

הז'אנר של הפולמוס הדתי בספרות ההשכלה העברית – לסוגיית "דברי ריבות" מאת יצחק סאטאנוב

משה פלאי

יצחק סאטאנוב נדרש לשימוש בסוגות סיפוריות אחדות מגופה של סיפרות הדורות. מיזמורי התהילים ומישלי החוכמה עמדו לנגד עיניו כחיבור 'משלי אסף'; ספר 'זהרה' שימש דוגמה לחיבורו 'זהר תניינא', ר'תחכמוני' – לסיפרו 'ספר החזיון'.

סוגה אחרת ששימשה נר לרגליו הייתה הסוגה של האפולוגטיקה והפולמיקה – סיפרות הוויכוחים ופולמוסי-הדת היהודיים-נוצריים בימי-הביניים. שני כרכי 'דברי ריבות' (וכתב-היד 'דבר מלכות' הקשור בהם) שפירסם סאטאנוב (בסכיבות תקנ"ג) נכתבו במתכונת ספר 'הכוזרי'. זיקה מיוחדת הייתה לו, לסופר, כלפי 'הכוזרי', שכן באותן שנים עסק בהדרתו בליוויית פירוש משלו. יש, איפוא, יסוד להניח, כי העיסוק האחד תמך יתדותיו של העיסוק השני,¹ והביאו לשימוש בז'אנר הביניימי לצרכים מודרניים.

אכן, במסווה הסוגה הביניימית חבויים נושאים ומגמות מודרניים; קהל-היעד הוא הקורא היהודי בן-זמנו, ומטרתו של המחבר: לספר סיפור מחנך, ללמד ולהועיל. כלומר: לחנך להשכלה.

הסוגה של הפולמוס נבחרה על-ידי סאטאנוב מכמה סיבות. השימוש במיסגרת סיפורית מוקרת וידועה נועד לקרב את הספר ונושאו אל הקורא, למשוך אותו לקריאה ולעורר יראת-כבוד כלפי הטקסט באמצעות בדיית עתיקותו של הספר.² על-כן משתדל סאטאנוב גם כאן – כבספריו האחרים – להרחיק עצמו כמחבר, והוא עוזב את גלימת 'המעתיק' (=המתרגם).³

קדמו להופעת 'דברי ריבות' פולמוסיו הידועים של משה מנדלסון, וכמוכן הסיפרות הפולמית שיצאה מבית-מידרשם של הדאיסטים והאתאיסטים באותה מאה. המשכילים – ובכללם גם סאטאנוב – סברו, שהיהדות חייבת לצאת ולהגן על עצמה ולהסביר את עצמה, לנוכח ניסיונה של הסיפרות הדאיסטית להביא להרס הנצרות תוך קיעקוע יסודותיה המצויים – לפי הנחתה – ביהדות. -

כמובן אפשר להבין את נטייתו של סאטאנוב לז'אנר זה גם מן הבחינה הסיפורית: היה כסיגנון של הפולמוס מן המוכר: קירבה לסיגנון הדיאלוגי שרווח באותה תקופה, וכן לסיפרות הקטכיזם במתכונת השאלות והתשובות.⁴ יש בסוגה של הפולמוס מן העניין שבעימות אישים ודעות, התנצחות והתחרות, שהקורא נמצא להוט לקרוא ולהיווכח ידו של מי תהא על העליונה בהתמודדות הדעות. קיים מתח בין המשתתפים למיניהם, המושרך את הקורא להתמיד בקריאה.

אך מה שקסם, כנראה, לסאטאנוב במיוחד היו האפשרויות הגלומות בשימוש בז'אנר סיפורתי זה בהקשרה של ההשכלה. שכן סוגה ביניימית זו עוברת תהליך של התחדשות בקולמוסו של סאטאנוב. טיבעו של פולמוס בין דוברים המייצגים מיכלול דעות שונות, שהוא פותח פתח לאפשרויות של הצגת דברים מנקודת-השקפה שונות, ואף זוויות-ראייה מנוגדות, מבלי שיואשם המביא לבית-הדפוס בכל אשמה שהיא, לרבות אפיקורסות דתית. ואכן, בהקדמותיו לשני החלקים של 'דברי ריבות' מטעים סאטאנוב את "זכויותיו" של המהדיר להביא בשם אומרים "דעות אפיקורסיות אשר לא כדת משה וישראל המה".⁵

כל התחבולות שנקט סאטאנוב כספריו האחרים כדי להביע דעות שאינן מקובלות – אם במסווה של מפרש טקסט קדום שמצא, או של הערות המביא לבית-הדפוס – יכולות במיסגרת פולמוס להופיע בצורה רגילה, ולזאת שאף המחבר המשכיל, שנמנע ממנו לעיתים מלהביע את דעותיו בגלוי. יתירה על כך: השימוש בז'אנר ביניימי זה צופן

בחוברו — באופן פאראדוקסאלי — דווקא עמדה מודרנית מובהקת של סאטאנוב. הלה קובע את הסקפטיות והספקנות כאמצעי ה'כרחי' להגיע לליבון האמת על-פי שיטתו הידועה מ'משלי אסף': "ראשית מחקר פליאה"⁶. וכה דבריו: "על כן ראיתי כי טוב להעיר מבוכות ודברי ריבות בידיעות שונות למען יושקפו האמיתיות על ידך"⁷. ומיניה-הוביה מתיר לעצמו, כאמור, אף "לאשר ולקיים דעות אפיקורסיות אשר לא כדת משה וישראל המה", כי "אמנם כן היא מִדַּת צירוף האמת ובירורו ככל מדע להעיר בהם מבוכות וספיקות לא נאמנו [ת] את אל דעתם"⁸.

מה שמצייין באופן ייחודי את היהדות המודרנית, על-פי סאטאנוב, הוא שהסקפטיציזם הופך לערך ביהדות זו בניגוד לאמונת-אומן וביטחון בה' המציינים את היהדות המסורתית. והוא מביא אסמכתא לרעיון הספקנות ושירוב דעות קיצוניות ונוגדות ממקורות היהדות המסורתית: מספר 'קהלת', מן התלמוד וכדרכו גם מ'משלי אסף', שהוא-עצמו חיברו.⁹ וְאִדָּם קרוב אצל עצמו.

במיבנה החיצון של 'דברי ריבות' מוצאים אנו צד חידוש בהשוואה לז'אנר הביניימי אך גם צד קירבה. כְּיִיַּת הפולמוס הדתי — הנסמכת על הַדָּגָם הביניימי — מוצגת לפני הקורא, בעיצובו של סאטאנוב, באמצעות סיפור-מיסגרת חיצון כן שלושה חלקים, וכן כסיפור מיסגרת פנימי.

מתוך שלושת החלקים הללו, השלישי — 'דברי המעתיק' — קרוב לפתיחת ה'כוזרי' לפחות במיבטא לשוני אחד. ב'הכוזרי' פותח המחבר: "שאלו שאלו אותי..."¹⁰ ואילו בפתיחה 'דברי המעתיק' ל'דברי ריבות' חוזר מיבטא דומה: "שאלו שאל תפארת מעלתך"¹¹. הסברו של המחבר משום-מה הוא מביא את הפולמוס: חושף את מניעיו של סאטאנוב. וכך הוא כותב: "יען יש בו מהתועלת לבני עמנו להפיק רצון חן (?) מלכי ארץ ושריהם". וכן: "יען נאמרו בו דברים טובים על בני עמנו"¹².

דהיינו: מטרתו — כמטרת כותבי הפולמוסים העבריים בימי-הביניים: אפולוגטיקה על היהדות לצורך עידוד פנימי וחיוק הרוחות מבית.

הסבר אחר למתן פומבי לפולמוס מצוי בחלק הראשון, הנקרא 'עמק המלך'. בהסבר זה נסמך סאטאנוב על קונוטציה סיפורית הרווחת כסיפורת ההשכלה ומכוססת על השוואה בין הטבע לבין בני-האדם לשם הסקת מסקנות על אופי האנושות.

המחבר מוצא ניגוד חריף בין הארמוניה המצוייה בטבע ובכריאה לבין מאבקי-הדעות והדחות בין בני-האדם, ועל-כן הריהו מבטא את תיקונו: "מי יתן ויהיו בני האדם כמותם, ישיבת ה' מלחמה מקצה ארצותם, לא ישא גוי אל גוי חרב להלחם מלחמותם"¹³.

המחבר נאחז בַּקֶּקֶר הזה כדי להביא את סיפור המעשה "הקדום" על-אודות הוויכוח הדתי במטרה להפיק ממנו את הלקח לאנושות בת-זמנו. חלק זה נושא אופי תיאורי, כְּמַעֵין אידיליה השכלתית מובהקת, וכתוב בחלקו בחרוזים. בתשתית הדברים ניכרת התפיסה המשכילית של סאטאנוב על יחסי בני-אדם. היא מצטיינת בראייתה האוניברסאלית והריהי מדגישה את ה'משהו' לבני-האדם ואת ה'משהו' על-פני פערים שביניהם.

החלק השני של הסיפור החיצון נקרא 'ראשית מדון' ותכליתו להצדיק את הסיגנון הפולמוסי ולהסביר את התופעה של ריבוי דעות בפולמוס ובהן גם דעות אפיקורסיות.

ואילו סיפור המיסגרת הפנימי נקרא 'פתח הסיפור', והריהו מהווה את הַפְּרִיָּשָׁה לסיפור-הרקע. שני הִיבְטִים חשובים כולטים בפתיחה זו: הַעֲדָר הזמן והַעֲדָר המקום: "מימי קדם קָדְמָתָהּ היה באחת הממלכות מְמַלְכֹת ארצות המערב..."¹⁴

כך יכול המחבר להרחיק עדותו לזמן ומקום בלתי-נודעים ועתיקי-יומין, ולהשרות הוד-קדומים על החיבור. ההסבר לדרכו זו של סאטאנוב ב'דברי ריבות' מצוי דווקא בתחילת פירושו ל'כוזרי', הפותח במלים "נאום המבאר". שם מביא סאטאנוב תנא דמסייע ליה...עצמו כצטטו, כדרכו, מתוך 'משלי אסף': "בסתר פנים יִרְבַּ כבוד סופרים, ויותר מִקְהָמָה שֶׁכָּבַר מתו"¹⁵. והסברו לכך: "ע"כ (על-כן) הוכרחו קצת המשכילים בדורותם להקדים זמני חבוריהם וליחסם לאנשים אחרים למען יתקבלו על לב המעיין".

ומשום כך הוא קובע על-אחר כי "זה הויכוח לא ידענו אם באמת הוא — או משל הוא"¹⁶. אין אדם כותב אלא מהירהורי ליבו. וכאן מייחס סאטאנוב את בעיותיו שלו גם לסופרים קדומים, שכתביהם מקובלים ביהדות, כְּדִי

להיכנות מהם.

הסוגה הפולמוסית של סאטאנוב קיבלה את השראתה, כאמור, הן מן הסיפורות האפולוגטית והפולמית של ימי הביניים והן מ'הכוזרי'. כדוגמת 'הכוזרי' נוטה הספר 'דברי ריבות' להיות פולמוס פילוסופי כללי בנושאי וביסוגן הרצאת הדברים ודרך הוויכוח. עם זאת, יש בו גם מתוך הפולמוסים ההיסטוריים, בהשתקפותם העברית, וממהותם. המטרה העיקרית של הסיפורות האפולוגטית הביניימית נשמרת גם בז'אנר הפולמוסי במהדורתו של סאטאנוב; דהיינו: להוכיח יתרון דת אחת על-פני חברתה. אך בז'אנר ההשכלתי חל שינוי חשוב: מפורח האידיאולוגיה המשכילית חייב המחבר להכיר בייחוסן של הדתות השונות ובמשותף לכולן. מכך עלול להישמע, שאין האחת עדיפה על חברתה.¹⁷

ואף-על-פי-כן, המגמה הכללית בוויכוחים ובטיעונים עצמם ובין השיטין, וכן בטון של הדברים, מעידה, כפי הנראה, על נטייתו של סאטאנוב להציג את היהדות כדת המועדפת.¹⁸

הז'אנר הביניימי וחידושו בהשכלה קרובים כמה ששניהם מהווים סיפורות דידוקטיוניות, הבאה ללמד מן הכלל אל הפרט. שתיהן נושאות אופי אי-היסטורי, כשציטטות והסברים נתלשים מרקע מקומם וזמנם ומועתיקים לכל הקשר אחר ובלבד שישרת את המטרה.

הטיעונים המובאים בז'אנר הביניימי – דוגמתו בסוגה המשכילית המחודשת – ניתנים לסיווג כתיאולוגיים (הוכחות מפסוקים), לוגיים, היסטוריים, פילוסופיים-מדעיים וכן טיעונים סוציאליים. חלק מן הטיעונים המודרניים קרובים ברוחם לביניימיים, וחלקם ממש זהה להם.

כך נראה בעליל, כי הוכחת השילוש על-פי פסוקי תנ"ך ידועים ב'דברי ריבות' נסמכת על הסיפורות האפולוגטית, כגון ההוכחה מן הפסוק בספר בראשית "וְהָיָה שְׁלֹשָׁה אֱנָשִׁים" וכן הפסוק מתהילים: "נָאֵם ה' לְאֲדֹנָי" וכן נדרש ההגמון, המייצג את הנצרות, לטיעונים הנוצריים המבוססים על פסוקי המיקרא והמעידים, לפי פרשנות הנוצרים, על אמיתות דתם. עיקרי הדברים מצויים כבר בסיפורות הפולמית של ימי הביניים. כמו-כן מביא ההגמון טיעונים המבוססים על פרשנות הניסים, חולשתם המדינית של היהודים והטיעון של צידקת הרוב,²¹ שאף הם נידונו בהרחבה ונחזרו בסיפורות הוויכוחים. סאטאנוב אינו בא לחקות, אלא לחדש, והריהו כותב בסיגנונו-שלו ובדרכו. וכך אנו מוצאים ב'דברי ריבות' חומר מן הקבלה,²² שהוא נדיר בסיפורות הפולמית של ימי הביניים, אשר רופה מוקדש למיקרא ומיעוטה לתלמוד. ויש להסביר זאת בנטייתו של סאטאנוב עצמו לקבלה.²³

בין הנושאים האחרים ב'דברי ריבות', שהם קרובים לסיפורות הוויכוחים, יימצא עניין ההסבר הראציונאלי של הדת, שההגמון מבטלו, אך היהודי מצדד בו,²⁴ הקורבנות, נשך, שחר ועונש, ועוד.²⁵

עיצוב הפולמוס ומאבק-הדעות בין האישים המיכדיים אינו מתיימר להראות באופן אמין כל צד נאבק על עמדתו ולוחם עליה במיטב כוחו, אלא להראות כל צד על-פי תפיסתו של היהודי. המטרה היא העיקר. והמטרה היא: ניצחון הדובר היהודי על-פני הדובר הנוצרי והסכמת המלך ליתרון היהדות על הדתות האחרות.

ועל-כן אין סאטאנוב מהסס לאפיין כל דמות כחפיסה הנוחה לו. כפי ההגמון הוא שם דברים שהוא-עצמו כבר סתרים במקומות אחרים, בכוננת-מכון לחשוף את חולשתם ולאפשר לרופא היהודי להפריכם על-פי ההגיון. כך, למשל, מובא טיעונו של ההגמון, שאמונת השילוש נעלה על השכל, ושהיא מוכחת על-פי ניסי האל.²⁶ הוא אומנם מדבר כנוצרי, אך דבריו אינם מתוחכמים ביותר, ומלאכתו של הרופא היהודי קלה יותר בהפרכת דבריו.²⁷ עם זאת, אין סאטאנוב מעצבו קיריב נחות לחלוטין: ידיעותיו של ההגמון מגיעות עד למיקרא ולתלמוד, וידיו רב לו בציטוט ממקורות היהדות.²⁸

וכן דרכו של המחבר כדיאלוג ובשאלות ותשובות. המחבר שזור באופן מלאכותי את השאלות על-מנת לקבל את התשובות שאותן הוא חפץ להביא לפני הקורא. לדוגמה: סאטאנוב שם כפי ההגמון את השאלה: מהי הגדרת ההבל. והרופא משיב: ההבל הוא מעשה שנעשה בלי טעם וכלי תכלית. ומיניה וביה בא ההגמון ואומר: מיעויות התורה הן הבל כי אין להן טעם ותכלית. נראה, כאילו לא שם הרופא ליכרו למקש שטמן לו ההגמון. אך בהמשך יתחלף הרופא מן הפח ויוכיח, כי ההגמון עצמו מצדיק את חשבתו של הרופא.²⁹ הדבר נעשה באותה דרך של שאלה החותרת לתשובה ברורה ובאמצעות משל שזיקתו לנמשל אינה מוטלת בספק. הרופא עונה להגמון כשאלה: האם שר-הצבא מסביר

לחייליו מ ד ו ע עליהם להגביה או להנמיך את קנה־השריפה (=הרובה). ההגמון משיב: חלילה לו. וכמוכן הרופא מסביר: "הוא הדבר אשר העלימה התורה טעמי החקים"³⁰. לעומת זאת, מצטייר המלך כליכרלי ביותר — כפי שכוודאי היה רוצה היהודי שיהיה.³¹ דבריו נאמרים בהגיון; הוא מנתח את דיכרי ההגמון ומוצא בהם סחירות פנימיות, המועילות לעמדתו של הרופא היהודי. אומנם המלך מכנה את הנצרות בכינוי "אמונתנו", אך אינו חסיד שוטה ואין המחבר מציירו כך.³² הוא מאופיין כמלך נאור, הֶתֶר אֶחָר אֲמַת. ככל שיצוייר כפיקח יותר, נכון ועצמאי בהחלטתו — כן יעלה עֶרְפָּה של החלטתו להיטיב את מצב היהודים ולבטל את הכפייה בענייני אמונות.

איפיון הרופא דומה, לעיתים, לאיפיון היהודי בספרות האפולוגטית הביניימית. הוא משתדל להתחמק מוויכוח בנושא העדין של השילוש על־ידי השתיקה, כמי שאומר: מי שמאמין — יאמין, ומה יש להתווכח בנושא. אך המלך גורר אותו לוויכוח. הרופא מנסה להימנע מוויכוח לבל ישנאהו ההגמון, ודברים קרובים לכך הובאו בספרות הוויכוחים.³³

עם זאת, יש בעיצוב הסיפורי של היחסים בין היהודי לנוצרי כדי להעיד על שינוי תפיסה בתדמית של היהודי ומעמדו בעיני המשכילים בהשוואה למעמדו בספרות הוויכוחים. לעיתים "נועז" המחבר לשים כפי הרופא כיוויים חריפים למדאי,³⁴ או היגדים המעמידים את הרופא כדרגה השווה לזו של ההגמון.³⁵ אך ההגמון אינו מהסס לדחות את היהודי בהאשמת חריפות ופילפול דוגמת הנוצרים בימי־הביניים,³⁶ האשמות שאפשר להניח, כי יעזו אותן המשכילים מחוץ למיסגרת ההיסטורית הפיקטיווית כלפי היהודים החרדיים הקיצוניים בני־זמנם.

זיהוי הדמויות והשקפותיהן בהשוואה לעמדת המחבר יסייע להבהרת האידיאולוגיה המשכילית של סאטאנוב בנושא. הרופא היהודי מייצג את העמדה היהודית הנורמטיבית, שאינה זהה בהכרח עם עמדתו של סאטאנוב אלא באותם עיקרי יסוד המבדילים בין היהדות והנצרות. יסודות אלה מבליטים את היהדות כדת־ההשכלה, כדת התבונה, לה הטיף סאטאנוב — בניגוד לנצרות. שֶׁפֶן ביהדות, שאותה מייצג הרופא, יש תשלובת של יהדות והשכלה אשר מצאנו דוגמתה במישנתו של סאטאנוב בראשית דרכו. שימוש בעמדתו המוקדמת מתאים יותר להֶתַנַצְחוֹת עם בן הדת הנוצרית כלפי חוץ, מאשר עמדתו הקיצונית יותר של סאטאנוב בהמשך דרכו.

סאטאנוב מזדהה ברעותיו בנושאים דתיים כלליים לא עם הרופא היהודי, אלא עם הפילוסוף, כפי שהוא מעיר בהערה מיוחדת לאחר דבריו.³⁷ הפילוסוף מתנגד לדתות הפוזיטיוויות, שכן התרחקו מעיקרי הדת הטיבעית. הוא מבקר את כוהני־הדתות על שהסיתו למלחמות־דת בשם אמונתם, והריהו מצדד בדרכם של הפילוסופים להשגת האושר והאמת.³⁸

דבריו של הפילוסוף באים בפרק בפני עצמו, כמְעִין אתחנתא או סיכום־ביניים לוויכוח. הפילוסוף אינו מתערב יותר בהמשך הוויכוח, וכל תיפקודו אינו בא אלא למקד את יחסו של סאטאנוב עצמו לנושאים הנידונים. יש לציין, כי ככמה מטיעונו הראשונים של הפילוסוף יש מהד־קולו של הפילוסוף ב'הכוזרי'.

הדמויות האחרות המשתתפות בוויכוח הן שר־צבא, רִיע־המלך והמומר. שני הראשונים מייצגים את המיסוד הממלכתי והם משמשים כיועצים למלך. הם מביעים דעותיהם על אופיים של היהודים והליכותיהם בענייני המדינה. ואילו המומר יוצא כדיכרי שיטנה וקָלַע על היהודים, אך דעותיו נסתרות מיניה־דוביה.

אפשר לקבוע, כי רוב הדמויות מדברות באותו סיגנון, כדרך הפולמוסים העבריים של ימי־הביניים. אין ניסיון לייחוד לשוני, או איפיון סיגנוני — אלא כדעות הנאמרות. אין המחבר משתדל לאַמַת את כְּבִיִּית האישים המשתתפים לכאורה בפולמוס באמצעות איפיונים לשוניים. ומכאן צד קירבה נוסף לסיפרות הפולמית. סיפרות הוויכוחים, כגון 'ספר הברית' לר' יוסף קמחי, 'אגרת אל תהיה כאכותיך' וזולתם, נכתבו עברית, לשימושו של קהל קוראים יהודי, במטרה לחזק את שורשי אמונתם. מטרת הכתבים הללו לא הייתה לתַעֵד ויכוחים באופן אמין, אלא לשכנע את היהודים בצידקת עמדתם, לספק כלי־נשק פנימיים, לחנך את העם ולעודדו מִבֵּית.

ואף מטרתו של סאטאנוב כחידוש סיפרות הוויכוחים היתה דומה: לתַזֵק את ידי המשכילים, להועיל לעמו באמצעות התוויית דרך, לחנך וללמד על־ידי החלפת דעות. ובעיקר, להתקרב להגשמת האידיאלים המשכיליים על־ידי המחשתם בפולמוס מדיבי.

אך נראה, כי כוונתו הייתה ליותר מכך. בפולמוס המודרני אין סאטאנוב יכול להסתפק בהחלפת דעות בלבד כב'כוזרי',

אלא כוונתו להעביר לפסי המעשה. ואכן, המלך מיישם את תוצאות הוויכוח הכריזו על חופש הדת והמחשבה וחופש הביטוי. הוא מנהיג תיקונים בחינוך היהודי במתכונת תיקוניו של הקיסר יוסף השני, וכן הוא מתקן תיקונים במיבנה הקהילה היהודית.

סופר ההשכלה סאטאנוב אינו מסתפק בוויכוח בלבד. הוויכוח התקיים. היהודי גבר על יריבו הנוצרי, והוכיח את אמיתותה של היהדות כדת התבונה. אך ההשכלה אינה יכולה להסתפק בניצחון זה. עתה חייב היהודי ליישם ניצחון זה – מבית. דהיינו: להתגבר על הכוחות המעכבים את הקידמה – להוכיח, מבית, כי הפוטנציאל הגלום ביהדות יכול להתממש, ויכול להעלות את היהודים על דרך-המלך – תרתי-משמע – לוא רק ימלאו את דרישות התיקונים של ההשכלה. דרך-המלך היא תזיון אוטופי-חברתי הקשור על-פי תפיסת המחבר המשכיל בשלב חברתי של אחר פולמוסי-הדת. חלק שני של 'דברי ריבות' מוקדש לשלב זה של התפתחות בריאליה הסיפורית. היא עוסקת בשני בני המלך, שנולדו לאחר התחלת התיקונים. יראיה ותחכמוני, המייצגים את היראה והחוכמה, מתגיירים ולומדים את עיקרי הדת היהודית מפי הלוי, בן-דמותו של יצחק סאטאנוב בכרך ב', ואחר מפי רב. סאטאנוב מעצב בחלק זה שתי גישות ללימוד היהדות: הדרך החרדית-המסורתית (מפי הרב) והדרך המשכילית המודרנית, המשלבת חוכמה עם יראה ומצדדת בפתיחות ובמתינות (מפי הלוי). שתיהן מבוססות על עיקרי היהדות, כשהאחת מדגישה את היראה ואילו השנייה את החוכמה.

ז'אנר סיפורתי זה מושפע מז'אנרים אחרים, ונראים בו סימני קונוונציות סיפוריות. שימוש רב נעשה במשל, והדבר מתחייב מסיפורת הוויכוחים עצמה שנדרשה לשימוש במשלים.³⁹ המשלים יפים כחומר דידיאקטי, ונעשה בהם שימוש רב בסיפורת ההשכלה העברית בכללה.

כן משתמש סאטאנוב בסיפור-בתוך-סיפור⁴⁰ לשם הדגמה והבהרה.

חידוש הז'אנר בידי סאטאנוב מבטא את הצורך של המשכילים העבריים באימוץ צורות סיפוריות מקורפוס הסיפורת היהודית עצמה כדי לסמל את מגמת האידיאולוגיה של ההשכלה לחידוש היהדות וריענונה מבית. אך עצם השימוש בפולמוס דווקא מציב קטר פנימי כאשר לדרכה של ההשכלה.

המשכיל העברי בוחר דווקא בפולמוס משום תחושתו הפנימית הנובעת מתפיסה יוצרת רגישה של רוח הזמן: הטון והגימה העיקריים של ההשכלה בתקופה הנדונה נושאים אופי של פולמוס ואפולוגטיקה – ויכוח, טיעונים, ניסיון לשיכנוע, חילופי-דברים וחילופי-דעות.

ל זו בלבד, אלא שכאמור, מבטא ז'אנר זה את האמונה כלגיטימיות של קיום מיגוון-דעות ככפיפה אחת, ואפילו את הצורך בדעות סותרות לשם בחינה עצמית וכדיקת אמיתות ומקובלות.

כמובן, היו קיימים גם ז'אנרים אחרים באותה תקופה, שביטאו הלכי-רוח שונים, ואולי גם דומים, אך ענייננו בדין זה אינו בהם. כמורכב אין כוונתנו להגזים בחשיבות ז'אנר מיוחד זה, שכן השימוש בו היה מצומצם למדאי.

עם זאת, יש לראות בשימוש בפולמוס בדרכו המיוחדת של סאטאנוב, דהיינו תוך עיצוב הריאליה החדשה בעיקבות הפולמוס, את האופטימיות של ההשכלה העברית ותיקוונה, כי ניתן לחולל שינוי ביהדות.

(*) מחמת צימצום המקום לא תידון בזה ויקת 'דברי ריבות' לכתב-היד 'דבר מלכות'. לענין שנת ההדפסה של 'דברי ריבות' ומקומה, ראה מאמרי 'לבידור שאלות ביבליוגרפיות ביצירתו של יצחק סאטאנוב', 'קריית ספר', מ"ט (ג), סיוון תשל"ד, עמ' 436-437. כן ראה 'הז'אנר של הפולמוס הדתי בסיפורת ההשכלה העברית', 'הדאר', ס"א (י"ב), ה' שבט תשמ"ב, 188-189; י"ג (י"ב) שבט תשמ"ב, 204-205; י"ג (י"ט) שבט תשמ"ב, 218-219, ומאמרי האחרים על סאטאנוב שנדפסו ה'דאר', נ"ז, ג' כ"א, כ"ב (תשל"ח), 'בצרון', א', חוב' 4-3 (תשמ"ט), וחוב' הסחי תשמ"ג, 'קריית ספר', נ"ד (תשל"ט), ועוד.

1) סיגנון השערים של 'הכורתי' במהדורת סאטאנוב (ברלין, תקנ"ה) ושל 'דברי ריבות' א"ב (קונסטאנצ'ה [ברלין]?, [תקנ"ג?]) דומה. וראה בהמשך. ואף-על-פי שמהדורת 'הכורתי' של סאטאנוב נדפסה שנתיים (בתקנ"ה) לאחר 'דברי ריבות' (לפי השערתו במאמר הראשון המובא בהערה המכוכבת לעיל, בתקנ"ג) – אם נתייחס לתאריכים המובאים בהסכמות, שמקובל להניח, כי הן אותנטיות, הרי שעיסוקו בהכנת הפירוש ל'הכורתי' נמשך לפחות משנת תקמ"ז ועד תקנ"ד. ואם ההסכמות אינן אותנטיות, הרי שלפנינו לפחות רימח תאריכים שיש להתחשב בו.

2) וכן נהג בכמה מספריו האחרים. וראה בהמשך דיונו בטקסט לייד הערות 15 – 16.

3) הן במבוא והן בהערותו לאחר דברי הפילוסוף בדף כ"ט ע"ב.

4) עיין במאמרי 'לבונת הז'אנר של השיחה בארץ החיים', בספרות ההשכלה העברית, 'דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות', (ירושלים, תשמ"ב), 209-215. דוגמה לסיפורת הקטנים, ראה יהודה בן-זאב, 'יסודי הדת' (רינה, 1823), מהד' ג'. וכן ספרו של הירץ הומברג 'אמרי שפר' (רינה, תקצ"ז), מהד' ב'; מהד' א': תקס"ח.

- (5) 'דברי ריבות', א', ג' ע"א-ע"ב; וכן בחלק ב', ב' ע"ב, בסוף ההקדמה.
- (6) 'משלי אסף', א' (ברלין, תקמ"ט), פרק ד' י"ב ע"ב. פסוק זה מופיע בנוסחים אחרים בכמה מספריו.
- (7) 'דברי ריבות', א', ג' ע"א. על הסקפטיציזם במישנתו של סאטאנוב, עיין בספרי (1979), The Age of Haskalah (Leiden), בפרק על סאטאנוב, עמ' 170.
- (8) 'דברי ריבות', א' ג' ע"ב.
- (9) שם, ג' ע"ב; ג' ע"א: "אשר כן עשו חכמי התלמוד"; "כאמרם ז"ל על פסוק המכשלה הזאת תחת ידיך, אין אדם עומד על דברי תורה אל (א) א"כ נכשל בה"; "...העוברים בעומק המבוכות ישיתוהו המבוכות מען נובע מקור חכמה" (מחוך 'משלי אסף').
- (10) 'הכחור', מהדורת סאטאנוב, א' ע"א: "אמר יהודה בן שאול ז"ל שאול שאלו אותי...".
- (11) 'דברי ריבות', א', ג' ע"ב.
- (12) שם, שם.
- (13) שם, כ' ע"א.
- (14) שם, ד' ע"א.
- (15) 'משלי אסף', א', פרק ל"ג, פס' ה'; 'הכחור', א' ע"א.
- (16) 'הכחור', א' ע"א.
- (17) 'דברי ריבות', א', ל"ח ע"א — המלך: "כי כלנו בני איש אחד אנחנו ואל אחד בראנו..."; ל"ח ע"ב — "כלנו כוונתנו אל הסבה הראשונה בקראנו אליו ואין בינינו הבדל כי אם שינוי השם אנתנו [אומר המלך] קוראים אותו ישו והיהררים קוראים אותו ה' וכוונת שנינו על עצם העילה הראשונה שהיא התחלת הכל ולאל אחד נקרא בשמות שונים".
- (18) בני המלך מתגיירים ולומדים את עיקרי היהדות (בחלק ב' של 'דברי ריבות').
- (19) ראה "ויכוח רבי יוסף קמחי בין המאמץ המיני", באוצר ויכוחים' ליהודה דוד אייזנשטיין, מהד' חשכ"ט, עמ' 74. 'דברי ריבות', א' י"ח ע"ב. האיכוּרִים מן הסיפורת הפולמית הם על-פי חיבורו של אייזנשטיין משום שכתותו.
- (20) 'ויכוח רבי יוסף קמחי', עמ' 73; 'דברי ריבות', א', י"ח ע"ב.
- (21) טיעונים המבוססים על הניסים: 'דברי ריבות', א', ו' ע"א, ו' ע"ב, כ"ב ע"א: "ויכוח ר' דוד קמחי", אוצר ויכוחים', עמ' 79. טיעונים המבוססים על פסוקי התנ"ך: 'דברי ריבות', א' י"ח ע"א-ע"ב, כ' ע"א: "ויכוח רבי יוסף קמחי", אוצר ויכוחים', עמ' 73. 'ויכוח הרמב"ן', אוצר ויכוחים', עמ' 93. צדקה הרוב ("אחרי רבים להטות"): 'דברי ריבות', א', כ"ד ע"א, כ"ז ע"א. חולשת היהודים: שם, ע"ד ע"א.
- (22) 'דברי ריבות', א', י"ט.
- (23) ראה 'קונטרס מספר ההור' (ברלין, 1783) רבנאות הילד' (ברלין, תקמ"ט).
- (24) 'דברי ריבות', א', י"א ע"א.
- (25) שם, ל"ג ע"א-ע"ב; ל"ד.
- (26) ראה הערה 21 לעיל.
- (27) 'דברי ריבות', א', ו' ע"א.
- (28) שם, ו' ע"ב, י"ד ע"ב, ל"ג ע"א.
- (29) שם, כ"ג ע"א.
- (30) שם, שם.
- (31) שם, ו' ע"א.
- (32) שם, ו' ע"ב.
- (33) שם, ז' ע"ב, ו' ע"א. והשווה: "ויכוח רבנו יחיאל מפאריס", אוצר ויכוחים', עמ' 82; "ויכוח הרמב"ן", שם, עמ' 87, 92 (אין רצוני להתוכח ערד").
- (34) 'דברי ריבות', א', י"א ע"א.
- (35) שם, י"ג ע"ב.
- (36) שם, י"ח ע"א: "ויכוח רבנו יחיאל מפאריס", עמ' 83.
- (37) 'דברי ריבות', א', כ"ט ע"ב: "הערה) נאום המעתיק כל אלה הדברי' הם צרופי' במצרך השכל אין בהם כזב כלל כי אם כלו זרע אמת והוא דעה הכותבי' ודעת הדול'".
- (38) שם, כ"ח ע"א, כ"ט ע"א.
- (39) שם, ה' ע"ב, כ"א ע"ב, ל' ע"א. השווה 'הכחור', מאמר שלישי, י"א, שימוש במשל.
- (40) 'דברי ריבות', א', ח' ע"א.