במרץ 1906.
- קראָפּאַטקין, פעטער. 'די גרויסע פֿראַנצויזישע רעוואָלוציאָן', די פֿרײַע געזעלשאַפֿט, 1910, גל' 1, עמ' 24–32.
- קראָפּאַטקין, פעטער. 'הערבערט ספּענסער און זײַן פֿילאָסאָפֿיע', אַרבייטער פֿרײַנד, 12 בפּברואַר 1904.
- קראָפּאַטקין, פעטער. 'די נויטווענדיקייט פֿון דער רעוואָלוציאָן', אַרבייטער פֿרײַנד, 2 בדצמבר 1898.
- קראָפּאַטקין, פעטער. 'די קאַמונע', אַרבייטער פֿרײַנד, 9 ביוני 1905.
- קראָפּאַטקין, פעטער. 'קראָפּאַטקינס בריוו: צו דעם גענעראַל שטרייק מיטינג אין דער וואַנדערלאַנד', אַרבייטער פֿרײַנד, 15 באַפּריל 1904.
- קראָפּאַטקין, פעטער. 'קראָפּאַטקינס מיינונג וועגן דער קישניעווער פּאַגראָם', אַרבייטער פֿרײַנד, 24 ביולי 1903.
- קראָפּאַטקין, פעטער. 'קראָפּאַטקינס רעדע אויפֿן לאַנדאָן פּראָטעסט־מיטינג אין אַסעמבלי האַל', אַרבייטער פֿרײַנד, 20 בדצמבר 1895.
- ראַגאַף, הלל. 'ז. קאַרנבליט', די צוקונפֿט, 34 (1929), עמ' 376.
- ראַסקין, סאַול. 'דער אימפּרעסיאָניזם אין דער מאָלעריי און ליטעראַטור', די פֿרײַע געזעלשאַפֿט, 1910, גל' 8, עמ' 683–693.
- ראַפּאַפּאַרט, יהושע. 'אַ ייִדישער שרייבער – אַ דײַטש', דאָס פֿרײַע וואָרט, ספּטמבר 1961.
- [רייצעל, ראָבערט]. 'אַ דרשה פֿון ר. [=ראָבערט] רייצעל', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 16 בינואר 1891.
- רייצעל, ראָבערט. 'אַ וואָרט איבער דער באַדײַטונג פֿון אונדזער צײַט', זשערמינאַל, גל' 1, 16 במרץ 1900, עמ' 12.
- ראַקער, רודאָלף. 'דער אַנאַרכיזמוס און די פּראָפּאַגאַנדאַ דער טאַט: פֿון ראַוואַשאַל ביז קאַזעריאַ', אַרבייטער פֿרײַנד, 23 במרץ 1906, עמ' 4.
- ראַקער, רודאָלף. 'די אינטערנאַציאָנאַלע רעאַקציאָן', זשערמינאַל, גל' 16, ינואר 1902, עמ' 233–236.
- ראַקער, רודאָלף. 'דער דיכטער פֿון צער און האַפּענונג', פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 25 באוקטובר 1977.
- ראַקער, רודאָלף. 'דריי בריוו פֿון ר. ראַקער', אַרבייטער פֿרײַנד, 12 בנובמבר 1915.
- ראַקער, רודאָלף. 'די היסטאָרישע אַנטוויקלונג פֿון די אַנאַרכיסטישע אידעען און באַשטרעבונגען דער נײַ־צײַט: דער אַנאַרכיזמוס אין דער צײַט פֿון פֿראַנצויזישער רעוואָלוציע', זשערמינאַל, גל' 1, ספּטמבר 1902, עמ' 10–12.
- ראַקער, רודאָלף. 'די היסטאָרישע אַנטוויקלונג פֿון די אַנאַרכיסטישע אידעען און באַשטרעבונגען פֿון דער נײַ־צײַט: די ענציקלאָפּעדיסטן', זשערמינאַל, גל' 10, 26 באוקטובר 1900, עמ' 144–145.
- ראַקער, רודאָלף. 'זשערמינאַל', זשערמינאַל, גל' 1, 16 במרץ 1900, עמ' 1.

[ראקער, רודאָלף]. 'אַהאַן מאָסט', זשערמינאַל, גל' 1, אפריל 1906, עמ' 1–13.
ראקער, רודאָלף. 'ליטעראַרישעס: וועגן אַ זאַמלונג פֿון דוד עדעלשטאַטס לידער', אַרבייטער פֿריינד, 16 ביוני 1899.
ראקער, רודאָלף. 'מיכאַיל באַקונין: רעליגיאָן און פֿרייהייט', אַרבייטער פֿריינד, 5 מאי 1899.
[ראקער, רודאָלף]. 'פיער זשאַזעף פרודאָן', זשערמינאַל, גל' 1, מרץ 1909, עמ' 1–8.
ראקער, רודאָלף, 'צום אָפשיד', אַרבייטער פֿריינד, 28 בינואר 1916.
ראקער, רודאָלף. 'קיינ גאַט און קיין הער!', זשערמינאַל, גל' 10, 26 באוקטובר 1900, עמ' 134–139.
רודאַש, א. א. 'אַ ביסל זכרונות', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 3 בינואר 1936.
ריווקין, ברוך. 'דער פּאַעט־פּיאַנער און זיין שליחות', די צוקונפֿט 41 (1936), עמ' 65–99.
ריווקין, ברוך. 'מיר לאַנדאַנער, ערן ראַקערן!', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 31 במרץ 1944.
ריווקין, ברוך. 'דער שטאַנדפּונקט פֿון דער פּערזענלעכקייט', זשערמינאַל, גל' 1, מרץ 1909, עמ' 25–32.
שטאַרקמאַן, משה. 'צוויי יונגע פּאַעטן און אַ דריטער', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 10 באוקטובר 1952.
שטינער, מאַקס. 'איד', זשערמינאַל, גל' 11, 14 בדצמבר 1900, עמ' 156–157.
שמואלזאָהן, מ. 'די האַרבאַטע', די פֿרייע געזעלשאַפֿט, גל' 9 (1910), עמ' 775–786.
שעוויטש, ס"ע. 'פֿינפֿפֿאַכער מאָרד', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 4 ביולי 1890.
דער תּלמודישער סאַציאַליסט. 'איז חנופה אַ יום־טובֿ?', פֿרייע אַרבייטער שטימע, 5 בדצמבר 1890.

ספרים ומאמרי מחקר:

[לא נכללו כאן הפרסומים הרשומים בנספחים]

אַלגעמיינע ענציקלאָפּעדיע: יידן א–ד, ניו יורק: ציקאָ, 1942–1950.
אייזנשטאַט, ש'. פרקים בתולדות תנועת הפועלים היהודית, א–ב, מרחביה: השומר הצעיר, תש"ד.
אייבעלסאָן, פּאַול (עורך). ענגליש־יידישע ענציקלאָפּעדישעס ווערטערבוך, ניו יורק: Jewish Press Publishing, 1915.
אַיזלאַנד, ראובן. פֿון אונזער פֿרילינג: ליטעראַרישע זכרונות און פּאַרטערעטן, ניו יורק: אינזעל, 1954.
אייזנשטאַט, ש. פרקים בתולדות תנועת הפועלים היהודית, תל אביב: ספרית פועלים, תש"ד.
אַלמי, א. מאַמענטן פֿון אַ לעבן: זכרונות בילדער און עפיזאָדן, בואנוס אירס: צענטראַל־פּאַרבאַנד פֿון פּוילישע יידן אין אַרגענטינע, 1948.
אַלרואי, גור. המהפכה השקטה: ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית 1875–1924, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2008.
אַפּאַטעקער, דוד. הומאַריסטישע שריפֿטן, ניו יורק: היברו פּאַבלישינג קאָמפּאַני, 1910.

באָוואָווער, יוסף. געזאמעלטע שריפטען, ניו יורק: פֿרײַע אַרבייטער שטימע, 1911.

באָוואָווער, יוסף, שמואל אַגורסקי (עורך). געקליבענע לידער, פטרוגראד: צענטראַלער ייִדישער קאָמיסאַריאַט, 1918.

באַסין, משה (עורך). פֿינף הונדערט יאָהר אײַדישע פּאָעזיע, א–ב, ניו יורק: דאָס אײַדישע בוך, 1917.

בורגין, הערץ. דיא געשיכטע פֿון דער אײַדישער אַרבייטער בעוועגונג אין אַמעריקע, רוסלאַנד און ענגלאַנד, ניו יורק: פֿאַראײניגטע אײַדישע געווערקשאַפֿטען, 1915.

ביאַלאָסטאַצקי, בײַ (עורך). דוד עדעלשטאַט געדענק־בוך: צום זעכציקסטן יאָרצײַט, 1892–1952, ניו יורק – לוס אנגלס – סן פרנסיסקו: דוד עדעלשטאַט קאָמיטעטן, 1953.

בעל מחשבות (דר. עליאשעוו). 'ל. קאַברין', שריפטען, ג, וילנה: ב. א. קלעצקין, 1911?, עמ' 106–108.

בערלין, נתן, דיא אמתע וועלט אָדער איינע רײַזע אין גיהנום לטובֿת הכלל, לונדון: א. וו. ראַבינאָוויץ, תרנ"ו.

בערקאָוויטש, יצחק דבֿ, אונדזערע ראשונים: זכרונות־דערציילונגען וועגן שלום־עליכם און זײַן דור, א–ה, תל אביב: המגורה, תשכ"ו.

[עברית: ברקוביץ, יצחק דבֿ, הראשונים כבני אדם: ספורי זכרונות של שלום עליכם ובני דורו, א–ה, תל אביב: דביר, תשכ"ו].

בקון, יצחק. ברנר הצעיר: חייו ויצירותיו של ברנר עד להופעת 'המעורר' בלונדון, א–ב, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1975.

בראַנשטיין, יאָשע. אַטאַקע: ליטעראַריש־קריטישע אַרטיקלען, מוסקבה־חרקוב־מינסק: צענטראַלער פֿעלקער־פֿאַרלאַג פֿון 5. ס. ס. ר, 1930.

ברייצחק, חיה. 'הערות להגדת הפסח של ה"בונד"', חוליות, גל' 2 (1994), עמ' 233–244, 255–257.

ברנר, יוסף חיים. כתבים: סיפורים, רומאנים, מחזות, א–ג, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"ח.

גאַלדבערג, איטשע. עסייען, ניו יורק: איקוף, 1981.

גאַנטשאַראַק, משה. צו דער געשיכטע פֿון דער אַנאַרכיסטישער פרעסע אויף ייִדיש, ירושלים: פּראָבלעמען, 1997.

גאַראַדיסקי, יונה. דוד עדעלשטאַט, בואנוס אירס: בוכגעמיינשאַפֿט בײַ דער ייִדישער ראַציאָנאַליסטישער געזעלשאַפֿט, 1952.

גאַרדין, אבא. ייִדישער וועלטבאַנעם, ניו־יורק: אײַדישע־עטישע געזעלשאַפֿט, 1939.

גאַרדין, אבא. שאול יאַנאָווסקי: זײַן לעבן, קעמפֿן און שאַפֿן, 1864–1939, לוס אנגלס: ש. יאַנאָווסקי אָנדענק־קאָמיטעט, 1957.

גאַרין, בערנאַרד. די געשיכטע פֿון אײַדישען טהעאַטער: צוויי טויזענד יאָהר טהעאַטער בײַ אײַדען, א–ב, ניו יורק: ליטעראַרישער פֿערלאַג, 1918.

גולדשמידט, דניאל (עורך). מחזור לימים הנוראים, ירושלים: קורן, תשל"ל.

גורדון, יהודה ליב. כתבי יהודה ליב גורדון, תל אביב: דביר, תשכ"ד.

גילבערט, שלמה. דערציילונגען און דראמעס, טורונטו: דאנעטא, 1954.

גלאטשטיין, יעקב. אין תוך גענומען: עסייען 1948–1956, ניו יורק: פארלאג פון אידיש נאציאנאלן ארבעטער פארבאנד, 1956.

גלאטשטיין, יעקב. מיט מיניע פארטאגביכער: אין תוך גענומען 1962–1958, תל אביב: י"ל פרץ, 1963.

גלאטשטיין, יעקב, בערל כהן (עורך). פראסט און פשוט: ליטערארישע עסייען, ניו יורק: פעני גלאטשטיין, 1978.

גפן, מנשה. דוד אדלשאט משורר הפרולטאריון היהודי: מאה שנה להולדתו, תל-אביב: הפועל הצעיר, 1966.

גרנטר, אריה. 'ההגירה ההמונית של יהודי אירופה, 1881–1914', אביגדור שנאן ושמואל אטינגר (עורכים), הגירה והתיישבות בישראל ובעמים: קובץ מאמרים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ב, עמ' 342–383.

גראו, זשאן. בורזשואזע און פרייהייטלעכע דערציאונג, בואנוס איירס: די אידישע ראציאנאליסטישע געזעלשאפט, 1920.

גראור, מינה. 'העתונות האנרכיסטית בידיש באנגליה, 1885–1914', קשר, גל' 6 (1989), עמ' 60–67.

גריין, בער, 'ידישע שרייבער אין אמעריקע, ניו יורק: איקוף, 1963.

האמסון, קנוט, אברהם פרומקין (מתרגם). הונגער, ניו יורק: ל. פרידמאן, 1910.

האמסון, קנוט, מרים רייזען (מתרגמת), הונגער, ורשה: קלעצקין, 1929.

[עברית: המסון, קנוט, איתמר אבן-זהר (מתרגם). רעב, ירושלים – תל אביב: שוקן, 2016].

היינע, היינריך, ר' אינזלאנד, ר' אפראנעל, ה"נ ביאליק ואחרים (מתרגמים), די ווערק פון היינריך היינע, א-ח, ניו יורק: אידיש, 1918.

הערץ, יעקב שלום. 50 יאר ארבעטער רינג אין יידישן לעבן, ניו יורק: ארבעטער רינג, 1950.

דאווידזאן, ישראל. 'פאראדיעס-ליטעראטור (הוספות)', פנקס 1 (1927/1928), עמ' 58–62.

הערשבערג, אברהם שמואל, יודל מארק (עורך), פנקס ביאליסטאק: גרונט-מאטעריאלן צו דער געשיכטע פון די יידן אין ביאליסטאק ביז נאך דער ערשטער וועלט-מלחמה, א-ב. ניו יורק: געזעלשאפט פאר געשיכטע פון ביאליסטאק, 1950.

וויגאנד, חייקע ברוריה, 'א. נ. שטענצל – א יידישער דיכטער אין בערלין און אין ווייטשעפל', ירושליםער אלמאנאך, גל' 29 (תשע"ב), עמ' 403–413.

וויינבערג, חיים לייב. פערציק יאר אין קאמף פאר סאציאלער באפריינג, לוס אנג'לס – פילדלפיה: לאס אנדזשעלעסער וויינבערג בוך-קאמפניטעט – פילאדעלפיער ראדיקאל לייברערי, 1952.

ווינטשעווסקי, מאָריס, קלמן מרמר (עורך). געזאמעלטע ווערק, א-י, ניו יורק: פרייהייט, 1928.

ווינטשעווסקי, מאָריס. געקליבענע ווערק, קייב: מעלוכע-פארלאג, 1939.

ווינטשעווסקי, מאָריס. יהי אור: איינע אונטערהאלטונג איבער די פארקערטע וועלט מיט זיין פריינד היימאן, לונדון 1885.

ווינטשעווסקי, מאָריס. דער משוגענער פילאזאף אין אמעריקע, ניו יורק: פארווערטס, 1920.

ווינטשעווסקי, מאָריס. דער משוגענער פֿילאָזאָף אין ענגלאַנד, ניו יורק: צוקונפֿט, 1908.

ווינטשעווסקי, מאָריס. ערינערונגען, מוסקבה: שול און בוך, 1926.

זאַקס, אַבֿרהם שמוחה. די געשיכטע פֿון אַרבייטער רינג: 1892–1925, א–ב, ניו יורק: נאַציאָנאַלער עקזעקוטיוו קאָמיטע פֿון אַרבייטער רינג, 1925.

זילבערצווייג, זלמן (עורך). לעקסיקאָן פֿון ייִדישן טעאַטער, א–ו, ניו יורק – מעקסיקא סיטי: ייִדישער אַקטיאָרן־יוניע אין אַמעריקע, 1931–1969.

זשוקאָווסקי, מ. 'מוט און וויסנשאַפֿט: מכוּח ח' וועוויאַרקעס רעוויזיע־אַרבעט', פּראָליט, 1928, גל' 7, עמ' 50–55.

חניקין, יוסף. ייִדישע בלעטער אין אַמעריקע, ניו יורק: חניקין, 1946.

טונקל, יוסף, יחיאל שיינטוך (עורך). ספר ההומורסקות והפארודיות הספרותיות בידיש, ירושלים: מאגנס – האוניברסיטה העברית, 1990.

טירקעל, בער. 'ביבליאָגראַפֿיע פֿון דער ייִדישער פּרעסע אין פֿילאַדעלפֿיע (1891–1928)', פּנקס 1 (1927\1928), עמ' 260–262.

[טעפער, קאַליאַ (קלמן)] (ד'אַברוצי). זיגזאַגען, ניו יורק: עכאַ, 1916?.

טשעכאָוו, אַנטאָן, לעאַן קאַברין (מתרגם), געקליבענע שריפֿטען, א–ד, ניו יורק: היברו פּאַבלישינג קאָמפּאַני, 1910.

טשאַרני, דניאל. אַ יאַרצענדליק אַזאַ 1914–1924: מעמואַרן, ניו יורק: ציקאַ, 1943.

טשעריקאָווער, אליהו (עורך). די געשיכטע פֿון דער ייִדישער אַרבעטער באַוועגונג אין די פֿאַראייניקטע שטאַטן, א–ב, ניו יורק: ייוואָ, 1943–1945.

טשעריקאָווער, אליהו. 'די אָנהייבן פֿון דער אומלעגאַלער ליטעראַטור אין ייִדיש', אליהו טשעריקאָווער (עורך), היסטאָרישע שריפֿטן, ג, ורשה: קולטור־ליגע, 1939, עמ' 577–604.

טשעריקאָווער, אליהו. 'די אַמאָליקע אַנאַרכיסטן אין געראַנגל קעגן ייִדישן גאַט', אידישער קעמפֿער, 7 במרץ 1941, עמ' 10–12.

יאַנאָווסקי, שאול. ערשטע יאָרן פֿון ייִדישן פֿרייהייטלעכן סאַציאַליזם, ניו יורק: פֿרייע אַרבעטער שטימע, 1948.

כהן, חגית. נפלאות בעולם החדש: ספרים וקוראים בידיש בארצות הברית 1890–1940, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2016.

כהן, י"ל, חיה בר יצחק (מתרגמת). 'שיר העם היהודי', חוליות, גל' 6 (2000), עמ' 309–354.

כץ, משה. אַ דור, וואָס האָט פֿאַרלוירן די מורא, ניו יורק: משה כץ יובילייִ־קאָמיטעט, 1956.

לאַנדוי, זישע (עורך). אַנטאָלאָגיע: די אידישע דיכטונג אין אַמעריקע ביז יאָהר 1919, ניו יורק: אידיש, 1919.

לאַסאַל, פֿערדינאַנד, י"א מעריסאָן, א"א ראַבאַק (מתרגמים), געקליבענע שריפֿטען, קראָפּאַטקין ליטעראַטור־געזעלשאַפֿט, 1916.

ליטוויץ, א. וואָס געווען: עטיוודן און זכרונות, וילנא: ב. קלעצקין, 1925.

ליעסין, אַבֿרהם. זכרונות און בילדער, ניו יורק: ציקאַ, 1954.

- [עברית: אברהם ליסין, אברהם קריב (מתרגם), ברל כצנלסון (עורך). זכרונות וחיות, תל אביב: עם עובד, תש"ג.]
ליפשיץ, יחזקאל, ביבליאָגראַפֿיע פֿון אַמעריקאַנער און קאַנאַדער ייִדישע זכרונות און אויטאָביאָגראַפֿיעס אויף ייִדיש,
העברעיִש און ענגליש, ניו יורק: יוֹאָ, 1970.
- ליפשיץ, יחזקאל. 'דיא ניו־יאָרקער יודישע פֿאַלקס־זינג', שלמה ביקל (עורך), פנקס פֿאַר דער פֿאַרשונג פֿון דער
ייִדישער ליטעראַטור און פרעסע, ג, ניו יורק: אַלוועלטלעכער ייִדישער קולטור־קאָנגרעס, 1975, עמ' 251–
318.
- לעוויטאָן, מיכל (עורך). ייִדישע ליטעראַטור: כרעסטאַמאַטיע פֿון ליטעראַטור און קריטיק, קייב: קולטור־ליגע, 1928.
לעקסיקאָן פֿון דער נייער ייִדישער ליטעראַטור, א–ח, ניו יורק: אַלוועלטלעכער ייִדישער קולטור־קאָנגרעס, 1956–
1981.
- מאַגידאָוו, יעקבֿ. דער שפיגל פֿון דער איסט־סייד, ניו יורק: מאַגידאָוו, 1923.
מאַפּאַסאָן, גיו דע, לעאַן קאַברין (מתרגם), גיו דע מאַפּאַסאָן'ס געזאַמעלטע ווערק, א–ט, ניו יורק: פֿאַרווערטס,
1913–1919.
- מאיר, יונתן. חסידות מדומה: עיונים בכתביו הסאטיריים של יוסף פרל, ירושלים: מוסד ביאליק, 2013.
מאַרינאָוו, יעקבֿ, א' וואַלינער (עורכים). הומאַר און סאַטירע, א–ג, ניו יורק: ראַמאַל, 1912 [מהדורה שנייה מאמהות
דפוס: היברו פאבלישינג קאמפאני, 1928].
- מאַרק, יודל (עורך). גרויסער ווערטערבוך פֿון דער ייִדישער שפּראַך, א–ד, ניו יורק – ירושלים: קאָמיטעט פֿון גרויסן
ווערטערבוך פֿון דער ייִדישער שפּראַך, 1961–1980.
- מאַרקס, קאַרל, י"א מעריסאָן (מתרגם). דאָס קאַפיטאַל: קריטיק פֿון דער פֿאַליטישער עקאָנאָמיע, א–ג, ניו יורק:
קראָפּאַטקין ליטעראַטור־געזעלשאַפֿט, 1917.
- מזור, יאיר. 'הקול העגנוני והזעם הסקנדינבי: הרהורים מתודולוגיים לקראת בחינת הזיקה בין קנוט המסון ובין ש"י
עגנון', מאזניים ס (תשמ"ז), עמ' 59–64.
- מייזיל, נחמן. ייִדישע טעמאַטיק און ייִדישע מעלאָדיעס ביי באַווסטע מוזיקער: נאַטיצן און מאַטעריאַלן, ניו יורק:
איקוֹף, 1952.
- מינקאָוו, נ"ב. אַבְרָהָם רייזען: דער דיכטער פֿון ליד, ניו יורק: באַדן, 1937.
- מינקאָוו, נ"ב. אידישע קלאַסיקער פּאַעטן: עסייען, ניו יורק: באַדן, 1937.
- מינקאָוו, נ"ב. ליטעראַרישע וועגן, מקסיקו סיטי: צבֿי קעסעל פֿאַנד – קולטור קאָמיסיע – ייִדישער צענטראַל
קאָמיטעט, 1955.
- מינקאָוו, נ"ב. פּיאָנערן פֿון ייִדישער פּאַעזיע אין אַמעריקע: דאָס סאַציאַלע ליד, א–ג, ניו יורק: מינקאָוו, 1956.
- מירון, דן. הרפיה לצורך נגיעה: לקראת חשיבה חדשה על ספרויות היהודים, תל אביב: עם עובד, 2005.
- מנור, אהוד. עיתון למען האנושות: הפארווערטס: מהגרים, סוציאליזם, פוליטיקה יהודית בניו יורק, 1890–1917, תל
אביב: הקיבוץ המאוחד – מכון גוטאיינר לחקר הבונד ותנועת הפועלים היהודית באוניברסיטת חיפה, 2008.

מעריסאָן, א"י. 'א פּאַר ווערטער וועגן די "תפילה זכהס", פנקס 1 (1927\1928), עמ' 388.

מעריסאָן, א"י. די טעאָריע און פראַקטיק פֿון אַנאַרכיזם: געקליבענע שריפֿטן, ניו יורק: 'נייע געזעלשאַפֿט' און 'פֿערער סענטער' ברענטשעס פֿון אַרבייטער רינג, 1927.

מעריסאָן, א"י. 'צו מאַריס ראָזענפֿעלדס אָנהייב', פנקס 1 (1927\1928), עמ' 269.

מרמר, קלמן. דער אָנהייב פֿון דער ייִדישער ליטעראַטור אין אַמעריקע, ניו יורק: שרייבער סעקציע ביים איקוף, 1944.

מרמר, קלמן. 'דער אָנהייב פֿון אַ ייִדישער ליטעראַטור אין אַמעריקע', אַלמאַנאַך: בייטראַג פֿון ייִדן צו דעם אויפֿבוי פֿון אַמעריקע – 10 יאָריקער יוביליי פֿון אינטערנאַציאָנאַלן אַרבעטער אָרדן, ניו יורק: פֿאַלקס־פֿאַרלאַג, 1940, טורים 365–335.

מרמר, קלמן. דוד עדעלשטאַט, ניו יורק: איקוף, 1950.

מרמר, קלמן. יוסף באַוואַווער, ניו יורק: קלמן מרמר יוביליי־קאָמיטעט, 1952.

מרמר, קלמן. מיין לעבנס־געשיכטע, א–ב, ניו יורק: איקוף, 1959.

מרמר, קלמן (קאַלמענ מאַרמאָר) (עורך). 'עדעלשטאַטס בריוו', וויסנשאַפֿט און רעוואַליוציע, 1934, גל' 1–2, עמ' 133–75.

מרמר, קלמן. 'פֿון מאַריס ראָזענפֿעלדס ליטעראַרישע ירושה', פנקס 1 (1927\1928), עמ' 212–200.

מרמר, קלמן. קלאַסנאַמפֿן אין אַלטערטום, ניו יורק: אינטערנאַציאָנאַלער אַרבעטער אָרדן, 1933.

נאָוויק, פסח (עורך). משה פֿץ בוך, ניו יורק: משה פֿץ בוך־קאָמיטעט, 1963.

נוברשטרן, אברהם. כאַן גר העם היהודי: ספרות ייִדיש באַרצות הברית, ירושלים: מאַגנס, 2015.

נוי, דב. 'הירש לקרט במציאות, בבלדה העממית ובמחזהו של לייוויק', גרשון וויינער (עורך), שטודיעס אין לייוויק: פֿאַרשונגען וועגן זיין לעבן און שאַפֿן, רמת־גן: אוניברסיטת בר־אילן, 1992, עמ' 155–139.

ניגער, שמואל. 'בעזבאָזשניק – נוסח אַמעריקע', די צוקונפֿט 47 (1942), עמ' 57–53.

ניגער, שמואל. 'בריוו וועגן דער אַלטער און דער נייִער ייִדישער ליטעראַטור: עדעלשטאַט און ווינטשעווסקי', די צוקונפֿט 43 (1938), עמ' 374–370.

ניגער, שמואל. 'מיכל גאַרדאַן', די צוקונפֿט 28 (1923), עמ' 701–696, 753–748.

ניגער, שמואל. 'סאַציאַליסטישע אויפֿקלערונגס־ליטעראַטור', די צוקונפֿט 46 (1941), עמ' 48–41.

ניגער, שמואל. 'קאַפיטלעך אַמעריקאַנער ייִדישע ליטעראַטור־געשיכטע: אימיגראַנטישער אַמעריקאַניזם', די צוקונפֿט 45 (1940), עמ' 465–459.

ניגער, שמואל. 'שמעון פֿרוג – זיין אַרט אין דער ייִדישער ליטעראַטור', די צוקונפֿט 47 (1942), עמ' 121–115.

ניטשה, פרידריך, ישראל אלדד (מתרגם). הולדת הטרגדיה – המדע העליוז, ירושלים: שוקן, 1976.

ניטשע, פרידריך, רודאָלף ראַקער (מתרגם), אזוי האָט גערעדט צאַראַטהוסטראַ: אַ בוך פֿאַר אַלע און קיינעם, לונדון: נאַראַדיצקי, 1910.

- סדן, דב. אין און ארום יידישוואַרג, א, תל אביב: עם עובד, 1984.
- סטאַן, אייזיק. איין קורצע לעבענס-בעשרייבונג פֿון איין לאַנדאַנער שניידער, לונדון: אידישע שניידער אַרבייטער פֿעראיין, 1884.
- סמאַלענסקין, עוזר. געקליבענע לידער, פילדלפיה: פילאדעלפיער היברו ליטעראַטור סאַסייטי – אידישע קולטור-געזעלשאַפֿט, 1933.
- ספענסער, הערבערט, ש.ל. הורוויץ (מתרגם). שלאָף און חלומות (יסודות פֿון סאַציאַליזם), ורשה: פּראָגרעס, 1906.
- סקודיצקי, ז' ומאיר ווינער (עורכים). פֿאַלקלאַך לידער: נייע מאַטעריאַלן זאַמלונג, מוסקבה: עמעס, 1933.
- עדעלשטאַט, דאָויד. געקליבענע ווערק אינ דריי בענדער; באַנד 1: ק. מאַרמאָר: דאָויד עדעלשטאַט (ביאַגראַפֿיע), מוסקבה: עמעס, 1935.
- עדעלשטאַט, דאָויד. געקליבענע ווערק אינ דריי בענדער, ב, מוסקבה: עמעס, 1935.
- עדעלשטאַט, דוד, מיכאל קאַטץ (עורך). שריפֿטען, לונדון: אַרבייטער פֿריינד, 1914.
- עפשטיין, מלך. ישראל פֿיינבערג: קעמפֿער פֿאַר פֿרייהייט און סאַציאַלער גערעכטיקייט, ניו יורק: ישראל פֿיינבערג יובֿל-קאָמיטעט, 1948.
- עובד, יעקב. 'פול אברייך': היסטוריון האנרכיזם, זמנים, גל' 97, חורף 2007, עמ' 92–97.
- עלסלאַנדער, י"פ. אַ באַזוך אין אַ מאָדערנע שולע, בואנוס אירס, אידישע ראַציאָנאַליסטישע געזעלשאַפֿט, 1921.
- די פֿאַליטיק פֿון דעם אינטערנאַציאָנאַל, סנקט פֿטרבורג: לוריע, 190?.
- פיפע, שמואל. 'פולקלורֿיזציה של השיר 'דער אַרבעטער' לדוד אדלשטט', דב נוי ומאיר נוי (עורכים), מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ב, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1971, עמ' 333–355.
- פּאַמעראַנצ, אַלעקסאַנדער. פּראָלעטפּענ: עטיודן און מאַטעריאַלן צו דער געשיכטע פֿון דעם קאַמפֿ פֿאַר פּראָלעטאַרישער ליטעראַטור אינ אַמעריקע (פ.ש.א.), קייב: פֿאַרלאַג פֿון דער אוקראַינישער וויסנשאַפֿטעכער אַקאַדעמיע, 1935.
- פטיפי, שאנדור, אביגדור המאירי (עורך, מתרגם). משירי שאנדור פטיפי, תל אביב: סיני, 1952.
- פּרין, י"ל, אַבֿרהם פֿרומקין (מתרגם). די אַכטע אַבטהיילונג אין גיהנום און אַנדערע ערצילונגען, לונדון: ל' פֿרידמאַן, 1907.
- פֿאַר, סעבאַסטיאַן, יעקבֿ מאיר זאַלקינד (מתרגם). ווערטער פֿון אַן ערציהער, בואנוס אירס: אידישע ראַציאָנאַליסטישע געזעלשאַפֿט, 1924.
- פיינר, שמואל. מלחמת תרבות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-19, ירושלים: כרמל, 2010.
- פֿראַנק, הערמאַן. געקליבענע שריפֿטן, ניו יורק: הערמאַן פֿראַנק בוך-קאָמיטעט – ביאַליסטאַקער היסטאָרישע געזעלשאַפֿט, 1954.
- פרודאָן, פיער זשאָזעף, א' קאַראַלניק (מתרגם), וואָס איז אייגענטום: אַ פֿאַרשונג פֿון פֿרינציפֿ פֿון רעכט און רעגירונג, ניו יורק: , ניו יורק: קראָפֿאַטקין ליטעראַטור-געזעלשאַפֿט, 1917.

- פרומקין, אברהם. אין פֿרילינג פֿון ייִדישן סאָציאַליזם, ניו יורק: א. פרומקין, יוביליִיִקאַמיטעט, 1940.
- פרידלנדר, יהודה (עורך). במסתרי הסאטירה: פרקים בסאטירה העברית החדשה במאה הי"ט, א-ג, רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, 1984.
- קאַברין, לעאַן. געזאַמעלטע שריפטען, ניו יורק: היברו פּאַבלישינג קאַמפּאַני, 1910.
- קאַברין, לעאַן. מיינע פֿופֿציק יאָר אין אַמעריקע, בואנוס אירס: ייִדבוך ביי דער געזעלשאַפֿט פֿאַר ייִדיש־וועלטלעכע שולן אין אַרגענטינע, 1955.
- קאהאַן, אב, בלעטער פֿון מיין לעבן, א-ה, ניו יורק: פֿאַרווערטס, 1931-1926.
- קאהאַן, יוסף (עורך). פֿרייע אַרבעטער שטימע: יוביליי זאַמל־בוך, 1899-1929, ניו יורק: פֿרייע אַרבעטער שטימע, 1929.
- קאהאַן, יוסף. די ייִדיש־אַנאַרכיסטישע באַוועגונג אין אַמעריקע: היסטאָרישער איבערבליק און פּערזענלעכע איבערלעבונגען, פילדלפיה: ראַדיקאַל ליברערי, 1945.
- קאַפעליאַוו, ישראל. אַמאָל אין אַמעריקע, ורשה: קאַפעליאַוו, 1928.
- קאַרענמאַן, י. 'ייִדישע אַרבעטער־ און קאַמף־לידער', ייִדישע קולטור, 1940, גל' 7-8, עמ' 47-48.
- קניזער, אריה־מאיר. בני אונדז אין ווייטשעפל: מעשיות ומעשהלעך, לונדון: י. נאַראַדיצקי, 1944.
- קראָפּאַטקין, פעטער. איבער דער אַנאַרכיסטישער בעוועגונג אין רוסלאַנד, לונדון: אַרבייטער פֿריינד אונטערשטיצונג פֿעראיין, 1905.
- קראָפּאַטקין, פעטער, א"י מעריסאָן (מתרגם). געגענזייטיגע הילף: בני חיות און מענטשען: אַלס אַ פֿאַקטאָר פֿון אַנטוויקלונג, ניו יורק: קראָפּאַטקין ליטעראַטור־געזעלשאַפֿט, 1913.
- [עברית: קרופוטקין, פטר, מ. בן־אליעזר (מתרגם). עזרה הדדית בעולם החי והאדם, ברלין: יבנה, 1923].
- קראָפּאַטקין, פעטער, שאול יאַנאַווסקי (מתרגם). די גרויסע פֿראַנצויזישע רעוואָלוציע: 1783-1789, א-ב, ניו יורק: פֿרייע אַרבייטער שטימע, 1912.
- קראָפּאַטקין, פעטער, רודאָלף ראָקער (מתרגם). ווערטער פֿון אַ רעוואָלוציאַנער, לונדון: אַרבייטער פֿריינד, 1906.
- קראָפּאַטקין, פעטער, ג. דייוויד (מתרגם). מעמואַרן פֿון אַ רעוואָלוציאַנער, ניו יורק: פעטער קראָפּאַטקין יובילעום־קאַמיטעט, 1912.
- קראָפּאַטקין, פעטער, י.א. מעריסאָן (מתרגם). פֿעלדער, פֿאַבריקען און ווערקשעפּער, ניו יורק: קראָפּאַטקין ליטעראַטור־געזעלשאַפֿט, 1914.
- קראָפּאַטקין, פעטער, מיכאַל קאַהן (מתרגם). קראָפּאַטקיןס לעבנס־בעשרייבונג, לונדון: פֿרייהייט, 1904.
- [עברית: קרופוטקין, פטר, מנחם פוזנסקי (מתרגם). זכרונות של מהפכן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תש"י].
- קרסני, אריאלה. הבדחן, רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, 1998.

- ראדעק, קארל, אברהם פֿרומקין (מתרגם). די היינטיגטיקע וועלט־ליטעראטור און די אויפגאבן פֿון דער פֿראַלעטאָרישער קונסט: פֿאַרטראַג אויפֿן ערשטן אַלפֿאַרבאַנדישן צוזאַמענפֿאַר פֿון די סאָוועטישע שרייבער, מוסקבה: עמעס, 1934.
- ראוויטש, מלך. די קרוינונג פֿון אַ יונגן ייִדישן דיכטער אין אַמעריקע, ניו יורק: דוד איגנאַטאָוו ליטעראַטור־פֿאַנד, 1953.
- ראוויטש, מלך. שפינאַזאַ: פֿאַעטישער פֿריוו אין פֿיר ציקלען: דער מענטש, דער ווערק, די שפּין, קטורת, וינה: מ. היקעל: תרע"ט.
- ראַזענפֿעלד, מאָריס, [א"י מעריסאָן, עורך]. דיא גלאַקקע: פֿאַלקס ליעדער אונד רעוואָלוציאָנערע געדיכטע, ניו יורק: ר.ר. גאַרדאָן, 1888.
- ראַזענפֿעלד, מאָריס. געזאַמעלטע ליעדער, ניו יורק: אינטערנאַציאָנאַלער ביבליאָטעק פֿאַרלאַג, 1904.
- ראַזענצווייג, א. דער ראַדיקאַלער פֿעריאָד פֿון פֿערעצעס שאַפֿן: די יאנטעווי־בלעטלעכ, חרקוב – קייב: מעלוכע פֿאַרלאַג, 1934.
- ראַנטש, יצחק. אַמעריקע אין דער ייִדישער ליטעראַטור, ניו יורק: י.ל. ראַנטש בוך־קאָמפּיטעט, 1945.
- ראַקער, רודאָלף, י' בירנבוים (מתרגם). אין שטורעם: גלות־יאָרן, בואנוס אירס: לאַנדאַנער גרופּע פֿרייע אַרבייטער שטימע, 1952.
- ראַקער, רודאָלף. באַקנין: אַ ביאָגראַפֿישע סקיצע, לידז: לידזער אַנאַרכיסטישע גרופּע, 1902.
- ראַקער, רודאָלף. די געשיכטע פֿון דער טעראָריסטישער באַוועגונג אין פֿראַנקרײַך, לונדון: אַרבייטער פֿריינד, 1906.
- ראַקער, רודאָלף, אַברהם פֿרומקין (מתרגם). זעקס כאַראַקטערען אין דער וועלט ליטעראַטור, ניו יורק: רודאָלף ראַקער שריפֿטען־קאָמפּיטעט, 1929.
- ראַקער, רודאָלף, ברוך טשובּינסקי וואַהרן טהאַרן (מתרגמים). די יוגנט פֿון אַ רעבעל, א–ב, בואנוס אירס: בוכגעמיינשאַפֿט בני דער ייִדישער ראַציאָנאַליסטישער געזעלשאַפֿט, 1965.
- ראַקער, רודאָלף, י' בירנבוים (מתרגם). נאַציאָנאַליזם און קולטור, בואנוס אירס: בוכגעמיינשאַפֿט בני דער ייִדישער ראַציאָנאַליסטישער געזעלשאַפֿט, 1949.
- ראַקער, רודאָלף. עסייען, בואנוס אירס: בוכגעמיינשאַפֿט בני דער ייִדישער ראַציאָנאַליסטישער געזעלשאַפֿט, 1961.
- רובּין, י'. ביכורי השירה היהודית המהפכנית, מרחביה: דורון, 1946.
- רייזען, זלמן (עורך). לעקסיקאָן פֿון דער ייִדישער ליטעראַטור, פֿרעסע און פֿילאָלאָגיע, א–ד, ווילנה: ב. קלעצקין, 1926–1929.
- שאַצקי, יעקבֿ (עורך). הונדערט יאָר גאַלדפֿאַדען, ניו יורק: ייוואַ, 1940.
- שאַצקי, יעקבֿ (עורך). זאַמלבוך לכבוד דעם צוויי הונדערט און פֿופֿציקסטן יובֿל פֿון דער ייִדישער פֿרעסע 1686–1936, ניו יורק: ייוואַ, 1937.

שאצקי, יעקב (עורך). זאמלבוך צו דער געשיכטע פֿון דער ייִדישער פרעסע אין אמעריקע, ניו יורק: ייִדישע קולטור געזעלשאַפֿט, 1934.

שאצקי, יעקב. 'מאָריס ראָזענפֿעלד אין ליכט פֿון זײַנע בריוו', זאמלביכער, 1 (1936), עמ' 339–366.

שולמאַן, אליהו. געשיכטע פֿון דער ייִדישער ליטעראַטור אין אמעריקע, 1870–1900, ניו יורק: א"וו בידערמאַן, 1943.

שולמאַן, אליהו, שמעון וועבער (עורך). לעקסיקאָן פֿון פֿאַרווערטס שרייבער זינט 1897, ניו יורק: פֿאַרווערטס, 1986.

שוע, צבי (עורך). אל ארץ חדשה אתה עובר: ההגדה הקיבוצית של פסח ותולדותיה משנת השלושים של המאה העשרים, בית השיטה: שיטים – מכון החגים, 2011.

שטאַרקמאַן, משה. יעקב־צבי שאַרגעל (עורך), געקליבענע שריפֿטן, א–ב, תל אביב, תשל"ט–תש"ם.

שטאַרקמאַן, משה. 'מאָריס ראָזענפֿעלדס אָנהייב', פנקס 1 (1927\1928), עמ' 352–354.

שטיינבערג, יצחק נחמן. מיט איין פֿוס אין אמעריקע: פּערזאָנען, געשעענישן און אידעען, מקסיקו סיטי: ייִדישער קולטור־צענטער אין מעקסיקע, 1951.

שטירנער, מאַקס (יאָהאַן קאַספּאַר שמידט), י"א מעריסאָן (מתרגם), דער איינציקער און זײַן אייגענטום, ניו יורק: קראָפּאַטקין ליטעראַטור־געזעלשאַפֿט, 1916.

שטענצל, אַברהם נחום. ווייטשעפל שטעטל דברייטן, לונדון: לשון און לעבן, 1961.

שמרוק, חנא (עורך). פרסומים יהודיים בברית המועצות 1917–1960, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, תשכ"א.

שמערוק, חנא. 'שלום-עליכם און אמעריקע', די גאַלדענע קייט, גל' 121 (1987), עמ' 56–77.

Proceedings of the Pittsburg Rabbinical Conference, November 16, 17, 18, 1885, Richmond:

Central Conference of American Rabbis, 1923.

Protokoll über die Verhandlungen des Parteitag der sozialdemokratischen Partei Deutschland

Berlin: Vorwärts, 1905.

Alroey, Gur. 'Information, Decision and Migration: Jewish Emigration from Eastern Europe in the Early Twentieth Century', *Immigrants & Minorities* 29 (2011), pp. 33–63.

Avrich, Paul. *Anarchist Portraits*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

Avrich, Paul. *Anarchist Voices: An Oral History of Anarchism in the United States*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

- Avrich, Paul. *Sasha and Emma: The Anarchist Odyssey of Alexander Berkman and Emma Goldman*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- Avrich, Paul. *The Haymarket Tragedy*, Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Avrich, Paul. *The Modern School Movement: Anarchism and Education in the United States*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Avrich, Paul. *The Russian Anarchists*, Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Bakounin, Michel. *Oeuvres*, vols. 1–3, Paris: Stock, 1895.
- Bakhtin, Mikhail, Helene Iswolsky (trans.). *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Bartal, Israel. 'Farming the Land on Three Continents: Bilu, Am Oylom and Yefe-Nahar', *Jewish History* 21 (2007), pp. 249–261.
- Ben-Ari, Nitsa. 'The Double Conversion of Ben-Hur: A Case of Manipulative Translation', *Target* 14 (2002), pp. 263–301.
- Berkman, Alexander. *Prison Memoirs of an Anarchist*, New York: Schocken, 1970.
- Berger, David. *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1979.
- Bernstein, Eduard. *Die Geschichte der Berliner Arbeiter-bewegung: Ein Kapitel zur Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, vol. 1, Berlin: Vorwärts, 1907.
- Biagini, Furio. *Nati altrove: il movimento anarchico ebraico tra Mosca e New York*, Pisa: BFS, 1998.
- Biagini, Furio. *Torà e libertà: studio sulle corrispondenza tra ebraismo e anarchismo*, Lecce: Icaro, 2008.
- Bovshover, Yoysef (Basil Dahl), Rose Freeman-Ishill (trans.). *To the Toilers and Other Verses*, Berkeley Heights, New Jersey: The Oriole Press, 1928.
- Brinkmann, Tobias. 'Between Vision and Reality: Reassessing Jewish Agricultural Colony Projects in Nineteenth Century America', *Jewish History* 21 (2007), pp. 305–324.
- Britt, Brian. *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text*, London: T&T Clark International, 2004.
- Cammy, Justin. 'Judging the "Judgement of Shomer": Jewish Literature versus Jewish Reading', Justin Cammy et al. (eds.). *Arguing the Modern Jewish Canon*, Cambridge: Harvard University, 2008, pp. 85–100.

- Cassedy, Steven. 'Radical Literary Criticism in Yiddish: The Example of "Di tsukunft"', *YIVO Annual of Jewish Social Science* 23 (1996), pp. 181–208.
- Cassedy, Steven. *To the Other Shore: The Russian Jewish Intellectuals who Came to America*, Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Cohen, Nathan. 'The Yiddish Press and Yiddish Literature: A Fertile but Complex Relationship', *Modern Judaism* 28 (2008), pp. 149–172.
- Certeau, Michel de. *The Writing of History*, New York: Columbia University Press, 1988.
- Davidson, Israel. *Parody in Jewish Literature*, New York: Columbia University Press, 1907.
- DeJean, Joan E. *Ancients against the Moderns: Culture Wars and the Making of a Fin de Siècle*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Dreyfus, Michel. *L'antisémitisme à gauche, histoire d'un paradoxe*, Paris: La découverte, 2011.
- Drori, Danielle. 'Literary Fortresses: Translation and 'World Literature' in Y. H. Brenner's *Beyond the Borders* and 'From the World of Our Literature'', *Prooftexts* 36 (2018), pp. 190–216.
- Dujovne, Alejandro. 'The Book as a Combat Weapon: Intellectuals, Patronage and Institutions in the Establishment of the Argentine Jewish Publishing Field', *Perush* 2 (2010).
- Ellmann, Richard. *Oscar Wilde*, New York: Vintage Books, 1987.
- Estraikh, Gennady. *In Harness: Yiddish Writers' Romance with Communism*, New York: Syracuse University Press, 2005.
- Estraikh, Gennady and Mikhail Krutikov (eds.). *Yiddish and the Left: Papers of the Third Mendl Friedman International Conference on Yiddish*, Oxford: University of Oxford, 2001.
- Eyges, Thomas B. *Beyond the Horizon: The Story of a Radical Emigrant*, Boston: Group Free Society, 1944.
- Fant, Annalisa Di. 'East European Jewry Under Western Eyes: An Overview of the Official Publications of the Alliance Israélite universelle', Tullia Catalan and Marco Dogo, (eds.). *The Jews and the Nation-States of Southeastern Europe from the 19th Century to the Great Depression*, Newcastle: Cambridge Scholars' Publishing, 2016, pp. 156–170.
- Faure, Sébastien. *Les crimes de Dieu*, Paris: Publications de Lebertaire, 1901.
- Fedeli, Ugo. *Rudolf Rocker: La sua vita e le sue opera*, Volonta: Fedeli, 1953–1954.
- Fishman, William, J. *East End Jewish Radicals 1875–1914*, Nottingham: Five Leaves, 2004.

- Fishman, William J. 'Jewish Immigrant Anarchists in East London 1870–1914', Aubrey Newman (ed.). *The Jewish East End 1840–1939*, London: The Jewish Historical Society of England, 1981, pp.233–254.
- Fishman, William J. *The Insurrectionists*, London: Methuen, 1970.
- Frankel, Jonathan. *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862–1917*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Frankel, Oz. 'Whatever Happened to "Red Emma"? Emma Goldman, from Alien Rebel to American Icon', *The Journal of American History* 83 (1996), pp. 903–942.
- Freidus, A.S. 'A List of Jewish Periodicals Published in the United States', *American Jewish Year Book*, 1 (1899/1900), pp. 271–282.
- Freiligrath, Ferdinand von. *Werke*, vols. 1–2, Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag, 1974.
- Gartner, Lloyd P. *The Jewish Immigrant in England, 1870–1914*, London: Simon Publications, 1960.
- Goldberg, Sylvie Anne. 'Une valse du démon et l'histoire', *L'Homme* 3 (2010), pp. 51–81.
- Goldman, Emma. *Living My Life*, vols. 1–2, New York: Dover, 1970.
- Goncharok, Mikhail. *Otsherki po istorii evreyskaya anarkhistkaya dvizheniya: (idish-anarkhizm)*, Jerusalem: Problemen, 1998.
- Goyens, Tom. *Beer and Revolution: The German Anarchist Movement in New York City 1880–1914*, Urbana: University of Illinois Press, 2007.
- Goyens, Tom (ed.). *Radical Gotham: Anarchism in New York City from Schwab's Saloon to Occupy Wall Street*, Urbana: University of Illinois Press.
- Göttenhofer, Peter. 'Heinrich Heine und die Bibel', Ferdinand Schlingensiepen and Manfred Windfuhr (eds.). *Heinrich Heine und die Religion: Ein kritischer Rückblick*, Düsseldorf: Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, 1998, pp. 35–47.
- Graur, Mina. *An Anarchist "Rabbi": The Life and Teachings of Rudolf Rocker*, New York – Jerusalem: St. Martin's Press – The Magnes Press, The Hebrew University, 1997.
- Greenfeld, Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Grimm, Jacob and Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig: S. Hirzel, 1854–1919.

- Guérin, Daniel, Mary Klopper (trans.). *Anarchism: From Theory to Practice*, New York-London: Monthly Review Press, 1970.
- Hobbes, Thomas, Hermann Klenner (ed.). *Leviathan*, Hamburg: Meiner Verlag, 2005.
[עברית: הובס, תומאס, אהרן אמיר (מתרגם). מנחם לורברבוים, עורך, לויטן, ירושלים: הוצאת שלם, 2009.]
- Hillquit, Morris. *History of Socialism in the United States*, New York – London: Funk and Wagnalls, 1910.
- Ingersoll, Robert G. *Some Mistakes of Moses*, Washington: Farrell, 1879.
- Ishill, Joseph, Herman Frank (trans.). *Emma Goldman: A Challenging Rebel*, Berkeley Heights, New Jersey: Oriole Press, 1957.
- Jacobson, David C. 'Writing and Rewriting the Zionist National Narrative: Responses to the Arab Revolt of 1936–1939 in Kibbutz Passover Haggadot', *Journal of Modern Jewish Studies* 6 (2007), pp. 1–20.
- Jacoby, Susan. *Freethinkers: A History of American Secularism*, New York: Henry Holt and Company, 2004.
- Jaffe, Benjamin. 'The British Press and Zionism in Herzl's Time: 1895–1904', *Transactions (Jewish Historical Society of England)* 24 (1974), pp. 89–100.
- Joyce, James. *Ulysses*, London: The Bodley Head, 1963.
- Kennedy, Hubert. *John Henry Mackay (Sagitta): Anarchist der Liebe*, Hamburg: Männerschwarm Verlag, 2007.
- Kernan, Alvin B. *The Cankered Muse: Satire of the English Renaissance*, New Haven: Yale University Press, 1959.
- Kiel, Mark William. *A Twice Lost Legacy: Ideology, Culture and the Pursuit of Jewish Folklore in Russia until Stalinization (1930–1931)*, Ph. D. Dissertation, Ann Arbor: UMI, 1991.
- Kissick, Terence. *Free Comrades: Anarchism and Homosexuality in the United States, 1895–1917*, Oakland: AK Press, 2008.
- Knight, Charles A. *The Literature of Satire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Kraus, Hans-Joachim. *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten-Testaments*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1982.
- Kritz, Ori. *The Poetics of Anarchy: David Edelshtat's Revolutionary Poetry*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1997.

- Kropotkin, Peter. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, London, Allen Lane – The Penguin Press, 1972.
- Kropotkin, Peter. *Paroles d'un Révolté*, Paris: Flammarion, 1886.
- Krutikov, Mikhail. 'What is Yiddish Literary Tradition? The Soviet Marxist Moshe Litvakov versus the American Modernist Mikhl Likht', *Prooftexts*, 21 (2001), pp. 204–228.
- Lachs, Vivi. 'Revolution in Anglo-Yiddish Poetry: Morris Winchewsky's Strategies to Revolutionize the Jewish Immigrants to Britain', *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 14 (2014), pp. 1–19.
- Lachs, Vivi. *Whitechapel Noise: Jewish Immigrant Life in Yiddish Song and Verse 1884–1914*, Detroit: Wayne State University Press, 2018.
- Lederhendler, Eli. *Jewish Immigrants and American Capitalism, 1880–1920: From Caste to Class*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Levin, Nora. *While Messiah Tarried, Jewish Socialist Movements: 1871–1917*, New York: Schocken, 1977.
- Lewisohn, Ludwig. *The Story of American Literature*, New York: The Modern Library, 1939.
- Linse, Ulrike. "'Propaganda by Deed" and "Direct Action": Two Concepts of Anarchist Violence', Wolfgang J. Mommsen and Gerhard Hirschfeld (eds.). *Social Protest, Violence and Terror in Nineteenth- and Twentieth-Century Europe*, New York: St. Martin, 1982, pp. 201–230.
- Löwy, Michael. 'Utopia and Revolution', Elena Namli, Jayne Svenungsson and Alana M. Vincent (eds.). *Jewish Thought, Utopia and Revolution*, Leiden: Brill, 2014, pp. 31–46.
- Lukács, György. *Studies in European Realism*, New York: Gosset & Dunlap, 1964.
- MacCarthy, Fiona. *William Morris: A Life for Our Time*. London: Faber, 1994.
- Mackay, John Henry. *Die Anarchisten: Kulturgemälde aus dem Ende des XIX. Jahrhunderts*, Berlin – Leipzig: Schuster & Loeffler, 1903.
- Mahalel, Adi. 'Weaving The Revolution: I. L. Peretz The Social Protest Writer', *In geveb: A Journal of Yiddish Studies*, May 2016.
- Maitron, Jean. *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880–1914)*, Paris: Société Universitaire d'Éditions et de Librairie, 1951.
- Margolis, Rebecca E. 'A Tempest in Three Teapots: Yom Kippur Balls in New York, London and Montreal', *Canadian Jewish Studies* 9 (2001), pp. 38–84.

- Mendelssohn, Michèle. *Henry James, Oscar Wilde and Aesthetic Culture*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Menges, Karl. 'Particular Universals: Herder on National Literature, Popular Literature, and World Literature', Hans Adler and Wulf Koepke (eds.). *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Rochester, New York: Camden House, 2009, pp.195–204.
- Metzler, Tobias. 'Andere Räume: (Post)Koloniale Perspektiven auf das Londoner Ghetto', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 68 (2016), pp. 334–350.
- Metzler, Tobias. *Tales of Three Cities: Urban Jewish Cultures in London, Berlin and Paris (c. 1880–1940)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014.
- Michels, Tony. 'Exporting Yiddish Socialism: New York's Role in the Russian Jewish Workers' Movement', *Jewish Social Studies*, 16 (2009), pp. 1–26.
- Michels, Tony. *A Fire in their Hearts: Yiddish Socialists in New York*, Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Michels, Tony. 'Speaking to Moyshe: The Early Socialist Yiddish Press and its Readers', *Jewish History*, 14 (2000), pp. 54–57.
- Minkin, Helene, Tom Goyens (ed.), Alisa Braun (trans.). *Storm in my Heart: Memories from the Widow of Johann Most*, Oakland: AK Press, 2015.
- Miron, Dan. *From Continuity to Contiguity: Toward a New Jewish Literary Thinking*, Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Morris, Brian. 'Rudolf Rocker 1873–1958: A Tribute', *Anarchist Studies* 20 (2012), pp. 11–21.
- Morsberger, Robert E. and Katherine M. Morsberger. *Lew Wallace: Militant Romantic*, San Francisco: San Francisco Book Co., 1980.
- Moya, Jose C. 'The Positive Side of Stereotypes: Jewish Anarchists in Early-Twentieth-Century Buenos Aires', *Jewish History* 18 (2004), pp. 19–48.
- Muki, Tzvi. 'Pesach in the Land of Israel: Kibbutz Haggadot', *Israel Studies* 12 (2007), pp. 74–103.
- Nadel, Stanley. *Little Germany: Ethnicity, Religion, and Class in New York City, 1845–80*, Urbana: University of Illinois Press, 1990.
- Namli, Elena and Jayne Svenungsson (eds.), *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*, Amsterdam – New York: Rodopi, 2014.
- Nataf, André. *Le vie quotidienne des anarchistes en France 1880–1910*, Paris: Hachette, 1986.

- Nettlau, Max. *Anarchisten und Sozialrevolutionäre: Die historische Entwicklung des Anarchismus in den Jahren 1880–1886*, Berlin: Asy-Verlag, 1931.
- Nettlau, Max. *Geschichte der Anarchie*, vols. 1–5, Vaduz: Topos, 1981.
- O’Brian, Catherine. ‘Poetry, 1870–2000’, Letizia Panizza and Sharon Wood (eds.), *History of Women’s Writing in Italy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 238–254.
- Patten, John (ed.). *Yiddish Anarchist Bibliography*, London: Kate Sharpley Library – The Anarchist Archives Project, 1998.
- Pinsker, Shachar M. *Literary Passports: The Making of Modern Hebrew Fiction in Europe*, Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Pinsker, Shachar M. *A Rich Brew: How Cafes Created Modern Jewish Culture*, New York: New York University Press, 2018.
- Poland, Annie and Daniel Soyer. *Emerging Metropolis: New York Jews in the Age of Immigration, 1840–1920*, New York: New York University Press, 2012.
- Polyan, Alexandra. ‘Reflections of Revolutionary Movements in American Yiddish Poetry: The Case of Proletpen’, Elena Namli, Jayne Svenungsson and Alana M. Vincent (eds.). *Jewish Thought, Utopia and Revolution*, Amsterdam, New York: Rodopi, 2014, pp. 145–159.
- Prager, Leonard. ‘A Bibliography of Yiddish Periodicals in Great Britain (1867–1967)’, *Studies in Bibliography and Booklore* 9 (1969), pp. 3–32.
- Prager, Leonard. *Yiddish Culture in Britain*, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris: Peter Lang, 1990.
- Prager, Leonard. ‘Walt Whitman in Yiddish’, *Walt Whitman Quarterly Review* 1 (1983), pp. 22–35.
- Priestman, Martin. *Romantic Atheism: Poetry and Freethought, 1780–1830*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *De la célébration du dimanche*, Paris: Librairie de Prévot, 1845.
- Quail, John. *The Slow Burning Fuse*, London: Paladin, 1978.
- Quintero, Ruben (ed.). *A Companion to Satire*, Malden: Blackwell, 2007.
- Ramée, Marie Louise de la (Ouida), *Pascarél: Only a Story*, Leipzig: B. Tauchnitz, 1873.
- Reitzel, Robert. *Des “Armen Teufels” gesammelte Werke*, Berlin: Der Syndikalist, 1919.
- Reizbaum, Marylin. ‘Yiddish Modernisms: Red Emma Goldman’, *Modern Fiction Studies* 51 (2005), pp. 456–481.

- Riis, Jacob A. *The Battle with the Slum*, New York: MacMillan, 1902.
- Riley, Thomas A., E. Armand (trans.). *L'oeuvre littéraire de John Henry Mackay*, Paris: Armand, 1950.
- Rocker, Rudolf. *Johann Most: Das Leben eines Rebellen*, Berlin: Der Syndikalist, 1924.
- Rogerson, John. *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany*, London: SPCK, 1984.
- Roskies, David G. *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Roskies, David G. 'Rabbis, Rebbes and Other Humanists: The Search for a Usable Past in Modern Yiddish Literature', *Studies in Contemporary Jewry* 12 (1996), pp. 55–77.
- Royle, Edward. *Radicals, Secularists and Republicans: Popular Freethought in Britain, 1866–1915*, Manchester: Manchester University Press, 1980.
- Rubin, Ruth. *Voices of a People: The Story of Yiddish Folksongs*, New York: T. Yoseloff, 1963.
- Rubinstein, Aaron. 'Devils and Pranksters: *Der groyser kundes* and the Lower East Side', *Pakn Treger* (Spring 2005), pp. 17–20.
- Safran, William. 'Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return', *Diaspora* 1 (1991), pp. 83–91.
- Safran, William. 'Jewish Diaspora as a Paradigm: Religion, Geography and Politics', Nergis Canefe (ed.). *Jewish Diaspora as a Paradigm: Politics, Religion and Belonging*, Istanbul: Libra Kitapçılık, 2014, pp. 33–68.
- Sanders, Moshe, Marion Aptroot (ed.). *Jewish Books in Whitechapel: A Bibliography of Narodiczky's Press*, London: Duckworth, 1991.
- Schröder, Wilhelm. *Handbuch der sozialdemokratischen Parteitage von 1863 bis 1909*, München: G. Birk: 1910.
- Senkman, Leonardo. 'Los anarquistas en ídish en el imaginario social de Buenos Aires, 1905–1910', Perla Sneh (ed.). *Buenos Aires ídish*, Buenos Aires: Comisión para Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2006, pp. 104–110.
- Shepherd, Naomi. *A Price below Rubies: Jewish Women as Rebels and Radicals*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.

- Showalter, Elaine. *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle*, New York: Viking, 1990.
- Shternshis, Anna. *Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union 1923–1939*, Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Shuldiner, David P. *Of Moses and Marx: Folk Ideology and Folk History in the Jewish Labor Movement*, Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, 1999.
- Tanner, Duncan. *Political Change and the Labour Party, 1900–1918*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1990.
- Thissen, Judith. ‘Early Yiddish Vaudeville in New York City’, Edna Nahshon (ed.). *New York’s Yiddish Theater: From the Bowery to Broadway*, New York: Columbia University Press, 2016, pp. 248–254.
- Thissen, Judith. ‘Liquor and Leisure: The Business of Yiddish Vaudeville’, Joel Berkowitz and Barbara Henry (eds.). *Inventing the Modern Yiddish Stage: Essays in Drama, Performance and Show Business*, Detroit: Wayne State University Press, 2012, pp. 184–201.
- Torres, Anna Elena. ‘The Anarchist Sage/’Der Goen Anarkhist’: Rabbi Yankev-Meir Zalkind and Religious Genealogies of Anarchism’, *In geveb: A Journal of Yiddish Studies*, February 2019, pp. 1–33.
- Torres, Anna Elena. ‘Any Minute Now the World’s Overflowing Its Border’: *Anarchist Modernism and Yiddish Literature*, Dissertation: University of Berkeley, 2016.
- Türk, Lilian. *Religiöser Nonkonformismus und radikale Yidishkeit: Abba Gordin (1887–1964) und die Prozesse der Gemeinschaftsbildung in der jiddisch-anarchistischen Wochenschrift Fraye Arbeter Shtime 1937–1945*, Dissertation: Martin Luther Universität Halle-Wittenberg, 2015.
- Trautmann, Frederic. *The Voice of Terror: The Biography of Johann Most*, Westport: Greenwood Press, 1980.
- Traverso, Enzo. *Les marxistes et la question juive: histoire d’un débat, 1843–1943*, Paris: La Brèche, 1990.
- Vallance, Margaret. ‘Rudolf Rocker – A Biographical Sketch’, *Journal of Contemporary History* 8 (1973), pp. 75–95.
- Veysey, Laurence R. *The Communal Experience: Anarchist and Mystical Communities in Twentieth Century America*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1978.

- Wald, Alan M. *Exiles from a Future Time: The Forging of the Mid-Twentieth-Century Literary Left*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.
- Wallace, Lew. *Ben Hur: A Tale of the Christ*, New York: The Heritage Press, 1960.
- Wallace, Lew. *Lew Wallace: An Autobiography*, vols. 1–2, New York – London: Harper & Bros., 1906.
- Wexler, Alice. *Emma Goldman: An Intimate Life*, New York: Pantheon Books, 1984.
- Weinberg, David. ‘"Heureux comme Dieu en France": East European Jews in Paris, 1881–1914’, *Studies in Contemporary Jewry* 1 (1984), pp. 26–55.
- Wienmand, Peter. *Der "geborene" Rebell. Rudolf Rocker. Leben und Werk*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1981.
- Wilson, Jean Moorcroft. *Isaac Rosenberg: The Making of a Great War Poet: A New Life*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2007.
- Wisse, Ruth R. *A Little Love in Big Manhattan*, Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Woodcock, George. *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*, Harmondsworth: Penguin, 1962.
- Wucherpennig, Wolf. ‘John Henry Mackay: Dichter, anarchist, homosexueller’, *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* 12 (1983), pp. 236–238.
- Zimmer, Kenyon. *Immigrants against the State: Yiddish and Italian Anarchism in America*, Chicago: University of Illinois, 2015.

Table of Contents

Introduction: The Rise and Fall of Yiddish Anarchist Culture, 1890–1918

1. Historical Background: Jewish Immigration and the Crystallization of Yiddish-Speaking Anarchist Communities	1
2. The Development of the Yiddish Anarchist Press in London and New York	8
3. Emma Goldman and Alexander Berkman and their Relation to the Yiddish-Speaking Anarchist Movement	18
4. Methodology	23
4. Survey of Previous Research on the Yiddish Anarchist Movement	24

Chapter 1: London and the ‘Goy’ who Came to Prominence amongst Jews:

Rudolf Rocker and Yiddish Anarchist Literature in London

1. The History of Jewish Anarchism in London	29
2. Igniting the Flames in London: The Consolidation of an Urban Jewish Anarchist Center in England	31
3. “London is Burning”: Yiddish Anarchist Attempts to Grapple with the Big City Experience	50
4. The Anarchist Tragicomedy in London:	

Rudolf Rocker’s Efforts to Create a Yiddish Anarchist Canon, 1899–1914

4.1. The Turn from Politics to Literature: Rudolf Rocker’s Role in Yiddish Literature	62
4.2. The Monthly <i>Zherminal</i>	66

4.3. Anarchist Yiddish Translations and Literary Criticism in England	72
5. Rockers' Ideological Stance towards Yiddish and the Creation of an Anarchist Canon	79
6. Summary	88

Chapter 2: Those who Kill themselves in the Tent of Anarchy:

The Poetry of Dovid Edelshtat and Yoysef Bovshover and their Image as Heroes of the Yiddish Anarchist Movement

1. Introduction	91
2. The Poetry of Edelshtat and Bovshover	
2.1. The Beginnings of Yiddish Proletarian Poetry in the United States	97
2.2. "The Seven Chambers of Hell" of the Sweatshop: The Proletarian Poetry of Dovid Edelshtat and Yoysef Bovshover	107
3. Grappling with the Glorious Past: The Poetic Creativity of Edelshtat and Bovshover and the Beginnings of their Reception	
3.1. The First Stage of Reception: Yiddish Proletarian Folksongs	121
3.2. The First Period of <i>Rezeptionsgeschichte</i> : Edelshtat and Bovshover in the Period 1892–1920	130
4. Restrained Enthusiasm: Edelshtat's and Bovshover's Poetry in Light of Yiddish Literary Criticism after WWI	
4.1. Attempts at Canonization of Edelshtat and Bovshover in the Soviet Union	137
4.2. "Our Heritage": The Struggle for the Reappropriation of Edelshtat and Bovshover after WWI in the United States	149
5. Summary	160

Chapter 3: “The Crazy Philosopher” and “The Crippled Shlimazl”: Literary Rivalry or Ideological Identity?: Irony and Self-Parody in the Yiddish Anarchist Movement

1. Radical Satirical Literature in Hebrew and Yiddish at the Turn of the 20 th Century	162
2. Morris Winchewsky, Dovid Edelshtat and the Beginnings of a Satirical Anarchist Literature in Yiddish	167
3. The Anarchist Satire of “The Crippled Shlimazl”	178
4. Summary: The Decline of Anarchist Satire	193

Chapter 4: *Ben Hur*, *Some Mistakes of Moses* and the *Tfile zake*: Anti-Religious Literature in the Yiddish Anarchist Tradition in England and the US

1. Introduction	195
2. The Beginnings of Anti-Religious Propaganda in Yiddish Anarchist Circles: The American Influence	202
3. Johann Most’s Influence on the Rhetoric and Content of Yiddish Anti-Religious Propaganda	208
4. Anti-Religious Texts and Yiddish Anarchist Propaganda Literature	217
5. The <i>Tfile zake</i> Prayer Booklets	238
6. The Anarchist Haggadoth	248
7. The Importance of Anti-Religious Propaganda in the Development of the Yiddish Anarchist Movement	252
8. Summary	255
Summary	257
Appendices	266
Bibliography	277

Abstract

The dissertation surveys the cultural and literary output of the Yiddish anarchist movement in its main centers in London and New York during the period between the *fin de siècle* and the end of World War I. During these years the Yiddish anarchist movement established journals and publishing houses aimed at distributing literary and propaganda materials in order to popularize anarchist ideas. Most of the materials produced and circulated in this period were written in Yiddish, and their target audience was Yiddish-speaking immigrants from Eastern Europe, who first joined the anarchist movement either in Western Europe or in the United States. The Yiddish speaking anarchist groups created a tightly knit web of interconnected communities, which lent the movement a transnational character.

The point of departure for this research is an analysis of the main theoretical and literary outlets of the Yiddish anarchist movement, the *Fraye arbeter shtime* (1890–1977), published in New York and Philadelphia, and the *Arbeter fraynd* (1892–1916), which was launched in London in 1885 but became an anarchist weekly a few years later, in 1892. Apart from these two weeklies, the survey also takes into consideration the two central monthlies of the movement, the London based *Zherminal* (1900–1909) and the New York based *Di fraye gezelshaft* (1895–1900, 1910). These periodicals served as a platform for the members of the movement, and published articles on political and social topics, culture and religion as well as translations of literary texts from various languages. These organs are the most important source in order to understand the intellectual ambiance of the Yiddish anarchist movement.

Modern metropolises, especially New York and London, with their economic and cultural instability, functioned as a hothouse for the movement's activities, which included, apart from their publications, the establishment of clubs and the organization of literary and cultural events and activities. In the hub of big cities the Yiddish speaking anarchists shaped their utopian dreams and conceived themselves as being at the vanguard of ideas that would eventually change society. In this sense London played a pivotal role, serving as a launching station for further migration westward, as well as an important center of anarchist teaching and identity-formation among newcomers from the east. A key figure of the Yiddish anarchist scene in London was Rudolf Rocker (1873–1958), the editor-in-chief of the *Arbeter fraynd*, whose prominence in the movement as leader and intellectual lasted for over a decade, from the turn of the century to his

forced expulsion from Great Britain in WWI. Under his guidance, the movement shifted its activity to cultural issues, following its diminishing prospects of political success. He shaped a Yiddish anarchist literary canon, around which the identity of the movement's members could coalesce and remain distinct from other Jewish radical trends. The next chapter in the dissertation surveys the *Rezeptionsgeschichte* of the two main American Yiddish anarchist poets, whose work was essential in shaping modern Yiddish literature in later years: Dovid Edelshtat (1866–1892) and Yoysef Bovshover (1873–1915). Both published most of their work in the Yiddish anarchist press, and became prominent figures within the movement. The dissertation sheds light on their literary oeuvre at the end of the 19th century in New York and on the main features of their poetry, which made it unique in the context of contemporary Yiddish poetry. The chapter examines their transformation into cultural heroes of Yiddish anarchism, including both an analysis of the different approaches that enabled the Soviet Yiddish cultural authorities and the American Yiddish communists in the 1920s and onward to appropriate to themselves their literary output and the reactions of the Yiddish anarchist circles to these attempts.

Poetry was the most important literary genre in the Yiddish anarchist canon, but satire also played a significant role in the shaping of its unique literary voice. Yiddish satirists in the United States used this genre to poke fun at their political adversaries, as well as criticizing their own camp. The anarchist satirists utilized the prevalent models of the genre, while giving them a twist of their own. The forerunner of this radical innovation was the socialist activist, poet and satirist Morris Winchewsky (1856–1932), whose satirical persona, *Der meshugener filosof*, almost singlehandedly established modern Yiddish political satire. The main Yiddish anarchists influenced by him were Dovid Edelshtat and Dovid Apotheker (1855–1911), who both grappled with the potentials of the genre. Though Edelshtat could not fully realize the critical potential of modern political satire, Apotheker succeeded in creating his own innovative satirical figure, which became highly influential in anarchist circles in the final decade of the 19th century.

The last chapter of the dissertation focuses on the anti-religious propaganda of the Yiddish anarchist movement. This propaganda was especially prominent in the two main centers of the movement, New York and London, and included the production and wide circulation of anti-religious materials, such as parodies of Jewish prayers, pamphlets against Judaism and other polemical writings on religion, as well as the organization of anarchist communal events around the Jewish holidays, which were meant to subvert traditional Jewish religious practice and to

load these days with a new secular, anarchist content. In the first decade of the ‘anti-religious propaganda’ both Yiddish speaking anarchists and socialists had been active in the spread of the anti-religious discourse amongst Jewish immigrants, but later these activities were identified almost solely with Yiddish anarchists. They created novel literary genres within the context of anti-religious propaganda, such as the *Tfile zake* prayer booklets and anarchist *Haggadah* texts for Passover, which were open anthologies that drew contributions both from movement leaders and its common members. Yiddish anarchists celebrated their own ‘ritual’ events unique to the movement, like the *Yom kiper beler* and the anarchist Passover Eve celebrations, which forged a distinct Yiddish anarchist cultural and political identity and created a unique textual tradition. The dissertation analyzes the main textual features of the texts produced in the framework of the anti-religious propaganda launched by anarchists and their place in the collective memory of Yiddish culture.

This work was carried out under the supervision of
Prof. Avraham Novershtern

Yiddish Anarchist Press and Literature 1890–1918

Thesis submitted for the degree of “Doctor of Philosophy”

By

Binyamin Hunyadi

Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem

December 2020