

משה פלאי

ראייה זהירה של התקופה הסבוכה" למקרא ביקורתה של מנוחה גלבוה על הספר עידן ההשכלה

הצורך לטפל בחומר המקורות הראשוני (עמ' 1), וכך נהגתי. לחומר-מקורות מישני נדרשתי בעיקר כשטיפלתי בנושאים המיוחדים שלהם מוקדש סיפרי - וחומר זה מצוי בו במידת הצורך. כשעסקתי, בחלק השני של הספר, בסופרי ההשכלה כפרטים וביצירתם, ניסיתי אפילו להגיש לקורא ביבליוגרפיות כוללות למדי (ראה עמ' 111 על וייל; עמ' 131 על שנאבר; עמ' 152 על יצחק סאטאנוב; עמ' 172 על שאול ברלין, ועמ' 190 על אייכל).

הקורא המשכיל יודע, שסיפרו של הרצברג אינו עוסק בהשכלה הגרמנית, ובוודאי לא בהשכלה העברית, ושמידת טיפולו של הרצברג כמקורות הראשוניים בעברית מצומצמת למדי - לנושאים שכתחום עיונו. לעיוניו של רוטנשטרייך נדרשתי במקום אחר - בסיפרי משה מנדלסון: בכבלי חסודות (ראה ביבליוגרפיה), אך לא מצאתי שהם נוגעים ישירות לספר הנוכחי. לעומת זאת נזקקתי לסיפרו של ש.ה. ברגמן הוגיס ומאמיניס, וכן לסיפריהם של קאסירר, קארל בקר, ג'ון היפן, קארל הילכראנד ואחרים, הדנים בנושאי הפילוסופיה של ההשכלה. סיפרו האנגלי של שמעון הלקין אכן תרם להבנת תקופת ההשכלה, אך הספר נועד, כידוע, לקורא הכללי, שמידת ידיעתו במיקצוע מצומצמת, ולא להתמחים בנושא: רק כך אפשר להבין את טיפולו הכללי, הסיכומי, שנמסר בראשי פרקים. איני צריך לומר, שהכללותיו של הלקין מכוסות על בדיקת החומר ועל ידיעה מעמיקה, המתגלה בעבודותיו האחרות ובהרצאותיו. אדגים את ההבדל בגישה בין סיפרי וסיפרו האנגלי של הלקין: הלקין מזכיר בסיפרו כבעשר שורות את נושא החוכמה, שאותה הוא מציין כ־culture, ואילו בסיפרי הוקדשו עמודים רבים לטיפול ועיון כללי. אין לדעת מה מביא את המבקר בקשקשם הסקסטואלי והדגשת זיקתם למינוחים אחרים, כגון ״ךָ־אָה״. המנגנון המדעי נעדר הן מסיפרו האנגלי של הלקין והן מהרצאותיו (כפי שנמסרו ככתב לציבור עליידי צופיה הלל) - והוא עיקר בגישתי המחקרית.

גלבוה מסגירה את הקונצפציה שמאחורי הביקורת שלה (כלומר האופן שבו היא תופסת את סיפרי) כהערתה, שהחלק השני של הספר טוב יותר לטעמה "משום שאין לו יומרה של עיון כללי בתקופה כה מורכבת" (עמ' 156). מתוך כך מבין הקורא, שבחלק הראשון יש יומרה של עיון כללי. אין לדעת מה מביא את המבקר למצוא בו עיון כללי (וכמוכן עוד נדרשת הגדרה של המושג), בשעה שהמטרה המוצהרת של סיפרי - ודרכו המחקרית בשני חלקיו כאחד - היא עיון מפורט ומדוקק בנושאים המוגדרים תוך היסמכות על חומר-המקורות הראשוני. אין "עיון כללי" בחמשת הפרקים שבחלק א: השפעת הדיאיוז על ספרות ההשכלה העברית; ראשיתה של מחשבת הריפורמה הדתית בספרות ההשכלה; יחס המשכילים העכריים כלפי התלמוד; יחסם לשפה העברית, לתחייתה ולתחיית העם; פולמוס תיקוני ההיכל ב־1818-1819

מאמר הביקורת של מנוחה גלבוה על סיפרי *The Age of Haskalah* (הספרות, מס' 29 [דצמבר 1979]) נראָה בקריאה ראשונה כמקיף, רציני ואחראי. האכסניה שנתנה לו מקום מוסיפה בודאי ארשת מקופלת של גישה מדעית שקולה ובודקה. ברור לי, שלמסקנה זו הגיעו קוראי המאמר שסיפרי לא בא לידם, ואילו מי שטרם לעיין בסיפרי תמה בודאי אם אכן הביקורת היא עליו. חוששני, שקריאתה של המבקרת לא היתה אלא תהליך אישי מאוד וסלקטיבי ביותר, אשר עורר גירויים שעניינם נוגע יותר לה מאשר לספר המבקר.

צר לי שנעלמו מעיני המבקרת דברים ברורים ומפורשים באשר לדרכו המחקרית של הספר ומטרתו - דברים שסובמו כלשון פשוטה למדי (ולו גם בלשון האנגלית) הן במבוא הכללי והן בהקדמה לחלק ב של הספר. לא זו בלבד, אלא שדרך זו מוצאת ביטוי בשיטות המחקר שנדרשתי להן בספר. משום כך רואה אני חובה לעצמי להעיר הערות ענייניות לגופם של דברים. איני בא להתפלמס עם המבקרת, מכיוון שהערותיי אינן בתחום הפולמוס, אלא בתחום העובדות המצויות בספר, שכפי הנראה נעלמו מעיניה של הקוראה-המבקרת.

גלבוה טוענת, שכותרת-המישנה (בתרגומה לעברית) - "מחקרים בספרות העברית של [תקופת] ההשכלה בגרמניה" - נועדה להרחיב את הדיון ולא לצמצמו לספרות היפה בלבד. יש מידה מסוימת של צדק כדבריה, אך לו דייקה בקריאת המבוא, היתה מבחינה בדגש ששמתי על הזיקה שבין הספרות העברית בכללה לספרות היפה (ראה עמ' 3 כסיפרי), ועל הצורך בכדיקה כללית של כל חומר השייך לספרות ההשכלה העברית. הבהרתי שם, שנושאים רבים בתחום החינוך והדת, אשר מצאו את ביסוסם כמסה בראשית ההשכלה העברית, עברו כקמחמכה של ההשכלה לתחום הספרות היפה. עניין לי, אפוא, באותן נטיות ספרותיות-תרבותיות הקשורות בעולמה של ספרות ההשכלה העברית. משהרחיבה המבקרת את המיסגרת באופן מאקסימאליסטי על דעת עצמה, נוח לה בהמשך רשימתה לבוא בטענות אל המחבר על שלא התאים את סיפרו לתפיסתה שלה, בעיקר לגבי ההיבטים החברתיים-פוליטיים של ההשכלה (ולנושא זה אשוב בהמשך). להשיק שלא נתגבשה "תפיסה שלמה שעניינה מהות תנועת ההשכלה" (עמ' 155). המבקרת, המזכירה כמה פעמים את הלקין (ספריו, מחליפה את ספרות ההשכלה (שהוא נושא דיוני) בתנועת ההשכלה, ומתעלמת מאזהרתו של הלקין לא לערבב את שני המושגים (מבוא לסיפורת העברית, עמ' 54-55).

כמאן נובעת אייבנה יסודית נוספת באשר למטרתו של הספר המחקרי. המבקרת מוצאת טעם לפגם בכך שהמחבר התעלם מסיפרי של שמעון הלקין, מעיוניו ההיסטוריוסופיים של נתן רוטנשטרייך ומסיפרו של ארתור הרצברג. במבוא עמדתי על

מטפלים בנושא זה על דרך הסקירה המרפרפת, ועוברים לתקופות מאוחרות בתולדות הריפורמה. דרכי בפרק זה, כדרכי בספר כולו, לעסוק במקורות עצמם. לספרים ומאמרים היסטוריים, או היסטוריים-תרבותיים, נדרשתי לכל אורכו של הספר, והיבילוגרפיה שבסופו תעיד על כך. בין השאר, אוזכרו בספר עבודותיהם של ההיסטוריונים הבאים: ברזילי (שמאמרו מוזכר בפרק זה), ברנפלד, זיקמן, אטינגר, גרץ, גרינוולד, האוארד, יוסט, בן-ציון כץ, יעקב כ"ץ, מאהר, רות, שטרן-טויבלר, ויינריב ועוד.

וכן: "פלאי רואה בריפורמות שביקשו המשכילים להשיג תהליך יהודי פנימי, אך אין זה מדויק כל עיקר: אין ספק שהרצון לריפורמות היה מיועד להישגים התאורחתיים, והזה תהליך חיצוני מובהק" (שם). בהקדמתי הטעמתי, שדיוני יתרכז במקור התרבותי והרוחני לדרישת השינויים, וייקנע מלעסוק בגורמים החברתיים והפוליטיים (עמ' 2) שבהם עוסקים מומחים-לדבר (כ"ץ ושוחט, ואחרים). למרות זאת, ציינתי בכמה מקומות את מטרתם של המשכילים: להשיג אמאנציפציה בעבור היהודים (עמ' 25, 66), ובראש פרק זה כתבתי מפורשות, שמטרת השינויים והריפורמות היתה גם שפיור מצבם התרבותי והחברתי של היהודים (עמ' 33).

ובאותה פסקנות ודאית קובעת המבקרת: "במאמר זה אין פלאי דן כלל בהפקעת ההלכה ממעמד מקודש"; אף כי ציינתי במפורש (עמ' 50), שדיוני ביחסם של המשכילים כלפי התלמוד אינו מתייחס לקונטקסט ההלכי, חזרתי והזכרתי את עניין הפקעת ההלכה ממעמדה המקודש כעשר פעמים בסיפרי, ואני מתקשה להבין כיצד נעלמו איזורים אלה לחלוטין מעיניה של המבקרת. להלן אביא את מראיה-מקומות והנושאים הנידונים: עמ' 27: איזכור בחינתה הזמנית של ההלכה; עמ' 29: גמישותה של היהדות (על-פי תפיסת המשכילים) – תורה שבעל-פה נחשבה כשינוי והתפתחות; עמ' 44: שינויים על-פי ההלכה – לא הפקעת ההלכה מקדושתה, אלא קידוש השינויים; עמ' 101: עמדתם של המחזשים העבריים – "disregard of the authority of the religious and legal (halachic) institutions of the Jews"; עמ' 138: המשכיל שנאבר: תורה שבעל-פה לא נכתבה – מתוך כוונה שתוכל להיות גמישה ובת-שינוי; עמ' 139: שנאבר: תורה שבעל-פה נועדה כמכשיר ליגאלי לפיתוח ההלכה לפי שינויי הזמן; עמ' 171: כל עבודתו המשכילית של שאול ברלין נועדה להצביע על דרכים לפיתוח ההלכה; עמ' 177: ברלין: "His aims are to destory the foundations of the post-talmudic Halachah and to weaken the authority of the contemporary rabbis"; עמ' 184: שאול ברלין ראה את ההלכה כגמישה ורב-גוונים; עמ' 206: המשכיל ברסלאו קרא לרבנים ליצור מכשיר לשינוי ההלכה, ועוד כהנה וכהנה. לפיכך, לא זו בלבד שבפרק הנידון אוזכר הנושא, אלא שחזרתי ופיתחתי אותו לאורך פירקי הספר. המבקרת שוב טעתה והטעתה, ומה גם בנושא שהוא כה יסודי – וכה ברור – בספר.

המבקרת קובעת, כתורה למשה מסיני, ש"אין לראות את ה'ריפורמות' וה'היכל' בשנים הנידונות (1818-1819) כהתפתחות של תנועת ההשכלה העברית-ספרותית", ובכך הריהי חוזרת ומביעה את הדיעה המקובלת. אולם, עיקר תרומתי בנושא זה הוא דווקא בכך, שספרות זו – שנכתבה ברובה עברית, ושחלקה יש בו תכונות ספרותיות מובהקות, שאחרי-כך עברו לעולמה של הסאטירה האנטי-חסידי – אכן מוצאה מבית-מדרשה של הספרות העברית. בעמ' 47, 100 ו-107 אני מוכיח את הקשר הזה, וחבל שהמבקרת לא עמדה על הדבר. אם עמדתה שונה מעמדתי המוכחת, ודאי היה רצוי להידרש להוכחות טקסטואליות, ולא לקביעה שרירותית שאינה נסמכת על ידיעת חומר-המקורות. הוא הדין בקביעתה לגבי דיוני במשכיל יצחק סאטאנוב: "אין

(הכותרות שונן לצורך הסבר מהות הפרקים).

מנושאים כלליים אלה אעבור לדיון בכמה נקודות יסודיות:

המחברת הבינה, שהקריאה ל"יהדות המקורית" של המשכילים "מקבילה לקראות", ולא, כפי שטענתי, להשקפה הדיאסטית. היא אף נוקקת לדיכטומיה אנאכרוניסטית המבחינה בין יהדות קראית ליהדות רבנית, שאינה תקפה לגבי המשכילים (במאה ה-19): אלה ביקשו לחזור (מבחינת ההלכה ותפיסת-העולם) לראשיתה של היהדות הרבנית-התלמודית, כפי שהם הבינו אותה, מתוך ביקורת דרכי התפתחותה של ההלכה המחמירה בימי-הביניים (וכמובן, מתוך זיקה ספרותית, לשונית ומוסרית לתנ"ך). הדרישה לחדש את היהדות על-פי היהדות הרבנית המקורית אינה מתאימה, אולי, למערכת המושגים של המבקרת, ואילוצה לסנוג דרישה זו כקראות הוא פרי יצירתה שלה, שעשוי לסבר את האוזן, אך אין לו, לדעתי, כל אחיזה טקסטואלית בספרות ההשכלה העברית – שהרי המשכילים העבריים האמינו דווקא בגמישותה של ההלכה היהודית (שאותה מצאו בדרכי התלמוד), בניגוד גמור לקפיאונה ושמרנותה של הגישה הקראית.

הערות אחרות של המבקרת לגבי סיפרי דורשות אף הן תגובה. כותבת המבקרת: "ופלאי כלל אינו מוצא לנכון לנסות ולתרוץ, כיצד יש גם אצלם [אצל מנדלסון ווייזל] השקפות דיאסטיות". בדיקה קלה בסיפרי תעלה, כי בעמ' 19-20 מופיע ניתוח של עמדתו של מנדלסון בעניין הדיאזים – ניתוח המביא את עיקרי הבעיות שעליהן עמדתי בסיפרי משה מנדלסון: בבבלי סטורת (ראה, למשל, הפרקים 'אדיום באיצטלה יהודית', עמ' 78, ו'היהיה דיאסטית', עמ' 133): לא זו בלבד, אלא שבהערה בספר המבוקר (עמ' 19, הע' 64) אני מתייחס לחיבורי העברי. הסבר למציאותן של "דיעות דיאסטיות" בכתביו של וייזל מצוי בעמ' 24-25, וכן בפרק המוקדש לוייזל (עמ' 113-130), שבו מוסברת עמדתו המיוחדת והפרובלמטית של משכיל עברי מתון זה. הערתה של המבקרת משוללת, אפוא, כל יסוד.

דומני, שמוכן מאלי שפרק על הדיאזים בהקשר של השפעתו על הספרות העברית בגרמניה אינו מתיימר, ואף אינו יכול, להקיף מיכול של בעיות, שמנוחה גלבוה מעלה אחת מהן (הקישור בין הדיאזים לבין התפתחותה של הפרוטסטאנטיות (עמ' 155). אך המבקרת מוצאת, שדווקא היעדרו של דיון זה מן הספר "מטיל צל על הבדיקה כולה". כותרת הפרק די בה כדי להסביר את התעניינותי בצימצום הנושא לקשר עם הספרות העברית. יש לציין, כי בהערות הזכרתי ספרים אחדים שכל-כולם מוקדש לדיאזים הכללי, ושם ימצא הקורא עיון מפורט בדיאזים; ועוד אוסיף, כי יש בידי חיבור מקיף בכתובים על הדיאזים האירופי, אך בספר המבוקר חברתי להתרכז בהיבט אחד שלו. צדקה המבקרת בכותבה, שהדיאזים הטיל ספק בתוקפו המוסרי של המיקרא בתקופה המודרנית (שם), ורמזתי על כך בסיפרי (עמ' 10). אכן, זו אחת הסיבות, שמשכילים כמנדלסון לא אימצו את הדיאזים כולו – וזאת אני מציין בספר המבוקר (עמ' 20) וכן בסיפרי על מנדלסון (עמ' 83). באותו דיון על הדיאזים מייחסת המבקרת למחבר את הדיעה, שהדיאזים הוא המקור היחיד כמעט שהשפיע על זירמי המחשבה של ההשכלה היהודית בגרמניה. בראש הפרק אני דן בהשפעות-פנים (הפילוסופיה היהודית בימי-הביניים – עמ' 7-8, וכן עמ' 33, ועוד), ותמהני מדוע מתעלמת המבקרת מדיון זה, ומבקשת ליחס לי דעות, שלא רק שלא הבעתי אותן בסיפרי, אלא שהן מנוגדות לדבריה מפורשים שכתבתי.

ועוד כתבה: "במאמר זה [פרק ב] בולט מאוד מיעוט ההסתמכות על מאמרים בתחום ההיסטוריה" (שם). אכן, פרק ב עוסק בראשיתה של מחשבת הריפורמה הדתית בכיתבי המשכילים העבריים, ומעטים המאמרים והחוקרים שטיפלו בנושא זה ביסודיות. גם ההיסטוריונים של הריפורמה הדתית ביהדות

מסיכוכים רבים". דומה, שהמבקרת היא שפטרה עצמה מסיכוכים רבים, בהשאירה מישפט זה ללא כל סימוכים או פירוט. אכן, ניתנה האמת להיאמר, שדנתי בנטיית ובורמים אחדים בהשכלה (עמ' 34-35, וכן ניסיון לסווג את המשכילים השונים בפרקים המוקדשים להם), שהיו קשורים ישירות לנושאי הספר. מוכן שלא עסקתי בנושאים חברתיים של ההשכלה (שעליהם כתבו, כאמור, יעקב כ"ץ, עזריאל שוחט ואחרים) – והמבקרת לא היטיבה לקרוא, כאמור, את המבואות לספר.

כפי שהראיתי לעיל בפירוט רב, שיטתה של המבקרת בביקורת רהוקה מלהניח את הדעת, אם לנקוט לשון המעטה. עליכן, דבריה, ש"חסרה בו [בספר] ראייה זהירה של התקופה הסבוכה", נראים לי כמטבעות-לשון שחוקות. אם ב"ראייה זהירה" כוונתה לכהינה והבחנה מדוקדקת ואחראיות, המתבססת על חומרי-המקורות שנבחר בדקדקנות שקולה – זו היתה שיטתי בספר; אך אם כוונתה לראייה הנוהרת להתאים עצמה למקובל באסכולה זו או אחרת, אכן, בכך לא נוהרתי, ואיני מיצר על כך.

אוניברסיטת ישיבה, ניו יורק
 החוג לספרות וללשון עברית

כל חידוש בפרק [זה] (שכמעט כל ההיסטוריוגרפים הקדישו לו דיונים וניתוחים)". מלבד עבודתו של ורסס, המוזכרת בסיפרי, הטיפול של ה"היסטוריוגרפים" בסאטאנוב הוא שיסחי, מגמתי וחסר את בדיקת המקורות. הדיעות הקדומות של חוקרים ראשונים מועתקות עליידי חוקרים מאוחרים – לעיתים ללא בדיקה מספקת. בסיפרי מוקדשים עשרים עמודים לדין בשיטתו של סאטאנוב, ומובאות בו כשבעים ציטטות, כריבון משל סאטאנוב עצמו – ואילו המבקרת יודעת להתפלמס בשני מישפטים סתמיים, שנדרשתי ל"פיתגמים ספורים", ועליכן "דומה שהדבר מוקשה". זו דרכה גם לגבי מסקנתי, שהמשכילים העבריים (ולא סתם משכילים, כפי שהיא כתבה) שאפו להישאר במיסגרת היהדות המסורתית. כל שיש למבקרת לומר (לאחר פרק שלם שבו דנתי בגופם של דברים) הוא: "מסקנה זו אפשרית, כמוכן, אך אינה הכרחית" – ותו לא!

זוהי פסקנות שאינה מסתמכת על דבר, ושאינה דנה בהוכחות. המבקרת מוסיפה וטוענת, שלא עמדת על "זרמים ותת-זרמים אחרים, ספרותיים-עבריים בעיקרם", שעליהם עמד לראשונה שמעון הלקין, "ואילו עמד עליו גם פלאי, היה פוטר עצמו

מנוחה גלבו

אכן, "ראייה זהירה של התקופה הסבוכה"

תשובה לתגובת משה פלאי

שגילו לפניו חלק מן הרעיונות המובאים בספר. עתה באה הודאתו, שהוא מכיר אותם, ואפילו הזכיר שניים מהם בביבליוגרפיה לסיפרו על משה מגדלסון.

5. הצטדקותו החותרת ונשנית של המחבר בתגובתו, שהוא הוסיף לספרו "ביבליוגרפיות כוללות למדי" (ההדגשה בדכרי פלאי), מתמירה את הביקורת על סיפרו. מצד אחד, מחמת האמור לעיל (סעיף 4), ומצד שני, משום שמבחינה מחקרית אין זו אלא התגנדות בלתי-מוצדקת לציין בביבליוגרפיה ספרים שאינם נזכרים בפועל בתוך המחקר, במיוחד מאחר שפלאי הוסיף את הביבליוגרפיה שבסוף הספר לאחר כתיבת המאמרים. מבישה היא טענת המחבר, שיש הבדל בין גישתו לבין גישת הלקין, שכן "המנגנון המדעי נעדר הן מסיפרו האנגלי של הלקין והן מהרצאותיו [...] והוא עיקר בגישתי המחקרית". מן הראוי לציין, שבביקורת על סיפרו של פלאי, שנכתבה עליידי ארתור לולי מאוניברסיטת טורונטו ופורסמה לאחר זו שלי, מצויה הערה דומה: The absence of any mention of pertinent work by such scholars as Simon Halkin, Peter Gay, Isaiah Berlin and except for a slight exception, of Jacob Katz, would have been a graver flow if the author's faithfulness to the sources did not frequently make a citation more suggestive than the concept it is intended to illustrate. (AJS, No. 29 [June 1981]).

6. השבח שקלתי לחלק השני של הספר לא בא מתוך

בתשובות שלהלן אין בדעתי להיגרר לויכוח אישי לא אקדמי, כפי שקרה למשה פלאי. לגופו של עניין:

1. פלאי עסק בסיפרו בעיקר בפובליציסטיקה, שעניינה – זרמי המחשבה של תנועת ההשכלה בגרמניה, ופחות מדי בטפרות היפה של התקופה, שלא כפי שמתחייב גם מכותרות הספר.
2. הן בכותרות, הן במבוא (שנכתב לאחר המאמרים, לצורך כינוסם) והן בתגובות על הביקורת מצויה הרחבה מאקסימא ליסטית של מושג ספרות ההשכלה, הרחבה שלא תמיד משתמעת מהמאמרים עצמם. לכך נתכוונו דברי, שחסרה בספר "תפיסה שלמה שעניינה מהות תנועת ההשכלה", ולו גם באותה מידה, שתפיסה זו דרושה להבנת ספרות ההשכלה העברית והתפתחותה.
3. טענתו של פלאי, כאילו אני היא ה"מחליפה את ספרות ההשכלה בתנועת ההשכלה", אינה נכונה. דברי נסבו על חוסר ההבחנה בספר בין "תנועת ההשכלה בתחום ההיסטוריו-אורחי" והזרמים "שעיקרם היה השגת התאורחות" מכאן, לבין "ספרות ההשכלה העברית" מכאן, וכן על כך ש"על רעיון זה [של הבחנה] עמד לראשונה שמעון הלקין". אי-הבחנה זו פגמה, לדעת, כניתוחים במאמר השני, ובעיקר במאמר התמישי העוסק כ"תנועת ההתאורחות, ולכן ספק אם מקומו של מאמר כזה זדוקא בספר המכריז על עצמו כעל קובץ מחקרים בספרות".
4. המחבר אף לא דייק בהגדרת המטרה של סיפרו (במבוא); הספר הוא אסופה של מאמרים ספוראדיים. ואכן, נשגב מבינתי איו מטרה (שכביכול לא הבינתי) מצדיקה העלמת מחקרים,

שלא לראות, כי המאמר העמיד את עיקר סיבות החוץ על הדיאיוזם פלאי טוען נגד ביקורת על העמקתו בבעיות הדיאיוז וההתנגדות לו אצל מנדלסון ונפתלי וייל, כי ניתח סתירות אלה בדיעותיהם בעמ' 19-20, 78 ועוד. אין צריך לומר, שדבריו אלה אינם ממין הטענה. בעניין מנדלסון הוא מצייר, שהדברים נדונים בספר אחר שכתב, ואילו בווייל עסק, לדבריו, בעמ' 24-25 ו-113-130. אכן, מצויים שם שני פירווי משפטים: "שהתקיף [וייל] את הדיאיוזים" (עמ' 118) ושארחרים "קיבלו אחדות מהאידיאות הדיאיוזיות שהתאימו להם" (עמ' 119).

9. בעניין המאמר על התלמוד (המאמר השלישי), הרעפתי על פלאי שבחים רבים. (אגב, מזור שאני מבינה אנגלית כשאני חולקת שבחים, ואני חדלה מהבין כשאני חולקת על דעתו של פלאי.) נכון הוא, שפלאי חזר והזכיר את עניין הפקעת ההלכה ממעמדה המקודש ואת הרצון להכניס בה שינויים, אך הוא כלל לא עמד על סיבות התהליך הזה, או על כך שמעמד הדת הפך להיות מעמד של תרבות, בעיני חלק מן המשכילים (שנאבר למשל). בהקשר זה התירו לעצמם המשכילים את סמכות השינוי. על תהליך היסטוריוסופי זה וסיבותיו עמד רוטנשטריך, שספריו לא נזכרו בביבליוגרפיה של הקובץ.

10. כאשר לשבעים הציטוטים מדברי יצחק סאטאנוב – הוא היה דמות שנויה במחלוקת ומלאה סתירות כרימון. עיקר יצירותיו הן בעלות אופי אפוריזמי, וניתן להביא שבעים ושבעה מקורות אחרים הסותרים את ציטוטיו של פלאי.

11. בספר כתב פלאי על "יהדות מקורית", וכיוון שהבחין, כנראה, בטעותו בעיקבות מאמרי, כתב פתגובה "יהדות רבנית מקורית". מובן שכל הסבריו פתגובה בדבר היהדות הרבנית הם הכנסת תבן לעפריים. על original Judaism הוא מדבר בעמ' 28; שם הוא משווה חלק מעקרונותיה לעקרונות הדיאיוז. כל שאמרת – "שדווקא על דרך טיעונו של פלאי עצמו ניתן לגרוס, שקריאה זו מקבילה לקראות, ואין לקבל את טענותיו כפשוטן"; כל שעשיתי הוא הבאת דרך חשיבתו של פלאי אד אבסורדום. אכן, אין להשוות את עקרונות "היהדות המקורית" לעקרונות הקראות, וכך גם אין להשוותם לעקרונות הדיאיוז, כפי שעשה פלאי. טענתו, שבאתי "לסוגג" דרישה זו ליהדות מקורית כקראות, יש בה משום סילוף. לבסוף, עלי לציין, לצערי, שחשיבותו של הספר היא בהיקף הבקאות בכיתבי התקופה ובמובאות הרבות מתוכם, וכל שרציתי בביקורתי (הספרות, מס' 29) הוא להעמיד את המאמרים בגבולם הם, להבחין בינם לבין התחום ההיסטוריוסופי. צר לי שפלאי לא הסתפק במאמרי הקודם ונזקק גם להערותי אלה.

אוניברסיטת תל-אביב
החוג לספרות עברית

"קונצפציה" שלי (לדברי פלאי), אלא משום שהתאמצתי לומר מלים טובות על עבודתו. מכל מקום, מורה היא טענתו, ש"אין לדעת מה מביא את המבקרת למצוא בו עיון כללי". נראה לי, שפלאי משים עצמו כאילו אינו מבין את כוונתי במונח "עיון כללי", וראיה לכך, שהביא את החלק הספציפי בשמות המאמרים, והשמיט והעלים במכוון את החלק הכללי בשמו של כל מאמר. הוא מודה ששינה את הכותרות "לצורך הסבר". מעשה מזור!

7. לעניין המאמר "פולמוס ההיכל" – הכללתו בספר מעידה על פגמים בראייתו ההיסטורית, ולו גם משום שהדיון הוא רק על-פי המאמרים העבריים, ועל קצה המזלג בלבד. עיקרי הדברים מצויים בלשון הגרמנית, ולמעשה הם כבר מחוץ לתחומה של ההשכלה העברית.

8. שם המאמר הפותח את הקובץ הוא: "The Impact of Deism on the Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany: Changes From Without". מאמר זה מצמצם כמעט את כל הדגש על הדיאיוז לסיקור השפעות החוץ על ההשכלה. פלאי פותח את הנושא במלים אלה: "הסקירה שלהלן מציגה את העיקרים המהותיים של הדיאיוז ודובריו הראשיים ומנסה להראות את השפעתם על ההשכלה בגרמניה" (עמ' 8). ואכן, הסקירה היא כללית, ואין בה כל זכר להסתייגותו של המחבר, כאילו צימצם סקירתו מהיבט כלשהו, כפי שכתב בתגובה. הערתו, שיש בידו חיבור מקיף על הדיאיוז, אינה לעניין, ותשובתו, שיש דיונים על השפעות פנים במאמר על הדיאיוז בעמ' 7-8, ועוד – יש בה רק מחצית האמת: כל האמור במובאה הראשונה, מתחתית עמוד 7 עד ראש עמוד 8 הוא: "האם המשכילים בחרו את האידיאות הדיאיוזיות, משום שמצאו אותן בכתבים החשובים של הפילוסופים היהודיים מימי הביניים, או שהדגישו אצל הפילוסופים הביניים אותן אידיאות שמצאו בכיתבי הדיאיוז". מכאן משתמע שאין לפילוסופים הביניים השפעה שמעבר לדיאיוז. דווקא במאמרים אחרים שבספר מצויים דיונים בהתפתחויות פנים, אבל אין בכך כדי לשנות א) את העמדת המאמר על הדיאיוז בראש הספר; ב) את הזכות לדון במאמר זה בנפרד; ג) את האמור במאמר.

ועוד מובא במאמר הראשון: "המיתקפה הדיאיוזית על היהדות [...] אף כי לא היתה לה השפעה מיידית על רוב היהודים [...] הרי בגרמניה ההשכלה העברית והיהודית הושפעו ממנה במידה חשובה [substantially]" (עמ' 17), וכן: "בו [בדיאיוז] ראו המשכילים דת התואמת את הדרישות החדשות של תקופת ההשכלה" (עמ' 18), ועוד כהנה וכהנה על כוח הדיאיוז, על השפעתו ועל התפקיד שמילא "בביסוסה ובפיתוחה של תנועת הריפורמה הדתית היהודית בגרמניה". איך אפשר, לאור מישפטים אלה ודומיהם,