

גילוי וכיסוי ב'משלי אסף' ליצחק סאטאנוב: שינוי ערכין ביהדות המודרנית

משה פלאי

יצחק סאטאנוב (1732–1804), מראשי ספרות ההשכלה העברית בגרמניה ומחשובי היוצרים שבה, הוא גם אחד הפוריים בקרב סופרי ההשכלה בראשיתה ומן הבעייתיים ביותר שבהם. הביקורת לדורותיה לא נטתה לו חסד, בדרך כלל, משום שהתקשתה לרדת לסוף כוונתו ולעמוד על דרכו הייחודית ביצירה. בעיקר האשימוהו המבקרים בני־זמנו, ובעקבותיהם החרו־החזיקו מבקרים בני זמנים אחרים, כי היה זייפן וקל דעת. בשאלה זו דנתי בחיבור קודם (פלאי. תשלי"ט), ובו הסברתי את פשר זיופיו של סאטאנוב.

ניתן לחלק את יצירתו הספרותית לשתי תקופות, על־פי עמדתו בנושאי ההשכלה. בתקופת פעילותו הראשונה לא נבדל סאטאנוב ממשכילים עבריים אחרים בני־זמנו בהטפתו להשכלה מתונה, שהצטיינה בעיקר במאמציו להשלים בין היהדות ובין ההשכלה הכללית. במאמרים קודמים עסקתי במכלול יצירתו הראשונה (פלאי. 1978; תשלי"ט; 1980; תשמ"ג).¹

במחצית השנייה של שנות ה־80, עם פרסום חלק א' של 'משלי אסף' (1789), ניתן להבחין בכתיבתו בנטייה לקיצוניות, ודעותיו בנושאי ההשכלה ובשאלות מסורת היהדות מתקטבות והולכות. 'למשלי אסף', שנוצרו בתקופת יצירתו השנייה של סאטאנוב, מוקדש דיוני בזה.

בתקופה הנידונה נתן סאטאנוב ביטוי בכתיבתו הספרותית היוצרת (להבדיל מכתיבתו במקצועות הפילוסופיה, הקבלה, המוסר, המדע וכדומה) לדעותיו המתקדמות בנושאים שעניינם בעית הקיום היהודי בעת החדשה. הוא החל לטפל בשאלות יסוד בהווה היהודית החדשה השרויה בעימות עם הציביליזציה האירופית בפתח הזמנים החדשים בתולדות ישראל.

סאטאנוב בחר בשני ז'אנרים ספרותיים מתוך הקורפוס היהודי, שבצורתם ובאופיים מצאם כשרים ויאים למיצוי חוויותיו המשכיליות ולביטוי התלבטויותיו כיחיד בתוך הכלל היהודי וכסופר־יוצר רגיש החש את תחושת העתים החדשות. בזאת סטה משימוש בז'אנרים הספרותיים שהיו רווחים בזמנו, דהיינו: סגנון ספרי היראים וספרי המוסר והפילוסופיה, ופנה אל ספרות המשל היהודית־הקלסית ואל ספרות הוויכוח הביניימית. בעקבות ספרות החכמה המשלונית התנ"כית החל לכתוב את סדרת ארבעת ספרי 'משלי אסף'. ובעקבות ספרות הוויכוחים האפולוגטיים והפולמית ופולמוסי הדת היהודיים־הנוצריים של ימי־הביניים פיתח סאטאנוב סגנון חד־שישן בשני כרכי 'דברי ריבות' (פלאי. 1982; תשמ"ו).

יש בשיבתו זו של סאטאנוב אל ספרות החכמה המקראית, או הבתר־מקראית, משום מילוי שאיפתה של ההשכלה העברית לשיבה אל לשון התנ"ך ולפיתוח סגנון עברי חדש, השונה בעיקרו מסגנון הספרות הרבנית.² אולם נוסף על כך, יש בבחירתו משום מילוי הצורך האישי, היוצר, של סאטאנוב עצמו לביטוי מרוזז, מעודן יותר ומחונן — סגנון 'ספרותי' יותר — מסגנון כתיבתו עד כה. אמנם ביצירתו המוקדמת קיימת אצל סאטאנוב הנטייה 'לעטוף' את הרצאותיו האידיאיות, המידעיות והארגומנטטיביות במעטה של ספרות 'יפה', בסיפורי מסגרת בדיוניים. שימוש זה מעיד על דחף הסופר־היוצר שבו לצורה האמנותית הבדיונית, אך גם על שאיפתו למשוך את הקורא לקריאת הכתבים.

זיקתו לספרות החכמה בשיטה הפסידו־תנ"כית ראויה שתיבדק. הסגנון התנ"כי, אשר סאטאנוב מאמצו על מנת להביע את רגשותיו ומחשבותיו ב'משלי אסף', יש בו באופן סגולי־ייחודי תכונות המשרתות את מטרותיו של המחבר. יש בו בסגנון נימה אותוריטיבית מובהקת, בעצם הפנייה הישירה אל הקורא־השומע הנוכח, בצורה אימפרטיבית־מצווה הקוראת לפעולה; הביטוי ההגדרתי־האפיגרמטי, בדרך הסיסמה, נחקק מיד ונחזר בנקל.

כטכניקה, שמטרתה האחת לשכנע את הקורא, סגנון זה אל־נכון יעיל למדי. מאידך גיסא, מתחת לפני השטח סגנון זה הוא עדות לדיסהרמוניה מסוימת, לדיכוטומיה, ואין המחבר יכול להתגבר עליה על אף ניסיונותיו החיצוניים. הרי זו דיכוטומיה בין שני עולמות השונים זה מזה בתכלית: עולם התנ"ך, שהוא תיאוצנטרי, המשקף אמונה שורשית ומהותית באל, והעולם־של־החדש, שהוא אנתרופוצנטרי מעיקרו, מלא שאלות וגדוש ספקות. אלו הן שתי השקפות עולם שונות. הקורא ניצב הן לפני צורה פסידו־קלסית, והמשתמע ממנה, והן לנוכח התוכן המודרני בחלקו — או רוחו של התוכן ונימת הדברים האמורים לעתים בטקסט ולרוב בביאור. הללו קובעים את הספקנות, הפליאה והחקירה כקריטריון־על לשיפוט תופעות ואידיאות, כפי שיתברר להלן. הקיטוב בין השניים מתעצם למרות ניסיונותיו של המחבר להשלים בין החלקים הנוגדים, ואולי אף מחמת הניסיונות הללו להשלמה.

הדיכוטומיה הנוכרת קיימת בכל כרכי 'משלי אסף' מבחינה צורנית ותוכנית כאחד, בעצם החלוקה לטקסט הקדום־לכאורה ולביאורו המודרני של הטקסט בידי סאטאנוב. אמנם באופן טקטי מחזקת חלוקה זו את מגמתו של המחבר. הפרשנות הקבועה בצמוד לטקסט נוקטת מתכונת מסורתית ידועה ומוכרת כדרך הנהוג בכתבי־הקודש. בכך היא מאששת את הטקסט כמקודש וקדום, ומסייעת לפתח את אשליית ריחוקו של סאטאנוב, מחבר הביאור, מן הטקסט ומזיקת מחברים אליו (ורסס. תשכ"ג: 380). יתר על כן, החלוקה הזאת מסייעת בידי סאטאנוב לפרש טקסט מקודש־לכאורה בדרך סקראלית לחלוטין, אם רצונו בכך, כדרך שנהג גם שאול ברלין בטקסט המקודש פחות של השאלות ותשובות, בספרו 'בשמים ראש', המיוחס לרא"ש ולרבנים מוקדמים, שאליו סיפח המחבר את הגהותיו שלו (ברלין. תקנ"ג). יש להעיר, כי כמעט כל העיון הספרותי והמחקרי ב'משלי אסף' ובפרשנותם והשימוש בהם כרקע לדמותו של סאטאנוב הצטמצם לטקסט הפסידו־מקראי, מתוך התעלמות כמעט מוחלטת מחלקו של הביאור ומתפקידו בספרי המשלים של המחבר. רק באחרונה הצביע ורסס על הצורך החיוני בבדיקת הזיקה של הטקסט לביאור לשם הבנת היצירה ולשם הבנת דמותו הרוחנית של המחבר.³ אולם מעבר למשמעות הטקטית והטכנית של החלוקה הזאת הריהי מבליטה

ביתר שאת אותה דיכוטומיה שעמדנו עליה לעיל, שהיא קבועה באושיות היצירה ושהיא מבטאת את מלוא הפרובלמטיקה שבדמותו של סאטאנוב.

דרכי המבע הספרותי של סאטאנוב בנושאים השנויים במחלוקת, אשר עמדו בראש מעייניה של ספרות ההשכלה העברית, הן בביטוי הנרמז, הכסוי, והן בביטוי הביקורתי הגלוי, הופכות מעודנות יותר מאשר בעבודותיו הקודמות – בגילומן שבטקסט. ואילו בחלק של הביאור הריהן גלויות יותר, בוטות יותר, מבחינת צורתן, וקיצוניות יותר באופיין. עם זאת, ניתן להבחין גם במסגרת המצומצמת של ארבעת כרכי המשלים קו עולה של התפתחות משמעותית בדעותיו של המחבר מן המתון אל הקיצוני, מן הרמיזה וההצעה אל הדרשה (אם כי יש לציין, כי בשני הכרכים האחרונים יש גם אותות ברורים של נסיגה כלשהי אל עמדות שמרניות אשר ציינו את ראשית דרכו). אל-נכון, יש לייחס את ההתפתחות הזאת בדעותיו ובסגנונו לעובדה, שימשלי אסף' נתחברו במשך תקופה ארוכה בשנות יצירתו של סאטאנוב.⁴ תקופה זו מצטיינת בראשיתה בניסיון משכילי של השלמה בין התרבות האירופית לבין היהדות המסורתית, בין החכמה האוניברסלית לבין המסורת הפרטיקולרית היהודית. ואילו בהמשכה של אותה תקופה ביצירתו של המשכיל העברי ניתן להבחין במעבר לשלב מתקדם יותר, שבו הוא מתמודד חזיתית – אף כי באמצעים ספרותיים ואידיאולוגיים שיש בהם משחק של כיסוי וגילוי – עם בעיות דורו, מתוך שאיפה להביא לתיקון ולשינוי המצב הרוחני הדתי הקיים. בשלב מאוחר זה נדרש סאטאנוב לעתים לשיטתו המוקדמת, בנסותו להביא לידי השלמה והתאמה בין שתי התרבויות. אולם התלבטויותיו והתחבטויותיו המשכיליות אינן יכולות להסתיר את שינוי הערכים המשמעותי שחל בהשקפת עולמו בשנות השמונים והתשעים, וחרף כל מאמציו לגישור וקישור והשלמה צצה ועולה תפיסה משכילית קיצונית למדי.

על אף השינוי המהותי שחל בתפיסת עולמו של סאטאנוב עדיין הוא נזקק לטכניקה של כיסוי וגילוי, שכן הוא מוצא עצמו מתמודד עם השקפות חרדיות-מסורתיות, אשר השתנו אך במעט, ואולי לא השתנו כלל, באותו פרק זמן. משום כך נדרש סאטאנוב לאנלוגיה של רופא הגוף ורופא הנפש, ההופכת בידיו לשיטה של הצגת האידיאולוגיה המשכילית באופן משכנע. אנלוגית הרופא בשיטה שונה, זו של הגלולה המתוקה, מצויה בספרות העברית בת-הזמן והמאוחרת כאחד ואף בספרות הכללית (ורסס. 1971: 16 – 18). אולם נראה, כי סאטאנוב, שיטה אחרת עמו, ולא זו בלבד אלא שהוא מתנגד לשיטת הגלולה המתוקה, כפי שהיא מוצעת ב'דברי ריבות' על-ידי המומר לשם תיקון מצבם של היהודים.⁵ כבר ב'ספר המדות' משתמש המחבר באנלוגיה של הרופא, אולם לצורך משכילי מתון למדי במסווה המסורתי של 'דע מה שתשיב'; רופא הנפשות ראוי שתהא לו ידיעה רבה 'בספרי' החיצוניי' על מנת שיוכל לרפא את החולה תוך שימוש במחלה עצמה.⁶ בימשלי אסף' שיטתו זו מחוכמת ומתוחכמת יותר, מתאימה יותר למטרותיו: 'וראוי לרופא הנפשות להסכים עמהם [עם הכסילים-החולים] ואחר להעתיקם כפי הנחותיהם מן ההפך אל ההפך צו לצו זעיר שם עד יעמידם על האמת ועל הצדק, כי לא יקבלו תרופה מהרופא אשר יורם פתאום האמת הפך מה שידימה [החולה] בנפשו'⁷ דרך השכנוע של רופא הנפש – ויש להניח, כי מי שכינה עצמו 'הדאקטר שענעמאן', על שם בנו, אל-נכון ראה עצמו כרופא לבית ישראל⁸ – אינה ישירה וגלויה. תחילה מסכים המשכנע עם איש שיחו והוא רוכש את אמונו; במשך הדיון הריהו משנה באופן הדרגתי את עמדתו החיצונית עד אשר יגיע אל מטרותו, ובדרך זו הריהו מיטיב לשנות את דעתו של 'החולה' מאשר בדרך של התנגדות בוטה ומיידית. טכניקה זו של החדרת דעות, שמצינו דוגמתה גם אצל שאול ברלין

(תקני"ג),⁹ נועדה לנושאים השנויים במחלוקת. תחילתם יראת שמים לכאורה, וסופם הערות ביקורתיות ואף אפיקורסיות על היהדות. להלן נציג שיטתו זו של סאטאנוב: ' (א) גְדוֹר פְּרָמֶד וְעִזְקָהוּ לְמַעַן לֹא יִחַבֵּל לְנִטְעֵי נְעַמְנִים: (ב) שִׁים מְשֻׁמֵּר לְנִצּוֹר תּוֹרַת יְיָ, עֵקֶב לֹא יִבְלַע לְמִצּוֹתָיו: (ג) מְעַזֵּק פְּרָמוֹ וְכוֹרַת נְטִיעִים, שׁוֹמֵר מְשֻׁמֵּר וּפּוֹרֵעַ מְצָנָה: (משלי אס'פ, א, ס"א, ע"א – ע"ב, א – ג). לכאורה, לפנינו אותה יראת שמים שהוא מעיד עליה, כי היא חקוקה על לוח לבו.¹⁰ וכן גם נראה מראשית הפירוש עד סופו בפסוק ג'; הקורא התמים ירוץ בפירוש מבלי שירגיש, כי סופו כולל דברי כפירה המשנים את המשמעות של כל מה שנאמר כיראת שמים. בפירוש מסביר הסופר כי המשורר מדמה את 'שומר הסייג וההצעה [=אמצעי], ועובר על העיקר והתכלית, [...] לבונה גדר סביב הכרם ומשחית הנטיעים'. בלא הנטיעים אין כל טעם לגדר, כשם שיאם אין תכלית אפס מקום להצעה'. תכלית האדם ואושרו 'לראות את פועל ה' ולהשכיל באמיתותו'. אבל רוב בני-אדם להוטים יותר אחר האמצעים והשגתם ולתכלית עצמה אינם מגיעים. עד כאן עדיין לא הציע סאטאנוב שום רעיון כפירה מיוחד, אף כי מודגש יתרון האמונה על-פני המצוות, שהן רק אמצעים. והנה לפני סוף הפירוש לפסוק ג' מתגלית כוונתו האמיתית של 'רופא-הנפש': 'וכן אמרו ז"ל שלפעמים יהי תוספת הסייג'י סבת אבדן העיקר כאמרם ז"ל באותו היום גדשו הסאה' (משלי אס'פ, א, ס"א, ע"א – ע"ב).¹¹ לפנינו הערה ביקורתית חמורה על עול המצוות המעשיות, שעלול להביא לאבדן העיקר שבדת, אשר סאטאנוב מחשיל ומחסן אותה בכך שהוא מייחס לחז"ל גם את החלק הראשון של משפטו, כאילו בציטטה עסקינן, ואין הדברים אלא סיכום דברי חז"ל בלשונו של הסופר המודרני.

מבחינת טיבו ומהותו של החומר הכלול ב'משלי אס'פ' אפשר להכליל ולומר, כי הוא מהווה מכלול של השקפות והערות בנושאים כלליים, המבטאות ניסיון חיים וכושר התבוננות שבחכמת חיים. נושאים אלה, בשבח החכמה ובגנות הסכלות, בשבח החכם ובגנות הכסיל, בשבח המידות הטובות ובגנות הרעות, דרכים לתיקון המידות, עניינים הקשורים באהבת האל, האמת והצדק וכדומה – כל אלה הם במידה רבה על-זמניים. הם אינם קשורים בהכרח בתופעות הזמן – אף כי כמובן ניתן למצוא גם בהם הד לנושאים שנסרו באווירה של אותה תקופה – והם קרובים לספרות החכמה התנ"כית והבתר-תנ"כית מן הבחינה התימטית. דברים אלה אמורים בטקסט התנ"כי-כביכול, ובדרך כלל יפים הם גם באשר לביאור, אף כי הנטייה קיימת בביאור למצות נושאים אוניברסליים על-זמניים במשמעותם העתית.

שזורים במכלול נושאים זה עניינים שיש להם זיקה ברורה לתימטיקה בת-הזמן, ועליהם יש ליתן את הדעת. ניתן לחלקם לקטגוריות הבאות: (א) אידיאות שהושפעו בעיקר מן ההשכלה האירופית בכללותה; (ב) אידיאות ונושאים בעלי תווית דאיסטית מובהקת; (ג) הערות מעשיות הקשורות בעניינים יהודיים, שהעסיקו את ההשכלה העברית; (ד) הבחנות תת-מודעיות המוסקות מן החומר הכתוב, שיש בהן כדי להעיד על הנטיות והזרמים שמתחת לפני השטח. הבחנות אלה מסייעות לנו בעיצוב דמותו הרוחנית של המשכיל העברי במסגרת תנועת ההשכלה העברית.

יש להעיר, כי חלוקה זו אינה מתעלמת מן הקשיים העומדים בפני כל ניסיון לסיווג חד-משמעי של חומר אידיאי כהשכלתי בלבד. ההשכלה האירופית אינה מהות לעצמה, ורב החוב שהיא חבה לפילוסופיה של ימי-הביניים, כפי שהצביע קארל בקר (Becker, 1959: 29 – 31; פלאי, תשמ"ז: 21 – 22). ואשר להשכלה העברית, הרי לא תיתכן הבנתה

בלא ידיעת קשרי־הגומלין בינה לבין הפילוסופיה היהודית בימי־הביניים, ובמיוחד נודעה השפעה רבה לרמב"ם על המשכילים.¹² גם באשר למקורות ההשפעה הִדְאִיסְטִיִּים על המחשבה של ההשכלה העברית יש קו ישיר הנובע מהמחשבה היהודית בימי־הביניים. על כל פנים, גם אם נתחשב בהשפעות מבית, כאמור, אין ספק, כי גם להשפעות מחוץ חלק בעיצוב תפיסת עולמה של ההשכלה העברית, וקרוב לוודאי היתה סינתזה של השפעות. אפשר להניח, כי הכנה והכשרה של ההשפעה הפנימית הביאה ליצירת התנאים הרוחניים המתאימים לקליטת האידיאות שמחוץ. ועוד יש לדון בשאלה נכבדה זו.

המושג 'חכמה', שמשמש בו סאטאנוב פעמים לא־ספור בקונטקסט הפסידו־ביבלי, קרוב יותר למשמעותו הביניימית מאשר לזו של ספרות החכמה התנ"כית (קלצקין. 1928: 290 – 299; שטיינברג. 1937: 229 – 230). לגבי דיודו אין חכמה אלא ידע סקולרי, המדעים והפילוסופיה.¹³ בהתייחסותו לחכמה אפשר להבחין בניסיונותיו הרבים, לא רק להשלים בין חכמה במובנה הסקולרי ובין יראה, כפי שנוכחנו בספריו הקודמים, אלא להעמידן כשוות זו לזו וכן כמשלימות זו את זו.¹⁴ כמשכיל המחשיב את התבונה ואת בינתו של האדם כאידיאל של התקופה, מוסיף סאטאנוב ומפתח את הרעיון, שהיהדות והתבונה (במובנה הסקולרי והאנושי) לא זו בלבד שהן משלימות זו את זו, אלא הן תלויות זו בזו.¹⁵ אולם נראה, כי עמדתו המשכילית של סאטאנוב אינה מסתפקת בכך, ואנו מוצאים אותות ברורים עם התפתחותה של יצירתו המשלונית, בחלק ב' של 'משלי אסף', ורמזים גם בחלק א', המעידים, כי התלות של התבונה ביהדות בהִדְי אהדדי, הופכת לתלותה של היהדות בחכמה הסקולרית.¹⁶ היהדות כפופה אפוא לבינתו של האדם, וככל אמונה הריהי מאוממת, או נדחית, על־ידי השכל.¹⁷ שעבוד זה של האחת בידי חברתה מעמיד את החכמה ביחס ליראה בדרגת עדיפות במעלה ובחשיבות; בלשונו של סאטאנוב: 'ועם היות ליראה קדימה זמניית על החכמה כאמור, הנה לחכמה קדימה מעליית על היראה כי היא עקרת היראה ותכליתה' (משלי אסף, א, א, ע"ב). וכאילו במטרה להדגיש את דעתו עד כדי אבסורד, הריהו אומר: 'יראת יי תוסיף ימים וחכמה שנות עולמים'; ביאורו חושף את עמדתו הקיצונית של סאטאנוב: 'היראה תתן לבעליה אורך ימים בזה העולם ר"ל חיי חמריי נעימים: וחכמה. אולם החכמה תחיה בעליה לנצח' (שם, ב, יב, ע"א). האדם ובינתו של האדם הריהם הגורם העליון המחליט בדבר נכונותן של אמיתות דתיות ולא הסמכות הדתית או המסורת של כתב־קודש כלשהם. בכך הגיע סאטאנוב לידי סגירת המעגל של תקופת ההשכלה המתונה שלו, והריהו פותח את הפתח לדעותיו הקיצוניות יותר בשאלות של דת ויהדות.

דעות אלו ניזונו בין השאר גם מהמחשבה הִדְאִיסְטִית בגישתה הביקורתית־סקפטית ביחס לדת בכלל וביחס ליהדות ולנצרות בפרט. בדרך דומה הושפעו גם מנדלסון וסופרי השכלה אחרים מזרם תיאולוגי־מחשבתי זה, כפי שכבר הראיתי במקומות אחרים (Pelli. 1979: 7 – 32; פלאי. 1972: 82).¹⁸ עם זאת, מן הראוי להדגיש, כי אין השפעה זו הופכת את המושפעים לִדְאִיסְטִים, כפי השערתם של חוקרים אחדים. כדרכם של הִדְאִיסְטִים, מכיר סאטאנוב בחשיבותה ובחיוניותה של הדת לחברה.¹⁹ במה דברים אמורים? – בדת התבונה, דת ההשכלה המבוססת על בינתו של האדם. יצאה הנצרות מכלל זה, לפי המשכיל העברי, שכן אינה דת שכלית, ורבים מעיקריה אינם מיוסדים על ההיגיון.²⁰ לעומתה מצטיירת היהדות בעיני סאטאנוב כדת התבונה – אותה דת, שההשכלה בכלל והִדְאִיזם בפרט הטיפו לה – שאין בה דבר הנוגד את 'השכל הישר'²¹ ושאין בה כל מסתורין (משלי אסף, א, כג, ע"א). במידה שקיימים בה יסודות שליליים, חשוכים, יש

ליחסם להשפעה נוצרית על היהדות שבאה בעטיה של הגלות (שם, פד, ע"א – ע"ב). שני קווים מציינים את דעותיו אלו של סאטאנוב: קו של התקפה על מעלליהן השליליים של הדתות השונות במשך ההיסטוריה האנושית, ובמיוחד מעלליה של הנצרות, וקו של הגנה על היהדות. כדרכו של מנדלסון, מאמץ סאטאנוב את ביקורתו של הֶדְאִיזם בכל האמור לגבי הנצרות, ובה־בשעה מכין את חניתו ואת צינתו להגנה על היהדות מפני אותה ביקורת. כך, למשל, מקבל סאטאנוב את הביקורת שמתח הֶדְאִיזם על הנסים (פלאי. 1972: 82) ביישומה כלפי הנסים בנצרות. מה שאין כן הנסים ביהדות, הן התנ"כיים והן התלמודיים, שהמשכיל העברי מוכן לקבלם, ובזאת הוא צועד בעקבות מנדלסון, שהשקפותיו וכתביו הטביעו את חותמם על ההשכלה העברית (פלאי. שם: 85 – 86; משלי אסף, ב, נא, ע"ב).²² סאטאנוב, שהאמין בשכל כקריטריון בלעדי לשפיטת תופעות החיים, חש בסתירה שבעמדתו זו כלפי הנסים ביהדות, ועל כן הריחו מציע דרך של פשרה, שלפחות לא תעמוד בסתירה לפילוסופיה של ההשכלה. דרך זו, שמעיקרה הריהי סוטה מאמונתו האפריורית בכל־יכלתה של התבונה האנושית, נדרשת למונח 'תעלומות חכמה' על מנת לציין קיומן של תופעות שהן מעבר להבנת שכלו של האדם, אולם אינן בהכרח נוגדות את התבונה.²³ נראה כי סאטאנוב מקבל את הבחנתו של לוק בין הנוגד את השכל ובין מה שמעל לשכל (Locke. 1959: 423 – 426). ויתור זה אופייני למשכיל עברי כסאטאנוב, השואף ליצור הרמוניה בין היהדות לבין התיאולוגיה של ההשכלה.

היחס הדו־ערכי לנצרות וליהדות יובן כפועל יוצא ממאמצי המשכיליים של סאטאנוב להטיף ליהודים שיאמצו את התרבות המערבית – כפי שהתגלמה בהשכלה האירופית ובעת ובעונה אחת לדחות את הנצרות – שהיא חלק אינטגרלי של תרבות זו – תוך שמירת זיקתם של היהודים אל היהדות. עמדה דומה מצינו במשנתו של המשכיל־לדוגמה, מנדלסון (פלאי. 1972: 31, 39).

וכך יכול סאטאנוב לתקוף את שנאת הדת, היינו, שנאת דתו של הזולת, שבאה בעטים של כוהני הדת, ואשר גרמה לשפיכות דמים בהיסטוריה האנושית והיהודית כאחד.²⁴ מתוך ביקורת הדתות, וביקורת משווה, מגיע המשכיל לקביעה הֶדְאִיסטית על יחסיותן של כל הדתות, שכל אחת טוענת כי האמת כולה שלה, אולם 'רובי הדעות הדתיות מיוסדות על סברות אשר לא יתאמתו במופת ואין בכללי הדתות זולת מה שבפרטיהן על כן אין הכרעה הכרחית באמתת דת אחת על זולתה' (משלי אסף, ב, מד, ע"א). הד קולו של לסינג ב'נתן החכם' נשמע בדבריו אלה. ובדומה למשכיל הגרמני מסיק גם סאטאנוב את המסקנה המעשית, ויוצא בקריאה לסובלנות דתית ולהומניות: 'אהב מתי דתך ואל תשנא אשר דתיהם שנות: כי אל אחד בראם ואֶל אֶל אחד יקראו בשמות שונים: יעבדוהו עבודות חליפות כאשר למדום אבותם: בתשורות שונות יקדמו פני מלך אחד' (שם, מז, ע"א; Pell. 1979: 38, 162). כהשקפתם של הֶדְאִיסטים, מתנגד המשכיל העברי לכל כפייה בענייני דת ואמונה (שם, מד, ע"א; טו, ע"ב; Pell. 1979: 23, 185), וכבר מצינו דברים זהים בכתביו של מנדלסון (תשי"ז: 62, 163, 164). יש להעיר, כי הן מנדלסון והן המשכילים העבריים האחרים הושפעו בנושאים אלה לא רק מחוץ אלא בעיקר מבית – מן הפילוסופים היהודים בימי הביניים.

אחד האפיונים של מחשבת התקופה, המחשבה הֶדְאִיסטית והמשכילית, הוא ביחס הכותבים אל המסורת ואל העבר (Pell. 1979: 38, 48, 72, 178). בימשלי אסף' אנו מוצאים את יחס הזלזול והעדר כבוד, שמצינו דוגמתם בספרות הֶדְאִיסטית, כלפי מורשת העבר וסמכותה האקסיומטית. החזרות התכופות של סאטאנוב בנושא זה מציבות את

ספקנותו באשר לקדושת העבר כאחד המוטיבים המרכזיים של 'משלי אסף'. ושמה לא מקרה הוא, שרוב ההתבטאויות הללו מופיעות בחלק ב' של המשלים, ואילו הדוגמות שבחלק א' מצויות במחציתו השנייה של הספר; לא מן הנמנע, כי יחס שלילי זה כלפי העבר מציין את תקופת יצירתו השנייה של סאטאנוב, אף כי נמצאו רימוזים לכך בסוף התקופה הראשונה. בהתבטאויותיו אלה מעמת המחבר ראשונים עם אחרונים: 'לא כל הראשונים ישכילו ולא כל האחרונים יסכילו', או בווריאציה אחרת: 'לא כל הראשונים נחלו חכמה ולא כל האחרונים אָלתי (משלי אסף, א, ס, ע"ב; ב, כז, ע"א). לפי השקפתו, העבר אינו בהכרח מקור החכמה רק מחמת עתיקותו, ומשום כך היחס אליו חייב להיות ביקורתי. באשר למסורת שהעבר מורישה, מציע סאטאנוב את הקריטריון של הַדְאִיזִם: 'בחן אמתסי (שם, א, ס, ע"א). ואכן כך הוא נוהג לגבי בחינת אמיתותם של מנהגים דתיים, כפי שנראה להלן, ואינו נכון להתייחס אליהם כחובה רק משום שהם נמסרו על-ידי הדורות הקודמים (שם, ב, טו, ע"ב).

לשיא הזלזול במורשת העבר מגיע סאטאנוב כשהוא נדרש לאמרת חז"ל המעידה על יחס של הערצה לאין שיעור אל העבר, והוא מהפכה על פיה: 'והוא שאמרו ז"ל אם הראשוני כב"א אנו כחמורים: ר"ל אנחנו כחמור למשא החקים אשר יעמסו עלינו כתורה וכמצוה' (שם, א, ס, ע"א; ב, י, ע"א). שימוש זהה לזה נמצא ב'ספר המדות', וכבר הרחבתי על כך את הדיבור במאמר קודם.²⁵ בהמשך יצירתו אין סאטאנוב נרתע מלהסיק את המסקנה המתבקשת לאור הערותיו על עול המצוות ביהדות. המשכיל העברי מתייחס בביקורתיות למצוות הפוזיטיביות ולחוקים בכלל, ורומז, כי הן נועדו לחלושי העם בלבד.²⁶ אף-על-פי שבהקשר העניין כוונתו של סאטאנוב לחוקים במסגרת הסְדָרִים החברתיים, הרי שיש לדעותיו הקיצוניות בדבר חוקי החברה השלכה על החוקים הדתיים.²⁷ ואם תאמר, לא חייווי דעה כאן, אלא ציון עובדה בלבד, שהחוקים הנימוסיים נועדו לחלשים בלבד, ואילו החוקים מתגברים עליהם – ממה נפשך, אם מסכים הוא עם תופעה זו הרי שיש בכך משום רימוז שבחייווי דעת, ואם לאו, משום מה אינו מביע עמדה שוללת? לא היינו מקדישים לכך תשומת-לב כה רבה אלמלא מצינו לדברים אלה אח במקראותיהם של המשכילים האחרים. גם שאול ברלין, שדעותיו המשכיליות קרובות לדעותיו של סאטאנוב, אומר דברים דומים, אף כי ביתר שנינות: 'החכם צריך להקל על עצמו יותר, כדי שיהא שכלו בריא ושלם יותר, וכן ראינו גם אצל שלמה מיימון.²⁸

ביטוי גלוי יותר ליחסו של סאטאנוב למצוות יימצא בחלקה הרביעי של סדרת 'משלי אסף', הקרוי 'מגלת חסידים'. בספר זה מדגיש סאטאנוב את יחסיותן של הדתות ועומד על ארעיותן של המצוות באורח החוזר ונשנה כלייטמוטיף: 'אולם המְצוֹת הדתיות [...] ישתנו בכל דת לפי שינוי טבע העם והזמן והמקום', מה שאין כן לגבי המצוות הטבעיות שילא ישתנו לעולם'. עם זאת, את תורת ה' מעמיד סאטאנוב בקטגוריה שונה.²⁹

באשר לקטגוריה השלישית, דהיינו, הערות מעשיות בנושאים דתיים שהעסיקו את ההשכלה העברית (Pelli, 1979: 185 – 188), מוצאים אנו בימשלי אסף את מכלול הנושאים המקובל: ביקורת חמורה על הפיוטים והסליחות המלאים שיבושים עד כדי חירופים וגידופים, ואינם נאמנים לשפה; ביקורת על שיטת הלימוד של הפלפול, שהמחבר רואה בה צורה מעוותת הנוגדת את ההיגיון; דברי התנגדות לתעניות ולסיגופים; וכן נדרש סאטאנוב לפולמוס הלנת המתים ומצדד עם מנדלסון והמשכילים האחרים בשאלה זו, שהעסיקה את ההשכלה העברית במשך כמה עשרות שנים. כמו-כן הריהו מתדיין

בטעמי המצוות,³⁰ והוא מחווה דעתו, שהיהודים בני־זמנו אינם מבחינים בין עיקר ובין טפל, עושים את העיקר טפל ואת הטפל עיקר, ומתוך כך הגיעו לידי נטישת העיקר שביהדות. סאטאנוב יוצא חוצץ כנגד מושג ה'סייג' כפי שהוא מקובל בהלכה (משלי אסף, א, סא, ע"א – ע"ב; ב, ע"א, ע"ב – ע"ב, ע"א), ורומז כי הסייג אינו משמש עוד כגדר בולמת, כי אם כעול וכמשא כבד. ויועץ המשורר־הממשל: 'אל תעמוס עליו כובד אשר לא יוכל שאתו: פן יחלוש מפובד משאו ולא יוכל שאת גם אשר הסכין בו'. ובביאור הריהו מפרש את דבריו ומביא אסמכתא מן המקורות: 'לא תטעון משא יתר מדי, והנמשל שלא ירבה בסייגי' כאמרם ז"ל אין גוזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה, וכבר אמרו ז"ל באותו היום גדשו הסאה פי' ביום שגזרו י"ח דבר גדשו כ"כ המדה עד שנפל מה שהחזיקה מִטְרָם (שם, א, כח, ע"א – ע"ב).

נראה, אפוא, כי העיקרון 'קלה כחמורה' אינו תופס עוד בזמנים החדשים ביהדות ההשכלה, כפי שהיא מצטיירת בעיני רוחו של סאטאנוב. ועם שהוא מצדד בביטול המנהגים התפלים של היהדות הישנה אינו מהסס כלל ועיקר להציע אימוץ מנהגים ונימוסים אירופיים, ובלבד שלא יהיו גובלים בענייני דת, כדרך שהציעו גם המשכילים האחרים (שם, ב, נ, ע"ב; ג, ע"א). ראוי להעיר, כי בטיעונו לתיקונים במנהגים משתמש סאטאנוב בטיעונים ובמונחים הלקוחים מעולמה של ההלכה עצמה, מתוך שאיפה להוכיח, כי לא זו בלבד שהצעותיו אינן נוגדות את ההלכה אלא אליבא דידו הן נובעות ממנה. לשיטה זו נזקקו רוב המתקנים העבריים (Pelli. 1979: II, V).

עד כה עסקנו באופני ביטוי מודעים, שבהם משתדל הסופר בדרכים דידקטיות להביא מרעיונות ההשכלה בלבושם העברי. אולם מתחת לפני השטח ניתן להכיר בביטוי תת־מודע, שיש בו כדי להעיד על שינוי הערכין הרב אשר חוזה הסופר ביהדות החדשה, ביהדות ההשכלה. רגישותו הרבה של היוצר קולטת את אותות השינוי וחוזרת ומעצבת אותם באופן תת־מודע במסגרת הריאליה המשלונית אשר הוא בונה, ובתוך־תוכן של אידיאות אשר הוא מציג. הניסיונות הרבים של המחבר להגיע לידי הרמוניזציה בין החכמה והיראה, בין התרבות החילונית ובין היהדות, אומרים דרשני. כבר נוכחנו, כי גם באורח מודע מכיר סאטאנוב בהתפתחויות שחלו בזיקת־הגומלין של שני מושגי יסוד חשובים אלה. הבחנו, כי מניסיון של השלמה והתאמה עובר סאטאנוב להכרה, כי החכמה, במשמעותה החילונית, עד יפה על היראה, וכי היראה כפופה לחכמה. יש להבחין, כי גם במצב האחרון של כפיפות היראה לחכמה ושל שעבודה עדיין קיימת זיקה בין השתיים. לעומת זאת, מתחת לפני השטח, ניכרים זרמים ונטיות המעידים על ניתוק מוחלט בין השתיים. והדבר נמצא בפסוק תמים לכאורה: 'הדריכם בדרך צדקה ואמונה הורם נתיבות החכמה והאמת'. בעוד שבטקסט הפסידר־ביבלי קיים היסוד של התקבולת התנייכית, יש להניח על סמך הסברו שבביאור, כי בכוונתו של המחבר קיים היסוד הליניארי, והוא־הוא המשמש מפתח לפרשנות הטקסט,³¹ וכי התקבולת היא חיצונית בלבד ונועדה לשמור על הפסדה הטקסטואלית. יש לבדוק אפוא את הטרמינולוגיה במונחה הליניארי, כפי המוצע בביאור. באופן סובטילי וקרוב לוודאי בלתי־מודע נוצרת דיכוטומיה כפולה, כדלהלן: (א) צדקה ואמונה (הביאור: יראה) מצויות במישור השונה מזה של החכמה והאמת; החכמה נתפסת אפוא כביטוייה של האמת; (ב) בצדה השני של המטבע נוצרת הדיכוטומיה בין אמונה, או יראה, ובין האמת. ההדגש הרב המושם בימשלי אסף' על החכמה ועל האמת מביא בהכרח למסקנה המתבקשת, שהאמונה כמהות בפני עצמה, בניגוד לחכמה ולאמת, אינה מתאמת

להשכלה. היהדות הישנה, היהדות החרדית-המסורתית – נרמז באורח תת-מודע – אינה יכולה להתקיים עם ההשכלה כשווה בין שוות.

בצורה דומה מגיע סאטאנוב למסקנה, שקיום המצוות ומציאות החכמה נוגדים זה לזה. להלן הוא משתדל למצוא פשרה בין השתיים ומציע, כי הן קיימות בשני מישורים שונים. אולם למרות השתדלותו אין סאטאנוב חש, כי הוא אינו משלים בין השתיים אלא יוצר חיץ ביניהן, יוצר דיכוטומיה בין השתיים.³² חרף ניסיונותיו להציע טעמים למצוות, ביישמו את המחשבה היהודית הביניימית בקונטקסט של השכלה חילונית ומודרנית, הריהם נשארים בגדר של ניסיונות אקלקטיים, שאינם מצליחים לגשור על-פני הפערים.³³

תוצאה דומה נראית גם מדיונו במושג יהודי עיקרי אחר, ביטחון בשם, שבמשמעותו המסורתית המקובלת הריהו מתייחס לאמונה טוטלית ובתת-מעוררת באלוהי ישראל ובהשגחתו הפרטית. דיונו מעלה ספקות ביחס לאפשרות קיומו של ביטחון באל במובנו החרדי – בזמנים החדשים.³⁴ גם דיונו ביראת השם ובאהבת השם מעיד על נטייה לתפיסה חדשה של מושגי יסוד אלה ביהדות. יראת השם במובנה הקלסי של אמונה חופפת-כול באל אינה מחויבת בעידן החדש, נרמז מתחת לפני השטח.³⁵ הוא הדין לגבי אהבת השם: אהבה טהורה של האל, אהבה לשמה, שאינה תלויה בדבר, אינה אפשרית ואינה ניתנת להשגה. האדם האוהב את האל עושה זאת למען עצמו, למען תועלתו שלו, גם אם הוא חושב במושגים של העולם הבא. בלא כל ספק, אפשר לראות בהצהרותיו אלה של המשכיל העברי, באופן מודע ותת-מודע גם יחד, את התגברות המחשבה של ההשכלה, שמרכז הכובד שלה אינו האל כי אם האדם.³⁶ עליונותה של בינת האדם וכפיפותה של האמונה אליה כבר הוזכרה לעיל. אולם יתב-המינוי, שנותן סאטאנוב לבינתו של האדם, מעניק לאנוש זכויות בלתי-מוגבלות החורגות מגדר 'במופלא ממך אל תדרושי ומבטלות כל מה שפתגם מסורת-חרדי זה מבטא. יראה ובחן מעשהו בשמים ממעל ועל הארץ מתחת', כותב המשורר.³⁷ אין בכך רק הכרזת עצמאות לשכלו של האדם והצהרת אמונים בחוסר מוגבלות, אלא יותר מכך, הרי זו הכרזת סקפטיציזם מובהקת והסרת המחיצות של הטאבו על החקירה המטפיזית בעניינים האלוהיים. הסקפטיציזם נראה כמו הופך לערך נעלה במשנתו של סאטאנוב.

במתכונת סיסמתו החוזרת ונשנית לאורך יצירתו 'ראשית מחקר פליאה'³⁸ מעלה המחבר את יסוד 'המבוכות', הן במובן של ספק והן במובן של פליאה והשתוממות, כתנאי מוקדם הכרחי לקניית חכמה: 'העוברי' בעומק המבוכו' כטעם אין אדם עומד על ד"ת אא"כ נכשל בה ישיתוהו המבוכות מעין נובע מקור חכמה, וילכו מחיל אל חיל בהשגותי.³⁹ בשלב זה של משכילותו של סאטאנוב ערכים כביטחון בשם ויראת השם אינם משמשים עוד ערכים מרכזיים ביהדות, אלא להיפך, הללו הוחלפו במושגם ההפכי, הניגודי – הסקפטיציזם – כערך בלעדי. יהדות זו, שסאטאנוב מנסה לעצב את מרכיביה האידיאיים, הערכיים, הרוחניים והמוסריים, אינה היהדות המסורתית, אלא יהדות בת-דמות ההשכלה והתאזים האירופיים.

ניסיונות הקירוב וההתאמה של המחבר אינם מסתירים את הקרע שחל ביהדות, אשר תחושתו מעוצבת באורח ספרותי בכתבים אלה של סאטאנוב. אל-נכון ניכרים כאן ניצני היהדות המודרנית, היהדות החילונית, שהלכה והתגבשה בתהליך איטי וממושך, שראשיתו בתחילתה של ההשכלה העברית בגרמניה והמשכו מגיע עד ימינו אנו.

הערות

1. ב'דברי ריבות', בחלקה השני של יצירתו של סאטאנוב, עסקתי במאמרי: פלאי (תשמ"ו; 1982).
2. אף כי סאטאנוב עצמו דרש שלא לצמצם את העברית ללשון התנ"ך בלבד, כי אם להשתמש גם בלשון המשנה והתלמוד. עיין במאמרו של בנו, שיימא שלמה סאטאנוב (תקמ"ח), המיוחס לאב. וכן ראה: פלאי (תשל"ד: 436 – 437). על יחסו של סאטאנוב ושל המשכילים האחרים לשפה העברית ולחידושה, ראה: פלאי (1979; Pelli פרק ד'. נדפס גם בנפרד [1974]).
3. להבנת חשיבותו של הביאור יש להזכיר, כי גם בביקורתו של אהרון וולפסון ב'המאסף', ז (ג, תקנ"ו): רנב – רנג), אין כל רמז, שאכן המבקר נדרש לעיון ולדיון בביאור אלא בטקסט עצמו בלבד. הד"ר שענעמאן, בביקורת הביקורת, מטעים, כי המבקר ב'המאסף' לא ראה את הביאור, והוא מעיר בהיתול 'ואולי היה לו אסף ישן בכתבת יד בלי ביאור' (סאטאנוב. תקנ"ז: ד, ע"ב; כ, ע"ב; כב, ע"א; כד, ע"ב). בכך מחזק שענעמאן, או סאטאנוב עצמו, את משחק מציאת כתב-היד העתיק, עם שהוא חושף את חולשת ביקורתו של וולפסון.
4. סאטאנוב עצמו מעיד על דרך החיבור של 'משלי אסף' (תקמ"ט: ט: 8 [לפי מספור] בהקדמה 'ארחות יושר'). כמו-כן העיד על כך וולפסון, איש ריבו (המאסף, ז [תקנ"ז]: שצו). בתקנ"ז מעיר סאטאנוב, כי חלק ד' של 'משלי אסף' מצוי עמו בכתובים (תקנ"ז: מה, ע"ב); חלק ד' של 'משלי אסף' (מגלת חסידים) נדפס ב-1802.
5. הרופא וכן המלך מתנגדים לשיטת הריפוי 'בהמתקה' או באונס, שמציע המומר, והם מציעים ריפוי בדרך טבעית ההולמת את המחלה (סאטאנוב. תקנ"ג(ב): מ – מא). בסופו של הפולמוס מחליט המלך בכל אופן, כי יש לנהוג מנהג הרופא בילד המסרב לקחת את התרופה. הרופא חייב לעשות 'תחבולות להשקותו סמי הרפואות בממתקים עד יעלה ארוכה למחלתו בלי דעתו', אולם הדגש הוא לא על הגלולה המתוקה אלא על ההדרגה, כפי שיוסבר להלן בגוף העבודה: 'מעט מעט צו לצו זעיר שם' (שם: מג, ע"ב). שיטת התרופה הממותקת נמצאת גם ב'קונטרס מספר הזהר' (1783: ט, ע"ב).
6. ספר המדות (תקמ"ד: כט, ע"ב): 'לכן ראוי לרופא להתנהג ברפואתו כמנהג רופא הגוף עם החולה אשר שתה סם ארסי שאז יסקה הרופא את החולה סם ארסי יותר גדול מן הראשון אשר האחרון בגודל כחו גרש יגרש את הראשון החלש ממנו וגם הוא נדחף לצאת ברדפו אחריו. והשווה גם בהקדמה לימגלת חסידים' (1802).
7. משלי אסף, ב (תקנ"ב: כו, ע"א), בביאור. האנלוגיה בין רופא הגוף והמלמד, ויסוד ההדרגה שבריפוי ובלימוד חוזרים גם בדף עא, ע"א, בטקסט: 'רפא מעלה ארוכתו ארוכת תמיד בבקר בבקר יתן סמים למרפא: מלמד דעת זעיר שם זעיר שם עלי און שמעתי; ובביאור: 'כמו רופא החולה המתמיד ברפואתו ואיננו מניח ליישן החולי אשר בזה הדרך יתכן שירפא את חליו כן המלמד לאדם דעת בהדרגה מהתחלה אל הנמשך ומהנמשך אל הנמשך ממנו וכן הלאה'.
8. האנלוגיה בין רופא ובין מחבר מצויה ב'משלי אסף', ב: עא, פס' ז, בביאור, אף כי במשמעות שלילית, בהקשר האנלוגיה בין הרופא והמלמד: 'מתחפש בלבוש רופא... יזרמוז על מחברי הספרי' (ס).
9. ברלין (תקנ"ג: עג, סימן רכה), ועיין פלאי (1971).
10. 'משמר לאסף', הקדמה ל'משלי אסף', א: 12 (למספור): 'אני לבבי שלם עם ה' ותורתו כתובה על לוח לבי, וכל מבאר שיבאר דברי באופן מתנגד לתורת ה' או לדברי חז"ל דבריו בטליו ומבוטלי לא שרירין ולא קיימין שקר יענה המבאר ההוא חטאו ישא כי הוא כמתחבל או כנעזר בשוא נתעה, כי אין תבונה ואין חכמה נגד תורת ה' ודחז"ל'.
11. הידרשות ל'י"ח דברי' נמצאת גם בדף כה, ע"א – ע"ב, וראה בהמשך.
12. השפעתו של הרמב"ם ניכרת בכתבי המשכילים; הם מצטטים מכתביו בשפע, ומהדירים ומפרשים אותם. בין הביוגרפיות הראשונות הראויות אור ב'המאסף' מתפרסמת ביוגרפיה על הרמב"ם (בר"ז). תקמ"ו: יט – כז, לה – מז). על השפעתו של הרמב"ם על שלמה מימון ראה: מימון (תשי"ג: 127, 260 – 331). וראה: לחובר (תרצ"ח: 539 – 546; 1951: 97 – 107); שכטר (תשכ"ח: 107 – 110); ברזילי (Eisenstein: Barzilay. 1956: 4 – 7).

13. משלי אסף, א: ט, ע"ב: יובהיות החכמה שם משתתף תאמר על לימודים שונים כמו חכמת הילוך הכוכבים אסטרו"נאמי בלעז, חכמת המהרת התנועה מיכא"ניק בלעז, חכמת המראה אופי"טיק בלעז, חכמת הגרת המים הודריאוס"טאטיק בלע"ז, חכמת המשפטים והדינין יאדי"ציו בלעז וזולתם מלימודי החכמו' למיניהן. חכמה כפילוסופיה נידונה בדף ח, ע"ב.
14. שם: יב, ע"א: 'שהיראה והחכמה שתיחן יחד מביאות האדם אל המנוחה ואל נחלת השלימות'; שם: ב, סט, ע"א: 'התורה והחכמה הם אחיות תאומות'.
15. שם: א, ז, ע"ב – ח, ע"א: 'המכחש בחכמה כאלו כחש בחותמו [של הקב"ה] שהוא אמת'; וכן שם: ב, ח, ע"ב.
16. שם: א, ט, ע"ב: 'ואמר שלא יוכל השלם לדעת אותו כי אם בחכמה [...] והנה יאמר כי מבוחר החכמי' (ראה הפירוט בהערה 13) המובילה לדעת את ה', היא המיוסדת בפועל כפיו ית' כי שלימותה מורה על שלימות פועלה ומציאה'. והשווה דעתו של ויזל על תלותה של תורת השם בתורת האדם (תקמ"ב: א, ע"ב – ד, ע"א [לפי מספורי]), ועיין: פלאי (128 – 127; Pelli, 1979: 127 – 1981; 1982/3). הנחתנו היא, שחלק ב' מאוחר ביצירתו מחלק א'.
17. משלי אסף, ב: ס"א, ע"א: '[החכמה] תחקור על האמונה אם באמת נתיסדה או בשקר כי כל אמונה המכחשת השכל לא אמון בה'.
18. שפירא (תשכ"ז²) עוסק בהרחבה באידיאות הדאיסטיות, אשר חדרו אל שירתו ומשנתו של סאטאנוב בימשלי אסף, אולם אינו מקפיד להפריד בין האידיאות שמוצאן בבית מדרשו של הדאיזם המובהק לבין אידיאות כלליות המאפיינות את ההשכלה האירופית ואינן בהכרח תוצר דאיסטי מובהק.
19. משלי אסף, א: כה, ע"א: 'והנה יאמר כמו שהטוב שבחמורי צריך לרסן ומתג כן הכשר שבבני האד' צריך לדת לבל ילך נתעה בשרירות לבו'. הדימוי לחמור עשוי להצביע על גישה ללגננית כלשהי לנושא.
20. שם: נא, ע"ב: 'רומז לקצת בעלי הדת אשר ישאו על שפתם אמונה לא יבינה הרעיון'. שם: נ, ע"ב: 'רומז לאחת הדתות אמור יאמרו מניחיה שהאמונה בטוחה והחקירה מסוכנת בה'. וכן שם: ב: י, ע"ב.
21. שם: נט, ע"א: 'תורת ה' הנאמנה לא תסתור בשום פנים את השכל הישר באדם'; שם: פד, ע"א: 'התורה [ה] עצמה תצוה עלינו לבחון בבחינה שכלית אמיתית דעותי'; פד, ע"ב: 'ואם קצת טעמי מצוותיה ריקים ממנו כאמרם ז"ל עכ"ז אין בה דבר סותר לשכל עכ"פ כמו בדתיכם'. הוא נשמך על 'הכוזרי' ומצטט אותו: 'מאין לך דבר בתור' יסתור אותו השכלי (שם, ב, עה, ע"ב).
22. יש לציין, כי מבין המשכלים העבריים, שאול ברלין היה היחיד אשר שלל את הנסים, לא המתועדים בתנ"ך אלא הנסים שאינם אלוהיים, המקודשים ומקובלים בעם. ראה: ברלין (תקנ"ה, ג, ע"ב), ועיין פלאי (1971).
23. 'משלי אסף' ב, עה, ע"ב: 'משא"כ הפליאות הנגדרות תחת תעלומות חכמה כמו אמונת ירדת המן מי שנה שאע"פ שאין השכל משיג סבותם מ"מ [מכל מקום] אפשרים להיו' עכ"פ כי אין בס' סתירה'. וכן שם, מט, ע"ב: 'ומהמבורא שהנפלאות ומעשה נסים הנוכרי' בכתובי' ובתלמוד הם תעלומי' חכמה ולא סתירות לשכל ע"כ [על כן] החיוב להאמין בס'. המינוח 'תעלומות חכמה' נמצא גם בטקסט עצמו: 'פלאים מעשי יי לא ידע אנוש ערכם והמה תעלומות חכמה' (שם, א, מט, ע"ב – נ, ע"א), וכן גם סאטאנוב (תקנ"ג) : יא, ע"ב), כהסבר לנסים הכרוכים בשינוי הטבע.
24. משלי אסף, א, נה, ע"א – ע"ב, טקסט: 'מיום הוחל לקרוא בשם יי רבו שומרי אמונים אשר דתיהם שונות: אז צמחה האיבה ותפרח המשטמה בבני האדם: והשנאה החלה להפריד איש מרעהו ולשום עלילות דברים לשפך דם נקיים'; בביאור: 'כל בעל דת ואמונה שונא לאדם המכחש באמונתו, ואין שנאה כשנאת הדת'; 'מיום שנתחלל שם הקודש לקרוא לע"ז [לעבודה זרה] בשם ה' אז רבו בעלי אמונות ודתות שונות ותחל האיבה לפרוץ ב"א כי בעלי הדתו השוני שונאים זה את זה בטבע וזאת השנאה גדולה עד מאד כי אין שנאה כשנאת הדת, עד שרוב בעלי הדתו יחשבו שהריגת זולתם מצוה והוא רצון הבורא, וזולתו הכופר באמונתו יחשוב הפך זה שהריגת המאמין מצוה על כן רבו חללי הדתו ועצומים כל הרוגיהם'.
25. על יחסו לחז"ל ראה פלאי (תשמ"ג).
26. משלי אסף, ב, נ, ע"ב, בטקסט: 'יקורי עכביש דתי מחוקקים וזבובים עופפים עושיהן: החלשים יכשלו בם

- וילכדו והחזקים יקרעו וימלטו. בביאור: ידמה החקים הנימוסיים לרשתות השממית אשר הזבובים החלשים ילכדו בהם והבריאים (= החזקים) יקרעו אשר כן החקים הנימוסיים יקיימום חלושי העם ואבירי לבב יעברום. רעיון זהה מצוי אצל גינתן סוויפט.
27. רעיון דומה משמיע סאטאנוב לגבי הסייגים הדתיים, משמע אינו מצמצם לחוקים החברתיים בלבד. ראה שם, כא, ע"ב: יזכמו כן הוכרחו בעלי הדת להחמיר בקצת סייגים שלא יהרסו קלי הדעת ליגע בגוף האיסור [...] ומשום לא פלוג מוכרח הזהיר והחכם לשמור הסייגים ולהאמין באמונתם למען לא יהרסו הקלים ליגע בגוף האיסור [...] והנה יולקו הטובים בעבור הרעים.
28. ברלין (תקני"ג: לו, ע"א, סימן צד), ועיין גם באוטוביוגרפיה של שלמה מימון (תשי"ג: 128): 'התפלה [...] נועדה רק לאדם הפשוט, המשכיל היודע להגיע אל המטרה בדרך בלתי-אמצעית רשאי 'יותר לגמרי על התפלה כעל דבר מיותר'.
29. 'מגלת חסידים', כ, ע"א – כא, ע"א. הבחנתו זו של סאטאנוב היא אמנם היסטורית (והיא מבוססת על הפילוסופיה היהודית בימי-הביניים), אך יש בה גם צד ערכי, באשר לאפשרות של שינוי במצוות הדתיות. ואולם נוהר המחבר להטעים, כי תורת ה' שונה מהדתות האחרות, בכך שהיא נוהגת בכל מקום. ואילו לכול שחפץ 'לשמור ארחות צדיקים' (דהיינו גם את המצוות התלויות בארץ), עצתו של המשורר: 'עוב ארץ מגורך ולך לך אל ארץ אבותינו: ושב שם וראה ועשה חקי האלהים ותורותיו כאשר צונו לעשות בארץ' (שם, כא, ע"א, פס' טו – טז).
30. ביקורת השיבושים בפיוטים ובסליחות: משלי אסף, א, ו, ע"ב; כד, ע"ב – כה, ע"א; צד, ע"ב; שם, ב, נו, ע"ב; זמירות אסף, ג, ע"א (נגד הפיוטים ושיבושיהם יוצא סאטאנוב גם בכתביו האחרים והדברים הובאו לעיל. ודוגמות נוספות: המאמר ב'המאסף', ד (תקמ"ח: פב – צה), שנתפרסם בשם בנו, וכן בפירושו על 'הכוזרי' (תקנ"ה), לא, ע"ב – לג, ע"א). ביקורת הפלפול: משלי אסף, א, י, ע"ב. נגד התענייתו והסיגופים: כה, ע"ב. בנושא הלנת המתים: זמירות אסף, כט, ע"א – ל, ע"ב (וכן גם בביאורו ל'ספר הגדרים' למנחם בן אברהם בונאפוס, תקנ"ח: עד, ע"ב). פולמוס הלנת המתים החל ב'1772 והדיו נמשכים עד שנות ה'20 של המאה הי"ט, כשהלוחם הראשי בקרב מחנה המשכילים, בראשיתו של הפולמוס, הוא מנדלסון; לשונו של סאטאנוב בנושא זה רוויה הזכרים משל הפולמוס ומדבריו של מנדלסון שראו אור ב'המאסף'. ועיין בנושא זה פלאי (1972: 48 – 52). דיון בטעמי המצוות: משלי אסף, ב, מו, ע"ב – מז, ע"א.
31. משלי אסף, א, א, ע"ב – ב, ע"א. בביאור משתדל המחבר להביא לידי פשרה בין היראה והחכמה בציינו את הזיקה הליניארית שבין השתיים: 'כי היראה והחכמה הם בי שוערים זה לפנים מזה לבוא בדרכם בית ה' פנימה' (ב, ע"א); האחת מביאה לחברתה, האחת משלימה את חברתה, אולם אין היא זהה עם חברתה. בסופו של דבר התקבלת אשר בטקסט מתקבלת על רקע הפרשנות שבביאור לא כהשוואה בין שווים אלא כקונטרסט אירוני.
32. שם, ב, יח, ע"א: 'שמירת המצוה ומציאות החכמה הם שני הפכים. שמירת המצוה תתקיים יותר בבלי דעת סבת הצווי והפך זה החכמה תחקור על סבות הפעולות'. לאחר שהציע, כי השתיים קיימות בשני מישורים שונים, עדיין הוא חש בצורך להסבר כלשהו, אולם הסברו אינו פותר את היסוד הקוטבי המהותי שבין שמירת המצוה והחכמה; ונראה, כי יראה (הזהר, לדעתו, עם התורה והמצוות – שם, א, ב, ע"א, בביאור לפסוק י"ג) וחכמה שוב אינן משלימות זו את זו אלא נוגדות וסותרות זו את זו.
33. שם, ב, מו, ע"ב – מז, ע"א: 'צוה להמון מצות ישרים כל תודיעם תועלת המצוה פן יהרסו לבטלם בהודע להם טעם המצוה [...] והודיע משפטים בטעמים למשכילי העם, וזהו ההבדל שבין חוק ומשפט [...]'. בדוגמה שלפנינו, למשל, נעלם טעמן של מצוות (חוקים) גם מן המשכילים, שהרי ההבדל אינו בין ההמון שאינו יודע טעמן של מצוות לבין משכילים היודעים, אלא בין חוקים ומשפטים, והבדל זה קיים הן לגבי ההמון והן לגבי המשכילים. וכן בדיוניו המסאיים שבספריו האחרים.
34. שם, א, ד, ע"ב, בטקסט: 'ימבטח ועלילה נפגשו בחירה וגזרה נשקו'. בביאור מסביר סאטאנוב, כי הביטחון והעלילה [פעולתו של האדם] סותרים זה את זה, 'כי מי שיבטח באדונו שיטריפהו לחם חקו, והוא הולך ומחזיר אחר טרפו הנה זו יורה שאין בטחונו שלם באדונו'. הוא הדין לגבי האלוגיה שבחציו השני של הפסוק: בחירה חופשית והשגחה עליונה [גזרה] הן תרתי דסתרי. מאלוגיה זו ומהמשך הביאור סביר להניח, כי סאטאנוב עוסק בעניינים אלוהיים, והאדון הוא האל. המבטח הוא אפוא ביטחון בה'; העומד בסתירה עם פעולתו של אדם. סאטאנוב מציע פשרה באומרו, שמתכונת סותרת זו מכוננת היא על-ידי האל היעושה שלום בין שניהם' (פס' ב' בטקסט); שכן האדם חייב 'לבטוח בה' כצדיק הבוטח, ולאחוז

- בחריצות כמי שלא יבטח בה" (הביאור לפסי' ג'). אולם בסופו של דבר הסתירה היסודית נשאר עומדת, ולפחות נותר צד סקפטיציזם באשר לאפשרות של ביטחון מוחלט באל.
35. שם, ז, ע"א. דרך טיפולו של סאטאנוב בנושא זה היא סובטיילית למדי. תחילה הוא מוכיח את 'משכילי העם שלא יוציאו דברים לפני האלהי' בל ידעו מוצא שפתם, בלתי אם כפי מה שקבלום מאבותיהם מפה לאוזן (ותוך כך הוא מפנה את הקורא לפרק י"ט, פסי' א', שם נאמר היפוכם של דברים, ובכך נוצרים בלבול וספקנות); אל למשכיל לדבר אל האל ועליו בדברים הנובעים ממחשבתו העצמאית, כיוון שהדרך היחידה להכיר את האל, ולדבר עליו, היא באמצעות הכרת פעולתו. מסקנתו: האל ילא יאשימך אם לא תלמד ליראה אותו בדברים הנדברים בפה לבד [], אשר אין תבונה בהם (ביאור לפסי' ט"ו). שימוש של המחבר בשלילה כפולה מפליא ביותר, שכן לאור הפסוקים הקודמים מתקבל כי יאמר שאכן האל יאשים כל שילמד ליראה אותו בדברים הנדברים בפה לבד. דרך התבטאות זו אומרת דרשני, וכנראה שואף סאטאנוב להדגיש את המשפט הראשון, כלומר: האל ילא יאשימך אם לא תלמד ליראה אותו. יתרת המשפט הולכת לאיבוד תוך ייחוס המשמעות לשלילה הכפולה בהקשר עם האידיאות שהוזכרו מקודם. סימוכין לכך אפשר לראות בפסוק ט"ו עצמו האומר, כי יי לא ישים תפלה ולא יחשוב לך עון אשר לא נתן לך לב לדעת אותו בלתי אם מעלילותיו.
36. שם, ו, ע"א: 'אין שום אהבה בעולם שתהיה סתה אהבת הנאהב לבד, אבל כלם סבתם אהבת עצמו לבעבור ישיג האוהב תועלת מה באהבתו [...] וכן כל העובדים את ה' באהבה, יאהבו אותו ית' באהבת נפשם הטוב המושג להם בזה ובבא [= בעולם הזה ובעולם הבא] חמרי או רוחני'. דברים אלה סותרים את הגישה המסורתית של אהבה שאינה תלויה בדבר.
37. שם, ח, ע"ב: 'הבן בחכמה וחכם בבינה לדעת כל תואנה בפועל יי ראה ובחן מעשהו בשמים ממעל ועל הארץ מתחת'. השימוש המחושב במינוח 'בחן' וכן העדר המגבלות (בשמים ממעל ועל הארץ מתחת)', מביעים את עמדתו של סאטאנוב, המעמיד את תבונתו של האדם כאבן בוחן יחידה לשיפוט האל ומעשיו.
38. פתגמו זה מופיע בימשלי אסף', א, פרק ז, יב, ע"ב. אולם כנראה היתה וריאציה שונה לפתגם זה, שכן שתיים קודם הופעתו של 'משלי אסף', מביא סאטאנוב משמו של אסף את הפתגם 'ראשית חכמה פליאה' (בראש ההקדמה לישיבת אמת', חלק א' של 'ספר השרשים' [תקמ"ז]). נוסח שונה זה מובא גם בימשלי אסף', ב, יג, ע"ב, כמצוטט מחלק א, פרק ז; אולם, כאמור, נוסח זה אינו קיים במקור. לעומת זאת הנוסח המקורי הנכון כבר מופיע ב-1783 ב'קונטרס מספר הזהר', כג, ע"ב, וכן בימשלי אסף', ב, סד, ע"א, ובימנחת בקורים', נב, ע"ב, תוך הבאת מראה המקום בפרק ז'.
39. משלי אסף, א, כה, ע"ב. ציטטות זהות של משפט זה מופיעות בכמה מקומות בכתביו. ראה שם, י, ע"ב; דברי ריבות, א, ג, ע"א, לו, ע"א, ובביאורו ל'ספר הגדרים', עג, ע"ב. בסוף 'באור מלות ההגיון' (1795), בעמוד האחרון, מיישם סאטאנוב חלקו של משפט זה לעצמו, ואילו בימשלי אסף', ב, לט, ע"ב, הוא מפתח את רעיון המבוכה וטוען, שאלה המאחדים בתוכם יראה וחכמה ועוברים בעמק הבכא של המבוכות יוצאים בסופו של דבר מחושלים יותר, ועמם הוא מצדד. רעיון הספקנות הזה מופיע ביאמרי בינה' (תקמ"ז), בהקדמה, עמ' 4-5 (למספור) כשלב מוקדם ההכרחי לקניית החכמה; ואילו בימנחת בקורים', נב, ע"ב: 'ונהה השער אשר בדרכו נבוא אל ההשכלה היא הפליאה'. שיטתו זו של סאטאנוב מוסברת לפרטיה בראש ההקדמה לישיבת אמת', חלק א' של 'ספר השרשים': 'שכל דורש איזה דרוש ומחקר יעיר ספיקות ומבוכות בדבר הדרוש הוא בטרם ידרוש למען יעיר הפליאה בלב השומעים ויעירו ויעוררו את לבם אל המחקר ויטו אזנם אל הדרוש' (וראה גם: ספר המדות לאריסטו [1790], פח, ע"א). הסברו זה מקבל עיצוב סובטיילי יותר שעה שהוא מאמץ את דרך הכתיבה הרב-זוויתית, הדיאלקטית, ההכרחית לסגנון פולמוסי הדת בדברי ריבות', כפי שהוא עצמו מפרט בהקדמה 'ראשית מדון' (ג, ע"א): 'על כן ראיתי כי טוב להעיר מבוכות ודברי ריבות בידעיות שונות למען יושקפו האמיתות על ידן [...] והנה נא ערכתי משפט לפני יודעי דת ודין ושמתי טענות ועלילות דברים בפי מליצים לברר וללכך איש דעתו אם באמת ואם בשקר, אשר כן עשו חכמי התלמוד אשר נאספו עליו חברים הרבה בעלי דעות שונות אם באמת ואם בדמיון לבד, ועל שקלי וטריא הוציאו הדין לאמתו, דבריהם ראיתי ואעשה כן גם אני בבירור האמת בידעיות שונות למיניהן כי נשאתי במשל ומליצה אמרי וחלקתי דעות שונות לבעלים שונים אשר יעמדו לריב ובמשפט השכל ישפטוהו באמת ובצדק. [...] על כן בהכרח יבואו לפעמי' באלה הדברים דברי ריבות וטענות לאשר ולקיים דעות אפיקורסיות אשר לא כדת משה וישראל המה, אל יפלא זה בעיני המעיין ולא יהי זה לורה באפיו כי אמנם כן היא מדת צירוף האמת וביירונו בכל מידע להעיר בהם מבוכות וספיקות לא נאמני את אל דעתם, אך אין המבוכה שווה בנוק האמת אשר יתוודע על ידה בהכרח

כמדתה'. בהמשך הוא נסמך על תקדימים בשימוש בשיטה זו, וביניהם הוא מזכיר את ספר קהלת. דרך זו של היסמכות על תקדימים במקורות ישראל ועל טיעונים המובאים כלשונם ממקורות חז"ל (שהרי סאטאנוב מצטט הסבר חז"ל בעניין המבוכות) אופיינית לסאטאנוב ולמשכילים האחרים, עם שהם מפרשים את הציטטות באופן שיתאימו לדרישותיהם. יחד עם זאת ראוי להטעים, כי סאטאנוב רחוק מכל שאיפה להתבוללות גמורה ולזניחת הדת: 'אם נבוכות בדרך תבונה אל תבגוד באנשי אמנה', ביאור: 'אם עלה לך ספק ומבוכה באמונתך מצד המחקר, אל תבגוד מפני זה באמונתך, כי אמנם כן דרך המחקר לא יעמוד אדם על אמיתתו טרם יהיה נבוכ ומספק בו כאמרם ז"ל ע"פ והמשכלה [= והמשלה] הזאת תחת ידיך אין אדם עומד על ד"ת אא"כ נכשל בסי' (משלי אסף, א, כה, ע"ב). כאן רמז סאטאנוב באמצעות משחק מלים מוצלח על אי־שביעות רצונו מהשכלה קיצונית המביאה לידי בגידה באמונה; יש לזכור, כי סאטאנוב – שהיה בעל חוש לשוני מפותח ביותר – שימש כמנהל הדפוס של חברת חינוך נערים, והיו נהירים לו שבילי המקצוע והאפשרויות הגלומות בטעויות 'הבחור הזעזער'. וכן ראה: שם, בפסוק י"ח: 'אל תהי אץ לחטוא בעבור המבוכה אשר עלתה בחקירתך כי טעית במחקרך ומחר יישר אלהים את שכלך להבין האמת'; פסוק י"ט, בטקסט: 'דתך ודת אביך אל תעזוב ואל ביתך אל תשען', ביאור: 'אל ישיאך המחקר לעזוב תורת ה"'. וראה גם שם, צו, ע"ב.

ביבליוגרפיה

בר"ז, שמעון.

תקמ"ו: 'תולדות רבינו משה בן מימון', המאסף, ג: יט – כז, לה – מז.

[ברלין, שאול].

תקנ"ג: בשמים ראש, ברלין.

תקנ"ה: כתב יושר, ברלין.

ויזל, נפתלי הירץ.

תקמ"ב: דברי שלום ואמת, א, ברלין.

ורסס, שמואל.

תשכ"ג: 'על יצחק סאטאנוב וחיבורו "משלי אסף"', תרביץ, לב (4, תמוז): 370 – 392.

1971: 'שיטות הסאטירה של יוסף פרל', סיפור ושורשו, רמת-גן.

לחובר, פ'.

תרצ"ח: 'הרמבם וההשכלה העברית בראשיתה', מאזנים, ג (א – ו): 539 – 546.

1951: על גבול החדש והישן, ירושלים.

מיימון, שלמה.

תשי"ג: חיי שלמה מימון, תל-אביב.

מנדלסון, משה.

תשי"ז: 'ירושלים', כתבים קטנים בענייני יהודים ויהדות, תל-אביב.

סאטאנוב, יצחק.

- 1783 : קונטרס מספר הזהר, ברלין.
 תקמ"ד(א) : ספר המדות, ברלין.
 תקמ"ד(ב) : אמרי בינה, ברלין.
 תקמ"ז : 'שפת אמת', חלק א של ספר השרשים, ברלין.
 תקמ"ט : משלי אסף, א, ברלין.
 1790 : [מהדיר], ספר המדות לאריסטו, ברלין.
 תקנ"ב : משלי אסף, ב, ברלין.
 תקנ"ג(א) : זמירות אסף, ברלין.
 תקנ"ג(ב) : [?] : דברי ריבות, א, קונשטאנטינא [ברלין].
 תקנ"ה : [מהדיר], הכוזרי, ברלין.
 1795 : באור מלות ההגיון, ברלין.
 תקנ"ז : מנחת בקורים, ברלין [בחתמת 'הדאקטאר שענעמאן'].
 תקנ"ח : [מהדיר], ספר הגדרים למנחם בן אברהם בונאפוס, ברלין.
 1802 : מגלת חסידים, ברלין.

סאטאנוב, שיימא שלמה.

תקמ"ח : 'מכתב שמע שלמה', המאסף, ד : פ"ו.

פלאי, משה.

- 1971 : 'הריפורמה הדתית של הרב "החרדי" שאול ברלין', XLII, Hebrew Union College Annual, א – כג.
 1972 : משה מנדלסון : בכבלי מסורת, תל-אביב.
 תשל"ד : 'לביורר שאלות ביבליוגרפיות ביצירתו של יצחק סאטאנוב', קרית ספר, מט (ג, סיוון) : 436 – 437.
 1978 : 'לראשית יצירתו של יצחק סאטאנוב : השלמה בין יהדות והשכלה', הדואר, נז (כא, 31 במרס) : 336 – 337 ; (כב, 7 באפריל) : 350.
 תשל"ט : 'יצחק סאטאנוב ושאלת הזיוף בספרות', קרית ספר, נד : 817 – 824.
 1980 : 'יצחק סאטאנוב המהדיר של "מגילות גנוזות" שחיברן בעצמו', בצרון, א (סדרה חדשה ; חוב' 3 – 4 [334 – 335], קיץ – סתיו) : 73 – 78.
 1981 – 1982/3 : 'מישנתו החינוכית והמשכילית של נפתלי הירץ ויזל, שבילי החנוך, XLI–XLII.
 1982 : '250 שנה להולדתו של יצחק סאטאנוב [: הזיאנר של הפולמוס הדתי בסיפורת ההשכלה העברית, הדואר, סא (יב, 29 בינואר) : 188 – 189 ; (יג) : 204 – 205 ; (יד) : 218 – 219.
 תשמ"ג : 'היחס לחז"ל בכתבי משכיל עברי', בצרון, ד (16, סתיו) : 72 – 80.
 תשמ"ו : 'הזיאנר של הפולמוס הדתי בספרות ההשכלה העברית – לסוגיית "דברי ריבות" מאת יצחק סאטאנוב', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ג : 193 – 198.
 תשמ"ז : 'עידן ההשכלה [–] יחסה של ההשכלה האירופית לדת', הדואר, סו (י, כ"ב טבת) : 21 – 22.

קלצקין, יעקב.

1928 : אוצר המונחים הפילוסופיים, א, ברלין.

שטיינברג, י'

1937 : משפט האורים, תל-אביב.

שכטר, יוסף.

תשכ"ח : 'יחסו של דור ההשכלה ויחסו של דורנו לרמבי"ם', לימודי היהדות בחינוך העל-יסודי, תל-אביב : 107 – 110.

שפירא, ח"נ.

תשכ"ז² : תולדות הספרות העברית החדשה, תל-אביב.

Becker, Carl Lotus.

1959: *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven.

Eisenstein-Barzilay, Isaac.

1956: 'The Ideology of the Berlin Haskalah', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXV.

Locke, John.

1959: *An Essay Concerning Human Understanding*, II, New York (A. C. Fraser's edition).

Pelli, Moshe.

1974: 'The Attitude of the First Maskilim toward the Hebrew Language', *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, II: 83—97.

1979: *The Age of Haskalah*, Brill, Leiden.