

## 200 שנה להופעת דברי שלום ואמת

### מישנתו החינוכית והמשכילית של נפתלי הירץ ויזל

מאת משה פלאי

בתולדות הסיפרות העברית החדשה — ובעיקר בראשית סיפרות ההשכלה — נועד לנפתלי הירץ ויזל תפקיד חשוב ומרכזי. לא היה זה משום מקוריות מחשבתו או משום דעותיו החדשניות ורעננות יצירתו. כאופן פאראדוקסאלי ניתן לומר, שדווקא הבינוניות, שציינה את הגותו ואת יצירתו כתכונה המאפיינת יוצר עברי זה ביותר,<sup>1</sup> היא־היא אשר איפיינה במידה מסויימת את תקופת ההשכלה העברית בראשיתה.

אך לא בינוניות זו היא אשר הניעה כמה מחוקרי תולדות הסיפרות העברית ובראשם יוסף קלוזנר לראות בו וביצירתו את ראשיתה של הסיפרות העברית החדשה.<sup>2</sup> הללו יחדו מתוך כלל יצירתו את החוברות דברי שלום ואמת, והעמידו את דרישותיו של ויזל לחידושים בסירי החינוך הדתי כאות וסמל לנטיות החדשניות שניסרו בעולמה של יהדות ההשכלה באירופה.

לא זו בלבד, אלא שכמה חוקרים אף מצאו מאמרות בענייני חינוך בכתיבי ויזל המוקדמים, וייחסו להם אותה משמעות חדשנית שבאה לידי ביטוי בכתיבו המאוחרים תוך שהתעלמו מהקשרם המסורתי והבלתי־חדשני של כתבים ראשונים.<sup>3</sup>

כנגד בחירה זו יצא בשעתו אליעזר שטיינמן בהתקפה רכתי, שנועדה ליטול את ככורתו של ויזל שניתנה לו על־ידי קלוזנר לא פחות משנועדה למצוא סירכה בשפיטתו הסיפרותית של קלוזנר.<sup>4</sup>

טיטוש תחומים בין המוקדם והמאוחר ועירוב מושגים — בין אלה שבמשמעותם הגלויה או הנסתרת גלומה ראיית־עולם חדשה ובין אלה שכל עיקרם היגדים מסורתיים ותפיסת־עולם חרדית — שליטים בחקר סופר השכלה זה. חלק מן המחקרים על ויזל ושיטתו נראים כיום מיושנים במידה רבה ומצומצם בתפיסתו. עבודות מעטות נכתבו על ויזל בשנים האחרונות. ביניהן ראוי להזכיר את חיבורו של משה סמט על פולמוס דברי שלום ואמת, דיונו של צבי קורצווייל במישנתו החינוכית של ויזל, חיבוריו הבלשניים של בועז שככיץ בסוגיית הלשון של רנה"ו, עיונו של יהודה פרידלנדר בפואטיקה של ויזל וחיבוריו של כותב שורות אלו.<sup>5</sup>

הביקורת העברית, במידה שהיא נדרשת לוויזל, הריהי נסמכת על דברי ראשונים כמעט בלא בדיקתם, או שהיא מתעלמת ממנו כליל.

ראוי ויזל שייחקרו כתביו מחדש עתה במלאת מאתיים שנה להופעת המינשר החינוכי שלו דברי שלום ואמת. ולא מפאת היותו חדשן, המציין ביצירתו את חדירתה הזוחלת של המודרניות אל עולמה של היהדות, שהרי חדשנות זו — כפי שיתברר בהמשך חיבור זה — אינה גלויה ואינה ברורה כל-עיקר, ובמידה שהינה קיימת הריהי מציינת זרמים תת-קרקעיים רדומים המבשרים את הבאות. ראוי הסופר העברי לדיון מפורט משום עמדתו השמרנית כלפי המסורת היהודית, ושמא יש לומר על אף שמרנותו.

מיפעל ההשכלה של ויזל אינו פוסע להלכה אף פסע אחד מחוץ למיסגרת של היהדות החרדית, המסורתית, לה היה נאמן עד יומו האחרון. מלבד דרישות התיקונים בחינוך שפירסמן בדברי שלום ואמת, מסתכם מיפעלו ההשכלתי של ויזל בעיקר בנאמנות ובדבוקות לצורות ולתכנים של היצירה העברית המסורתית במשך דורות רבים: פרשנות המיקרא, עיון ודיון לשוניים-כלשניים והטפה למידות ולמוסר — על טהרת המסורת.<sup>6</sup> כי יהודי חרד היה ויזל, אדוק בדתו ושומר מיצוות היהדות קלה כחמורה.

וכך העיד עליו סופר המאסף "כי בצדק נהג מנעוריו ועד עתה, ירא ה' הוא ומכבד תורתו".<sup>7</sup> וכך גם העריכו המשכיל המובהק מנדלסון: "והוא מעודו מתהלך בדרך תמים לא נטה ללכת בארחות עקלקלות לא במדרש ולא במעשה".<sup>8</sup> וגם אם תאמר, שהמשכילים בני חבורת המאסף ביקשו להיתלות באילן גדול, מתוך שאיפה "להגניב" את אידיאולוגיית ההשכלה העברית בהיחבא מאחורי צילו החרדי של ויזל, הרי שאין להניח שהגוימו בנטיות החרדיות של ויזל עצמו, אלא שסמכו עצמם אל שולחנו על-מנת לקדם את שאיפותיהם-שלהם.

לא מתקבל על הדעת, שתדמית מזוייפת של ויזל תאומץ לא רק על-ידי המשכילים, אלא גם על-ידי מנדלסון ואחריו גם על-ידי פרידריכספלד, הביוגראף הראשון של ויזל, שכתב עליו: "וידע כל העם כי ירא ואוהב הוא את ה' בכל לבבו ואת מצותיו הוא שומר".<sup>9</sup>

אין אנו נדרשים להיסמך על עדויותיהם של אלה ואחרים,<sup>10</sup> או על תדמיתו שנצטיירה בעיניהם, לשם קביעת עמדתו השמרנית, שהרי דיכרי ויזל עצמו כאלף עדים דמי. מידת שמרנותו הדתית משתקפת בבהירות שאינה נתונה לספקות בהנחיות אשר מסר ויזל לעורכי המאסף לכשישחרו לפיתחו בבקשה שידריכם בעצתו הטובה כאשר לדמותו ולדרכו של כתב-העת. הנחיותיו נדפסו בנחל הקשור, הפרוספקט של המאסף:

(א) ראשית חכמה יראת ה' ונאמר יראת ה' ראשית דעת והוא שתהיינה מליצותיכם וספוריכם כוללים דרכי יראת ה' ורוממותו.

(ב) שבעתקות השירים והזמירות, לא תזכירו שמות העצבים הקדמונים שְׁזָכְרָם היונים והרומים בשיריהם ובמוסריהם, ואחריהם נמשכו כל משוררי זמננו באירופ"א, ולא כאלה חלק יעקב, ולא ישמעו על פיכם.

(ג) אל תשימו בכליכם שירי חשק דברי עגבים ואהבה, כמו מקצת שיר עמנואל ורכים משירי משוררי דורנו בכל העמים, הסירו מכם שירים ומליצות או ספורים שתוכן אהבה.<sup>11</sup>

מתינותו בנושאי ההשכלה קרובה יותר לדעותיהם של מתנגדי ההשכלה מאשר לעמדתם של המשכילים העבריים הצעירים שפעלו במיסגרת כתב-העת העברי. ניכרת בדבריו הדרישה לסלקציה ברורה למדאי מתוך התרבות המערבית, כשהקריטריונים לשיפוט מצויים בתחום עולמה של היהדות המסורתית.

לא זו בלבד, אלא שוויזל גם שולל את הנטייה ללכת בעיקבות הזרמים הסיפרותיים האירופיים בזמנו בין אם המגמה היא קלאסיציסטית (חזרה לסיפרות יוון ורומי) או רומאנטיציסטית (הרומנסות): "ספורים שתוכן רצוף אהבה". יתירה על כך, הנחיותיו אלו כללו גם איסור לשימוש בז'אנר סיפרותי נוסף שהיה רווח באירופה — הסאטירה.<sup>12</sup>

חיי הרוח והנפש של ויזל — זיקתם לקורפוס של התרבות היהודית לדורותיה, וממנה הם מקבלים את השפעתם. גם באישיותו הסיפרותית אין ויזל נראה כאומן אוהב חיים, חושניות ושעשוע אומנותי, ובכך מוכנת התנגדותו לפירסום "שירי חשק דברי עגבים ואהבה, כמו מקצת שירי עמנואל".

חשובה לאין ערוך הישענותו של ויזל על קונצפציות הלקוחות מעולמה של היהדות — קונצפציות אשר המשכילים מצאו בהן ביקעה להתגדר בה באינטרפרטאציה משכילית דווקא. כמשכילים אחרים בעידן התכונה, ער ויזל לאפשרות של סתירה בשני פסוקי המיקרא האמורים ביחס שבין החוכמה והיראה: "ראשית חכמה יראת ה'" (תהלים קי"א: 10) ו"יראת ה' ראשית דעת" (איוב כ"ח: 28). הסופרים העבריים שנטו כלפי ההשכלה ביקשו בתחילה להציע פשרה בין חוכמה ויראה (יצחק סאטאנוב: "חכמה ויראה רוכבים בו צמדים"<sup>13</sup>), ואחר באו להצביע על עדיפותה של חוכמה — בינת האדם — על יראה.<sup>14</sup> ואילו ויזל אינו מוצא סתירה כלי-עיקר, והריהו מדגיש את יראת ה' כפְּרָה־קְוִיזִיט לחוכמה ודעת, כשחוכמה אינה נתפסת כחוכמת האדם, או כהשכלה, אלא כחוכמת הבורא הוזהר עם קיום מיצוותיו, כפי שיתבהר להלן. היראה, לגבי דידו, "עיקר הכל".<sup>15</sup>

עם זאת, הייתה בוויזל, בתקופת ברלין, מ-1774 ואילך, אותה שניות שאיפיינה את המשכילים העבריים הראשונים מסוגו של מנדלסון, אשר פסחו על שתי הסעיפים — השכלה מתקדמת ומסורת משמרת — והתאמצו לפשר ולגשר בין השתיים. כמותם, ירא רנה"ו לגעת ב"ציפור-נפשה" של היהדות — במיצוות המעשיות — ובכך נימנה עם המחנה החרדי השמרני. אולם כמה שהתיר לעצמו, כמשכילים האחרים, היינו: ריפורמה בחינוך היהודי הדתי — היה למתנגד המושבע של האורתודוקסיה, מבלי שעלה בידו להבין את פשר מילחמתה בו.<sup>16</sup> ויזל נתן ידו למיפעל הביאור של מנדלסון,<sup>17</sup> שהוא אחד המיפעלים החשובים של ההשכלה בגרמניה, משום שלא הסכים עם חששותיהם

של הרבנים החרדים מהשפעה לרעה של התרגום הגרמני. כמו כן קיבל ויזל בהתלהבות רבה ובלא כל היסוס את תרגום התפילות לגרמנית של פרידלנדר, בו ראה מיפעל השכלתי למופת ברוח היהדות, שכוונתו לסייע לנשים ולטף ולמי שאינו יודע יהודית להכין את התפילות ולכוון ליכס בתפילה<sup>18</sup>. מעניין הדבר, כי הצד ההלכי הכרוך בתפילה בלשון הגרמנית אינו מטריד משכיל חרדי זה כלל ועיקר. בהשוואה לפולמוס הלוהט בנושא התפילה בגרמנית שנתגלע כעבור למעלה משלושים שנה בהקשר עם פולמוס ההיכל, הרי שהסכמתו של ויזל לפירסום נוסח התפילה בגרמנית תמוהה במיקצת. דומה, שיש להסיק מכך, שויזל סבר, שתפילה בכל לשון אינה שנויה כלל במחלוקת, או שבהעדר התנגדות מגובשת של הרבנים — משום שסידור התפילה הגרמני טרם הונהג באותו פרק זמן בכית-כנסת כלשהו — לא חש בצורך לנקוט עמדה מתנגדת או אפולוגטית.

תקופת יצירתו הראשונה של ויזל — שרובה נכתב קודם שהעתיק מושבו לברלין<sup>19</sup> — מצטיינת באופי שמרני-חרדי מובהק. יתר-על-כן, בחיבוריו הראשונים מתגלה ויזל כמתנגד חריף לרעיון ההשכלה האירופית המבוסס על הסתמכות ללא-סייג על בינתו של האדם. בכתביו הראשונים מצטייר ויזל כלוחם אמין לשלימותה של המסורת היהודית. ה"אני מאמין" של המשכיל העברי מופיע בראש פתיחתו לספר לבנון (שדיונו אינו מצומצם רק ל"סודות ושרשי לשון הקדש משליו ומליצותיו", כפי הנראה מכותרת-המישנה של הספר<sup>20</sup>). קובע שם רנה"ו, כי נפשו "יודעת מאוד שזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל עם פירוש הדברים כמו שקבלום אבותינו ז"ל הם דברי אלהים חיים אשר לא יפול מכל דבריו ארצה"<sup>21</sup>.

לשון הדברים "ידיעת הנפש" מבקשת אולי לרמוז על ידיעה פנימית, מעין innate idea שאינה צריכה להוכחה. בעמדתו זו נוקט ויזל לא רק ביחס לתורה שבכתב ולפירושה שבעל-פה, אלא גם ביחס לתורה שבעל-פה — ההלכה המבוססת על התורה שבכתב — שכל כולה נמסר למשה בסיני. ויזל מקבל את המושג "הלכה למשה מסיני" כמשמעו: האל "מסר לאדוננו משה ע"ה פה אל פה פירושי המצוות ודקדוקיהן ופרטיהן"<sup>22</sup>. בתוך כך כולל ויזל, לדוגמה, את סוד העיבור<sup>23</sup>. לא זו בלבד, אלא שבדור זה של השכלה, שביקש להסיר את ההילה האלוהית מעל החוכמה והתבונה וקבע אותן כתכונות אנושיות אוניברסאליות, בא ויזל ומטעים, כי ההוראה האחת והיחידה של המלה חוכמה כשימושה התנכי מתייחסת לחוקי התורה וקיומם; ו"מלת חכמים נופל על הנוהגים בדרכי התורה ושומרים מצותיה". מאידך, כול שאינו מקיים את מיצוות התורה נוהג בסיכולות<sup>24</sup>. ויזל מוציא מגדר חוכמה גם את "העיון השכלי בענינים האלהיים וחקירותיו" נוסף על כל החוכמות החיצוניות, שבדברי שלום ואמת הוא לוחם להכניסן למיסגרת החינוך היהודי<sup>25</sup>. אין כל ספק, שביסוד המינוח הלשוני מונחת תפיסת-עולם ברורה, שהיא בלתי השכלתית בהשקפתה. החוכמה אינה נתפסת, איפוא, כתבונה אנושית או כתבונה אוניברסאלית שעל-

פיה בלבד יישפטו כל תופעות המציאות, כתפיסתה של ההשכלה האירופית. הדברים מתבררים במיוחד לאור יחסו השלילי של ויזל בתקופה זו כלפי מדעי הטבע,<sup>26</sup> הפילוסופיה היוונית המבוססת, לדעתו, על שיכלו הרופף של האדם<sup>27</sup> והחוכמות הלימודיות — דהיינו: לימודי חול — בכללן.<sup>28</sup>

מוכן, שעמדתו זו נשתנתה מן הקצה אל הקצה בחיבור המאוחר דברי שלום ואמת, שבו הביע דעות המנוגדות לחלוטין לאלו. לאחר שביטל באופן מפורש את עיקריה של אידיאולוגיית ההשכלה, דהיינו: ההיסמכות על בינת האדם ושימת הדגש על לימודי הטבע והכנתם, יוצא המשכיל העברי חוצץ כנגד יסוד נוסף מיסודותיה של ההשכלה: החקירה והבדיקה האנושית בתופעות הטבע. לפי תפיסת-עולמו זו אין "לחקור חקירה בשום דבר זולתי בהיות הדבר פשוט ומושג לעין לבו. ובדברים הנעלמים מדעתו ישם רסן לשכלו ומתג לבניתו ויסתיר פניו מהביט אליהם".<sup>29</sup> משמע: ויזל נוקט בשיטה המקובלת: במפולא ממך אל תדרוש...

ואף כי ראוי לזכור, שהיו חכמי השכלה יהודיים ולא יהודיים כאחד, שביקשו להגביל את יכולתה של תבונת האדם, הרי שעמדתו של ויזל בשלב זה בהתפתותו מבטאה את התפיסה היהודית המסורתית של העולם הישן בלא כל שימת-לב להשכלה ולהשקפותיה.

דבריו של ויזל חותרים, איפוא, תחת אושיות הראציונאליות של ההשכלה. אליבא דידו, כול שאינו מאמין במיגבלותיו של השכל האנושי אינו אלא מהלך בחושך. ויזל נאחז במיטאפורה של ההשכלה — אור — והופכה על פיה.

דרישתה של ההשכלה האירופית לבחון את מיצוות הדת על-פי הקריטריון השיכלי ולהסיק את המסקנות המעשיות המבתקשות מתוך בחינה זו נדחית מכול וכול על-ידי ויזל. סבור הוא, כי "הסר מן הקו השם. ואינו הולך בדרכיו. כעבור שנדמה בעיניו שאינן בחכמה. והציור הרע הזה מצטייר בו כעבור האמינו שהחכמה נטועה בטבע נפשו [...] כי אין יראת אלהים ופחדו לנגד עיניו. הנה מי שזה דרכו עונו גדול מנשוא. כי הוא מפת המשחיתים המכחישים בזדון המושכלות הראשונות הנטועות בטבע הנפש".<sup>30</sup>

מתבקשת, איפוא, המסקנה, על-פי דברי ויזל, שיש מושכלות ראשונים שאינם שיכליים ושהם מהימנים יותר מאשר שְׁכַל האדם. האמונה הדתית, כנראה, הינה מושרשת יותר, ועל-כן הריהי מהווה, לגבי האדם המאמין, כויזל עצמו, קריטריון עדיף על הקריטריון שהציעה ההשכלה האירופית. המינוח "כת המשחיתים" חייב לעורר את תשומת ליבנו במידה שאינה פחותה מזו שעוררה את שימת ליבו של ויזל עצמו. הסופר העברי מוצא בכת זו כמה כיתות-מישנה, והוא מתארן כדלקמן:

קצתם נפלו במהמורות אלו מפני רוב התאוה והשחת הדעת. שמרו ב השתקעם בדברים המגונים והדבק בהם בדרכי שוא והבל. ואין כחם לצייר שום ציור אמתי המנגד לדרכי השחתתם [...] וקצתן נפלו כפחת

גדול יותר. והם אלו שהן בטבע בעלי כח השכל והבינה הערמה והתחכולה. חקרי לב בחכמות טבעיות ולמודיות [...] התאמרו פועלי און להוכיח במופתי השכל והבינה בטולים על כל הדברים הנכללים ביראת ה' שבארנו למעלה. ולהראות שהנביאים והחכמים מתעתעים. ושאינ בהם ממש.<sup>31</sup>

ויזל מחלק את "המשחיתים" לאלה המושחתים מבחינה מוסרית, שחיתות שהשפיעה על דרכי אמונתם, ולא לה שכוו שיקלם עימם אך הם משתמשים בו למטרות אנטי-דתיות ואנטי-יהודיות. הדברים הכלליים שאותם משמע ויזל מתחווים יותר כשהמשכיל העברי מתאר את דרכם של האחרונים: הללו, "אנשי דעת מן העמים המלעיגים עלינו ודוכרים סרה על המצות והחקים והמשפטים, הוא בעבור שאינן מאמינין שהתורה מכתב אלהים. ושהחוקים האלה יצאו מפי הגבורה". הם "מיחסים הכל למעשה בני אדם". הם אינם מאמינים בנבואה ובהשגחה עליונה, ויש ביניהם המאמינים שהתורה הראשונה — תורת ישראל — בטלה, ותחתיה באה תורה חדשה — היינו: הנצרות.<sup>32</sup> הם גם כופרים בניסים "ויאמרו שהיו מדרכי התחכולות ומעשה ידי אדם".<sup>33</sup>

ויזל מתכוון בדבריו אלה להוגי ההשכלה האירופית, הדאיסטים והאתאיסטים, ביחסם לדת בכלל ולדת היהודית ולתנ"ך העברי בפרט. יש לזכור, כי הספר לבנון יצא לאור בשנים 1765-1766. בעת שהיה רנה"ו באמשטרדם — היא אמשטרדם שפלטה את עשרות ומאות הכרכים של כיתבי הדאיסטים, האתיאיסטים והחופשים-כדעותיהם, שבחלקם נאסר להדפסה במקומות אחרים באירופה. אין כל ספק, שבמשך למעלה מעשר השנים שעשה ויזל בהולאנד<sup>34</sup> הכיר את הסיפור העניפה הזאת, ושליוצריה נתכוון במונח "משחיתים". בטול הנבואה, הניסים וההשגחה העליונה וייחוס התורה למעשה בני-אדם — הלא הם מעיקריה של המישנה הדאיסטית האירופית.<sup>35</sup>

אל יטעה אותנו המעטה ההיסטורי-לכאורה או אפילו הטיפול הבלשני של ויזל והשימוש במובאות תנכיות שכאילו דברים אמורים במתנגדי הדת שבעבר הרחוק. ויזל אינו שוכן במרומי מיגדל-השן הלשוני-בלשני ובדבריו האקדמיים-לכאורה יש כוונה דיאקטית-חינוכית ברורה — המצויה בכל כתביו — המשתדלת לענות על שאלות השעה. סיגנון כתיבתו של ויזל בשאלה זו מעיד על ריליואנטיות הנושא. אמירות כגון "אנשי דעת מן העמים המלעיגים עלינו ודוכרים סרה על המצות והחוקים והמשפטים" מקרבות את עדותו של ויזל לזמנו-שלו ואינן מצטמצמות לדיון תנכי גרידא. משחיתים, כמינוחו של ויזל, הלא הם מהרסי הדת.

דין שניתן דעתנו להבחנותיו של ויזל בקביעת כיתות שונות בקרב מבקרי הדת בזמנו על-פי עמדותיהם התיאולוגיות. הקיצוניים שבהם הם האתיאיסטים (המינוח שאינו במרכאות אינו משל ויזל), ואילו האחרים הם הדאיסטים. המשכיל העברי מבטא עמדה חריפה ביותר כלפי בני שתי הכיתות הנזכרות. ביקורתו מוטחת כלפי האתיאיסטים ש"אין בכחם לצייר שום ציור אמתי המנגד

לדרכי השחתתם" – משמע, שעמדתם הקיצונית מונעת מהם כל דיון באפשרויות פילוסופיות ותיאולוגיות אחרות. מסתבר שעמדתם אינה נובעת מתוך נאורות ועיון בוחן, אלא מתוך צרות-השקפה וקיפאון מחשבתי. על כן, מצייע ויזל, כל שומר נפשו ירחק מהם.

### (המשך יבוא)

### הערות

1. ויזל מעיד על עצמו: "שיני מעטים, וזמירותי דלו מאד, לא עמלתי במלאכה זו כי אים לצורך השעה כאשר בקשו אנשי שלומי מאחי לשיר בשירים למלכי ארץ, או לפתיחת איוז מחברת, על כל הם מתי מספר, מסופקני אם יהיו מספרך' בין כלם, כמעט אין א' מהם בידי, כי לא יקרו בעיני לשום אותם באוצרותי ומאותן העולים בזכרונני ארשם בשולי המכתב הזה" (נחל הבשור, עמ' י'). ואכן, דפי המאסף מעידים על אופי שיריו: "שירים לכבוד הקיסר יאזעפוס השני יר"ה (המאסף, א', חודש אב, תקמ"ד, עמ' קס"א-קס"ה; אלול, תקמ"ד, עמ' קע"ז-קפ"א); "לדוכס לעפאלד איש חי ורב פעלים" (שם, ב' תמוז, תקמ"ה, עמ' קמ"ה – קנ"ב); "שירים לכבוד המושל הטוב [...] לודוויג י"ו יר"ה מלך פראנצע" (שם, ג', כסליו, תקמ"ו, ל"ג: ל"ה); וכן: שם, טבת, תקמ"ו, מ"ט-נ'; סיוון, תקמ"ו, קס"א-קס"ב; ה', טבת, תקמ"ט, צ"ז: ק"א; סיוון, תקמ"ט, רנ"ז-רס"א; ו', כסליו, תק"ץ, ס"ה-ס"ח, צ"ט-ק"ז. ויזל גם מעיד על עצמו, שלימודי הפילוסופיה רחוקים ממנו, ושאינו פילוסוף: "סוף דבר דברי אריסטו וחבריו היוונים בעיני להג הרבה ויגיעת בשר אינם משמחות הלב ולא מאירים העינים. ויש בהם הבלים והזיות הרבה. אינני פלוסוף ולא חוקר בטבעיות. ולא למדתי ספרי הפלוסופים. כי את כלם ישא רוח" (לבנון, שם הכולל לענינים המחוכרים ללבן יסודות ורשי לשון הקדש משליו ומליצותיו [אמשטרדם, תקכ"ה], בית א', דף מ' ע"א, וכן גם במהדורת וינה, 1829, דף מ' ע"א.

בין המבקרים והמשוררים המאוחרים, ביאליק לא החשיב ביותר את שירתו של ויזל והבחין בה "ירידה לעומת זו של רמח"ל"; "מן השירה האמתית אין באותו הספר [שירי תפארת] אלא מעט"; "להרגשה עמוקה אין סמן ולכח-הציור אין זכר", סבור ביאליק. בפרקי השירה בשירי תפארת מוצא ביאליק "השתפכות-נפש מימית, שטחית, פסידר-ביבליית, כסגנון 'הנשגב'". גם דבריו שכפרחה היו כתובים, להערכתו של ביאליק, "בדרך הסכר רחב ושטחית". עם זאת, ביאליק מעריך את השפעתו של ויזל הן בשירתו והן בכתביו האחרים ("מעוזבנו של ביאליק", כנסת [סידרה חדשה], [ירושלים, תש"ך], עמ' 262-264, המכלבה"ד: מ. אונגרפלד; וכן השווה מאמרו "שירתנו הצעירה", כתבי ח.ג. ביאליק [תל-אביב, 1962<sup>22</sup>], עמ' 246, ומאמרו על רמח"ל, שם, עמ' 244-245).

בקרב הסופרים שהתייחסו אל יצירתו של ויזל בשלילה היה מרכזי עהרנפרייז, שכינהו "בטלן פשוט", "כמה שנוגע לפואיזיה" (מרדכי עהרנפרייז, "לאן?", השלח, א' נ', אדר ב', תרנ"ז], עמ' 492) וכן שמעון כרנפלד (דוד תהפוכות, א' [ורשה, 1914], עמ' 106, 107, 111, 112), לחובר (פ. לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, א' [תל-אביב, תרפ"ח], עמ' 76: "לא הצליח ויזל לתת תאור שירי-אמנותי גם לרב המעשים, שהוא מספר עליהם, לא הצליח באמצעי השירה שלו להחיות ברמיונו את החזון העתיק של יציאת מצרים וכדומה". עם זאת: "הספר הוא בעיקר יצירה של הדור" וצינברג (ישראל צינברג, תולדות ספרות ישראל, ה' [מרחביה, 1959] עמ' 130: "ויזל היה מליץ, מדקדק, אמן השפה העברית, אך לא משורר. האפוס רב-הכמות שלו הוא למעשה בכחינת נפל"). גם יצחק זילברשלג נוטה לבטל את ויזל כמשורר. ראה:

Eisig Silberschlag, "Parapoetic Attitudes and Values in Early Nineteenth-Century Hebrew Poetry," *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, Alexander Altmann, ed. (Cambridge, Mass., 1964), pp. 120-121

2. יוסף קלחנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א' (ירושלים, 1960), עמ' 9-11, "ספרות זו אני מתחיל בדור-המאספים, יותר מדויק — בשעת פירוסמה של מחברת ראשונה מ"דבר שלום ואתם כדור-המאספים, יותר מדויק — בשעת פירוסמה של מחברת ראשונה ש"גלחם על חיים חדשים, חינוך חדש וסיגנון עברי חדש". גם משה קליינמאן בדמויות וקומות (לונדון ופריז, 1928), עמ' 13, 29, פותח בוויזול את "תקופתה של הספרות החדשה", רואה בו "אישיות מרכזית לתנועת ההשכלה בתקופה זו" ומחשיבו כ"משורר הראשון בספרותנו החדשה". שלום שטריט רואה בוויזול את "אבי ספרות-ההשכלה, אבי הספרות החדשה" ו"יצרה של ספרות ההשכלה" (פני הספרות, א' [תל-אביב, תרצ"ט], עמ' 32-33; נדפס תחילה בהדים ד' [4, תרפ"ו-ד'], עמ' 78-79). דעה זו כדבר ראשוניותו של ויזול מקובלת גם על בנימין שמואלי, "שיטתו הלשונית של נפתלי הירץ ויזל", לשוננו, י"ד (תש"ו), עמ' 13, וכן על חיים כרדיין, "לשאלת ראשיתה של ספרותנו החדשה", הכינוס העולמי למדעי היהדות, א' (ירושלים, תשי"ב) עמ' 302-306; שניהם הולכים בעיקבות קלחנר.
- קרובה לעניין זה שאלת מקוריותו של דעותיו של ויזל. קירכתו לקהילות הספרדיות באמשטרדם ידועה ומקובלת על החוקרים. יוסף מלכמן סבור, שוויזול לא חידש דבר אלא צעד בעיקבות הקהילה הספרדית באמשטרדם ושעל-כן אין לראות בו מחדש ופותח תקופה. ראה: Joseph Melkman, David Franco Mendes (Jerusalem, 1957) pp 15-17.
- ענין זה נידון גם במאמרו של ברוך קורצווייל "The Image of the Jew in Modern Hebrew Literature," *Leo Baeck Year Book*, VI (1961), p. 170. בקשרים שבין ויזל ובין הסופרים הספרדים באמשטרדם עסק צבי מלאכי במאמרו "נפתלי הירץ ויזל ויצחק בלינפנט מאמשטרדם", קרית ספר, מ"ו (ב"ג, אדר-סיון תשל"א), עמ' 351-345.
3. ראה על כך בהמשך.
4. אליעזר שטיינמן, במזרה הזמן (תל-אביב, 1931). דבריו של שטיינמן, שפורסמו תחילה בכתובים, עוררו פולמוס גדול שהתחיל באותה שנה (1931). ראה, למשל, דבריהם של יעקב פיכמן במאזניים, ב' (כ"ט; ב' חשוון תרצ"א), עמ' 11, יקותיאל גינצבורג בהדאר, ט' (מ"ו; ב' חשוון תרצ"א), עמ' 789 (בתחימת י.ל. גוג) ואהרן קמינקא בהעולם, גל' נ' (22 בדצמבר 1931), עמ' 1005-1006; גל' נ"א (29 בדצמבר 1931), עמ' 1022-1024. קמינקא מתייחס לוויזול כאל יוצר תקופה. הדי הוויכוח נשמעו מחדש למעלה מ-40 שנה אחר-כך עם הופעת מהדורה מצולמת של כמזרה הזמן. ראה מאמרו של יורם ברונבסקי, "הספרות העברית כהשתמטות מן האני", "משא", דבר, י"ד ניסן תשל"ג.
5. מאמר מקיף על שיטתו החינוכית של ויזל פורסם על-ידי צ'ארלס עוזר בשנות הארבעים: Charles Ozer, "Jewish Education in the Transition from Ghetto to Emancipation," *Historica Judaica*, IX (No. 1, April 1947), pp. 75-94; (No. 2, October 1947), pp. 137-158.
- מאמרים וחיבורים אחרים שנדפסו מאז מובאים בהמשך ההערות. משה סמט העמיד את פולמוס דברי שלום ואתם במקומו ההיסטורי בחיבורו "מ' מנדלסון, נ"ה ויזל ורבני דורם" מחקרים בתולדות עמי-ישראל וארץ-ישראל לזכר צבי אבנר (חיפה, תש"ל), עמ' 233-257. צבי קורצווייל דן במישנתו החינוכית של ויזל במאמרו "נפתלי-הירץ וויזל ומקומו בחינוך העברי", החינוך, ל"ב (2-3; ניסן תש"ך), עמ' 86-95. בענייני לשון, ראה את עבודותיו של בעז שכביץ, "הערות על דבר שימוש הסביל בעברית", לשוננו לעם (מחזור י"ח), א', תשכ"ז, עמ' 8-11; "מיעוט-פנים וריבוי-פנים בדימוי", תרכיץ, ל"ז (ד'; תמוז תשכ"ח), עמ' 374-396. כפואטיקה של ויזל עסק יהודה פרידלנדר במאמרו "תפיסת מהותה של השירה כראשית ספרות ההשכלה העברית", בקורת ופרשנות, 1 (אדר ב' תשל"ל), עמ' 56-58. ראה גם את הפרק על ויזל בספרי *The Age of Haskalah* (Leiden, 1979).
- על שירי תפארת של ויזל השלים באחרונה נח רחנבלום חיבור הנמצא ברפוס בשם האפוס המקראי של ההשכלה והפרשנות המסורתית: מחקר ברכי ההגות והפרשנות של נפתלי הירץ



ויזל ב"שירי תפארת".

6. בפרשנות המיקרא נפגשו דרכיהם של מנדלסון וויזל. האחרון ביאר את ספר ויקרא בעבוד נתיבות השלום. על ביאורו זה מספר קלמן שולמן בשם רבו, שהיה תלמידו של הגאון מוילנה, ש"הגרי"א ז"ל הלל את כאור רנה"ו לספר ויקרא ויותר עוד על אשר התאמץ להוכיח מפשרטי הכתובים דינים רבים מתורה שבעל פה" (קלמן שולמן, "תולדות הרב ר' נפתלי הערץ וויזל", נספח לדברי שלום ואמת, א' [ורשה, תרמ"ו], עמ' 15).

7. ח.כ., במאמר ביקורת על עין משפט, המאסף, א' (תקמ"ד), עמ' קנ"ט.

8. במכתב לגאלינו, כל כתבי משה מנדלסון, כתבים עבריים, ט"ז (ג') (ברלין, תרפ"ט), עמ' 282.

9. דוד פרידריכספלד, זכר צדיק (אמשטרדם, תקס"ט), עמ' י"ג. וכן העיד משה מנדלסון השני (מהאמבורג) בספרו פני תבל. (אמשטרדם, תרל"ב), עמ' 239.

10. הדי דעות אלו נשמעים גם כפי קלמן שולמן בכיוגראפיה שלו על רנה"ו: "מעודו התנהג כמנהג כל שלומי אמוני ישראל ולא דש בעקבו גם כמנהג קל אשר רבים לא ישימו לב אליו" (תולדות רנה"ו, עמ' 31). גישה אוהדת דומה מצויה גם בכיוגראפיות אחרות שנתפרסמו על ויזל. עיין: יחבי"ק [יוסף חיים קרא], "תולדות ר' נפתלי", המגיד, א' (תר"ז-תר"ח), גל' 26, 30, 33, 36, 37, 51; שלמה מאנרעלקערן, "תולדות ר' נפתלי הירץ ויזל זצ"ל; האסף ג' (תרמ"ז), עמ' 404-417; ז. פישמן, "נפתלי-הירץ ויזל", מענית (ירושלים, 1926), עמ' 17-20. 11. נחל הבשור (כרך עם המאסף א', תקמ"ד), עמ' ז"ח. אופייני לעמדתו השמרנית מסורתית של ויזל, שהוא מפרש את הפסוקים "ראשית חכמה יראת ה'" ו"יראת ה' ראשית דעת" כמדגשים את יראת האלוהים. לעומת זאת, משכילים עבריים אחרים, כגון סאטאנוב (ראה בהמשך), יסו להדגיש את החוכמה והדעת, כלומר את ההשכלה: ראשית דעת היא פרה"קוויזיט ליראת אלוהים. הקדמת "יראה" ל"חוכמה" מצוייה בכל כתבי ויזל המוקדמים והמאוחרים, להוציא את דש"ו.

12. "חלדו לכם מדבר או מהעתיק מליצות וספורי התולים להתל באחיכם וכמעשיהם הן לכלל או לפרט כדרכי הסאטיר"ע (נחל הבשור, עמ' ח').

13. בשער קונטרס מספר הזהר (ברלין, 1783).

14. ראה בספרי האנגלי עידן ההשכלה (צויין לעיל בהערה 5), עמ' 35-36, 158 ועוד, וכן במאמרי "לראשית יצירתו של יצחק סאטאנוב: השלמה בין יהדות והשכלה", הדאר, נ"ז (חוב' 22, כ"ט אדר ב' תשל"ח), עמ' 350.

15. לבנון, ב' (אמשטרדם, 1765), דף ק"ו ע"א; לבנון, ב' (וינה, 1829), דף ק"ה, ע"א. וכן בכרך א', דף מ"ג ע"א (מהד' וינה: מ"ג ע"א): "יראת ה' יסוד הכל", להלן אבי את מראי המקומות לפי המהדורה הראשונה (אמשטרדם) ובסגריים את מיספרי העמודים לפי מהדורת וינה. בדרך כלל לא נראים הכדלים רבים בין שתי המהדורות, מלבד בפאגינאציה, שלעיתים היא זהה או קרובה בשתייהן. ועוד יש לבדוק ולהשוותן.

16. צ'. עוזר מסביר משום מה לא הבין ויזל את התנגדותם של הרבנים לפקודת הסובלנות של הקיסר יוסף השני וכתוצאה מכך את התנגדותם לדברי שלום ואמת. ראה:

Charles I. Ozer, Jewish Education in the Transition From Ghetto to Emancipation, "Historica Judaica, IX (1, April, 1947), p. 87.

17. ראה לעיל, הערה 6, ובהמשך, בטקסט, לאחר הערה 68.

18. המאסף, ג' (אייר תקמ"ו), עמ' קכ"ט-ק"ל: "יודך בית יעקב / דוד איש שכל // כי טוב חרגומך / צחות דברת // עם מלין בלשון איש / לבו חברת // מְעֻלְגִים אין בינה / לְקַח הַסְכָּל // [...] איך אל היכל הקדש / תעלה עתרת // גבר מוציא מלין / לא לו נודעו // פיו דובר ובקרבן / רוח אחרת //

חרגומך דוד/ מבין כל רוח// הבן שיר ותהלה// מְנוּ נפלאו// כתבת די באר/ חרות על לוח. ברלין ניסן, תקר"ם (תקמ"ו) מאת רעך כנפשך נפתלי הירץ ויזל".

19. יין לבנון שנתפרסם בברלין ב-1775, שנה לאחר כוואו אל מרכז ההשכלה, נכתב עוד קודם לכן. וכן גם התרגום לעברית של חכמת שלמה ופירושו, רוח חן, (בחלקו) נעשו קודם לכן.
20. מה שאֵל-נכון הביא את קלחנר לציין, כי הספר עוסק "בשמות נרדפים" וכי "לנו בזמננו נראה הספר מלא דרשות בלשון" (היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א', עמ' 110-111). כפי שייראה להלן, דן הספר לא בלשון בלבד, אלא גם בשימושי הלשון לגבי מידות ותרי"ג מיצוות והיהדות בכללה, וכן בהתקפה על "המשחיתים" המתירים לעצמם להזדקק לבינתם בלבד.
21. לבנון, א', "פתיחת המחבר", דף ד' ע"א (וכן במהדורת וינה).
22. שם, דף ל"ב ע"ב (וכן במהד' וינה).
23. שם, דף נ"א ע"ב (וכן במהד' וינה).
24. שם, "פתיחת המחבר", דף י' ע"א; שם, דף ד' ע"א; ה' ע"א; מ"ז ע"ב; שם, ב', "פתיחת המחבר", דף ח' ע"א (וכן במהד' וינה).
25. שם, ב', "פתיחת המחבר", דף ז' ע"ב (וכן במהד' וינה).
26. שם, א', "פתיחת המחבר", דף ד' ע"א (וכן במהד' וינה).
27. שם, דף כ"ג ע"ב (וכן במהדורת וינה); השווה למעלה בהערה 1.
28. שם, ב', דף ק"ה ע"א (ק"ז ע"א), ק"ח ע"ב (ק"ט\* \* ע"א [עמ' ק"ט מופיע פעמיים במהד' וינה; כוכב אחד מציין את הראשון ושני כוכבים מציינים את השני]), ק"ט ע"א (ק"ט ע"א), קל"ז ע"א (קל"ז ע"א).
29. שם, א', "פתיחת המחבר", דף ח' ע"א (ח' ע"א).
30. שם, דף מ"ד ע"ב (מ"ד ע"ב).
31. שם, דף מ"ד ע"ב מ"ה ע"א (וכן במהד' וינה).
32. שם, דף מ"ח ע"ב (וכן במהד' וינה; [=] במהדורה זו בלבד).
33. שם, דף נ"ד ע"א (וכן במהד' וינה).
34. ראה קלחנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א', עמ' 109-111, על חשבון השנים. וכן עיין במאמרו של צבי מלאכי, "נפחלי הירץ ויזל ויצחק בלינפנטי מאמטרדם", קריית ספר, מ"ו (כ"ג), אדר-סיון תשל"א, עמ' 349-354.
35. על הדאיזם ראה הפרק הראשון בסיפרי האנגלי עידן ההשכלה.

## 200 שנה להופעת דברי שלום ואמת משנתו החינוכית והמשכילית של נפתלי הירץ וויזל

מאת משה פלאי

(המשך מן הגליון הקודם)

עמדתו של ויזל כלפי הדאיסטים עשויה לעורר עניין רב. לכאורה לפנינו "מתונים" בדעותיהם שרצוי לקרבם. לא כן סבור, כנראה, ויזל, ויחסו אל "המתונים" מטיב לבטא את קו־מחשבתה של האורתודקסיה היהודית והנוצרית כאחד, לפיהן הדאיסטים גרועים מן האתיאיסטים. מדבריו של ויזל נשמע, כי בראשונים נשקפת סכנה רבה לדת ולמאמיניה במה שאינם דוחים לחלוטין את הדת המקובלת אלא רק חלקים ממנה, ובכך הם עלולים למשוך תמימי־דת שאינם מבחינים בין הדאיסטים ובין האתיאיסטים. יחס זה עשוי להסביר משום־מה נרדפו מבקרי־הדת המתונים, הדאיסטים מחד גיסא והמתקנים העבריים מאידך גיסא, על־ידי האוטוריטות הדתיות המקובלות.

בספר זה נמצאת, איפוא, אחת התגובות הבלתי־ידועות<sup>36</sup> של אחד מדבריה המתונים של סיפרות ההשכלה העברית על דת ההשכלה האירופית, תגובה שכאמור אינה נבדלת מיחסו של ויזל השמרן כלפי ההשכלה האירופית בכללה. מבחינה זו אין ספק, שיצירתו המוקדמת של רנה"ו מציינת קו מתון ביותר, המאפיין במידה מסויימת גם כמה מן המשכילים העבריים האחרים, כגון יצחק סאטאנוב, בראשית דרכם.

יחס עויין זה של ויזל כלפי ההשכלה האירופית ורעיונותיה לא נעלם מעיניו של משה מנדלסון. הלה הבחין בעמדתו השלילית של ויזל כלפי אחד מעיקריה של ההשכלה — ההיסמכות על התבונה האנושית — כפועל־יצוא מתוך הספר לבנון. משום־כך נמנע מנדלסון בתחילה מלשלוח אל ויזל את סיפרו פידון, העוסק בהוכחת הישארות־הנפש על יסודות התבונה. דברים אלה מסתברים מתוך חליפת המיכתבים בין שני המשכילים.<sup>37</sup> אולם לאחר שנוכח מנדלסון, כי ויזל מבחין בבעלי "החקירה העיונית" "בין מבין אל פעולותיו בתמים, למהפך הקערה אל פיה בלב עקש ופתלתול", גמר בליבו לשלוח אליו את פידון. במיכתב־תשובתו אל מנדלסון מסביר ויזל, כי אין לו דבר נגד החקירה האמיתית, "הלא זה דברי כאש נגד מכחישי הדת מנאצי אל, הנשענים לבד על שכלם התועה, האומרים: שהשכל האנושי הוא החכמה, האומרים לאל סור ממנו ודעת דרכיך לא חפצנו, כי אין חכמה ודת [ודעת?] זולת מה שיורה עליו שכלנו הנפגם והרצון (= והרצון)".<sup>38</sup>

בריאקציה זו לדת ההשכלה, קדם ויזל למנדלסון ולחיבורו ירושלים בשנים

רבות. אולם יש להטעים, כי תגובתו של ויזל היתה שונה במהותה מזו של מנדלסון. בהשוואה למנדלסון, נראה ויזל פחות מתוחכם בטיעונו, תגובתו נראית שיטחית יותר ואופייה טרום-השכלתי מובהק. בעוד שמנדלסון יצא להגן על היהדות ולהסבירה כדת נאורה המתאימה לעיקריה ודעותיה של ההשכלה האירופית, מטרתו של ויזל אינה הגנה על היהדות, אלא התקפה על ההשכלה. מגמתו נראית לא כניסיון קישור וגישור, כדרכו של מנדלסון, אלא כניתוק, שיש בו משום העמקת המחיצות שבין היהדות והיהודים ותרבות אירופה. משום-כך יש לראות את ויזל בשלב זה של מפעלו הסיפורי כממשיך הקו החרדי ביהדות האורתודוקסית ולא כנושא-דגל ההשכלה העברית מבית-מידרשו של מנדלסון.

אליבא דאמת חותר ויזל ליותר מאשר להתקפה על הדאיזם ועל האתאיזם בלבד; מטרתו המוצהרת היא להילחם בתופעות דומות ביהדות. כותב ויזל: "הנה אנשי דעת מן העמים המלעיגים עלינו ודוכרים סרה על המצוות והחקים והמשפטים הוא בעבור שאינן מאמינין שהתורה מכתב אלהים. ושהחקים האלה יצאו מפי הגבורה. ומיחסים הכל למעשה בני אדם. כי אם יאמינו שהתורה אלהית, ושהן דרכי ה', בהכרח יודו שהן החכמה והבינה". הלא-יהודים אינם מאמינים, כאמור, "שתורת משה רבינו ע"ה היא התורה העליונה שיצאה מפי השם ב"ה", והם סוברים, לעומת-זאת, כי "התורה הראשונה בטלה. ועתה באה תורה חדשה". כמו-כן אין הם מאמינים בנבואה ובהשגחה עליונה.<sup>39</sup> ואילו היהודים, לפי ויזל, "שידעו באמת שהתורה מאת השם ב"ה. ובכל זאת יקשו ערפם ויכטלוה בעבור השענם על דעתם ובינתם".<sup>40</sup> גרועים הם מן האתאיסטים ומן הדיאיסטים גם יחד.

הרעיונות הדיאיסטים שניסרו באווירה של אירופה באותה מאה מצאו את דרכם אל סיפורת ההשכלה העברית והיהודית בגרמניה. ובעוד שמנדלסון קיבל כמה מרעיונות אלה, ייחד אחרים ודחה אחדים מהם, הרי שויזל, שהיה יותר שמרן ממנדלסון, שלל את המישנה הדאיסטית מכול וכול.

\*

גם בחיבוריו האחרים שקדמו לדברי שלום ואמת היה ויזל נאמן לקור-המחשבה החרדי. ב-1775, שנה לאחר שעבר לברלין, פירסם את יין לבנון, פירוש מסורתי ל"מסכת אבות", שנכתב טרם שהגיע למרכז ההשכלה הגרמנית. כמובן שאין לצפות למצוא בפירוש ל"מסכת אבות" עיון ודיון שיטתיים בכעיות הדתיות העיתיות של דורו של ויזל, המשכיל החרדי. אכן, הוא חפץ, יכול היה לרמוז ולהעיר בשולי דברים, בכוננת מכוון, כפי שעשה יצחק סאטאנוב, משכיל הרחוק מעולמו של ויזל, במשלי אסף, או כדרכו של שאול ברלין בשאלות ותשובות בסיפורן בשמים ראש. ואף-על-פי-כן מוצאים אנו שנזקק לכמה גופי דברים מענייני דיומא, שנחזרו כעבור שנים אחדות בדברי שלום ואמת, אך הפעם בצורה של דרישות ברורות לתיקונים בחינוך היהודי, כפי שנראה להלן. עם זאת, הנעימה הכללית של יין לבנון, כדוגמת לבנון, הינה

חרדית ובלתי-משכילית. שוב חוזר ויזל וקובע, כי השימוש בלשון חרומה אמור אך ורק בחוקי התורה שבכתב ושבעל-פה.<sup>41</sup> הוא מוסיף להתנגד להיסמכות על בינתו של האדם,<sup>42</sup> וממשיך לנקוט עמדה שלילית כלפי החקירה והעיון.<sup>43</sup> יחסו למיצות הוא אורתודוכסי למופת.<sup>44</sup> כך מפרש ויזל את עניין "סייג לתורה": "ועשו סייג לתורה: האי נמי אזהרה לנשיאי ישראל הבאים אחריהם שיעשו סייג לתורה ויגזרו גזרות לקיים הדת על תלה [...] בדברים שהמכשולות קרובים [...] ועל סייגים כאלו לא הוצרכו אנשי כנסת הגדולה להזהיר לנשיאים שבכל דור ודור, שכן היו נוהגים [הסייגים] מימות משה עד זמנם, ופשיטא שכן ינהגו לדורות, כראותם דבר שהעם רגילין להכשל בו שיעשו סייג ומשמרת לאותו הדבר".<sup>45</sup> אין להתעלם מן המשמעות העיתית-מעשית של פרשנות זו: בעת של הידרדרות דתית (ובצעם, כוונתו למינות ולאפיקורסות — להמרת הדת)<sup>46</sup> אין להקל מעול המיצות, אלא יש להתמיר בסייגים ובגדרות כדי לשמור על גופי תורה. אין ספק, כי ויזל היה רחוק ממחשבת התיקונים של ההשכלה (תיקונים לשם הקלת עול הדת). וגם בהצעת התיקונים — תיקונים בסידרי החינוך היהודי — ייתכן שלא היה יוצא. אילמלא אותו דחף, אותה השראה, בדמותה של פקודת הסוכנות ב-1781, ייתכן שלא היה יוצא למילחמת ההשכלה כלל ועיקר. לא ייפלא, איפוא, ששניים מגדולי הרבנים דאז, ר' יחזקאל לנדא מפראג ור' דוד טבל מליסה,<sup>47</sup> — שכעבור שנים אחדות יצאו נגדו במילחמת חורמה בשל דברי שלום ואמת — ניאותרו שהסכמותיהם יפורסמו בראש הפירוש.<sup>48</sup>

אך, כאמור, כמה מן הדברים שהשמיעם ויזל בדברי שלום ואמת כבר מצויים, בצורה זו או אחרת, ביין לבנון, מוצנעים, חסרי ימרה ונעדרים כל ארשת פולמוסית. אימרתו של רבן גמליאל "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" (אבות ב') מוספרת על-ידי ויזל במפורש, שאין די בלימוד התורה בלבד, וכי חייב אדם לעסוק גם בדרך ארץ.<sup>49</sup> אך לאמיתו של דבר אין כל חידוש בכך ואף לא כל הטפה להשכלה, שכן משעבד המפרש את "דרך ארץ" ל"תורה".<sup>50</sup> ואף שבהגדרה הכללית של המונח "דרך ארץ" אין הבדל בין החיבור המוקדם והחרדי של ויזל ובין החיבור המשכילי המאוחר,<sup>51</sup> הרי שבהדגש "דרך ארץ" ביחסה ל"תורה", ההבדל בין שני החיבורים הוא יסודי. ביין לבנון קובע ויזל מה שלא קבע באיגרתו הראשונה דברי שלום ואמת — ש"דרך ארץ" הוא פועל יוצא של תורת ה'.<sup>52</sup> משמע, ש"דרך ארץ" של היהודי תלויה בתורה והיא מעוצבת על-ידיה — ולא על-ידי התרבות האירופית. ואילו בדברי שלום ואמת (באיגרת הראשונה, קודם שנאלץ למתן את דבריו בהשפעת התגובה החרפה של הרבנים), "תורת האדם" — שהוא מושג חופף ל"דרך ארץ", כפי שניתן להסיק מהגדרות המושגים ביין לבנון ובדברי שלום ואמת — מהווה את היסוד של תורת ה', וזו האחורונה תלויה ועומדת בחברתה. הרי לפנינו דבר והיפוכו, הבדל מהותי בין שני חיבוריו של ויזל, שהחוקרים לא עמדו עליו משום שהשתדלו להראות את צד השיוויון שבין יין לבנון ובדברי שלום ואמת.

הללו התעלמו מגורם ההתפתחות בעולמו הרוחני של ויזל.<sup>53</sup> בוודאי קיימת זיקה בין שני החיבורים, שיד אחת כתבתם; אך האלמנט ההשכלתי, הלוחם, התוקפני, הדורש תיקון, שייך לחיבור המאוחר. ועוד נרחיב על כך את הדיבור בהמשך.

36. לא רק קלחנר לא דייק בהגדרת הספר (ראה לעיל הערה 20), כִּי־אם גם ישראל צינברג, תולדות ספרות ישראל, ה', עמ' 45, ח.נ. שפירא, תולדות הספרות העברית החדשה (תל־אביב, חשכ"ד<sup>2</sup>), עמ' 209, וא. אורינבסקי, תולדות הספרות העברית החדשה, א' (תל־אביב, תש"ו), עמ' 39, דומה, שכולם הולכים בעיקבות שמואל יוסף פין, כנסת ישראל, זכרונות לתולדות גדולי ישראל הנודעים לשם תורתם, כחכמתם, ובמעשיהם, א' (ורשה, 1886), עמ' 272, שאינו מציין אלא את החלק הלשוני שכסיפרו זה של ויזל. לחובר, בתולדות הספרות העברית החדשה, א', עמ' 66, הוא היחיד המדייק יותר בהזכירו. כי לבנון דן בחוקים ובמיצויות על־פי מליצת המיקרא. כמו כן ראה פ. לחובר, על גבול הישן והחדש (ירושלים, 1951), עמ' 102-104. אולם איש מן החוקרים לא שם ליבו לתגובה הנסחרת־הגלויה של ויזל נגד הדאיזם והאתאיזם.

37. כל כתבי משה מנדלסון. כתבים עבריים, ט"ז [ג'] (ברלין, תרפ"ט). הוצאת היובל, עורך: חיים בורודינסקי, עמ' 118: "מתוך חבוריו [כותב מנדלסון לוויזל בגוף שלישי] המלאים אמרי שפר נדמה בעיני כמתעב החקירה כדרכים הללו מכל וכל וכאלו היא חשודה בעיניו, פעמים כגיבור ריק, ושקידה לבחלה, ופעמים כהריסה ח"ו [...] ואני אנה אני בא בספרי אשר כל יתדותיו ואדניו עופרת החקירה ותוכו רצוף סיגי התבונה האנושית והייתי בעיניו כמתעעע". הדברים מובאים גם אצל שמואל יוסף פין, סופרי ישראל, קבוצת מכתבי גדולי סופרי ישראל (וילנה, תרל"א), עמ' 129.

38. כל כתבי מנדלסון, ט"ז, עמ' 122: בסוגריים מרובעים מובאים תיקונו של פין בסופרי ישראל, עמ' 132, 133.

39. לבנון, א', דף מ"ח ע"ב (וכן במהד' וינה).

40. שם, (וכן במהד' וינה).

41. מסכת אבות עם פירוש יין לבנון (ברלין, תקל"ה), דף א' ע"ב: יין לבנון (ורשה, 1914), עמ' 13: "רדיעת פנים אל פנים היא שפע אור החכמה, והן הן חקי התורה ומשפטיה"; נ"ו ע"א (עמ' 149 במהד' ורשה, וכן להבא בסוגריים): "חקי החכמה שהן דברי התורה ופרושה"; כ"ז ע"ב (עמ' 74): "כי החכמה היא כלל החקים והדרכים שיקבל האדם מרכו, והן חקי התורה שכתב ושבע"פ".

42. שם, דף ב' ע"א (עמ' 14), ל"ב ע"ב (עמ' 89), ל"ד ע"ב (עמ' 95).

43. שם, דף ד' ע"ב (עמ' 20): "ולאפוקי מדעת הטועים החושבים שעיקר כריאת האדם היא בעבור החקירות וההתבוננות בחכמות ובתבונות באלהיות ובחכמת הלמודיות והמעשיות ומקילים בעבודות המצות התלוין בגוף וכשרות ובכתים ובמאכלים וכיוצא, אלא עיקר לדת האדם היא בעבור העבודה [עבודת־הבורא]". וכן: "דרב החקירה והעיון מסוכנת" (שם, דף כ"ג ע"ב [עמ' 66]). יחס שלילי זה לחקירה ולעיון ולחוכמות "החיצוניות" כבר אינו מצוי בדברי שלום ואמת. מעניינת הבחנתו של לחובר בהקשר זה, שהמשכילים הראשונים — ולא רק מנדלסון — הרגישו את המעשים כיהדות, דהיינו את המיצויות, על־פני הדעות, או האמונה (פ. לחובר, "הרמב"ם וההשכלה העברית בראשיתה", מאזנים, ג' [א"ו, תרצ"ה], עמ' 545; נדפס גם כסיפרו על גבול הישן והחדש [ירושלים, 1951], עמ' 97-107). ואכן, מנהיגי ההשכלה — ויזל ומנדלסון — הצטיינו בנטייה זו, אף כי לא ביטלו, כמובן, את ערך האמונה. הכוונה היתה, כפי שמציין זאת מנדלסון (והוא קדם בכך לויזל), שלא לעורר חילוקי־דעות עם ההשכלה האירופית. ואולם נראה לי, שהמשכילים אשר קיבלו בתחילה תורה זו מרבותיהם לא התמידו

בה, בהיותה מתנגדת מעיקרה לרוח הראציונאליסטית, ועד מהרה — משנות ה־90 למאה י"ח ואילך — באה ריאקציה כדמות הדרישה לפרט את עיקרי האמונה היהודית ולהורות אותם כחלק מתוכנית הלימודים של החינוך החדש. לא היה זה שאול אשר בלבד שהתנגד להשקפתו של מנלדסון, אלא גם רוב המשכילים העבריים אשר הטעימו את עיקרי האמונה בספרי הלימוד שחיברו.

44. יין לבנון שם, דף ג' ע"ב (עמ' 17): "קיום העולם תלוי [ה] בקיום תורה ועבודה וג"ח, ובטולו כבטולם" — שהוא פירוש טיבעי ומוכר מאליו לאמירתו של שמעון הצדיק "על שלשה דברים העולם עומד. על התורה. ועל העבודה. ועל גמילות חסדים".

45. שם, דף ב' ע"ב (עמ' 15).

46. שם, שם.

47. עליהם נוספו שני רבנים מאמשרטדם.

48. מן הראוי לדייק בדבר. מכייתבהם של כמה מן החוקרים נשמע כאילו הסכמות הרכנים ניתנו על הפירוש הנדון (קלחנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א, עמ' 112-113, מסיג מעט את דבריו לגבי ר' יחזקאל לנדא). ואין הדבר כן, כפי שכבר עמד על כך מרדכי אליאכ, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה (ירושלים, תשכ"א), עמ' 41. הסכמותיהם של ארבעת הרכנים ניתנו לכלל יצירתו של ויזל בהסתמך בעיקר על סיפורו גן געול (חלקו הראשון של לבנון) כפי שהם מציינים זאת בהסכמותיהם — ומכילי שעינו ביין לבנון עצמו. ר' יחזקאל לנדא מניח: "ובדבר יתר חיבוריו בוודאי כולוה בחדא מחתא ניהו [.] תחלתם וסופם ואמצעם יראת שמים, וחביב עלי מאוד שיצא לאורה", אך תנאי הוא מתנה: "בתנאי שלא יצא ממנהגו שכל דבריו בנויים על אמתת תורתנו הנגלית המקובלת אצלנו דור אחר דור מימי התנאים והאמוראים" (יין לבנון, בלתי ממוספר במהדורה א'; עמ' 4 במהד' ורשה). וכן כתב ר' דוד טבל: "נפת טרופנה שפתי האיש הלזה [הזה] — במהד' ורשה] בלמודים כאלה, מה יקרו רעיו ומזמותיו, מה רבו מעשיו, מה עמקו מחשבותיו לעבוד את ה' ולשרתו, מנעו בניכם מהגיון ההזיות, והרעיונים הרעות והרקות, למדום ספרים האלה אשר חבר ואשר יחבר הרב המחבר ההוא" (שם, בלא פאגינאציה, עמ' 5 במהד' ורשה). ואולם עצם העובדה שניאותו ליתן את הסכמותיהם מראש על חיבוריו שלעתיד לכבד מעידה על היחס החיובי כלפיו.

49. יין לבנון, דף כ"ג ע"א (עמ' 65-67).

50. שם, דף כ"ג ע"ב (עמ' 67): "מיהו דרך ארץ לאו דוקא הוא, דטעמא מאיפה ד"א [דרך ארץ] עם תורה לפי שיגיעת שניהם משכחת עון [..] אבל חיובא לא מחייב".

51. שם, דף כ"ג ע"א (עמ' 65): "ודרך ארץ כולל מו"מ של בני אדם והנהגה שינהגו הבריות זע"ז [זה עם זה], ומנהגי האדם עם אשתו ואנשי ביתו, וכן כולל הנמוסיות והחכמה המדינית". בהמשך כולל ויזל במונח זה גם "לישא וליתן כסותרות ובעסקי בני אדם", עיסוק "בחקופות וגמטריאות או בדברים טבעיים" או "במלאכת המדידה, או במלאכת הדברי[ם] הטבעיים, או במלאכת הכתיבה, או במלאכת הציור וכיוצא" (שם, דף כ"ג ע"ב [עמ' 67]). במקום אחר כולל ויזל במונח זה "כל מנהגי בני אדם בדברי הרושות, כמו הנהגת הבריות זה עם זה כמשאם ומתנם בדבורם כשבתם בלכתם ובקומם" (שם, דף נ"ה ע"א [עמ' 147]). וכן: הגדרה המחקרכת לזו שבדברי שלום ואמת, הכלולה כמושג "יישובו של עולם" — ו"זה כלל גדול הכולל הלכות דרך ארץ וכל הנימוסיות והחכמות הטבעיות והלמודיות שצריך תלמיד חכם להיות מפואר ומקושט כהן" (שם, דף קל"ח ע"ב [עמ' 362]). על ריבוי ההגדרות למושג "דרך ארץ" יעיד הסברו של המשכיל למאמר "במיעוט דרך ארץ" כמכוון לתשמיש — "המנהגים שנוהג האדם עם אשתו" (שם, דף קל"ט ע"ב [עמ' 364]), והשווה: שם, דף כ"ג ע"א [עמ' 65].

52. שם, דף נ"ה ע"ב (עמ' 148): "שאי אפשר לעולם שיתקיים בלי תורה, כי אם אין תורה אין ד"א ויחבטל יישובו של עולם".

## 200 שנה להופעת דברי שלום ואמת משנתו החינוכית והמשכילית של נפתלי הירץ וויזל

(המשך מן הגליון הקודם)

מאת משה פלאי

כמו כן מוצאים אנו את המובאה "כ"ו דורות קדמה ד"א [דרך ארץ] לתורה" כבר ביין לבנון<sup>54</sup> אף כי בפירוש חרדי, וכן את המובאה "כל תלמיד חכם שאין בו דעה נכלה טובה הימנו"<sup>55</sup>. שלא כדברי שלום ואמת, מסביר ויזל את האימרה בדרך של חיוב, מתוך-מתון: "הא אם ישנו בדרך ארץ, אע"פ שאינו במקרא ובמשנה הרי זה מן היישוב [יישוב העולם... החכמות והידיעות הצריכין ליישובו של עולם]". והרי הוא עם הארץ, שהרי יודע ביישובו של עולם כדברי החכמות או באחד האמניות, ונוכל לעסוק עמו בדברים מועילים לחיי שעה"<sup>56</sup>. מתוך כך בא ויזל לבקר את העדר הנימוסיות וידיעת החוכמות בין בעלי התורה ואי-ידיעת המיקרא, "כולל דקדוק הלשון וצחותו ומליצותיו"<sup>57</sup> וקובע את הסדר ה"נאה ונכון": דרך ארץ, מיקרא, מישנה, דבר שעשה ביתר חריפות בחיבורו המאוחר. עם שהוא קובל על המצב, מציע ויזל ש"ראוי לחבר על זה ספר תוכחת להוכיח במישרים לתופשי תורה שאינם עושים בענין זה כפי דעת התורה", אך אינו רואה עצמו כמחבר-לעתיד של דברי שלום ואמת: "אבל אני איני כדאי, כי מי אני וחסרוני גדול מחסרונם"<sup>58</sup>. ואף אם נתייחס לדבריו אלה בספקנות כענוותנות וכתבטלות-עצמית מקובלות ושגורות, איננו יכולים שלא להסיק מכללם של דברים אלה, שלמילחמת-השכלה לא היה ויזל נכון בשנת פירסום הספר (1775). כי ממה נפשך: אם שָׁאָף למילחמת-השכלה, משום-מה הסתיר כוונתו? ואם חשש מן הרבנים, כיצד היה לעשות פומבי לדיברי-הביקורת? המסקנה המתבקשת היא, שכאותה עת חסר לוויזל אחד המאפיינים את משכילי זמנו — "האש הבורעת בעצמותיו", השאיפה לצאת ולהילחם על דעותיו והאמונה בצדקת מילחמתו.<sup>59</sup> תדמיתו של ויזל כמשכיל לוחם נוצרה במידה רבה כתוצאה ממילחמת הרבנים נגדו בעיקבות פולמוס דברי שלום ואמת,<sup>60</sup> ותדמית זו מאוחרת היא לכתביו המוקדמים. יש לציין, שתדמית זו — שבה נאחזו החוקרים כמאפיינת את ויזל ככלל יצירתו — אומצה על-ידי המשכילים בפולמוס דש"ו (אף-כי במתינות מפגיעה) על-מנת לקדם את מטרותיה של ההשכלה העברית.<sup>61</sup>



מוצאים אנו, איפוא, בכך סיוע לסברתנו דלעיל, שמעשה ההשכלה של ויזל, כפי שמצא את ביטויו בחוברות שיצאו בשנים 1782-1785, לא בא אלא מכוח פקודת הסובלנות של הקיסר. אולם מן הראוי להוסיף, שמגעיו של ויזל עם המשכילים כברלין בלא ספק הכשירו אותו לקראת דרישות ההשכלה שדרש, ואילמלא הם, ספק אם היה בפקודת הסובלנות כשלעצמה כדי לחולל את השינוי המהותי בעולמו הרוחני של יהודי שמרני ומתון זה.

גם בעבודה אחרת שלו, בתרגום הספר חכמה שלמה, שיצא לאור עם פירושו ב-1780,<sup>62</sup> ניכרת הנימה האורתודוקסית שליוותה את ויזל כל חייו. בהקדמה לספר כותב רנה"ו: "אמנם מעיד אני עלי מורא שמים וכבודו, כי אילו מצאתי בכל הספר רק פסוק אחד או רק דבור אחד נוטה מדרך אמונה אל דרך שטי כזב לא העתקתי [...] ואת אלהים אני ירא". הוא מוצא בספר הזה "מתחלתו ועד סופו יראת שמים".<sup>63</sup>

ויזל נאמן גם כאן שלשיתו, שלשון חכמה "הנוכרת בספר זה הן חקי אלהים ותורותיו, כמו כל חכמה הנוכרת בכתבי הקדש".<sup>64</sup> הוא גם קובע, כמנדלסון, את חובת היהודי לקיים מיצוות בכל הנסיבות.<sup>65</sup>

ההבחנה בין "דרך ארץ" ל"תורה", שמצאנוה בין לבנון, ושקיבלה את עיצובה המלא בדברי שלום ואמת כדיקוטומיה בין "תורת האדם" ו"תורת ה'", נמצאת כבר בפירושו של ויזל לחכמת שלמה. במהדורה זו של הרעיון סובר ויזל, שניתנו שתי תורות על-ידי האל, "האחת היא תורת בני נח" שחז"ל קבעו "שהן שבע מצות" [של בני נח], "והשניה היא תורת ישראל תרי"ג מצות ופרטיהן".<sup>66</sup> בניכושו הסופי של רעיון זה, בדברי שלום ואמת, מוצאים אנו, שהמושגים הנוכחים, "שבע מיצוות של בני נח" ו"דרך ארץ", כלולים בתוך כותרת-הגג "תורת-האדם".<sup>67</sup> קרוב לוודאי, שיש לראות בליבוּן המושגים ובירורם את מחשבתו של ויזל בהתפתחותה.

כמן כן מצויים בחכמת שלמה כמה מעיקרי מישנתו החינוכית של ויזל, שקיבלו את ציביונם ההשכלתי, התובעני, בדברי שלום ואמת: כישוריו של המחנך, דירוג ההוראה והתאמתה לצרכיו האינדיווידואליים של כל תלמיד.<sup>68</sup> ביקורת של ממש נגד סידרי החינוך המיושן אפשר למצוא במהלל ריע, שנדפס בראש הביאור והתרגום לספר שמות כנתיבות השלום.<sup>69</sup> בניגוד לכל המקורות האחרים שקדמו לדברי שלום ואמת, בהם נזכרו ענייני חינוך ונרמזה מישנתו החינוכית של ויזל, במהלל ריע כבר מורגשת נעימה השכלתית ברורה. כאן הוא כבר אינו רומז בלבד, אלא משמיע דברי-ביקורת קשים, ועוסק בנושא כמשכיל מתון, בסגנון המזכיר לנו את דברי שלום ואמת שעחיד לצאת כעבור ארבע שנים. סמיכותו למשכילי ברלין והשתתפותו במיפעל ההשכלה של מנדלסון — הביאור — הייתה בהן משום הכשרה מסויימת לקראת גיבוש רעיון הריפורמה בחינוך הדתי שבא לידי ביטויו המלא בדברי שלום ואמת. המציין והמאפיין את החוברות דברי שלום ואמת, שכוננו כפי צינברג "המינשר [ה]ראשון של תנועת 'ההשכלה'",<sup>70</sup> היהו אמונה שלמה והכרה

מלאה ביהדות, במיצוותיה ובמסורתה. הללו טיפוסיות ליצירתו ולאופיו של האורתודוקס־המשכיל, והן נמשכות, לדעתנו, בקו ישר, ללא הפסק, החל בלבנון [גן נעול] וכלה בספר המדות ובשירי תפארת. ניתן לאפיין את עמדתו של ויזל באמצעות שתי סיסמות מאוחרות שצצו בבית מידרשו של שמשון רפאל הירש ביהדות גרמניה האורתודוקסית: "תורה עם דרך ארץ" ו"יהדות היודעת את עצמה"<sup>71</sup>. ואולי מוטב לדייק ולומר: דרך ארץ עם תורה. מה שאינה טיפוסית ליצירתו הטרומ־ברלינית ולאופיו של ויזל, אדרבה — הינה חורגת מהם, היא תביעת התיקונים בחינוך הדתי. כאמור, היתה זו פקודת־הסובלנות של הקיסר האוסטרי יוסף השני, באוקטובר 1781, שהפיחה כנראה רוח חדשה במיפרשי של רנה"ו. אולם, ברור למדאי, כי שבע השנים הראשונות שעשה ויזל בברלין המשכילית (מ־1774 ועד לפירסום פקודת־הסובלנות), סמוך לשולחן־העבודה ההשכלתי של מנדלסון (השתתפותו של ויזל ב"ביאור") ובחברת המשכילים האחרים — עשו את שלהן בהרחבת אופקיו ובקירובו לרעיון ההשכלה, שעד אז היה זר לו בהחלט ואף מנוגד לכל תפיסת־עולמו, כפי שהראינו לעיל.

עיקר חידושו של ויזל בחוכמת הראשונה, דברי שלום ואמת, שהופיעה חודשים ספורים לאחר פירסום פקודת־הסובלנות, כמשוער בחודש אדר תקמ"ב, אינו בביקורת סידרי החינוך היהודי. שהרי ביקורת מעין זו כבר הושמעה קודם לכן בכיתבי המהר"ל מפראג, ר' ישעיה הורוויץ (השל"ה) וזולתם.<sup>72</sup> עיקר חידושו בהכחנה בין שתי ישויות, שאותן הוא מכנה "תורת האדם" ו"תורת ה'". ויזל מסביר את תפיסתו לגבי שתי התורות בשני מישורים נפרדים. האחד, המישור החינוכי, והשני המישור ההיסטורי. במישור החינוכי, "תורת האדם" כוללת "הדברים שבעבורן בעליהן ראויין להקרא בשם אדם, כי הנעדר מהן כמעט שלא יאות לו התאר הזה"<sup>73</sup>, דהיינו: "הידיעות הנימוסיות, דרכי המוסר והמדות הטובות ודרך ארץ [...] קורות הדורות (היסטאריע) וצורת הארצות והימים (גיאוגראפיא) [...] החכמות הלמודיות כמו חכמת המספר (אריטמעטיק), וחכמת המדידה (גיאומעטריא), וחכמת תכונת השמים (אסטראנאמיא) [...] החכמות הטבעיות שהן ידיעת טבעי הנמצאים למיניהם, כהע"ח והצמחים והדוממים והיסודות, אותות האויר והעננים ותולדותיהן, חכמת הכרת הצמחים (בוטאניק), וחכמת הנתוח (אנאטאמיע), וחכמת הרפואה (מעדיצינה), וחכמת הכימא וכיוצא"<sup>74</sup>. באותו מישור חינוכי, "תורת ה'" כוללת את "חקי האלהים ותורתיו [...] המפורשים בתורת משה רבינו ע"ה, ושנמסרו לו פרושם מפי עליון באור הנבואה, והוא ע"ה מסרם ליהושע ולזקנים שבדורו. וכן נעתקו בעל פה מדור לדור עד גלות ישראל פעם שני על ידי מלכי רומי"<sup>75</sup>.

החיטוב הוא — במינוח יותר מודרני שוויזל נדרש לו בחוכמת השניה<sup>76</sup> — ללימודי חול וללימודי קודש. תרומתו של ויזל בחוכמת זו היא כדרישתו להקדים את הוראת "תורת האדם" להוראת "תורת ה'": "והנה תורת האדם

קודמת בזמן לחקי האלהים העליונים, כי ראוי שמנעוריו יכחיר האדם עצמו ביראת אלהים בנימוסים וכדעות שבעבורן יאות להקרא בשם אדם, ועליהן יכין לכבו ללמוד חקי האלהים ותורותיו ולשמור גם מצותיו הנעלים משקול דתו, שהיא תורת האיש הישראלי.<sup>77</sup> ראוי להעיר, כי יחס דומה כלפי המיצוות מצאנו בכתביו של מנדלסון.<sup>78</sup>

כדי ליתן ביסוס יהודי-פנימי לריפורמה מהותית זו בסידרי החינוך נדרש ויזל להבחנה היסטורית שנמצאה כבר בדיכרי חז"ל: "וזהו שאמרו חכמים ז"ל ד"ו דורות קדמה דרך ארץ לתורה, כי מאדם ועד משה עברו ד"ו דורות, ולא נהגו בהן רק בתורת האדם, שהן שבע מצות ופרטיהן שדעת רוב החכמים מכרעתן והנמוסיות והלמודיות והטבעיות, שכלן בכלל דרך ארץ".<sup>79</sup> מבחינה היסטורית קדמה, איפוא, "תורת האדם" ל"תורת ה'", שגילוייה הוא בתורת משה. ויזל מגדיר, איפוא, מבחינה זו את "תורת האדם" לא רק כ"לימודי חול", אלא גם כ"שבע מצות", שהיינו שבע מיצוות של כני נח, שהן זהות על-פי תפיסת ההשכלה עם הדת הטיבעית. זיהוי זה של "תורת האדם" לא הובחן כראוי על-ידי החוקרים, אף כי נעשו כמה ניסיונות מעניינים להגדרת המונח במיסגרת התורה החינוכית האירופית של אותה תקופה, כגון הפילאנתרופיניזם הפדגוגי, או בהשוואה למישנתו התיאולוגית והחברתית של משה מנדלסון.<sup>80</sup> ואילו לגבי הבנת המהפך העצום שחל בעמדתו של ויזל, בהשוואה לכתביו שנידונו לעיל, חשובה ביותר הגדרת "תורת האדם" לא רק כלימודי חול, אלא גם כדת הטיבעית, שעל-פי תפיסתה של ההשכלה האירופית והדאיים קדמה לדתות הניגלות, או החיוביות, והיא מהווה את התופעה הדתית בטוהרתה ובקדמותה. במישנתו החינוכית של ויזל קיימת, איפוא, הקבלה בין התפיסה ההיסטורית-העיונית, המקדימה את "תורת האדם" ל"תורת ה'", לבין התפיסה החינוכית-המעשית. על-פי תפיסתו החינוכית, יש להקדים את הוראת "תורת האדם" בחינוך היהודי המודרני ל"תורת ה'". ובזה עיקר חידושו של משכיל עברי זה מנקודת-מבט פדגוגית. אך בתוך תוכנם של דברים, באופן הצגתם ובדרך הטיפול בהם, מצויים יסודות המצביעים על תמורה הרבה יותר יסודית ובעלת-משמעות בדרך מחשבתו של ויזל.

סמיכותה של תורה אחת לתורה שנייה וקישורן זו בזו על-פי סדר זמנים היסטורי ופדגוגי זהו מאלצים את ויזל להגיע למסקנה ערכית באשר ל"תורת האדם" ו"תורת ה'" ועדיפותה של האחת על-פני רעותה. מסקנה זו אוצרת בחובה שינוי משמעותי בהשקפת-עולמו של המשכיל המתון כדור זה של ההשכלה.

על סף העידן החדש בתולדות ישראל נמצאת ההשכלה העברית מושפעת הן על-ידי תרבותה-שלה והן על-ידי התרבות האירופית, תרבות ההשכלה המערבית. המשכילים העבריים מבית-מידרשו של מנדלסון השתדלו לגשר בין שתי התרבויות ולהצביע על אפשרות הפשרה בין שתיהן. ניסיונות הפשרה מספרים, אוליי, את האוון ומניחים את הדעת כלפי חוץ. אולם מתחת לפני

השטח ניתן להבחין בזרמים תת-קרקעיים המעידים על נטייה כלשהי להעדפת התרבות המערבית על-פני התרבות היהודית.

ואל יהיה הדבר קל בעיני הקורא, שהרי בלי כל ספק לא היה דבר זה קל בעיני ויזל עצמו. לבטיו הנפשיים והטלטלות האידאולוגיות שבין "תורת האדם" ו"תורת ה'" ניכרים באופן ניסוח הדברים. לאחר שקבע ויזל את קדימותה של "תורת האדם" על "תורת ה'" הן מבחינה היסטורית והן מבחינה פדגוגית, הריהו בא ומגדיר את "חקי האלהים ותורותיו" כ"נעלים מאד מתורת האדם", ומיניה-וביה מוסר, כי "הם קשורים ודבוקים בה" ומייד אחר-כך: "ובמקום שתכלה תורת האדם, תתחיל התורה האלהית".<sup>81</sup> בפרק ב' משרטט המחבר את מקומה הראשוני של "תורת האדם" בהיסטוריה הישראלית, אך משלם, כפי הנראה, מס-שפתיים ל"תורת ה'" בקביעתו "ונעלה על כל אלה חובה לנו ידיעת חקי האלהים ותורותיו". ותוך כך מורגשת התלבטותו בהיגד הבא: "ומכל מקום שתי התורות מתאימות, כי התורה ודעת האדם שתיהן מעשה אלהים הן, והתורה האלהית היא עדי תורת האדם ותפארתה". אך סופו, שהוא מקדים את האחת על חברתה: "וסוף סוף תקדם להן תורת האדם, כי כאשר יקדמו הילדות והשחרות לזקנה ושיבה, והלילה ליום, והחרף לקיץ, ככה תורת אדם תכין את הנפש, שתשתלם באחרית גם בלמודים העליונים".<sup>82</sup>

"תורת האדם" נתפסת, איפוא, כמכילה לקראת הלימודים העליונים, שהם התורה האלהית ומיצותיה המעשיות. אך קודם לכן כבר קבע סדר עדיפויות לגבי שתי התורות ביחסן זו לזו: "ולכן הנעדר מתורת האדם, אעפ"י שלמד חקי אלהים ותורותיו ונוהג על פיהן, אין נחת בו משני פנים, האחד שחברתו לטורח על שאר בני אדם, והשני אעפ"י שחקי האלהים ותורותיו נעלים מאד מתורת האדם, הם קשורים ודבוקים בה, ובמקום שתכלה תורת האדם, תתחיל התורה האלהית ותגד לנו דברים שאין בכח שום אדם להשיגם, ולכן המסכל חקי האלהים, ויודע תורת האדם, אעפ"י שלא יהנו מאורו חכמי ישראל בחכמת התורה, יהנו ממנו שאר בני אדם שבכל העמים, והמסכל תורת האדם, אעפ"י שיודע חקי האלהים, אינו משמח לא את חכמי עמו, ולא את שאר בני האדם".<sup>83</sup> עדיפותה של "תורת האדם" על-פני "תורת ה'" בערכה ובחשיבותה על-פי תפיסתו של ויזל מצאה את ביטוייה במובאה המפורסמת מן המקורות שאליה נדרש המשכיל להוכיח דבריו: "וכן אמרו חכמים (מ"ר ויקרא פרשה א') כל תלמיד חכם (שהוא היודע חקי אלהים ותורותיו) שאין בו דיעה (נמוסיות ודרך ארץ) נבלה טובה ממנו".<sup>84</sup> שימוש באימרה זו ופירושה המודרני הבוטח לא סייעו לקרב את ויזל אל הרבנים, שראו בה עלבון אישי גס. אך המשכילים נאחזו בה כאחת מסיסמותיהם, והיא נחזרה בכמה מכתיבתיהם.<sup>85</sup>

החידוש המהותי בתפיסה זו הוא לא, כפי שמקובל לחשוב, בהצעות הריפורמה החינוכית שהציע ויזל, שהרי עוד קודם לדברי שלום ואמת נמצאו עיקרי הדברים ב"מהלל ריע" ובכתביו האחרים. החידוש הוא בשינוי המפליא והמתמיה בהשקפת-עולמו המסורתית של ויזל, דהיינו: בהקדמתה ובהעדפתה

של "דרך ארץ", שהיא זהה (בחוברת א') עם "תורת האדם" במשמעות של תרבות המערב החילונית, הלימודים החילוניים והמדעים, על התרבות היהודית. היהדות בעידן המודרני נתפסת לא רק ככפופה לציוויליזאציה המערבית אלא כתרבות ביהודה. הפועל היוצא משינוי-ערכים זה הוא, שהיהדות אינה נתפסת עוד כישות העומדת בפני עצמה, שכוחותיה הרוחניים עומדים לה ומספקים את כל צרכיה מבית. היהדות המודרנית, בעידן ההשכלה, חייבת לצאת מבדידותה הפארטיקולארית ולקבל ארשת אוניברסאלית הקיימת בה מאז ומכבר.

אין כל ספק, שנעימת הדברים המתנצחת, המגמה המנגחת והציביון התוקפני שביישום אימרת חז"ל לתוך קונטקסט מודרני — חדשים הם לוויזל, והם נותנים ביטוי לנטיה מיליטאנטית סמויה שקנתה לה שביחה בקרב המשכילים. הטכניקה של שימוש מודרני באימרות חז"ל תוך פירוש משכילי מציינת את דרכם של המשכילים לא רק בסאטירות אלא גם במסותיהם. שיטה זו מבקשת להיתלות באילן גדול של חז"ל כדי להחדיר רעיונות משכיליים בקרב היהודים המסורתיים האמונים על דברי חז"ל ומושפעים מסמכותם.

יצויין, כי אין לראות בדברי ויזל או אפילו במשמעותם מגמה להתבוללות ולהתבטלות-עצמית במיסגרת תרבות המערב. "תורת האדם" של ויזל היא חלק מן היהדות, אותו חלק שהזנח, כפי הנראה, במרוצת הדורות. לפנינו רה-אינטרפרטאציה מודרנית של היהדות, ניסיון לשיקום היהדות על-פי עיקריה שלה. ואף-על-פי-כן ניצבים אנו לפני שינוי כביר בתפיסת-עולמו של ויזל, שכאמור אין למוצאה במשמעותה זו בכתיבו המוקדמים, וכן שינוי-ערכים רבת-הפוכות בהשקפתה של יהדות ההשכלה בשלהי המאה הי"ח.

בהקשר לכך מתעוררת השאלה אם ויזל כתב את הדברים מתוך מודעות מלאה למשמעותם ומתוך כוונה לבטא את המגמות שהזכרנו אותן לעיל. אכן, על-פי כל דרכו של ויזל עד כה אפשר לומר, שהשינוי שחל בו הוא שינוי מובהק, ואינו נובע בהכרח מדברים שכתב וממעשים שעשה קודם לפירסום דברי שלום ואמת. בשלוש החוברות שהופיעו בעיקבות דש"ו אנו מוצאים נסיגה ברורה מעמדתו המוצהרת, כפי שניווכח בהמשך, וניסיון הסבר חרדי שנועד להפיס דעתם של הרבנים. ושעל-כן עלינו להסיק, כי יקשה לדעת אם נתכוון או לא נתכוון למשמעות הדברים, ואם ידע או לא ידע לאן הם מביאים אותו. שהרי נסיגתו מעמדתו המקורית בחוברת הראשונה נעשתה בלחצם של הרבנים ובעיקבות הפולמוס החריף שנתגלע לאחר פירסום הדברים.

אך בין אם נתכוון או לאו, הדברים נאמרו, ובכך חשיבותם. גם אם חזר-בו וניסה להסבירם בדרכים שונות, הם מבטאים — ולוא גם באורח בלתי-מודע — את רוח הזמן של ההשכלה ואת המאבק הנפשי הרב שהיה כרוך בניסיון המשכילים לרענן את יהדות זמנם ולחדשה.

\*

בהמשך החוברת עוסק ויזל במצבה של "תורת האדם" בעם ישראל. הוא תולה את הסיבות שהביאו לירידת "תורת האדם" בצרות ובגזירות שאירעו

ליהודים בגלות. כמשכילים אחרים, מאשים ויזל את עמי-אירופה שגרמו למצבם זה של היהודים.<sup>86</sup> להלן עובר המחבר לנושא החינוכי העומד כראש מעייניו: רמת החינוך הדתי. לדעתו, ההידרדרות כמצב החינוך היהודי הביאה בעיקבותיה לירידת ערכי הדת בין בני עמו.

הדגשת חשיבותו של החינוך היסודי מופיעה כיסוד עיקרי במישנתו החינוכית של ויזל. כמי שציין את קדימותו של החינוך ללימודי-חול על החינוך ללימודי-קודש, קובע ויזל את ההשפעה ההרסנית של העדר לימודי-חול על היקפם ועומקם של לימודי-הקודש. גישתו הפדגוגית של ויזל לחינוך בכללו היא גישה מאחדת, הרואה בחינוך החילוני וכלימודי-הדת ישות חינוכית אחת שאין להפרידה ולחצותה. לפי שיטתו החינוכית, קיימות זיקות-גומלין בין לימודי-חול ולימודי-הקודש. כך מסביר המשכיל העברי את ירידתה של השפה העברית מחמת הנטייה לכיטול חשיבותן של לשונות זרות בכללן. מפני העדר הידיעות הכלליות והלשונות הזרות, כותב ויזל, "קרה להם המכשלה הזאת גם בלשון הקדש, שחדלו ללמוד דקדוק הלשון ומשפט המליצות. ועל ידי כך נעלמו מהם כוונות מאמרי התורה והנבואות ולא השגיחו עליהן כראוי".<sup>87</sup> לא זו אף זו: הרדידות הלשונית נתפסת על-ידי ויזל כרדידות מחשבתית: וכאשר "באו בקרב שוכחי אלוה", שהשמיעו "כאזניהם ספרי לצים ומורדים הכתובים בלשון מדקדקת גדולות [כוונתו לסיפריהם של מבקרי-הדת, הדאיסטים והאתאיסטים למיניהם, וכנראה התייחס במיוחד לוולטר], תמהו על צחות לשונם [...] ונפתו לדבריהם [...], ויפרקו עול ללכת בתהו".<sup>88</sup> לדעתו, הזילזול הקיים בין היהודים כלפי השימוש בלשון הכיאה ליחס של הנמכת-קומה לגבי דעות כלשהן המושמעות בשפה צחה, מכילי שיהיה לשומעים — יהודים משכילים ככל הנראה — חוש הביקורת לבדיקת הנאמר. יש לציין, כי טענה משכילית דומה לזו הושמעה גם לגבי ההשפעות המזיקות של תרגומי המיקרא הלא-יהודיים.<sup>89</sup>

בניסיונו לגשר בין היהדות לבין ההשכלה מטעים ויזל רעיון מרכזי, החוזר ונשמע בסיפורת ההשכלה העברית, שהגורם לירידת היהדות אינו ההשכלה, אלא העדר ההשכלה בקרב היהודים.

ויזל מקדם בברכה את תקנותיו של הקיסר להחדרת "תורת האדם" באמצעות חינוך יהודי מתוקן, ומדגיש, כי סיפרי המוסר החדשים שייכתבו לצורך החינוך החדש יהיו "על פי דרכי התורה".<sup>90</sup> הוא מציין, כי כבר נעשה צעד ראשון בכיוון זה, והוא נוקב, כמובן, בשמו של מיפעל תירגום התורה של מנדלסון, שבו נטל גם הוא חלק.<sup>91</sup>

להלן נוקט ויזל בדרך משכילית מובהקת, שבה הוא מבקש להצביע על התועלת המרובה שיביא לימוד "תורת האדם" ל"תורת ה'": "למודי הנימוסיות והטבעיות והלימודיות [...] הן צריכין לעמודי האמונה, ולשרשי יראת השם ואהבתו, ולהגדלת כבוד ה' ומעשיו ודברי קדשו בלב האדם".<sup>92</sup> והוא מפרט: ידיעת ההיסטוריה דרושה להכנת סיפורי התורה, ידיעת הגיאוגרפיה —

להבנת כיבוש הארץ, ולימודי הטבע חשובים להילכות התורה, כדיני כילאיים וקביעת המועדים וסימני חיה הנאכלת ואשר לא תיאכל וזולתן.<sup>93</sup> אין ספק, שוויל לא נתכוון לדרך ההוראה המקובלת ב'חדר' היהודי, והוא מבטא גישה חדשה לעצם מהותם ותוכנם של לימודי התורה. ועל-כן מציע ויזל לחבר סיפרי לימוד לנערי ישראל — סיפרי אמונות ודעות וסיפרי מוסר, המושתתים הן על "הפילוסוף" פיאה המסממת אל השכל" והן על "דברי התורה וסיפרי הנבואה" ועל דיברי חז"ל. סינתיזה זו בין תורה ודרך ארץ היא לדעתו הפיתרון לבעיית דורו. אלה שאינם ממשיכים את חינוכם היהודי במישנה ובתלמוד "לא יסורו מדעת הדרכים הללו, שהן הכרחים לחיי האדם בשתי העולמות". הספרים המוצעים יכתבו עברית ויתורגמו לגרמנית צחה. הלימודים העבריים יכללו דקדוק ולשון "בעבור חקי האלהים ותורתיו", דהיינו: לשם הבנה נאותה של התורה ומצוותיה, "שאם יצליחו ויעלו מעלה בתלמודם ללמוד גם המשנה והתלמוד".<sup>94</sup>

בנוסף להצעה לחבר כריסטומאטיות מודרניות שתתאמנה לרוחו של התלמיד, מציע ויזל הדרגה ודירוג בין המחלקות השונות של לימודי היהדות. במחלקה הראשונה ילמדו "לשונות ודקדוקיהן" — והריבוי כולל את הלשון העברית ואת לשון המדינה. במחלקה שנייה — "התורה והאמונה וקצת המוסרים", דהיינו: תורה שבכתב ועיקרי האמונה היהודית. במחלקה השלישית — הוראת "המשנה והברייתות" — מישנה ותלמוד כלשהו. במחלקה אחרת ילמדו "עמקות התלמוד". החידוש בהצעתו קובע, כי המעבר ממחלקה אחת לחברתה אינו אוטומאטי, כנהוג ב'חדר', וכי כל תלמיד חייב לעמוד בבחינה "וישפטו עליו אם השלים חקו בחדר הראשון אם לא". אם לא נמצא ראוי — לא יעבור לכיתה הבאה. שימת הדגש היא על המעבר לכיתה המישנה והתלמוד. אם קובעים "הראשים" (המחנכים וראשי המוסד החינוכי), "שאינו הגון ללמוד המשנה והתלמוד, טוב לו יותר שלא ישים חלקו בהן, אבל ילמוד אחת מן האומניות שלפנינו נרטה אליו".<sup>95</sup>

(סוף יבוא)

(הערה מס' 53 הושמטה בטעות מסוף הפרק הקודם. ר' עמ' 191 חוברת ג' אביב תשמ"א)  
53. התחיל בכך שלום שפיגל במאמרו "מדרש הנרדפים בספרותנו", לשוננו ז' (א), תשרי תרצ"ו), עמ' 23-24: "לשוא האשימוהו הקנאים, שבהצעותיו בדבר סדרי חנוך חדשים יצא ממנהגו הטוב ונהפך לאיש אחר [...] לאמתו הובעה כל תכניתו לתקנת סדרי המקובלים בעיקרה כבר בפירושו למסכת אבות [...] בפרוש כשר זה הוצעה כל המהפכה במנהגי החנוך הישן שעוררה על בעל דברי שלום ואמת את חמתם של האדוקים". נראה לי, שהמהפכה בעלת המשמעות החשובה ביותר היתה במה שעשה את תורת ה' תלויה בתורת האדם; והגם שהוא מבהיר, שתורת ה' נעלה על תורת האדם, הרי שבסיכומו של דבר היא מישנית לה, ואין לתורת ה' קיום בלעדי תורת האדם (כפי שיתברר להלן). גם אליאב, בסיפרו החינוכי היהודי בגרמניה, עמ' 41, מביא את יין לבנון כמקור הראשון להשקפותיו החינוכיות של ויזל מבלי שיוכיר כי שפיגל קדמו בכך.

54. יין לבנון, דף נ"ה ע"ב (עמ' 148), קל"ח ע"ב (עמ' 362).
55. שם, דף קל"ח ע"ב (עמ' 362). השווה: דברי שלום ואמת (ברלין, תקמ"ב), עמ' 6 (עמ' 5 במהדורת וינה, 1826, וכן להבא הסימון בסוגריים).
56. שם, דף קל"ח ע"ב-קל"ט ע"א (עמ' 362). והשווה את חריפות הביטוי בדברי שלום ואמת, עמ' 6 (עמ' 5).
57. שם, דף קל"ט ע"ב (עמ' 362-363). שפיגל בלהיטותו להראות ש"כפרוש כשר זה הוצעה כל המהפכה במנהגי החנוך הישן" ("מדרש הנדפים כספרותנו", לשוננו, ד', עמ' 23), שם כפי ויזל דברים שלא אמרם כלל ביין לבנון. כוחב שפיגל (במישפט מקשר בין ציטטה אחת לחברתה, באופן הנראה כסיכום דבריו של ויזל): "[...] על כן חייב כל מחנך טוב להקדים החכמות הצריכות לישובו של עולם ורק אח"כ להקנות לתלמידיו מקרא ומשנה" (שם, עמ' 24). כל שכתב ויזל הוא: "[...] ונקט ברישא יישוב, כדרך ר"ו דורות קדמה ד"א לתורה, והדר מקרא, והדר משנה, והסדר נאה ונכון" (יין לבנון דף קל"ט ע"א (עמ' 363)). לא בפירוש איתמר, כי זה סדר הלימוד, אך כך יש להבין את דבריו של ויזל על-פי ההקשר, ועל-פי המישפט הפותח את פירוש המאמר: "השתא תני מה הן הדברים שצריך האדם ללמוד ולדעת" (שם, דף קל"ט ע"ב [עמ' 362]). מן הדין, אפוא, לומר, שראשית הדברים מצויה ביין לבנון, אך בלא הנעימה ההשכלתית דורשת-התיקונים.
58. שם, דף קל"ט ע"א (עמ' 362). וכן להלן: "וגם על זה ראוי לפרסם ספר תוכחת מגלה על רבים מאנשי דורנו העוזבים מקור מים חיים, ואינן שמים לב על המקרא ללומדה [!] כראוי" (שם, דף קל"ט ע"א (עמ' 363)).
59. השווה את טון הדברים והעמדה התוקפנית של המשכיל מנדל ברסלוי כמאמר בהמאסף, ר' (1790), עמ' ש"א-ש"ד.
60. ראה מאמרו של משה סמט 'מ' מנדלסון, נ"ה ויזל ורבני זמנם", עמ' 244-257.
61. ראה להלן בטקסט לאחר הערה 106.
62. אף כי נתחבר, כאמור, עוד קודם לכן, כפי שמציין ויזל בשער: "עודני נער העתקתי ופרשתי" (חכמת שלמה [ברלין, תק"ם]) ועיין בספרו של קלחנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א', עמ' 108.
63. חכמת שלמה, הקדמה ראשונה (בלא פאגינאציה).
64. שם, דף ב' ע"א. ראה למעלה ליד הערה 41.
65. שם, דף צ"ב ע"א: "ואין האיש הישראלי יכול לומר אהי כגויי הארץ ינהגי השם כמוהם בדרך הטבע, ולא אעבדנו כחורתו וכמצותיו, רק שבע מצות ככל הגוים הצדיקים, לפי שזרע ישראל מחוייבין ועומדים לקבל עליהם השם לאלהים, ולעבדו ככל חקיו ומצותיו, בין בהיותו על אדמתו, ובין בגלות בין העמים, ועל זה נכרת הברית". והשווה ירושלים למשה מנדלסון (תל-אביב, 1947), עמ' 137.
66. חכמת שלמה, דף פ"ט ע"ב.
67. דברי שלום ואמת (ברלין, תקמ"ב), עמ' 5 [לפי מיספורי, וכן להבא בחוברות דש"ו שעמודיהן אינם ממוספרים]: "[...] תורת האדם, שהן שבע מצות ופרטיהן [...]"] (עמ' 4 במהדורת וינה, 1826).
68. חכמת שלמה, דף כ"ח ע"א: "שלשה תנאים הן הכרחיים להיות ככל מלמד דעת לרבים, האחד שיהיה בו מאסף חכמה שקבל מרבותיו מבעלי החכמות והאמנות דברים מקובלים ברורים שלא יפול בהן ספק, כי בחכמת התורה צריך שקבל מבעלי הקבלה הנאמנה שקבלו איש מפי איש עד הלכה למשה מסיני, ובחכמות טבעיות ולמודיות, צריך קבלה מבעלי הנסיון שנודעו להם הענינים כאמצעות החושים או ע"י מופתי המושכלות הראשונות [...] התנאי השני שלא יהיה בתורתו ובחכמתו כאמן שלמד אומנותו, ועושה מלאכתו כמו שמסר לו רבו ולא יותר [...] התנאי השלישי [...] לסדר הדברים, וללמד בהדרגה, ולהבין המדעות ולפרשם כפי ערך התלמידים, ע"י משלים ודמויים [...] ולפי שנפשות בני אדם נבדלין זה מזה, צריך המורה ללמד



לכל אחד כפי כח התלמיד ודרכי כינתו".

69. "מהלל ריע", נתיבות השלום, ספר בראשית (וילנה, תר"ט), עמ' LVIII – LXIV. [בטעות מודפסת הסיפורה הלאטינית LIV במקום LXIV]. בהקדמה לשיר הפותח במלים "יפעת עולם אש דת!" מזכיר ריזל את העניינים הבאים: שיבושים בדיקדוק; המורים עלגי לשון; תוכן הלימוד אינו מתאים לרמת התלמידים; החינוך הקלוקל הכיא להידרדרות הדתית; אי-הכנת התפילות; דרשות הרבנים אינן על דרך הפשט (עמ' LXIX); חובת הרב [והמחנך] לפתח את לב התלמיד, לטעת בו אמונה וללמדו מידות טובות ונימוסי דרך ארץ; ביקורת השפה הבלולה (אידיית); קילוס התרגום האשכנזי, הצורך בו והתועלת שהוא עשוי להביא (עמ' LX – LXI). על עיקרי החינוך שווילזל מזכירים בשיר "יפעת עולם" כבר עמד קלחנר (בסיפור, ח"א, עמ' 114 – 116): "לפנינו כאן עיקר התכנית של ההשכלה העברית במשך מאה שנה: חינוך מסודר, מן הקל אל הכבד, שכיטורו הניח לימוד התנ"ך כפשוטו ועל-פי הדקדוק וההיגיון, דיבור גרמני ותרגום ללשון גרמנית צחה, וביחד עם זה – לימוד הלשון העברית בתור עיקר".

70. צינברג, תולדות ספרות ישראל, ה', עמ' 48. בין הסופרים האחרים הרואים בדברי שלום ואמת את גילוי-הדעת הראשון של ההשכלה מן הראוי להזכיר את אלקושי (נפתלי הירץ ריזל, מבחר כתבים, סדר ביאר והוסיף מבוא ד"ר ג. אלקושי (ירושלים, תשי"ב), עמ' 7): "חשיבותה של החוכרת 'דש"ו' בזה, שהיא גילוי-הדעת הראשון של ההשכלה, היא מאמין' שלה, שהובע בפומבי ובכהירות רבה. באה בה לידי ביטוי תביעתה של ההשכלה לצמצם את רשותה של הדת, ולבצר לידה מקום לתרבות האנושית-החילונית".

71. שתי הסיסמות שזוהו עם מישנתו של הרב שמשון רפאל הירש. ראה: אגרות צפון (תל-אביב, תש"ח), ד"ר יצחק כרויאר ב"מבוא". אלקושי מרחיק לכת עוד יותר, ומוצא את סיסמתו של ריזל, ג. "הייה אדם בצאתך יהודי באוהליך", כבר בדברי שלום ואמת (מבחר כתבים, עמ' 7). דעה זו השמיע כבר צינברג (תולדות ספרות ישראל, ה', עמ' 48), והיא מובאת גם בכתיבי סופרים מאוחרים יותר. ובאמת לא נראה לי, שאפשר לייחס לוויזל את ההבחנה הזאת, שאינה רק קיטוב בין "אדם" ו"יהודי", אלא גם, ובמיוחד, בין "בצאתך" ו"באוהליך". הבחנתו של ריזל בין "תורת האדם" ובין "תורת ה'" נועדה לשם העמדת שתי התורות כזו אחר זו, כשהאחת קודמת לחברתה, הן מבחינה היסטורית והן מבחינה חינוכית. לצורך הסינתזה המשכילית של דמות האדם-היהודי החדש. אליבא דוויזל יש לומר: הייה אדם ויהודי בצאתך ובאוהליך ...

72. צינברג סבור, שהחוכרת הראשונה של דברי שלום ואמת הופיעה לא יאוחר מחודש ינואר 1782 (תולדות ספרות ישראל, ה', עמ' 308). ציטטות מכתביו של המהר"ל, ר' יהודה לוי בן בצלאל, בענייני חינוך מובאות בסיפורו של שמחה אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, א' (תל-אביב, 1925), עמ' 47-51. ראה גם את ביקורת סידרי החינוך היהודי של ישעיה הורוויץ בסיפור שני לוחות הברית, ב' (ירושלים, 1968-9) דף פ"ט ע"ב-צ"ב. בנו של השל"ה, שכתאי שפטל הורוויץ, כיטא את הערכתו לסידרי החינוך הנאים של הקהילה הספרדית באמסטרדם, והציע לכנס את ראשי היהודים במטרה לשנות את סידרי לימוד התורה, המישנה והגמרא. ראה "ווי העמודים", כספר שני לוחות הברית, ג' (ירושלים, 1968-9), דף ט' ע"ב. המעניין הוא, שוויזל עצמו נעזר בדברי השל"ה ובנו כדי להגן על עצמו בחוכרת כ', רב טוב לבית ישראל (ברלין, תקמ"ב), דף י"ד ע"ב-ט"ו ע"א [מהדורה א' זו היא בלתי ממסופרת וספירת העמודים – שלי, על-פי מהדורה כ', שיצאה בתקמ"ה, והקרוכה בסדר העמודים למהדורה א', וכן להבא. עיין בהמשך בהערה 130] (עמ' 38 במהדורת וינה, 1826), והוא מצטט בהרחבה מדיברי שכתאי הורוויץ: "[...] ועברתי בק"ק אמסטרדם [...] ראיתי שהקטנים לומדים המקרא [...] ואחר כך כל העשרים וארבע, ואח"כ כל המשניות, וכשנעשה גדול אז מתחיל ללמוד גמרא ופי' תוספות, וגדלו והצליחו וגם עשו פרי, ואנכי בכיתי על זה, למה ועל מה לא יעשה כן בארצנו, הלואי שיתפשט המנהג הזה בכל תפוצות ישראל [...] חי ראשי באם יתאספו ראשי ארץ יחד, ויעשו תקון וסדר הלמוד כסדר הזה להיות ליסוד מוסד ולחק עולם ולא יעברו".

73. דברי שלום ואמת, עמ' 3 (וכן גם כמהדורת וינה, 1826).
74. שם, עמ' 4-5 (עמ' 4-3 כמהד' וינה, וכן להבא בסוגריים).
75. שם, עמ' 3-4 (עמ' 3).
76. בחוברת זו נדרש ויזל לחלוקה ל"דרך הקדש" ו"דרך החול". ראה רב טוב לבית ישראל, דף ט' ע"ב (עמ' 33).
77. דברי שלום ואמת, עמ' 5 (עמ' 4).
78. עיין בספרי משה מנדלסון: בכבלי מסורת (תל-אביב, 1972), עמ' 32-37.
79. דברי שלום ואמת, עמ' 5 (עמ' 4).
80. חוקרי הסיפורת העברית ותולדות החינוך היהודי התעלמו מהערה קטנה של ויזל, ש"תורת האדם" הינה למעשה "שבע מצות ופרטיהן שדעת רוב החכמים מכרעתן" (דברי שלום ואמת, עמ' 5 [עמ' 4]), כלומר, שהן המקובלות על דעת רוב האנושות; משמע: עיקרי הדת הטיבעית. שאכן כך הבינו המשכילים את ויזל נוכחים אנו, דרך משל, מכתבתו של המשכיל האיטלקי אליהו מורפורגו, שתמך בוויזל והיה קרוב אליו בדעותיו ובהשקפתו. בדיאלוגים פדגוגיים בשם "דברי חכמה ומוסר", בין הרב ותלמידיו, לשם הדגמת דרכי החינוך המודרניים, מתבטא אחי התלמידים, נפתלי [!], שחסידי האומות "שוכחו מפי רז"ל: כאשר הם שומרים מצוות בני נח, אשר הם יסוד תורת האדם" (המאסף, ג' [תקמ"ו], עמ' קס"ט [מיספרי העמודים משוכשים ונחזרים פעמיים מעמ' קס"א ואילך]).
- ההיסטוריונים של הסיפורת העברית מתייחסים ל"תורת האדם" כאל תורה חינוכית גרדא. ראה: קלחוני, היסטוריה של הספרות העברית, א', עמ' 123, צינברג, תולדות ספרות ישראל, ה', עמ' 48, לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, א', עמ' 67-68, ח.ג. שפירא, תולדות הספרות העברית החדשה, א', עמ' 196 ואילך [שפירא מזהה אומנם את השקפותיהם של מנדלסון וויזל: "תורת האדם" של ויזל מקבילה, לפי דעתו, ל"אמתות הנצחיות" של מנדלסון, שהן "משפטים שאין הזמן שולט בהם, ולעולם הם עומדים וקיימים בעינם" (ירושלים, עמ' 92) ו"אשר אָשרו של אדם לא יתכן בלעדיו" (שם, עמ' 99), אך אין הוא מציין את זהות "תורת האדם" עם הדת הטיבעית], א. אורינבסקי, תולדות הספרות העברית החדשה, א', עמ' 40, פיץ, כנסת ישראל, א', עמ' 274, ואברהם שאנן, הספרות העברית החדשה לזרמה, א' (תל-אביב, 1962), עמ' 62-63.
- בדרך דומה לזו הלכו חוקרי החינוך כאסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, א', עמ' רכ"ה, וצבי שרפשטיין, תולדות החינוך בישראל בדורות האחרונים, א' (ניו יורק, תש"ה), עמ' 71, 72. ע.א. סימון, במאמרו החשוב "הפילאנתרופיזם הפדגוגי והחינוך היהודי", ספר היובל לכבוד מרדכי מנחם קפלן (ניו יורק, תשי"ג) עמ' קע"ב, מזהה את "תורת האדם" של ויזל עם "החינוך הטבעי", וכך גם עשה אליאב, החינוך היהודי בגרמניה, עמ' 41. אולם אין הם מכחישים כזו הו"י שבין "תורת האדם" ו"הדת הטיבעית". גם חוקר כיחזקאל קויפמן, גולה ונכר, ב' (תל-אביב, תר"ץ), עמ' 17, מציין רק את הצד הלימודי שברעיונו של ויזל. שהבחנה זו מתבקשת, ברור מן ההשוואה בין "תורת ה'" שהיא התורה והחוק — לימוד וחוק ככפיפה אחת — ובין "תורת האדם", שהצלע החוקית החסרה היא הדת הטבעית וחוקיה.
81. דברי שלום ואמת, עמ' 5-6 (עמ' 4). החלבטיותו של ויזל מתבטאת בחזרות התכופות על ערכם וחשיבותם של חוקי האלוהים ותורתו, כאלו בא המשכיל העברי להשקיט את עצמו, או להפיס דעתם של מתנגדים אפשריים. יש בדבריו אלה של ויזל (יובמקום שתכלה תורת האדם, תתחיל התורה האלהית) הדים לסיפרו של לסינג, חינוך האנושות, שיצא לאור בשנת 1780, שבו פיתח הסופר הגרמני, בין השאר, את הרעיון של התפתחות ההתגלות האלוהית. לפי ויזל, עד משה נהגו לפי "תורת האדם"; "תורת ה'" עשויה להיתפס, מבחינה היסטורית, כהתפתחות נעלה יותר של הדת הטיבעית. "כי כאשר יקדמו הילדות והשחרות לזקנה ושיבה, והלילה ליום, והלחץ לקץ, ככה תורת האדם תכין את הנפש, שתשתלם באחרית גם כלמודים העליונים שזכרונם" (שם, עמ' 9 [עמ' 6]). כאן משתדל ויזל להשיב על הטענה

הדאיסטית בדבר עדיפותה של הדת הטיבעית על הדתות החיוביות, כולל הדת היהודית.  
82. שם, עמ' 9'8 (עמ' 6).

83. שם, עמ' 6'5 (עמ' 4).

84. שם, עמ' 6 (עמ' 5). ויזל נדרש לאותה ציטטה בקונטקסט דומה ביין לבנון, בנספח לפרקי אבות, דף קל"ח ע"ב (עמ' 362): "כל תלמיד חכם שאין בו דיעה נבלה טובה הימנו". במקור נאמר: "כל תלמיד חכם שאין בו דעת נבלה טובה הימנו" (ויקרא רבה, פרשה א'). ויזל שינה שתי מלים בציטטה בדש"ו: "דעה" במקום "דעת" ו"ממנו" במקום "הימנו". השינוי הראשון הינו משמעותי בתפיסתו של ויזל, כפי שבאה לידי ביטוי בהגדרותיו בלבנון ובספר המדות. "דעת" היא, לפי הגדרתו, "ההרגשות הפנימיות בנפש, הרגשות חזקות ונאמנות, שאי אפשר לו לאדם להטיל בהן ספקות"; כלולים במושג זה המושכלות הראשונים (ספר המדות זבולין, 1785), דף ל"ג ע"א), וכן "כי יש אלהים אחד נשגב מכל מחשבה ולא יפלא ממנו דבר וכיצא באלה הדעות האמתיות האלהיות" (לבנון, א', דף ל"ח ע"ב). ואילו "דעה", לפי הגדרתו בהמשך, כוללת "נמוסיות ודרך ארץ", מושג שבחוכרת ב' של דש"ו הוא מגדירו כ"מצות השכליות" (רב טוב לבית ישראל, דף י"ג ע"ב [עמ' 38]). מסתבר, כי דעת יש לכל אדם, אך דע האדם חייב לקנות לו. יחבייק מעיר, כי ויזל טעה בפירושו המלה "דעה", שכוונתה לידיעה אלהית, והוא נסמך על בעל מנחת שבת בפירושו לפרקי אבות ("תולדות ר' נפתלי", המגיד, א', 37, ו' אלול תרצ"ז), עמ' 146). יהודה פרידלנדר רואה בדבריו המיליטנטיים האלה של ויזל (כולל הטקסט ליד הערה 83) את "אות הזינוק למאבק" של ההשכלה ל"שידור מערכות". "מויזל ואילך אנו עדים לתהליך הערעור של מעמד 'אמונת-חכמים' בספרותנו", סובר פרידלנדר, וכנראה מייחס לרנה"ו את ראשית המאבק. יתירה על כן: "דבריו הכותים של נפתלי הרץ ויזל הבקיעו את החומה הבצורה שבנו תלמידי חכמים לעצמם, וכאו לערער הן את אמינותם כתלמידי חכמים והן את עצם הסמכות שהוענקה להם". עיין במאמרו "המאבק במימסד בספרותנו", מעריב (י"ז ניסן תשל"ד).

85. מגדל ברסלר, במאמרו "אל רודפי צדק [...]", שבו הוא מציע לכנס אסיפת רכנים לשם הכנסת תיקונים ביהדות, בהמאסף, ר' (תק"ן), עמ' ש"ש-ש"א, מצטט גם הוא את אימרת חז"ל במהדורה הבאה: "תלמיד חכם שאין לו דיעה נבלה טובה ממנו" [ההדגשה אינה במקור]. הסברו: "שאינו לו מעצמו ומשכלו דיעה, ויען שמעולם לא רצה לבחון ולנסה דבר על כן לא ידרש רק מה ששמע מפי אחרים". גם אהרון וולפסון בסאטירה הדיאלוגית "שיחה בארץ החיים" נדרש פעמיים לשימוש באימרת חז"ל זו, בפי הרמב"ם: "כל תלמיד חכם שאין בו דיעה נבילה טובה ממנו" (המאסף, ז' [תקנ"ד], עמ' ס"ו). פלוני, הרב החרדי, מסביר את המונח "דיעה" כ"יראה". האימרה מצוטטת שוב בפי הרמב"ם בהמשך ה"שיחה" (שם, ז' [תקנ"ו]?), עמ' קל"ח. כן נזקק לאימרה זו אברהם אש בתורה כולה על רגל אחת (ברלין, 1796), עמ' כ"ז, וכן גם יהודה ליב מיזס בקנאת האמת (וינה, 1828), עמ' 95. מיזס מסביר את המושג "דעת" כ"דעת אלהים". גם מחבר עת לדבר משתמש באימרה זו (נחמן ברלין מליסא, "כדור קטן", עת לדבר [ברסלר, 1819], ח', ע"ב). קרוב לוודאי, שיש לראות בשימוש זה השפעה כלשהי של שימושו של ויזל בדש"ו.

86. דברי שלום ואמת, עמ' 9-14 (עמ' 9-7). מחמת הרדיפות החליטו היהודים: "נשען על אבינו שבשמים, ולא נעסוק רק בעניינים המביאים לחיי עולם, שכן חקי האלהים ותורתו שעל זה נצטוינו, ועל זה קצת השם את הכרית עם אבותינו (עמ' 12 [עמ' 8]). ועיין במאמרי "השכלה והתמשכלות", הדאר, נ"ט (ל"ג, כ"ד אלול תש"ם), עמ' 558.

87. דברי שלום ואמת, עמ' 18 (עמ' 11-12).

88. שם, עמ' 26-25 (עמ' 16).

89. עיין באור לנתיבה, המבוא לנתיבות השלום של מנדלסון (ברלין, תקמ"ג).

90. דברי שלום ואמת, עמ' 16 (עמ' 10).

91. שם, עמ' 18 (עמ' 12), עמ' 24 (עמ' 15). ויזל שם את הדגש על התרגום, ולא על הכיאר, ו

כי בתרגום הוא רואה את הפיתרון המיידני לבעיית החינוך הרתי.

92. שם, עמ' 18-19 (עמ' 12).

93. שם, עמ' 19-20 (עמ' 12-13).

94. שם, עמ' 21-24 (עמ' 13-15).

95. שם, עמ' 34 (עמ' 20-21). מדיברי וזל כחוכרת זו לא ברור אם כיתת המישנה והתלמוד נפרדות לשתי מחלקות, שהאחת היא "משנה וברייתות" והשנייה "עמוקות התלמוד" [וכן ראוי לנהוג עם היוצאים מחדר המשנה, לחדר שלומדים בו עמוקות התלמוד"], או שהמדיבר בכיתה אחת וכה נלמדים מישנה ותלמוד.

## 200 שנה להופעת דברי שלום ואמת משנתו החינוכית והמשכילית של נפתלי הירץ וויזל

מאת משה פלאי

(המשך מן הגליון הקודם)

בניגוד למקובל בחינוך הדתי, שכל נער ונער למד תלמוד, יוצא ויזל בהכרותו הידועה "כי לא נוצרנו כלנו להיות בעלי תלמוד ולעסוק בעמוקות הדתות ולהורות הוראות".<sup>96</sup> יש להניח, שהכרזה זו — בדומה להכרזותיו הבוטות האחרות — לא חיבבה אותו על קהל הרבנים. עם זאת בוודאי מוגזם לטעון נגד ויזל, שהוא יצא חוצץ כנגד התלמוד, או כנגד הוראת התלמוד.<sup>97</sup> כפי שהראינו למעלה, התלמוד נכלל במערכת הלימודים החדשה, אך לא כל צעיר יחוייב ללמוד תלמוד אם יינכחו שכישוריו אינם מתאימים. צעיר מעין זה יכול ללימוד מיקצוע פראקטי, אך עם זאת — מדגיש ויזל — הוא "יוסיף בלמוד התורה ודברי מוסר". הוראת התלמוד בשלב מתקדם תיוחד ל"אותן מתי מספר"; אך "קודם לזה כבר השתלמו בנמוסיות ובחכמות" — מדגיש המשכיל העברי את המסר הנובע מהקדמת "דרך ארץ" לתורה. לומדי התלמוד "המה יהיו לגדולים בארץ, עוסקים בתורה לשמה".<sup>98</sup> אפיונם של המנהיגים הרוחניים שאותם חזו ויזל מבטא את שאיפת ההשכלה העברית לדמות חדשה של הרב,

Hamilton, R.R. and Mort, P.R. *The Law and Public Education*. Chicago: The Foundation Press, 1941.

Hemphill, J., Griffiths, D.E., and Frederiksen, N. *Administrative Performance and Personality*. New York: Teachers College Press, 1962.

Molitor, Leo T. *Size and Substance of the Evaluation Component in High School Administration*. Unpublished Ph.D. Dissertation, University of California, Santa Barbara, California, 1981.

Mort, Paul R. *Principles of School Administration*. New York: McGraw Hill, 1946.

\_\_\_\_\_, Reusser, W.C., and Polley, J.W. *Public School Finance*. New York: McGraw Hill, 1960.

Stufflebeam, Daniel L., et al. *Educational Evaluation and Decision Making*. Itasca, Illinois: Peacock, 1971.

שהיא חלק ממערכת השינויים ביהדות המודרנית: "עוסקים בתורה לשמה וברוך אמת שהורגלו עליו מנעוריהם, וברוח לבס יבינו שמועות התלמוד על בורין, בהיותם בעלי סכרא ישרה, וימצאו חן בעיני אלהים ואדם, ואלה ירימו כבודנו בין העמים". תדמית הרב עוברת שינויים מהותיים עם התפתחותה של ההשכלה העברית, כפי שניתן להבחין בכתבים מאוחרים יותר.<sup>99</sup>

יצוין עם זאת, כי הריפורמה בחינוך היהודי לא תיתכן בלא ריפורמה בדמות המורה. וכפי שחווה ויזל שינוי בדמות הרב, כן הוא צופה, ושמה יש לומר: מצפה לדמות חדשה של המורה היהודי: "והעיקר לבחור מורים ומלמדים בעלי שכל ויראי ה', אנשים המבינים כטיב לשון העברי ובדקדוק, ובטיב לשון האשכנזי ודקדוק, למען ירגילו את הנערים מלדותן לקרות ולהבין שתי הלשונות על בורין". הוא דורש לחפש "בכל ישראל" את המורים העונים על הכישרים הללו ואפילו אם יהיה צורך "להביאם ממרחק". ואף הוא מציע לעודד את "הילדים הטובים ללמוד כל אלה ["נמוסות טבעיות ולמודיות"] בבתי מדרשות חכמי הארץ, כל אחד לחכמה שתכסוף נפשו אליה [...] מקצה שנים מעטים יהיו הם מורים ומלמדים במקהלות ילדי ישראל".<sup>100</sup>

תרבות המערב, "תורת האדם", חייבת להיות מנכסי צאן ברזל של ההוראה העברית ומשום כך היא חייבת לעמוד בראש לימודיו של המורה העברי החדש בחזונו של ויזל.

כמו כן מוצאים אנו בדש"ו הדים לרעיונות אחדים של ההשכלה הכללית שניסרו באותם ימים באווירה של ברלין. היו אלה רעיונות הסובלנות שגיבשם לסינג בנתן החכם ורעיון היחסיות של כל הדתות הפוזיטיביות, שאגל-נכון השמיעם גם מנדלסון בחוגי המשכילים קודם שנתן להם ביטוי בכתב בירושלים, אשר הופיע שנה לאחר דש"ו. כמה מן הרעיונות הדאיסטיים המתונים בדבר המשו תף בין הדתות חדרו גם אל ויזל, ומצאו להם מקום צנוע בחיבורו המשכילי. באמצעות ידיעת התורה באשכנזית — משמיע ויזל — אפשר יהא לדבר כשפה אחת עם חכמי האומות על המשו תף שבתורות, כי הם שאבו הרבה מתורת משה. "הרבה מן הדעות העיקריות", הוא כותב, "מקורן מתורת משה". אפשר יהיה להצביע על כך, סובר ויזל, "שאינן מחלוקת בהן בין בעלי הדתות כלם, לפי שכלם שאבו מתורת ה'". התוצאה: "אם כן נוכל לךבד זה עם זה מפלי שנצטרך לגעת במקום שתתחיל המחלוקת ביניהם, כי שם נחלקו, ולכל אחד תורת אבותיו ומעשה אבותיו בידו, ואין לבני אדם עסק באלה, ואין ראוי לאדם לשנוא בעלי דתות זולתו בלבבו, או לתרחק ריב עמהם בעבור זה".<sup>101</sup>

היגדים אלה של ויזל, שהם משכיליים מעיקרם, מעידים על הלך-רוח שהוא מוגד לחלוטין לזה הקיים בכתביו המוקדמים של ויזל. בכתבים אלה מצינו את שימת-הדגש על הפארטיקולאריות היהודית ועל נכסי-הרוח של היהדות כערכי-יסוד שהם מעבר לזמן ולנסיבות. ואילו אידיאות-היסוד בדברי שלום ואמת, מבטאות מגמות אחרות, הקרובות להשכלה האירופית, אותה השכלה

שוויוזל התנגד לרעיונותיה בעבר. זווית-הראייה של ויזל התרחבה והתעמקה עם חלוף השנים, ושאיפות ההידברות החברתית והאידיאולוגית של ההשכלה העברית עם בני התרבות האירופית מובלטות כאן ביותר. גם ציביון הכתיבה, שהיה בעבר מוסרני במסורת הכתיבה הרבנית או הקוואסי-רבנית, מתחלף עתה לנעימה פובליציסטית, המעוניינת באינטרסים המידיים של היהודי ובצרכיו החברתיים והתרבותיים במערכת החברתית המשתנה. לא עוז דרשות-מזוסר של מוכיח-בשער, כי-אם דרישות לתיקון ממשי באורחות-החיים, אופני-המחשבה ודרכי-התרבות של האומה היהודית.

הערותיו של ויזל בדבר התוצאות הכרוכות של התיקונים המוצעים במערכת החינוך היהודי מעידות על היקף-הראייה של ויזל, שהוא רחב יותר וימנני יותר מלהצטמצם בשינויים בדל"ת אמותיו של ה'חדר' היהודי. תפיסת "תורת האדם" של ויזל חורגת, אפוא, ממיסגרת בית-הספר ומגמתה ליישם את השלכותיה למיכלול המציאות היהודית ולמערכת היחסים בין התרבות היהודית והתרבות המערבית.

בסוף החוברת מחזק ויזל את ידי המשכילים הנוטים לחידושים בחינוך.<sup>102</sup> אין הוא מתייחס לחידושים אלה כאל ריפורמה כי-אם כאל "המנהגים הנכונים שהיו בינינו בימי קדם, ולא נשכחו ממנו רק בעבור איבת רודפ[ני]נו".<sup>103</sup> רעיון החזרת עטרה ליושנה רווח בין המשכילים העבריים, שטענו כי שאיפתם בדרישות ההשכלה שלהם אינה אלא לשוות ליהדות את ערכיה הקדומים שנשכחו מחמת הגלות.

אולם היהדות האורתודוקסית לא ראתה בהצעתו זו של ויזל חידוש מינהגים נכונים בלבד, כי-אם קריאת-היגד לשינוי היהדות באמצעות החינוך. גדולי הרבנים — ואף אלה שבְּעבר תמכו בו — יצאו בהתקפה קשה על ויזל,<sup>104</sup> ויש אומרים, כי ספריו נידונו לשריפה, אף כי עניין זה שנוי במחלוקת.<sup>105</sup> המשכילים יצאו בהגנה על ויזל, אולם עיקר פעולתם היתה מאחורי הקלעים,<sup>106</sup> או במכתבים פרטיים.<sup>107</sup>

המאסף, כתב-העת של המשכילים שהחל להופיע בימי הפולמוס, מתייחס לחוברות דש"ו בכמה ממאמריו, אך עמדתו נראית מרוסנת כלשהי בהשוואה למה שניתן היה לצפות מביטאון ההשכלה העברית. בנחל הבשור פונים עורכי כתב-העת אל ויזל ומזכירים את הופעת שתי החוברות הראשונות בסידרת דש"ו, ואף ויזל עצמו, כדיכרי תשובתו שנדפסו בפרוספקטוס, חוזר ומזכיר אותן.<sup>108</sup> בכך א' של המאסף מוזכרת תרומתו של ויזל בנושא התיקונים בחינוך היהודי בכמה מאמרים כגון ב"תולדות גדולי ישראל" וברצוניה חיובית ומגינה על הופעת החוברת השלישית עין משפט.<sup>109</sup> כמה פעמים מזכיר ויזל עצמו הן את הופעת החוברות והן את יגונו בעיקבות הפולמוס.<sup>110</sup> במאמרים השונים נדרשים המחברים למטבע-לשון מעניינת, שכנראה קנתה לה שביחה בקקשר עם פולמוס דש"ו, המבטאה את חריפותו של המאבק, ועניינה דימויו ל"הצתה באש". כותב אחד מעורכי המאסף, כנראה יצחק

אייכל, לווזל במיכתבו שנרפס בנחל הבשור: "מאז מחברותיך ביהודה נפוצו, לב משכילים באש זמירותיך הצתה". ברצוניה על עין משפט משתמש ח.כ. באותה מיטאפורה כדי לאפיין את גודל המריכה שנתגלעה בעיקבות הופעת חוברות דש"ו: "וכבר נודע, כי הספר הזה הצית אש ביעקב, העיר קרב בגבורי ישראל". יצויין, כי יזל עצמו נזקק לאותו ניב בחוברת השנייה: "העל זה תכער אש ביעקב, ולהבה בישראל?"<sup>111</sup>

תגובה אחרת, שאילו הופיעה בזמן היכתבה (תקמ"ד) הייתה אל-נכון מעוררת סערה רבתי ככתביו האחרים של מחברה. הסאטירה כתב יושר שנכתבה בידי הרב-המשכיל שאול ברלין יצאה לאור לאחר מות המחבר — בשנת תקנ"ה. חוברת זו, שנכתבה בכישרון רב, שמה ללעג את המלמדים והרבנים, מבקרת את המנטאליות היהודית, ובאופן סאטירי תומכת בעמדתו החינוכית של יזל.<sup>112</sup>

- 
96. שם, עמ' 34 (עמ' 21).
97. ראה פרק ג' בסיפרי האנגלי עידן ההשכלה, העוסק ביחסם של המשכילים כלפי התלמוד.
98. דברי שלום ואמת, עמ' 34 (עמ' 21).
99. שם (שם). ועיין לדוגמה בסיפרו של דוד קארו תכונת הרבנים (נדסאין, תק"פ).
100. דברי שלום ואמת, עמ' 32-33 (עמ' 20).
101. שם, עמ' 28 (עמ' 17).
102. שם, עמ' 32 (עמ' 20): "אמנם אנשי שם כמוכם אל ירך לבכם, ואל ירפו ידיכם, כי יש שכר לפעולתכם". אל-נכון נתכוון יזל לראשי בית-הספר "חינוך נערים" שנוסד בשנת 1778.
103. שם (שם).
104. בין הרבנים היו הרב דוד טבל (טעביל, או טעבילי) מליסה, הרב יחזקאל לנדא מפראג ור' הירש לוויין, רבה של ברלין. דרשותיהם של שני הראשונים מובאות בהשמטות בסיפרו של אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, א', עמ' רל"ה-ר"מ. דרשתו של הרב טבל מובאת במלואה במאמרו של ל. לוויין
- L. Lewin, "Aus dem judischen Kulturkampfe," *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft, XII (Frankfurt a.M., 1918)*, ss. 182-194.
- ראה גם המאסף, ד' (ג, תקנ"ו), עמ' רס"ו-רס"ז, על תגובות הרבנים. בדבר הלחץ שהוטל על ר' צבי הירש לוויין על-ידי רבנים מפולין, ראה אילעזר לאנדסהוטה, תולדות אנשי השם ופעולתם בעדת בערלין, א' (ברלין, תרמ"ד), עמ' 85, ותולדות רנה"ו של קלמן שולמן, עמ' 23 (בטעות מופיע כעמוד זה המיספר 32). כן ראה צבי גראטץ, דברי ימי היהודים, ט' (ורשה, 1908/9), כתיבגום י.א. טריווש, ציון 1, ושמעון ברנפלד, דור תהפוכות, א' (ורשה, 1914), עמ' 104 ואילך.
105. ראה שולמן, תולדות רנה"ו, עמ' 24; י. ריבקינד, "אליה מורפורגו, מסייעו של וויזל במלחמת ההשכלה", יד ושם לזכר א.ז. פריידוס (ניו יורק, 1929), עמ' קנ"א, וכן:
- C. Duschinsky, *The Rabbinate of the Great Synagogue, London (London, 1921)*, p. 177.



בחוגי החרדים מקובל להניח, שכתביו של ויזל נשרפו באש. ראה בצלאל לגדוי, הגאון החסיד מוילנא (ירושלים, תשכ"ה), עמ' רל"ב, צינברג, תולדות ספרות ישראל, ה', עמ' 327-328, סובר שלא נשרפה חוברתו של ויזל, וכך טוען גם משה סמט, "מ' מנדלסון, נ"ה וויזל ורבני דורם", עמ' 245-246.

106. על פעולתם של המשכילים למניעת צעדים נגד ויזל (איסור הוצאת כתבים נוספים וגירוש מברלין), ראה קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א', עמ' 130 ואילך, דור תהפוכות, א', עמ' 107.

107. ראה מיכתב ההגנה של מנדלסון על ויזל שנשלח אל יוסף גאלינו, מזכיר קהילת טריאסט, בסיפורו של מאיר הלוי לטריס, מכתבי עברית (וינה, תרכ"ב), עמ' 183, וכן מיכתבו אל דוד פרידלנדר על חופש הביטוי (שם, עמ' 189). ועיין במאמרו של בן ציון דינבורג, "מנדלסון והמחלוקת בדבר ספרו של ויזל: 'דברי שלום ואמת'", קרית ספר, כ' (תרפ"ה), עמ' 155-157.

108. נחל הבשור, עמ' ד', ח'.

109. המאסף, א' (תקמ"ד), עמ' כ"ט, במאמר "תולדות גדולי ישראל", וכן במאמר על "הכרח חנוך הכנים כראוי", שם, עמ' קל"ד, וברצוניה על עין משפט, עמ' קנ"ח. המבקר מספר על השתלשלות הדברים כתוצאה מפירסום דברי שלום ואמת, אשר "הצית אש ביעקב, העיר קרב בגבורי ישראל, הן המה שלשת המורים במדינת פולין, אשר מצאו דברים לא טובים (כפי מחשבותיהם) במכתב הזה" (עמ' קנ"ט). הכותב מצדד בוויזל, אך למצוא בדבריו איזה אות שהוא למילחמת-ההשכלה — אי-אפשר. יש להעיר, כי במאמרו של אליהו מורפורגו, "מכתב מאליהו", המאסף, ג' (תקמ"ו), עמ' ס"ד-ע"ח, משבח המשכיל האיטלקי, אשר סייע לרנה"ו בפולמוס דש"ו, את ויזל (עמ' ס"ד-ס"ח), ומזכיר מאמר שכתב בתקמ"ב "לזכות ספרי המליץ החכם והמשורר הנעים". ריבקינד מסביר, שהכוונה למסה, שטרם נדפסה, בשם "איגרת אוגרת" ("אליהו מורפורגו, מסייעו של ויזל במלחמת ההשכלה", עמ' קמ"ד, קמ"ו). גישתו האוהדת של מורפורגו אופיינית לעמדתם של רבני איטליה, אשר תמכו, כידוע, בוויזל.

110. המאסף, א' (תקמ"ד), עמ' קנ"ב, קנ"ו, קס"א.

111. נחל הבשור, עמ' ד'; המאסף, א' (תקמ"ד), עמ' קנ"ט; רב טוב לבית ישראל, דף ה' ע"ב (עמ' 29).

## 200 שנה להופעת דברי שלום ואמת משנתו החינוכית והמשכילית של נפתלי הירץ ויזל

מאת משה פלאי

(המשך מן הגליון הקודם)

כתגובה על התקפות הרכנים החרדיים, יצא ויזל להגן על עצמו ולהסביר את עמדתו ואת כוונתו בשלוש חוברות נוספות, שהופיעו בשנים תקמ"ב, תקמ"ד ותקמ"ה. בחוברת ב', רב טוב לבית ישראל, פונה ויזל אל מנהיגי הקהילה היהודית בטריאסט, שהגיבו בחיוב על החוברת הראשונה ותמכו בדעותיו, אך למעשה פנייתו נועדה אל כל קהל קוראיו. בעיקרו של דבר מבטא ויזל את תמיהתו על התגובה הרבנית החריפה כנגד דש"ו. הוא מכנה את דיברי מתנגדיו "אש זרה" ותמה על שסילפו "דברים צדיקים"<sup>113</sup>. ויזל אינו מכין "מה קרי האף הגדול הזה" ומסיק מתוך חירופיהם וגידופיהם, שלא הבינו את דבריו "ולא ירדו לסוף דעתנו": "אני משתאה לדעת, מה מצאו האנשים האלה ענל במכתבי, שהביאם לפעור עליו פיהם, כי אעבור עליו אלף פעמים, לא אמצא מראשו ועד סופו כי אם יראת שמים, פלו אמר כבוד לה' ולתורתו"<sup>114</sup>. ויזל מכנה עצמו "אוהב וריע", הדובר אל מתנגדיו מאהבה מסותרת.

בחוברת אפולוגטית זו ממשיך ויזל להטיף לתיקונים בסידרי החינוך באותם עניינים, שהוא חש כי הוא עומד בהם על קרקע בטוחה, ואילו בשתי נקודות אפשר להרגיש נסיגה בעמדתו המקורית. עניין הוראת המיקרא הופך בחוברת ב' לעיקר, והוא חוזר ומדגיש את הצורך בחזרה לשיטת הלימוד המצויה במקורות ישראל: מיקרא, מישנה, גמרא — ותחילה: מיקרא.<sup>115</sup> הוא ממשיך להביע את התנגדותו להוראת התלמוד על דרך הפילפול לתינוקות רכים, ונסמך על גדולי ישראל שאף הם יצאו בביקורת דומה על סידרי החינוך הקלוקלים.<sup>116</sup> ואילו לגבי העדפת לימודי חול על לימודי קודש, ניכרת נסיגה בעמדתו: "עיקר מה שהזהרתי עליו היה שילמדו בנינו המקרא כהוגן, ושיבינו בדבר ה', וילמדו עמהם דברי מוסר השכל, ולדבר צחות, שעל ידי כן יבינו היטב בטיב טעמי מליצות התורה, ושילמדום כגיאוגראפיה והיסטוריע (שהן דברים קלים

מאד, ואם יעסקו בהם חצי שעה ביום בבית הספר שנה או שנתיים ידעו השעור שצריך להם) שצריכים להבנת דברי התורה ולהבנת המוסרים והעצות הטובות".<sup>117</sup> לימודי החול נתפסים בחוברת השניה כמשימים את לימודי הקודש, הנלמדים בעת ובעונה אחת. והוא מטעים את מה שנראה כשינוי בעמדתו כדלהלן: "לא שחובה עלינו לדעת הלמודיות והטבעיות טרם נעסוק במשנה ובתלמוד, ולא אחר שעסקנו בהן".<sup>118</sup> ויזל מסיר, מינה-חובה, את החובה ללמוד לימודי חול ["אבל לא באתי לקבעם חובה"<sup>119</sup>], ואילו לגבי הנימוסיות, הוא מקשר אותן "ביראת אלהים"; דהיינו הוראת "יראת השם ודרכי אמונת ישראל על הסדר".<sup>120</sup>

באשר ל"תורת האדם", גם בזאת נסוג ויזל מעט מהגדרתו המקורית, ש"תורת האדם" זהה עם הדת הטיבעית ועם שבע מיצוות בני נח, והוא מסייגה למיסגרת היהודית: "תורת האדם", על-פי הגדרתו החדשה לאחר להט הפולמוס, היא המיצוות השיכליות, יחסים שבין אדם לחברו — מיצוות היהדות המובנות, בניגוד למיצוות השימעיות.<sup>121</sup> "נמוסיות ודרך ארץ", קובע ויזל, "הן המצוות השיכליות".<sup>122</sup> עם זאת הוא כולל את שבע מיצוות בני נח במיסגרת המיצוות השיכליות: "השיכליות הן ככלל ד' מצות בני נח ופרטיהן שהן ככלל תורת האדם. וכמ"ש במכתבנו הראשון, ונוסף עליהן, זכו ישראל גם לשמעיות".<sup>123</sup> כך ניסה המשכיל העברי לטשטש את השינוי המהותי הגלום בחוברת הראשונה.

ויזל מצטדק על חריפות הביטוי "כל תלמיד חכם שאין בו דעה נבילה טובה ממנו", אך אינו חוזר-בו משימוש זה, ומסבירו כגוזמה שנועדה לעורר עניין: "ואם מליצת נבילה קשה, כך הוא דרכן של חכמים להפליג במליצותיהם".<sup>124</sup> בהמשך דיונו מביא ויזל הוכחות להצדקת השימוש, ונכנס לפילפול תלמודי מסובך שתכליתו להצביע על גוזמות המכוונות להדגיש רעיון זה או אחר.<sup>125</sup>

אנאלוגיה זו בין גוזמתם של חכמים וגוזמתו שלו [עייין בטקסט בהערה 125], נוסף על מה שהיא עשויה להצדיק את הביטוי החריף לפי פרשנותו של ויזל, הריהי מעידה, כי רנה"ו לא יכול היה לצאת מגידרו; הוא היה ונשאר אורתודוכס הנאמן למסורת, שמפיה הוא חי, בדרך חשיבתו ובדרך לימודו. יתר על כן, הוא מגלה כאן את עמדתו החרדית המובהקת ביחס לחומרות הרבות ביהדות: לפי דעתו, הטיבו חכמי ישראל שהקימו סייגים וגדרות, כי ידעו את נפש האדם. העובר על סייג קטן סופו שיעבור גם על איסורים דאורייתא. משום כך "עלינו לקיים דבריהם". האם יש לראות בכך מס-שפתיים לרבנים שהתקיפו אותו על עמדתו המחודשת? התשובה לכך אינה ברורה. אך אין ספק, שוויזל סח לפי תומו ועל-פי דרכו.

החוברת השלישית, עין משפט, שיצאה לאור ב'ט' אייר תקמ"ד, מוקדשת רובה ככולה לפסקי הלכות של רבני איטליה התומכים בוויזל ובתוכניתו החינוכית, כשהמחבר מלווה את הסכמותיהם בהערות משלו. שוב חוזר ויזל

ומדגיש, כחוכרת ב', שאין חובה ללמוד לימודי חול,<sup>126</sup> מה שנשמע מדבריו בחוכרת א', ושהוראת התלמוד מגיל עשר עד חמש עשרה תהיה בהדרגה: "לאט לאט, ולא יעמיסו עליו הרבה, ולא יכריחוהו לפלפל בעומק הדברים [...] ואז יקל עליו התלמוד".<sup>127</sup> כמה מן התומכים האיטלקיים הביעו את אהדתם בשירים, וויזל ענה להם באותה מטבע-לשון. בסופה של החוכרת חוזר ויזל ומבקש תגובה עניינית מן הציבור היהודי ומנהיגיו על הצעות התיקונים שלו.

בחוכרת הרביעית, רחובות, שהופיעה שנה אחר כך, בכ"ב סיוון תקמ"ה, חוזר ויזל על כמה מעיקרי הדברים שהזכיר בחוכרות הקודמות. בחלקה הגדול של החוכרת מתפלמס ויזל עם בעל הדרשה החריפה נגדו, ר' דוד טבל מליסה, על הטיעונים שהשמיע להפרכת דבריו. לענייננו חשוב לציין, שוויזל אינו רואה בשלוש החוכרות שלאחר דש"ו כל נסיגה מעמדתו המקורית; הללו "אינן חולקים על דבריו [של דש"ו], אלא מוסיפים עליהם ומרחיבים את מאמריו הקצרים שנתנו יד לתעות בהן".<sup>128</sup> הוא חוזר ומטעים, שדיונו בחוכרת הראשונה בנימוסיות, לימודיות וטיבעיות לא נועד "לקבען חובה, כי אין האדם צריך להעמיק ולהיות בקי באלה וכיוצא באלה, לא קודם שילמד תורת אלהיו, ולא אחר שתורת אלהיו בקרבו, אלא כשהוא מוכתר בהם, תפארת הם לו. ואולם כל אלה הדברים אינם אמורים רק בלמודיות וטבעיות, אבל הנמוסיות רובן חובה על האדם לדעתם".<sup>129</sup>

עם זאת מבחינים אנו ב'תרגיל' לשוני מעניין שערך ויזל בחוכרת האחרונה. ויזל מציע הגדרות חדשות ומינוחים חדשים, שיש בהם כדי להקהות מעוצקם של המונחים המקוריים שבהם השתמש בחוכרת הראשונה. בנוסף לצימצום שמצאנו, כנזכר לעיל, בחוכרת ג' לגבי "תורת האדם" כמתייחסת למיצוות שיכליות, ויזל 'מייחד' כמעט לחלוטין את הקטיגוריה הראשונה, נימוסיות, בהידרשו לשימוש במלה "תורה" כדי לציין את ארבעת החלקים המרכיבים את "הנימוסיות", והם: יסודות התורה, גופי תורה, מכבדי תורה ומורי תורה. יסודות התורה כוללים את ידיעת "מציאות השם ואחדותו", ש"הוא ראשון והוא אחרון", ו"שאינו גוף". רק לגבי חלק זה של "הנימוסיות", מסביר עתה ויזל, כתב בדש"ו, כי "תורת האדם קודמת בזמן (פי' בזמן הלמוד) לחקי האלהים ותורותיו (שהן המשנה והתלמוד)".<sup>130</sup> ויזל מתעלם כאן לחלוטין מקדימותה ההיסטורית של "תורת האדם", שבה עסק בחוכרת א'.

חלק שני של "הנימוסיות" הוא "גופי תורה" — דרכי נפש האדם, מיצוות שיכליות כגון אהבת הריע.<sup>131</sup> חלק ג' הוא "מכבדי תורה" — מינהגי דרך ארץ, התנהגות, דיבור, אכילה, לבוש, הילוך וכדומה. חלק ד' הוא "מורי תורה" — עניינים הנוגעים לדיברי התורה, שבאמצעותם "יבינם על בורחין" ו"על ידיהן יכניס דברי התורה בלב התלמידים".<sup>132</sup> במיסגרת זו נכללים לשונות ודיקדוק, שכתפסתו זו של ויזל הריהם משועבדים ללימוד התורה בלבד.

אין כל ספק, ששוב פנה ויזל תפנית משמעותית בגישתו וכעמדתו בלחץ ההתקפה של הרבנות החרדית. דרישות ההשכלה של ויזל בפרשנות החדשה הזאת נראות עתה חיוורות למדאי. הנימוסיות אינן נימוסי החברה הגרמנית או האירופית, כִּי־אם נימוסי התורה.

אך לא מן הנמנע, כי בעיקבות הפולמוס ערך ויזל חשבון־נפש נוקב באשר להישגי החינוך היהודי כתום שלוש שנים לאחר פירסום פקודת־הסובלנות ולאחר פירסום דרישות התיקונים שלו בחינוך היהודי. בחתימת החוברת האחרונה נשמעת נימת ייאוש בדבריו של המשכיל העברי:

ועתה אחינו בני ישראל הביטו, אם לא כאשר דמיתי כן היתה, כי אחינו היושבים בארצות המושל הטוב הנ"ל, הוכרחו לקיים הדת אשר יצא מלפניו, והקימו בכל מקום ומקום עקאל"ע נארמאל"י, או מדרש כמנהגי המדינה, ילמדו בו נערי ישראל כל הדברים אשר צוה עליהם הקיסר יר"ה. אך צר לי לומר, הוקם מצות הקיסר יר"ה, ותורת ה' יעזבו. אני אמרתי בישרת לבכי, שילמדו צחות לשון אשכנזי על ידי הגיון התורה, ושדבר בעתו מה טוב, כצאת לאור העתקת התורה עם תרגום אשכנזי [של מגדלסון] כתוב צחות [...] ראו עתה מה הם עושים, מבלים שעות רבות ביום, ללמד לנערים לקרות ולכתוב לשון אשכנזי ולחשוב חשבונות וכיוצא, ותורת ה' ילמדו עמהם כמבראשונה בלשון מסורס'ת] ומבולבלת כי הוגד לי שגזרו שלא ילמוד אדם בתרגום אשכנזי הנ"ל, עד היותו בן שלש עשרה שנה.<sup>133</sup>

אכזבתו התמימה הזאת מקבילה לתיקויותיו התמימות של ויזל, שלא שם ליבו לקשיים הכרוכים בכיצוע התפנית הגדולה הזאת בחינוך היהודי. בתמימותו גם לא הבין, כי בעצם המעשה אשר עשה הריהו בא להרוס את האוטוריטה הדתית של היהדות שעיקר העיקרים שלה הוא החינוך הדתי. המיוחד בחינוך היהודי הוא שאינו רק חינוך לְדַעַת כִּי־אם — ומיוחד — חינוך למעשה ולאורח־חיים. בדרישותיו לתיקונים בחינוך היהודי נמצא ויזל מֵעֵצָב ב'מהדורה' עברית את דרישות ההשכלה הכללית, שכאמור התנגד לכמה מעיקריה בעבר.

כיום, מאתיים שנה לאחר פירסום החוברת, נראות הצעותיו מתונות למדאי, ואל־נכון הן נוהגות כבר כיום בחוגי האורתודוכסיה המודרנית הן בישראל והן בתפוצות. שילוב התורה והמדע הפך לדרך מקובלת למדאי בחינוך הדתי המודרני. אך ויזל הקדים את זמנו בדרישותיו.

שלא היתה כוונתו אלא ל ט ו ב ת היהדות, ושסבר, כי פועל הוא בתוך המיסגרת האורתודוכסית המקובלת — רואים אנו מדיכרי האפולוגטיקה הפנים שלו, למרות מה שחזר בו בעניינים אחרים. ובעיקר, המשך יצירתו יעיד: בספר המדות של ויזל לא היה מתבייש אף אחד מן הרבנים שלחמו כנגדו, ושכינהו "השוטה הרשע הזה", שביקש "לקטף מראש הילדים הרכים בעודם באפם

ולסגור בפניהם דלתות התורה והאמונה", כדיכרי הרב טבל.<sup>134</sup> בספר המדות שוב חוזר ויזל לסיגנון הישן, הן בתוכן והן בצורה, הן באופי

והן בטון, וקלזונר משַׁעַר שוויזל ביקש להגשים בזאת את דרישתו בדש"ו לחיבור סיפרי מוסר ברוח היהדות.<sup>135</sup> אך לא מן הנמנע, כי ויזל חזר למתכונתו הרגילה, והמשיך את יצירתו במיסגרת החרדית שאליה השתייך, ושעימה הודה גם לאַחַר ההתקפה הרבתי עליו.<sup>136</sup> גם אם ניסה להפסי בכך את דעתם של הרבנים החרדיים, מבטא ניסיון זה את רצונו המודע לזהות חרדית מובהקת. אם אכן מבטאת החוברת הראשונה, דש"ו, את הזרמים התת-קרקעיים הבלתי-מודעים של ההשכלה העברית, הרי שהמשך יצירתו מבטא את הזרמים החיצוניים המודעים — ושניהם יחד נותנים לנו תמונה מהימנה על השניות שקיננה בנפשם של המשכילים המתונים.

במבוא לספר מתייחס רנה"ו אל הפילוסופים היהודיים בימי-הביניים שקדמוהו בחיבור סיפרי אמונות ודעות, וביניהם הוא מזנה את סעדיה, הרמב"ם וכן גבירול. בין המודרניים הוא מזדהה עם רמח"ל והשל"ה. כמותם כמוהו "פֶּלֶם שמו מגמת פניהם ללמד לישראל חכמה ודעת, ורוח התורה כמתהלכת בין האופנים האלה, ישאו מְדַבְּרוֹתֶיהָ, הכל הולך אל הראש האחד, שהוא ליראה את ה' ולשמור מִצְוֹתָיו, כי זה כל האדם".<sup>137</sup>

הרוח הִירֵאִית מתבטאת בהקדמה זו, כפי שהיא מתבטאת על-פני הספר כולו. כבספריו המוקדמים, בוחן ויזל את יחסה של החוכמה ליראה — שהוא קנה-מידה לבחינת מידת ההשכלה שבו — והוא קובע, כבספריו המוקדמים, שהיראה קודמת לחוכמה "כי ראשית חכמה יראת ה'".<sup>138</sup>

הוא מצטט מדברי שלום ואמת "ובמקום שתכלה תורת האדם, תתחיל התורה האלהית", אך פרשנותו אינה זו המקורית, אלא זו המובאת בשלוש החוברות האחרונות שבו בעיקבות הפולמוס, ו"תורת האדם" מתבארת כ"מְצֻוֹת שִׁיכְלִיּוֹת".<sup>139</sup>

הוא הדין במסתו חקור הדין, שנדפסה לראשונה בהמאסף בתקמ"ח, ואחר נחזרה ונדפסה בין כתביו האחרים. ויזל מתייחס למאמר-ביקורת על ספר המדות ליצחק סאטאנוב, שנדפס בגליון ניסן תקמ"ו של המאסף, ושבו הופעה ביקורת על עונשים שלאחר המוות כגון חיבוט קברים וזולתם. ויזל יוצא להגן על רעיון הגהינום והעונש בו ונוזף בעורכי המאסף על שלא שמעו לעצתו בנחל הבשור להישמר "מדברי לצון שהם הסאטירע".<sup>140</sup> גישתו בחיבור קטן זה היא מסורתית לחלוטין.

גם יצירתו האחרונה, שירי תפארת, תעיד על המיסגרת התרדית בה היה ויזל נתון; הדבר מפורש כמיוחד במבוא שרוחו יראית וכל כולו על-פי המסורה.<sup>141</sup> משום שויזל היה נתון בתוך המיסגרת הדתית — כמנדלסון וכמשכילים אחרים מפני דור-המעבר<sup>142</sup> שעדיין לא נשתחררו מכללי המסורת — הייתה למיפעל ההשכלה של ויזל עוצמה רבה והשפעה לא מבוטלת על המשכילים המתונים, שקבעה את מהלכה של ההשכלה העברית.<sup>143</sup>

היה זה מנדלסון, שנודעה לו השפעה רבה על ויזל עצמו, כאחד מחבורת המשכילים — ולוא גם מן המתונים — שנסתופפו אצל "אבי ההשכלה

הברלנינית", ושסייעו בידיו במיפעל הגדול של השכלה זו — ב"ביאור". כן הושפע ויזל במידה מסויימת על-ידי ההשכלה האירופית, על אף הביקורת החריפה שהטיח נגדה בראשית דרכו, דבר המוצא את ביטויו בהדגשת ערך המוסר של היהדות ובהעלאת הרעיון של הצדדים המשותפים האוניברסאליים של הדתות החיוביות — אך כלפי ביקורת-הדת של ההשכלה האירופית התייחס המשכיל החרדי, כאמור, בשלילה גמורה.

דעותיו של מנדלסון בדבר חשיבותן של המיצוות המעשיות ביהדות ושל כוונת התורה מוצאות להן חסיד נאמן בדמותו של ויזל, שהוא המבטא — אומנם באורח ממותן — את השאיפה של המשכילים היהודיים באותו זמן להסיק מסקנות מעשיות ומיידיות מתורת רבם. הביקעה שהתגדר בה ויזל הייתה החינוך הדתי, שעוד קודם לכן הכירו בו המשכילים היהודיים כמכשיר חיוני לשינוי פני היהדות והיהודים, והקימו לשם כך את בית-הספר המתוקן — "חינוך נערים".<sup>144</sup> בהשראת תוכניתו החינוכית של ויזל ובמיוחד כמילוי דרישתו לכתיבת סיפרי-לימוד לנערי ישראל — סיפרי אמונות ודעות וסיפרי מוסר, המושחתים גם על "הפילוסו"פיאה המסקמת אל השכל" וגם על "דברי התורה וספרי הנבואה" ודברי חז"ל<sup>145</sup> — נכתבו סיפרי דת ומוסר לילדים על-ידי המשכילים העבריים. בתי-הספר המתוקנים שצצו בגרמניה לאחר ייסוד בית-הספר "חינוך נערים" היוו חממות רעיוניות למחנכים-ריפורמיסטיים כיואל בריל ואהרון וולפסון, ומאוחר יותר: דוד קארו. קארו ייצג את דור המחנכים המשכילים הבא, שנטל את הרעיון הממותן של ויזל והרחיבו לכדי חינוך לריפורמה דתית. המשכילים והמחנכים-המחדשים האלה התעלמו בידועים מגישתו האורתודוקסית של ויזל ומהדגשתו, שהחידושים בחינוך אינם אלא חזרת מינהגים קדומים, ואירע לתורתו של ויזל מה שאירע לזו של מנדלסון. ויזל עצמו כבר היה סיפק בידו להתאכזב מפקודת הסובלנות ומתיקונו החינוכיים של-עצמו כאשר תורגמו ללשון המעשה,<sup>146</sup> ואף מגישתם הביקורתית לדת של המשכילים העבריים מחוג המאספים.

ישיבה-אוניברסיטה  
ניר-יוק

112. על שאל ברלין ויצירתו ראה פרק ט' בסיפרי האנגלי עידן ההשכלה, וכן מאמרי: "הריפורמה הדתית של הרב החרדי" שאל ברלין".

"Some Notes on the Nature of Saul Berlin's Writings," *The Journal of Hebraic Studies*, 1 (No. 2, 1970), pp. 47-61; "Saul Berlin's *Ktav Yosher* [...] The Beginning of Satire in Modern Hebrew Literature of the Haskalah in Germany," *Leo Baeck Year Book*, XX (1975), pp. 109-127 (including bibliography on *Ktav Yosher*); "Aspects of Hebrew Enlightenment Satire [-] Saul Berlin: Involvement and Detachment," *Leo Baeck Year Book*, XXII (1977), pp. 93-107.

לנדסהוט מוכיח, כי החוברת כתב יושר נדפסה אחרי מותו של מחברה, ר' שאול ברלין, דהיינו בכ"ג כחשוון תקנ"ה, 16 בנובמבר 1794 (לפי 46 p. *Rabbinat of the Great Synagogue*). ראה תולדות אנשי השם, א', עמ' 105. הפרט "וכתוב ישר" מציין את שנת הכתיבה: תקמ"ד. כניקורת שנפרסמה בהמאסף, ז' (1796), עמ' רע"א, מעיר המבקר, כי הפרט צריך לרמוח למניין תקנ"ד ולא תקמ"ד; אולם הוא עצמו מדגיש, מיניה וביה, ש"לא נתנו [ר' שאול] להביאו לדפוס כל ימי חייו" (שם, עמ' ר"ע, רע"א), משמע: רק בתקנ"ה נפרסם. וראה הנספח למאמרי הג"ל שנדפס בשנתון מס' 20 של ליאן בק (1975), עמ' 124-125, בדבר הקשיים בחיבור החוברת.

113. רב טוב לבית ישראל, דף ה' ע"א (עמ' 28).
114. שם, דף ד' ע"א (עמ' 30).
115. שם, דף י"ב ע"א (עמ' 36).
116. שם, דף י"ד ע"ב ט"ו ע"א (עמ' 39-40).
117. שם, דף י' ע"ב (עמ' 32).
118. שם (שם).
119. שם, דף ד' ע"א (עמ' 31).
120. שם, דף ד' ע"ב (עמ' 31).
121. שם, דף י"ג ע"א (עמ' 37).
122. שם, דף י"ג ע"ב (עמ' 38).
123. שם, דף י"ג ע"א (עמ' 38).
124. שם, דף כ"ז ע"א (עמ' 52).
125. שם, דף כ"ז כ"ז (עמ' 52-53). לדוגמה:
- "זוה דרך החכמים בכל מקום. כמו שאמרו על סייג של חצות שעשו לענין קריאת שמע, אמרו וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, השומע יבהל ויאמר על בטול ק"ש ותפלה בזדון אין חיוב מיתה, ואיך העובר על הסייג יתחייב מיתה. אבל העירו כזה שמי שמרגיל עצמו לעבור על תקנות חכמים וסייגיהם שעשו, ואומר בלבו איני צריך לסגיהם [לסייגיהם], יעבור גם על הסייגים בדברים שבמיתה, כמו סייגי שבת ועריות, וכשיעבור על הסייג בזדון, לסוף יעבור גם על גוף הדבר ויתחייב מיתה. כי הם ידעו באמת תכונת יצר לב האדם, וחקנו מה שתקנו וסייגו מה שסייגו באמת ובצדק, ועלינו לקיים דבריהם" (שם, דף כ"ז ע"ב [עמ' 54]).
126. עין משפט (ברלין, תקמ"ד), דף ל"ב ע"ב, בהערה (עמ' 109).
127. שם, דף ל"ז ע"א (עמ' 114).
128. רחובות (ברלין, תקמ"ה), שם, דף ב' ע"ב (עמ' 134).
129. שם, דף ד' ע"א (עמ' 135).
130. שם, דף ר' ע"ב (עמ' 136-138). לגבי שינויי המינוח בחוברת האחרונה, נפלה במהדורת 1826 טעות דפוס מעניינת, שאם היתה נכונה הייתה יכולה לחזק את החיזה המרכזית שלנו. במהדורה המקורית נשמטה הו"ו במלים "תורת האדם" כדלקמן: "אלה קראנו ת רת האדם" (דף ג' ע"ב). המהדיר החליף ת"ו במ"ס סופית וקישרה (למרות הרווח) עם המלה הקודמת: "קראנו", וכן החליף ר"ש בדל"ת וכך הופיעה המלה החדשה "דת" במקום "תורת" ונוצר מונח חדש, "דת האדם", במהדורת וינה, מונח שבטעות יסודו, ושאינו חוזר כלל בתוכרת. יצוין, שרוב היסטוריוני הסיפרות ואנשי החינוך שעסקו בוויזל נזדקקו למהדורות המאוחרות של דש"ו — ולא למהדורה הראשונה, ובכך פתחו פתח לטעות. כמה מהם מסבירים את הסיבה לכך בהעדר פאנינאציה במהדורה א'. ואכן, שתי החוברות הראשונות חסרות מיספרי העמודים, אך במהדורה הראשונה של שתי החוברות האחרות אכן הפאנינאציה מצויה. בהקשר זה כדאי להעיר, שהחוברת רב טוב לבית ישראל, שיצאה לראשונה כאייר תקמ"ב, זכתה למהדורה שנייה בכ"ה באב תקמ"ה, כנדפס בחתימתה (דף מ"א ע"ב), ובשער צויין נדפס



- פעם שנית בדפוס חברת חנוך נערים". במהדורה השניה הושמטו 19½ שורות בדבר שימוש של רב ידוע כחרם (מתוך תרגום רנה"ו להקדמתו של מנדלסון ל"תשועת ישראל" של מנשה בן ישראל). כמשוער, הכוונה לר' רפאל הכהן (ראה יודע ספר (אמשטרדם, תרל"ה), עמ' 205). השורות הללו מצויות במהדורה א', עמ' 40 [למיספורי] וכמהדורת 1826, עמ' 67-68.
131. רחובות, שם, דף ד' ע"א (עמ' 139).
132. שם, דף י"א ע"א (עמ' 143); י"ג ע"א-ע"ב (עמ' 146).
133. שם, דף ע"ב ע"ב (עמ' 217). [הפיזור — שלי].
134. ראה המקור במאמרו של ל. לורין, המובא למעלה בהערה 104, עמ' 194, 185, ובסיפור של אסף, מקורות לתולדות החנוך, א', עמ' רל"ז, רל"ח.
135. קלחנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א', עמ' 134-135. והשווה לעיל ליד הערה 94.
136. בסוף ההקדמה הוסיף ויזל שיר בשם "מחברתי! מחברתי!", שבו הוא מקונן על מר גורלו: "אשר האכלתני רוש הרויתני לענה". הוא רואה בחיבורו זה "פתח תקוה", שעתיד לשמח "אלהים ואנשים" (עמ' 11-12 בספר המדות [לפי מסיפורי]).
137. שם, עמ' 7.
138. שם, דף ל"ט ע"ב, מ' ע"א.
139. שם, דף י"ג ע"ב. והשווה לעיל ליד הערות 121 ו-122.
140. נפתלי הירץ ויזל, "מאמר חקור הדין", המאסף, ד' (תקמ"ח), עמ' קס"ה. נדפס גם כמכתבים שונים [יחד עם דברי שלום ואמת] (וינה, 1827), עמ' 32 [בעמוד השער של דש"ו במהדורה זו מופיעה השנה 1826].
141. נפתלי הירץ ויזל, שירי תפארת (פראג, תקס"ט), בפתחת המשורר לחוברת הראשונה.
142. כהבחנתו של אלקושי, "נה. ויזל, תולדותיו ופעלו הספרותי", מבחר כתבים (ירושלים, 1952), עמ' 11.
143. השפעתו ניכרת בסיפרי דת ומוסר לילדים, בסיפרי הלשון ובביאורי המיקרא, אשר הופיעו לאחר זמנו, שלא להזכיר את השפעת שירי תפארת.
144. ראה אליאב, החינוך היהודי בגרמניה, עמ' 28, 71-74. ויזל עצמו משבח מיפעל חינוכי זה כ"תקוה טובה לבית ישראל" בדש"ו.
145. דברי שלום ואמת, עמ' 21-23 (עמ' 13-15) ועיין ליד הערה 94 לעיל.
146. אכזבתו היתה שונה מחששותיו של מנדלסון והספקות שהביע לגבי כוונת הטמיעה המסתתרת מאחורי "פקודת הסובלנות", שממנה התעלם ויזל בהתלהבותו הרבה.