

לדרכי הסאטירה בהשכלה העברית בגרמניה –
כתב יושר לשאול ברלין: מן הספקנות של קהלת למיסטיקה של הקבלה

משה פלאי
אוניברסיטת מרכז פלורידה

אירע לסאטירה המשכילית **כתב יושר** מה שאירע למחברה, הרב המשכיל שאול ברלין (1740-1794). סאטירה זו נכתבה במיסתרים, כנראה בשנת תקמ"ד (1784), לשם הגנה על נפתלי הירץ ויזל בפולמוס **דברי שלום ואמת** (1782). כתב-היד הופץ בין המשכילים במשך כעשר שנים בהעלמת שם המחבר (שזהותו נמסרה אוליי מפה לאוזן ל"מקורבים" בלבד), והובא לדפוס רק לאחר מות מחברה, בתקנ"ה. סאטירה זו היא אחת הפנינים הסיפרותיות הנדירות בסיפרות ההשכלה והיא משלבת ידע הלכי, כשרון לשוני וירטואוזי החופן את מיכמני הלשון העברית, ומיומנות סיפרותית רגישה לכדי תיאור מצבה של היהדות המסורתית ומאבקה של ההשכלה העברית לחידוש ולעידכון. המאבק הסאטירי וכפל-הפנים האירוני ליוו את שאול ברלין הן בחייו והן ביצירתו.

במאמר קודם בנושא זה¹ עסקתי בהיבטים הסאטיריים של **כתב יושר** ובדרכי הריטוריקה והסאטירה של מחברה. בחלק זה של החיבור אדון בשלושה נושאים מרכזיים ביצירה: באיפיון המספר ומעורבותו בסיפר, בכמה מיבנים פנימיים ומוטיבים הקשורים במיבנה-העל של היצירה, וכן ביעדיו האידיאולוגיים של הסופר ואחדותם האומנותיים כגורם מלכד ביצירה.

המספר

תובנה חשובה באשר לטיבעה הייחודי של הסאטירה תתקבל מעיון בדמות הדומיננטית של המספר. לפנינו מספר בגוף ראשון, המעוצב באישיותו כרב, ובכך נוצר

¹ "כתב יושר" לשאול ברלין: לראשיתה של הסאטירה בהשכלה העברית בגרמניה", *Hebrew Union College Annual*, LXIV (1993), עמ' א'-כ"ה. עיין במאמרי שנדפס בשנתון של ליאו בק ובביבליוגרפיה המצורפת בסופו "Saul Berlin's *Ktav Yosher*[:] The Beginning of Satire in Modern Hebrew Literature of the Haskalah in Germany," *Year Book XX of the Leo Baeck Institute* (1975), pp. 109-127, Appendix II; וכן מאמר שני על **כתב יושר** שנדפס כעבור שנתיים: "Aspects of Hebrew Enlightenment Satire [-] Saul Berlin: Involvement and Detachment," *Year Book XXII of the Leo Baeck Institute* (1977), pp. 93-107. המאמר הנוכחי מהווה עיבוד ועידכון המאמר השני. כמו-כן ראה מאמרי "הריפורמה הדתית של הרב 'החרדי' שאול ברלין (פרק בתולדות מאבקה של ההשכלה העברית בגרמניה לחידוש פני היהדות)", *Hebrew Union College Annual*, XLII (1971), עמ' א'-כ"ג, שנדפס בחלקו כפרק על שאול ברלין בסיפרי **במאבקי תמורה** (תל-אביב, תשמ"ח), עמ' 140-165; וכן: "Some Notes on the Nature of Saul Berlin's Writings," *The Journal of Hebraic Studies*, I (No. 2, 1970), pp. 47-61; מאמר זה עובד ועודכן כפרק על ברלין בסיפרי *The Age of Haskalah* (Leiden, 1979), pp. 171-189. **כתב יושר** נדפס מחדש בראשית שנות ה-70 בשני קובצי מקורות שהוצאתי: **מבוא לספרות העברית החדשה במאות הי"ח והי"ט** (ירושלים, תשל"ב) [אופסט], וכן **עיונים בסאטירה העברית** (באר שבע, תשל"ב) [שיכפול], וכן בסיפרו של יהודה פרידלנדר, **פרקים בסאטירה העברית** (תל-אביב, תש"ם).

רושם, שהמחבר, שהוא "אחד מבני עליה ומגדולי הדור גדול בתורה ובחכמה", כפי שנמסר בשער החוברת, אינו אלא שאול ברלין בכבודו ובעצמו, אף כי אינו מתגלה בשמו הממשי.²

מצבו של ר' שאול ברלין כמשכיל עברי היה ייחודי במידה רבה הן משום ששימש ברבנות בעצמו, והן משום השתייכותו למישפחת רבנים ידועה ומכובדת. בעיצוב דמות המספר-הרבי בגוף ראשון בידי שאול ברלין, הוכרח המחבר להידרש לדרכי סאטירה מתחכמות כדי להפיק את מלוא האפשרויות של הדמות. מאידך גיסא, הקורא הזהיר לא יוכל שלא לזהות בדמותו של המספר בגוף ראשון את בת-דמותו של שאול ברלין עצמו. מתחת לפסאדה החיצונית של דמות המספר-הרב נמצא את הדמות הניגודית שלה -- דמותו של משכיל. מתחת למסכה נראה את דמותו של משכיל מעורב, בעל מחוייבות, החדור תחושת שליחות ותפקיד מעל ומעבר לכתיבת כתב-הגנה על ויזל. על כן ראוי להבדיל בכתב יושר בין המספר-הרב ובין הסאטיריקן-המשכיל.³

בסיפרות הביקורתית נידונה שאלת המסיכה, או 'הפרסונה', דהיינו, הטכניקה של העמדת-הפנים והזהדות כזבת של הקול הזוהר. פיינברג טוען בסיפרו, שהזהות בין הסאטיריקן ו'הפרסונה' אינו קרוב כפי שהוא קיים במיקרה של הוונטרילוקיסט והבובה ש'מפיה' הוא דובר.⁴ לעיתים שומעים אנו קולות אחדים דוברים מפיו של 'הפרסונה'.⁵ ואילו בסיפרות הביקורת העברית שדנה בכתב יושר לא נעשתה הבחנה, עד לאחרונה, בין המספר והמחבר. כמה סופרים ומבקרים נדרשו לשימוש בביטוי זהה – "שיחה בין המחבר ומלמד", שבוודאי מעיד על מקור משותף.⁶

² כתב יושר (ברלין?, תקנ"ד?), בשער. בשער החוברת לא מופיע שם המחבר, אך בתוך החוברת מופיע הפסבדונים 'עבדון בן הלל הידעוני' בשני מקומות ('ג'ע"א, ט"ז ע"ב).

³ בכינוי 'סאטיריקן' אני מתייחס למחבר המסתתר מאחורי הדמות של המספר-הרב. קרן נדרש לכינוי 'סאטיריקן' לגבי 'הגיבור'. ראה, Alvin Kernan, *The Cankered Muse*, (New Haven, 1959), pp. 7-8; נדפס גם בסיפרו Modern Satire (New York, 1962), p. 167.

⁴ Leonard Feinberg, *Introduction to Satire* (Ames, Iowa, 1967), pp. 194.

⁵ Maynard Mack, "The Muse of Satire," *The Yale Review*, 41 (1951-1952), p. 88.

⁶ שמחה אסף, מקורות לתולדות החנוך בישראל, א' (תל-אביב, 1925), עמ' 242; רפאל מאהר, דברי ימי ישראל דורות אחרונים, ב' (מרחביה, 1954), עמ' 78; בן-ציון כ"ץ, רבנות, חסידות, השכלה, א' (תל-אביב, 1956), עמ' 240; יוסף קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א' (ירושלים, 1960), עמ' 133. ניתן לאתר את מקורו של ביטוי זה בסיפרו של אסף. דומה, שהראשון אשר קבע את זיהוי המספר כ"מחבר" היה המבקר הראשון של כתב יושר בביקורתו שנדפסה בהמאסף, ז' (תקנ"ו), חוברת ג', עמ' רס"ח-רס"ט ("המחבר הזה", "יושב המחבר וישם אל ההתול פניו", "וכראות המחבר"). המבקר הוא ד - א. -- דב אוטנסוסר, לפי זיהויו של שטיינשניידר (במאמרו על הדפוס העברי). ב-1861, אליקים כרמולי משתמש בביטוי הזה תוך שהוא מצטט ממאמר הביקורת המקורי בהמאסף. ראה העורבים ובני יונה (רדלהיים, 1861), עמ' 41. לאחר מכן מביא צינברג את הביטוי בתולדות ספרות ישראל, ה' (מרחביה, 1959), עמ' 123. רק דושינסקי אינו מזהה את המחבר עם המספר, אלא מזהה את המספר כ"צעיר מודרני". ראה C. Duschinsky, *The Rabbinate of the Great Synagogue*, London (London, 1921), p. 21. דושינסקי חש בחוסר ההתאמה הקיים בין המחבר והגיבור, אך טעה בזיהוי האחרון, אלא אם כן הכינוי "צעיר מודרני" הוא ביטוי סינונימי ל"משכיל". רק באחרונה נראה שינוי בתפיסת

נראה, כי שאל ברלין כותב מתוך זיקה הדוקה אל הקהילה היהודית באותו כמספר-הרב. הסאטיריקן-המשכיל גם הוא אל-נכון מעדיף שכך ייכתב הספר. ברלין כותב, איפוא, *ex cathedra*, כרב, המחשיב עצמו כ"אחד מבני עליה ומגדולי הדור", והאלתר אגו שלו, הסאטיריקן, מסכים בכך בכל מאודו, מתנאה בזאת ונעזר בכך לצורך הסאטירה.

באופן זה הוא קובע את סמכותו כמנהיג רוחני וכתלמיד-חכם, והוא מבקש להעמיד את עצמו כשווה-בין-שווים ליידי יריביו.⁷ המספר-הרב מדבר בלשונם, נסמך על אותם המקורות לטיעונו, ונדרש לאותה שיטת-לימוד תלמודית-רבנית. במלים אחרות, הוא משחק את מישחקם באופן יעיל ביותר. וכך נראה, כי הסאטיריקן הגלום בדמותו עולה על יריביו בעמדה אסטרטגית זאת.⁸

ברלין עושה זאת בעיקר בעצבו את המספר כמי שהוא אובייקטיבי בפולמוס. כבר בשורות הראשונות של הפתיחה, בבואו לתאר את המהומה סביב פירסום סיפרו של ויזל והפולמוס שהתגלע, תפקידו הדומיננטי של המספר מעוצב כמי שמשמש כמתעד, כמדווח אובייקטיבי, המוסר רק את מה שעיניו רואות ושאוזניו שומעות, ואינו נוקט עמדה כלשהי בפולמוס. בהציגו את עצמו כמי שנוקט עמדה אובייקטיבית, מבקש המספר להראות את עצמו כמתווך, המקשיב לטענות שני הצדדים בחיפוש אחר האמת, קודם שיבוא לשפוט את ויזל. שימה עליו 'לשכנע' את הקורא, כי כוונתו אמיתית וכי הוא מהימן ואמין.⁹

זאת ועוד: על-ידי העמדת הפנים שהוא אובייקטיבי, וכאילו אינו מודע למהותו של הפולמוס, מכשיר המספר את הרקע לקראת נקודת-השיא (Denouement) הבלתי-צפויה בדבר המשמעות הקבלית לכאורה של **דברי שלום ואמת** לווזל. דרך הצגת ה'תיעוד' המעובד והמשופר מעידה על התערבותו המיידית של הסאטיריקן המתוחכם. וכבר בקטע שבו מצטט המספר את העם ברעיו ניתן למצוא הדים אירוניים שכמס הסאטיריקן בדיברי ההמון.

הקטע הבא ידגים תחבולה סיפרותית זו של הסאטיריקן: "כי על כן זכינו לכל הכבוד הזה עם סגלה וממלכת כהונה" [ב'ע"ב]. יקשה לכפור ב'מהימנותה' של ציטטה זו מפי ההמון, שללא ספק היא תואמת את הלך-רוחו ואת המנטליות המציינת אותו. אין כל

מקומו של המספר. ראה למשל הקדמתו של יהודה פרידלנדר לכתב יושר בסיפרו פרקים בסאטירה העברית, א' (תל-אביב, תש"ס), עמ' 70-71, שם מכנה אותו פרידלנדר "האניה המספר".

⁷ כתב יושר, ח' ע"ב: "כמעט אשר שכח את מי הוא מדבר, וכי לאיש כמוהו שיחו". לפי השער, המחבר-המספר הוא "מגדולי הדור". הכינוי הזה מיושם גם לרב הבידיוני ("גדול" ו"גדול הדור", שם, ח' ע"ב, י"ע"ב, י"א ע"ב), וכך ששניהם מעוצבים ברמה שווה.

⁸ הסאטיריקן חייב לעצב את עצמו כנעלה, וכמי שעולה על יריביו כדי להשיג את מטרותו הסאטיריות. ראה: Arthur M. Clark, "The Art of Satire and the Satiric Spectrum," *Studies in Literary Modes* (London, 1946), p. 47. ראה את הדיון בהמשך בהערה 23 ובטקסט ליידה.

⁹ המספר מצהיר על כך בפירושו: "...כי אם אף להמליך האמת בכל המוני" (כתב יושר, י"ג ע"א) והשווה מאמרו הנזכר של קלארק, "The Art of Satire and the Satiric Spectrum", עמ' 36.

ספק, שזו המחמאה הטובה ביותר שאפשר להחמיא לסאטיריקן. אך יש להתבונן בהיגד זה על רקע האידיאולוגיה של ההשכלה העברית, דבר שהוא מחוייב המציאות לשם תובנה מליאה של הטקסט. משה מנדלסון – שלאורו הלכו בדרך כלל ראשוני המשכילים בגרמניה – טען בכתביו, כי היהודים נועדו לשמש מעין 'אור לגויים' ולהמחיש לאומות העולם את עקרונות המונותיאיזם. אליבא דמנדלסון, העם היהודי אינו טוב מכל עם אחר,¹⁰ אך בוודאי אינו נחות מכל עם אחר בכל הנוגע לזכויות אנוש. כתביו של מנדלסון לא היו זרים לשאול ברלין, המתייחס הן למנדלסון והן ל'ביאור' בסאטירה זו.¹¹ אם פירושי נכון, הרי ששאל ברלין אף מתייחס לפילוסופיית היהדות של מנדלסון בסאטירה זו.¹² ראוי להזכיר, כי עוד לפני פולמוס ויזל, כתב שאול ברלין הסכמה ל'ביאור' של מנדלסון.¹³ כמו-כן יש עדויות פנימיות מכתב יושר על-אודות יחסו של שאול ברלין לעמדת היהדות המסורתית כלפי התרבות האירופית ולימודי החול.¹⁴

לאור דברים אלה מחריפה המשמעות האירונית הברורה של הציטטה. המספר משתדל לרמוז על דיעות ואמונות משכיליות שהן ברורות לכול – כמצוטט על דרך השלילה מפי ההמון – והן הן המשמשות: מורה-דרך לגילוי עמדתו המוצפנת של המספר.

צעד אחר צעד ובהדרגה בונה שאול ברלין את התשתית לטון האירוני בפרק המבוא, שבו מוצפנים סימני-הקריאה או מפתח-הסימנים לקריאה נכונה של הטקסט. כמו-כן הוא משתמש במושגי השכלה מקובלים כעזרי-קריאה, או מדריכים, לשם פיענוח כוונותיו הכמוסות בטקסט. בצטטו את ההמון המתלונן על נטיות 'הכפירה' לכאורה של ויזל, אומר המספר: "כי כן דרכה של מינות מושכת לב אדם באמרה להקשיב לחכמה ולהטות לב לתבונה, והילדים רכים נמשכים אחר הרעיונים, הנטוע בשכל מתת אלדים נתונה".¹⁵ המספר, המדווח באופן אובייקטיבי, כולל בתוך הציטטה, שמגמתה הברורה היא ביקורת כנגד ויזל, כמה מונחים חיוביים – 'חוכמה ותבונה', מבחינתה של ההשכלה – כדי למסור בידי הקורא מפתח לתפיסת האירוניה הגלומה בטקסט. וכך, אם 'חוכמה ותבונה' הינן מונחים חיוביים בעיני ההשכלה, דיעות 'הכפירה' של ויזל הן נטולות כפירה כל עיקר. המספר מעצים את הרמיזות החיוביות באומרו, כי השכל הוא "מתת אלדים..."

המספר גם משתמש בארמזים תנכיים מתורחמים כדי להעביר מסר בנוגע לעמדתו-שלו בפרק הפתיחה, שמקומו חשוב ביותר ביצירה זו. בהביאו את דיברי ההמון המתלונן על

¹⁰ משה מנדלסון, ירושלים (תל-אביב, תש"ז), עמ' 90-91, 96, 121-122.

¹¹ כתב יושר, ז' ע"ב, בדיברי הרב.

¹² שם, י"א ע"א, י"ב ע"א-ע"ב, וראה דיון בנושא זה בהמשך.

¹³ "אגרת הרב הגאון הגדול מוה' שאול", בתוך 'הסכמות הרבנים', ספר בראשית, ספר נתיבות השלום (ברלין, תקמ"ג), עמ' א' ע"א-ב' ע"ב.

¹⁴ כתב יושר, ב' ע"ב, ד' ע"ב, ה' ע"ב.

¹⁵ שם, ב' ע"ב.

כפירתו-לכאורה של ויזל, הריהו מצטט אותם כדלהלן: "וכל המצות והמנהגים והעול אשר על צוארינו, כמו שבלול תָּמַס יְהֻלֹךְ ואיננו" [ב'ע"ב]. החלק האחרון של הציטטה – והשימוש בדימוי – הריהו מובאה מורחבת מתהילים נ"ח, ט', ואינו אלא 'תרומתו' של המספר, משום שלא יעלה על הדעת, שההמון ישכיל להשתמש בפסוק נדיר וקשה זה. ואכן, נדירותו וייחודו של הפסוק המובא בציטטה בתנ"ך מעידים על התערבותו של המחבר, ועל מישחקו הכפול של המספר – הן כסאטיריקן המשכיל והן כמספר-הרב – ששאל ברלין 'נעזר' בו לצרכיו. המספר – בתפקידו כסאטיריקן – כבר מעיד על יחסו בעצם בחירת המלה 'עול' בהקשר עם 'מיצוות', ועמדתו זו מוצאת את ביטויה לאורך היצירה.¹⁶

הדימוי בפסוק בתהילים ניתן במקור בהקשר שלילי: זה גורל הרשעים, שיעלמו ויימסו כדרך שהשבלול נמס בזחילתו האיטית. ובכך נוסף ציביון שלילי למיצוות עצמן בהשוואת המיצוות להליכתו של השבלול... זאת ועוד, השבלול כשרץ טמא אל-נכון אינו מוסיף כל היבט חיובי לתדמית המיצוות כפי שרצה ברלין לעצבה.

דמות השבלול הנושא על גבו את ביתו מוסיפה להעצמת איפיון המיצוות כעול כבד, עול חסר-מגמה וחסר-תכלית. חשוב לציין, כי ברלין סיפח לפסוק המקורי בתהילים את התוספת (שאינה מצוייה, כמובן, במקור התנ"כי) "ואיננו". התוספת משלימה את יסוד השלילה, החידולן והאין המצוי לכאורה בעולמה של היהדות. קולו של ההמון פה אינו אלא קולו של הסאטיריקן המביע את דעתו על המיצוות ביהדות, דיעות שהושמעו גם בכתביו האחרים של שאול ברלין.¹⁷

וכדי לוודא שעמדתו תהיה ברורה לקורא, משתמש המספר במישפטי קריאה ומילות קריאה כגון "חלילה",¹⁸ שיש בו כפל-הפנים הנזכר: הוא יכול לשמש כקריאה אותנטית, או לרמוז, כהגזמה, להיפוך הדברים. לעיתים מביא המספר את מישפטי הקריאה האלה בתוך סוגריים, כגון: "(הס מלהזכיר)" [ג'ע"ב, י"גע"א]. בשתי הדוגמות האלה, מישפטי הקריאה מוגזמים במכוון כדי לשמש כסימני-דרך סאטיריים בעבור הקורא. אותות אלה טוויים ביצירה בצירוף עם סימני אירוניה נוספים באותו קטע וכן בסצנות הפתיחה בכלל. טכניקה זו מופיעה גם בתוך המונולוג של המלמד, שבו מישפט הקריאה מובא בסוגריים ואפשר לייחסו למלמד המדבר או למספר (המעיר את הערתו בסוגריים). לגבי הקורא המתווכח, זו-המשמעות וחוסר הבהירות הללו אינם קיימים מכיוון שבתוך קולו של המלמד יכול הוא לשמוע את 'קול אדוניו'. בדוגמה אחת כזאת שם ברלין בפי המלמד את דיברי ר' אלעזר "מנעו בניכם מן ההגיון" ופירושו – "שלא להרגילם במקרא יותר מדאי". כידוע עמד נושא זה על הפרק בדיני המשכילים, שציטטו

¹⁶ שם, ג' ע"ב – על ריבוי המינהגים שיסודם באמונות תפלות; ד' ע"א – המלמד מהלל את ריבוי המיצוות.

¹⁷ כגון בבשמים ראש. וראה הפרקים על שאול ברלין בספריי במאבקי תמורה (תל-אביב, תשמ"ח), *The Age of Haskalah* (Leiden, 1979).

¹⁸ כתב יושר, ג' ע"ב: "האם בעט חלילה במנהגים הטובים והישרים".

וביקרו את התפיסה הזאת ביחס למיקרא.¹⁹ טכניקה זו אומצה ושוכללה בסאטירה העברית בהמשכה בכתביו של יצחק ארטור.²⁰

מעורבותו ומנותקותו של המספר

כבר צויין קודם לכן, כי המספר משתדל להיראות אובייקטיבי בפולמוס ויזל, כמי שמדווח על מה שאוזניו שומעות ושעיניו רואות. ואולם בסוף סצנות הפתיחה בפרק הראשון, כבר ניתן להבחין בהתפתחות כלשהי בעמדתו של המספר: כבר נראים סימנים גלויים בדבר דיעותיו האמיתיות של המספר על ויזל. המספר אינו מוכן עדיין לצאת בפומבי ובגלוי ולצדד בעמדתו של ויזל. שאם יעשה כן, יאבד את מומנט הגילוי ואת אמינותו בדבר צידקותו של ויזל לאחר נאומי השיטנה הארוכים של המלמד ושל הרב כנגד ויזל. הוא משתמש בטכניקה של המדווח האובייקטיבי הבלתי-משוחד, המוסר על תגובותיו הפיזיות-הגופניות לשמע ההאשמות של ההמון על ויזל: "רעדה אחזתני" [ב' ע"ב]. תגובתו הגופנית בוודאי הינה ביטוי חיצון לתגובתו המנטאלית, שאף היא מתוארת כאילו בסיגנון דיווח אובייקטיבי: "ועשתונותי תבהלנה" [שם]. וכן אחר-כך: "ותפעם רוחי ורעיוני עמדו" [ג' ע"א]. ההסבר הנמסר על-ידי המספר מנסה לשמור על מראה של ארשת עובדתית, בהיגד אובייקטיבי לכאורה, המחזק את הידיעה הכללית שוויזל הוא תמים-דרך. אך בוודאי יש בו כוונה לתמוך בעמדתו של ויזל ולאשש את צידקותו, שאכן הוא אומר: "כי ידעתי מלפנים את האיש ואת שיו, ישר לבו וטהר רוחו" [ב' ע"ב].

יחסו של המספר כלפי ויזל מתגלה בהמשך כשהוא מתאר את חיבוריו של ויזל בלשון מליצית גבוהה, שהיא בדרך כלל גם חרוזה. הלשון המליצית והחרזיה מאפיינים את לשונו הרהוטה וסיגנונו הברור והפיזי של המשכיל המלומד, המאזכר את שמות ספריו התרומיים של ויזל.²¹ וכך גם מצטיירת עמדה חיובית ביחס לנושא הנידון, דהיינו: ויזל. ואילו איפיונם של המלמד והרב נעשים באמצעות לשון פגומה ומשובשת הגדושה שגיאות בדיקדוק.²² אין לטעות בדבר אהדתו של המספר לוויזל.

באופן הדרגתי – כדי שלא לפגוע באמינותו כאובייקטיבי – מעלה המספר את האפשרות, שיש כאן אי-הבנה וכי לא ייתכן שוויזל, שהיה ידוע עד כה כישר-דרך ותמים-

¹⁹ שם, ד' ע"א, וראה בסיפרי במאבקי תמורה, עמ' 146, בסיפרי האנגלי עידן ההשכלה, בפרק על שנאבר, עמ' 149, הע' 78, ובסיפרי משה מנדלסון: בכבלי מסורת (תל-אביב, תשל"ב), עמ' 66.

²⁰ ראה מאמריו על הסאטירה של ארטור, "מדרכי הסאטירה של ארטור בסיפור 'גלגול נפש' (150 שנה לראשית יצירתו), דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג' (ירושלים, תשל"ז), עמ' 348-337; "משיטות הסיפור של ארטור בסאטירה 'גלגול נפש'", בקורת ופרשנות, 11-12 (טבת תשל"ח), עמ' 121-139.

²¹ כתב יושר, ב' ע"ב-ג' ע"א: "ואיש נטע ארזים כגן נעול וישב רוחו ברוח חן ובינה, והוריד נוזלים מן יין לבנון, קפנק מנוער בדברי חכמה ומוסר ואחריתו יהיה קנון" (על-פי משלי כ"ט, כ"א). וכן ראה בתחילת פרק ו'. לעיתים גם המלמד מדבר בחריזה כלשהי (ראה ג' ע"א, פרק ב').

²² לדוגמה: כתב יושר, ו' ע"א: "באותה השבועה" – באותו השבוע.

הליכות, ישנה את דרכו וייהפך למין וכופר. ברלין עושה זאת באמצעות הבעת נימת ספק קלה מצידו של המספר: "אמרתי בלבי מי יודע אם הגות פיו עקלה, אולי נהפוך הוא כי דרש על דבר ענות צדק אמת ואמונה" [ג' ע"א]. בכך ממשיך המספר לשמור על אמיונותו כמדווח בלתי-משוחד. וכדי לחזק את עמדתו שאינה נוטה לשום צד לכאורה, המספר אומר למלמד: "אל תירא כי כפיך אני" [ג' ע"א]. בהיגד זה מנסה המספר להעמיד פנים כאילו הוא שווה בעמדתו למלמד. הוא משתדל להתקרב אל המלמד – ואולי גם אל הקורא (בדיבור בגוף נוכח) – על-מנת לרכוש את אמונם. ברלין משתמש בביטוי תנכי נדיר כדי לאפיין את משכיליותו ואת בקיאותו של המספר-המשכיל. הביטוי מופיע באיוב ל"ג, ו', "הן אני כפיך לאל", ומשמעו 'אני כמוך לכוח'. אך בהקשר הטקסטואלי נוצר מישחק-מלים; שהרי 'כפיך' (כלומר: כמוך) נתפס גם כ'אני כמופיך', לשוני כלשונוך, ואני שווה לך בדיבור ולשוון. מובן מאליו כי יש כאן אירוניה, שהרי השניים אינם שווים, לא בלשונום ולא במעמדם, ואף המלמד מודה בעליונותו של המספר: "...לא איש דברים אנכי, כי לא למדתי לשון וספר דוברי צחות". וכן, "...ואיך אדע לשון פילסופיא שלו, בו הוא מראה כחו ושכלו, ואף כי אתווכח עם אדוני, והוא במעמקי שכלו ירטני, בדברים דבור על אופני החכמות" [ג' ע"א]. ואכן, הסאטיריקן חייב להתעלות על יריביו, ובוודאי שהוא ש ו א ף לעלות עליהם, כפי שציין קלארק.²³

הטקסט המשכילי שלפנינו בנוי על תפיסה המניחה ביסודה שהטקסטים המקודשים ידועים לקורא, ומונחים לפניו. גישה אינטרטקסטואלית לכתב יושר נדרשת איפוא מן המבקר. ועל-כן, הארמז לפסוק באיוב, מניח כי יתרת הפסוק עומדת לפני הקורא בחריפות משמעותה בהקשר הפולמוסי ולא דווקא לפי המובן המקורי: "הן אני כפיך לאל" – הן אני כמוך לפני האל (= אלוהים); אינך עדיף עליי באמונתך. ...

וכדי להמשיך ולקיים את ארשת האובייקטיביות של המספר בפולמוס ועם זאת לאותן לקורא מסרים על אהדתו כלפי ויזל, שם המחבר דברים בפי המלמד המעידים על התרשמותו-שלו שהמספר אכן אוהד את ויזל ("כי ראיתי אדוני אוהבו" – ג' ע"א). המספר אינו מגיב על כך ובוודאי אינו מכחיש זאת, ועם זאת אין בכך להחשידו לגמרי במשוא-פנים.

גם בעימות עם הרב מעוצב המספר כאובייקטיביו, ואף כאן הוא 'מגייס' את הרב עצמו, המבחין, כי "אני ידעתי את דרכיך כי חפץ חסד אתה ואפיי למי שאינו הגון" [ח' ע"ב]. הרב מכיר בסובלנותו של המספר ובתכונת הרחמים שבו, ואינו רואה ביחסו של המספר כלפי ויזל כל פגם, אף כי המחבר מקפיד לשמור על יחסו של הרב כלפי ויזל בשלב זה של הפולמוס. באופן זה מקובל המספר הן על המלמד והן על הרב, ועמדתו כשופט אובייקטיביו מתחזקת.

עיצוב הרב נעשה כדמות יותר נאורה ופרוגרסיביות מזו של המלמד כהכנה מוקדמת ובונה ציפיות לקראת השינוי שיחול בו בהמשך עם הכרתו – בתפיסת הסאטירית – בפרשנות הקבלית של **דברי שלום ואמת** לויזל. לרב נועדה המטלה לקבוע את מקומו של המספר כמשתייך לחוגים המסורתיים, המיוצגים על-ידיו, באומרו "ידעתי כי ידך תהיה בו בראשונה" (אם ימצא חייב) [ח' ע"ב]. וגם בזאת, מבחינים אנו בעיצוב

²³ ראה לעיל הערה 8 והדיון ליידה בטקסט.

המספר כמי שמנסה לברר את מהות הבעייה הוויזלית ולרדת לעומקה, תוך בדיקה אישית, ולא כנטייה אחר הלוך-הרוחות בלבד. כך גם מוסברת התעניינותו הגוברת של המספר בבעייה, ומבחינתו של הרב-היריב אין בכך כל פסול, כי גם הוא סמוך ובטוח, שהמספר יפסוק דין צדק.

בנקודה זו מתחילים אנו לחוש במעורבותו הישירה והגלויה של המספר. הוא מבקש להציע, כי יש לגשת אל נושא ויזל בגישה אחרת, אחראית יותר, וכי יש לבדוק את כל העניין מתוך התבוננות ב"עומק מעשהו" של ויזל. המספר מפרט את הצעתו כדלקמן: "אנחנו ושאר חכמי הדור נכתוב אל מחבר הספר הזה, להוכיחו אל פניו כי לא טוב עשה, כי נזק גדול יגיע מדבריו" [ח'ע"ב]. נראה כאילו המספר מצדד בעמדתו של הרב. לא זו בלבד, אלא שהוא שואף לשייך את עצמו ליהדות הרבנית, ("אנחנו") ומיניה וביה הוא גם מבקש לקבוע את מעמדו כאחד מחכמי הדור, שדעתו חשובה לא פחות מזו של הרב המתנגד לוויזל. בכך הוא רוצה להצטייר בעיני הקורא בתדמית תרומית של אחד מגדולי הדור, כנאמר בשער החוברת.

כמובן, כל זה אינו אלא הכנה לבניית תשתית הסאטירה וקביעת מערכת היחסים שבין הדמויות. יתירה על כך, בנסותו להציע ליצור קשר עם ויזל נוהג המספר למעשה על-פי בקשתו של ויזל עצמו בדש"ו, שהרבנים יפנו אליו ושיווצר דיאלוג ביניהם.²⁴ למותר לומר, שהרבנים לא שעו לבקשתו זו של ויזל.

אך קודם שהמספר מצליח להציע את הדברים האלה לפני הרב (וכבר עלה בידו לשטוח את הדברים לפני הקורא הצמא לאיתותים והנחיות), שם הרב את ידו על ידו של המספר ומונע ממנו מלהציע את ההצעה [ט'ע"א]. יש כאן מישחק-ידיים סימלי בהיפוך אירוני, שהרי היה זה הרב אשר הודיענו, כי ידו של המספר תהיה בוויזל ראשונה, והנה עתה הרב הוא זה שבאמצעות ידו מונע מן המספר מלפנות אל ויזל על-מנת לפתור את הבעייה. ואם תרצה יש בשפת הגוף הזאת של הרב כדי להמחיש שוב את ביטחונו במספר, שהרי שניהם 'ביד אחת'...

מעורבותו של המספר מתחזקת בנסותו להשיג את סיפרו של ויזל, בלא הצלחה בתחילה. מוטיב הספר האנטי-מסורתי שהכול מדברים בו, אך מעטים ראוהו או קראוהו, ושמחפשים אותו כדי לדעת את תוכנו, מועלה בסאטירה המשכילית במאה הי"ט, כגון במגלה טמירין של יוסף פרל.²⁵ חשוב לציין, כי כאשר נמצא הספר, הריהו נמסר למספר על-ידי הרב [י'ע"ב]. ואכן הרב כבר מעוצב בשלב זה של המיפגש בין השניים כבעל פתיחות כלשהי וכמי שניתן יהיה בעתיד להעבירו על דעתו.

לאחר קבלת הספר וקריאתו מעוצב המספר כמי שמעורבותו המוחלטת בפולמוס ברורה לכול. המספר מתאר את תגובתו הפיזית הנרעשת למיקרא הספר ("ויתמרמו

²⁴ רב טוב לבית ישראל, "דברי שלום ואמת (ברלין, תקמ"ב), ל"טע"א-ע"ב.

²⁵ ראה [יוסף פרל], מגלה טמירין (וינה, 1819); יצחק ארט, "גלגול נפש", הצופה לבית ישראל (וינה, תרי"ח), עמ' 48. בנושא ה'בוך' ראה שמואל ורסס, סיפור ושוורשו (רמת-גן, 1971), עמ' 42. וכן עיין במאמרו של בן-עמי פיינגולד, "הספר והספרות כנושא בסיפורת המשכילית", מחקרים בספרות עברית, ספר זכרון לאורי שהם, תעודה, ה' (תל-אביב, תשמ"ו), עמ' 85-100.

ראשי וארכובותי דא לודא נקשן" [י' ע"ב]) משנוכח לדעת, כי אכן ויזל יצא ל'תרבות רעה' (שהרי "הרבה לספר ביפי החכמות והידיעות" - "אע"א), ושעל-כן אין כל מקום לדבר זכות עליו. עם זאת צר לו למספר "כי אהבתיו כאח". קירבתו הרוחנית לוויזל מתגלית עתה ללא כל כיסוי, והוא אינו נזקק לעדות מסכה על פניו.

כמספרים אחרים בסיפר ובסאטירה של ההשכלה, אין המספר שלפנינו יכול להישאר מעל הדברים, בלתי מעורה ובלתי מעורב. הוא בשר מבשרה של ההשכלה ולוחם את מילחמתה: הוא מעורב ומחוייב, ואינו יכול להישאר כמי שעומד מן הצד כדרך שנהג בתחילת הסאטירה. בהיותו חדור בתחושת השליחות ובהרגשה, שהריאליה הבידיונית שאותה הוא בונה הינה אמת לאמיתה, והיא נאמנה למציאות ומחייבת אותו כמציאות עצמה -- נוטה מספר ההשכלה להעלות תחושות ונטיות אלה במיבדה עצמו. במיקרים רבים מתעד המספר את הטלת השליחות עליו -- בסיפור עצמו -- כדי להפיץ את האמת אשר גילה, שהינה הביטוי האותנטי לאידיאולוגיה של ההשכלה.

בסיפורנו נעשה הדבר מייד לאחר שהרב הכיר ב'אמת' (הסאטירית) המוצעת לו על-ידי המספר בדבר משמעותו הקבלית של דש"ו וחפותו של ויזל. הרב הוא-הוא זה המטיל את השליחות על המספר: "לך בכחך זה והושעת את האיש הנכבד החכם הנפלא ונבון לחש כאשר נפשך אָוְתָה [י"ב ע"ב]. דרך השליחות היא באמצעות כתיבת ספר והפצתו בכל ישראל. הרב מעוצב כמי שמשמש בפסוק התנכי שבו האל מחזק את גדעון בשליחותו לישראל (שופטים ו', י"ד): "לך בכחך זה". שליחותו של המספר מעוצבת כאן כתשועת ישראל. כמובן, במיסגרת הסאטירה שלפנינו, הטלת השליחות על-ידי הרב משמשת כהצדקה למספר, הנראה כאובייקטיווי, לצדד בוויזל בפולמוס דש"ו. זו גם הוכחה, כי הרב שינה את דעתו ואימץ את עמדת המשכילים הנומכים בוויזל. בזאת מעצב ברלין את עיקר העלילה של הסאטירה שהוא חיפוש האמת 'האמתית' ועם מציאתה, הרי ששליחותו הוכתרה בהצלחה.

שימוש זה בשליחות הסיפורית מציג גם כן בסאטירות של פרל וארטור, וגם ביצירות סיפוריות אחרות, כגון בסיפורי הקצרים של בראנדשטטר.²⁶

מיבני-על ומוטיבים

על אף מה שנראה כחוסר-סדר מבוקה ומבולקה בציור הריאליה המוגשת בסאטירה זו, כדרכה של הסאטירה,²⁷ חיבור סאטירי מצטיין בדרך כלל בקונצפציה אחידה של הריאליה וכן בהשקפת-עולם או באידיאולוגיה.

הסאטיריקן-האומן אינו מסתפק בהתקפה על יריביו, התקפה שמתוכה יוכל הקורא להסיק מה היא השקפת-עולמו. כמו-כן אינו מסתפק באפשרות שהקורא יהפוך את ההיגדים האירוניים על-מנת להגיע אל המסר הסאטירי הטמון ביצירה. הסאטיריקן-

²⁶ מ. ד. בראנדשטטר, כל ספורי מ. ד. בראנדשטטר, א' (קראקא, 1895; מהד' צילום: תל-אביב, תשכ"ח), עמ' 69.

²⁷ ראה 7-8; Kernan, *The Cankered Muse*, pp. 7-8; נדפס גם בסיפרו *Modern Satire*, p. 167.

האומן משתדל להעביר את האמת שלו – האמת החופפת כול – לכל אורכה של היצירה, בהזדקקו לשיטות סובטיליות לשם כך. אין אלו שיטות ספרותיות גרידא, המציינות טכניקה סאטירית זו או אחרת, כדרך שהצבעתי בחלקו הראשון של חיבור זה,²⁸ אלא תבניות-על ומושגי-יסוד המונחים בתשתית היצירה הסאטירית האומנותית ומשרתים אותה. תבניות ומושגים אלה מעשירים את היצירה ומגבשים אותה לכלל יחידה אחת.

כותרת היצירה, 'כתב יושר', חשובה ביותר בהקשר זה, ויש בה כדי לכוון את הקורא לכמה אפיקים. ברלין משתמש בכינוי זה שהובא גם על-ידי ויזל עצמו בשער חוברת ב' של דש"ו, 'רב טוב לבית ישראל', ובזאת יוצר את הקשרים הסמויים עם יצירתו של ויזל.²⁹ סימוכין לכך נמצא בחזרה על שם הספר המופיע בגוף הטקסט: "על כן אני כותב המגלה הזאת **כתוב ישר** דברי אמת ושלוש על ישראל..." ["י"גע"א], המזכיר מיניה וביה גם את שם סיפרו של ויזל בהיפוך סדר המלים. יש בכך אירוניה ומשמעות משכילית שיצירה סאטירית זו נקראת 'כתב יושר', הרומז לטיבו של הספר, שהוא כתב יושרו של סופר מושמץ, נ. ה. ויזל, והכותרת עומדת לנגד עיני הקורא בראשו של הספר. ואולם המסר הגלום בכותרת מורכב עוד יותר, מכיוון שבסופו של דבר, אף אם היכחה חפזתו ממינות של ויזל, הרי שהמספר מגיע למסקנה בסופה של הסאטירה, כי לא ויזל הוא זה אשר נועד "לפנות דרך ולסקל המסלה" ["ט"ז ע"ב] של ההשכלה, אלא רעהו משה מנדלסון (כפי שנראה בהמשך)... בנוסף על כך, אין כל ספק שבדעת המחבר לרמוז גם על המקור התנכי של הכותרת בקהלת י"ב, י': "בקש קהלת למצא דברי-חפץ וכתוב ישר דברי אמת". הפרט בשער, לציון השנה (שנת הכתיבה), מתייחס לפסוק זה: "בשנת וכתוב ישר לפק".

גם כאן הדרך האינטרטקסטואלית תעשיר את מובנה של הכותרת. יש לקרוא את שם הספר כשהמקור התנכי המקודש משמש כרקע מעשיר לחומר החדש בן הזמן. וכך, המחבר מקבל על עצמו את 'תפקידו' של קהלת; הוא "למד דעת את העם" ["י"ב, ט"] כהוגה-הדיעות בקהלת: הוא אף "תקן משלים הרבה" [שם], ואכן **כתב יושר** הוא מ ש ל להשכלה, למאבק האידיאולוגי שלה ולשאיפתה להתגבר על יריביה. אך מעל לכול משתדל המחבר לבטא את המסר הכללי של ספר קהלת: "הבלהבלים... הכל הבל" ["י"ב, ח"]. ארשת הסקפטיות המצוייה לרוב בספר קהלת עומדת גם במרכז של יצירה זו. העולם הבטוח והקבוע שהייתה בו ודאות דתית אחת ואמיתות דתית אחת – כפי שהיו בעבר – אינו קיים יותר בתודעתו של שאול ברלין, והדבר מתבטא ביצירה זו ובמהותה. כל אירועי הסיפור מכוונים לסמן את המיטאמורפוזא הזאת. ויזל אינו מה שהוא נראה בתחילה – לא בתפיסה החרדית וכאמור גם לא בתפיסה המשכילית. דש"ו אינו מה שהוא נראה כלפי חוץ, ואינו אלא יצירת קבלה מיסטית; ואף נציג המנהיגות החרדית הבלתי מתפשרת משנה את דעתו על ויזל מן הקצה אל הקצה.

²⁸ ראה מאמר קודם בנושא זה שנדפס בשנתון של היברו יוניון קולג' והוזכר לעיל בהערה 1.

²⁹ 'רב טוב לבית ישראל', בשער: "מכתב שני תשובה לאנשי חיל יראי אלהים, חכמים ונבונים, קצינים ורוזנים, הקהל הקדוש מאחינו בני ישראל, אשר בעיר טריעסטיע"א, על כתב יושר אשר כתבו לנו בהגיע אליהם מכתבנו דברי שלום ואמת". קשה לענות על השאלה אם ברלין כתב את הסאטירה לפני צאת מחברת ב', ואם אכן הושפע מדבריו אלה של ויזל ורמז עליהם בבחירת כותרת הסאטירה.

מלים ומושגים, שהיו ברורים ומוגדרים עד אותה עת, לא זו בלבד שהם משתנים ונעשים מעורפלים ובעלי משמעות בלתי-ברורה, אלא שהם אף הופכים את משמעותם לחלוטין. וכך מינות יכולה ליקפץ ולהיות 'דיברי אלהים חיים', כפי שתפס המספר את הקבלה, וביטויי גנאי ודופי על האלוהות נחשבים על-ידי הקבלה – בהיפוכם החיובי, שכן דרכה של הקבלה לכלול סתירות. מה שאינו יכול להיתפס באופן הגיוני נראה אפשרי באמצעות הקבלה.³⁰

זיקת **כתב יושר** לספר קוהלת, שנידונה לעיל, אינה נובעת מפרשנות של מבקר על-פי רמז טקסטואלי גרידא, אלא היא מצוייה בטקסט עצמו ונזכרת בגלוי כמה פעמים בפי המספר ועל-כן היא מחוייבת הטקסט. המספר מנסה ליצור השוואה בין שיטתו של שלמה המלך, אשר לפי המסורת חיבר את ספר קוהלת, לבין שיטתו של ויזל בחיבורו הפולמוסי.³¹ גם ספר קוהלת אמור להיות ספר קבלי כדש"ו ושיבעת ה'הבלים' המובאים בפסוק א' מכוונים לאורות העליונים, לפי הסברו. בשלב זה מצהיר המספר כי [גם] הוא כותב מגילה זו "**כתוב יושר** דברי אמת ושלוש" [י"ג ע"א]. הדגשת המלים חוזרת ומביעה את כותרת הספר, בוואריאציה, ומקשרת בין הסאטירה וספר קוהלת.

הרוח הביקורתית של קוהלת היא גם רוחו של **כתב יושר**. הספר אינו מקבל כל סמכות, או כל אמת אלוהית, שהיא מעל אפשרות של טעות. אין לפי תפיסה זו כל מערכת ערכים שאי-אפשר להמירה באחרת. כסופרי ההשכלה האירופית האחרים, וכעמיתו להשכלה העברית, יצחק סאטאנוב, מעלה שאול ברלין את הסקפטיות – עיקרה של יצירתו – כערך הקבוע והבטוח ביותר בעידן המודרני.³² אין כל ספק שיש בכך פאראדוקס, אך הוא מעוגן בעצם אישיותו ובמצבו של שאול ברלין. פאראדוקס זה מבטא את תפיסת-העולם הספקנית של שאול ברלין, עולם הפאראדוקס – עולם בפאראדוקס.

דרך אחרת שבאמצעותה מעצים שאול ברלין את תבנית-העל היא הרימוז המוקדם. כביטיות אחרות, ההטרמה הרמוזה מופיעה באמצעות קולו של המספר ונעשה בה שימוש אירוני לצורך הסאטירה. שימוש זה מופיע בעיקר בפרק הראשון ובמיוחד בקטע הראשון. נביא שתי דוגמות:

המספר מתאר את תגובות ההמון על סיפרו של ויזל, בעוד איש אינו פוצה פה על "הנהגותינו הנרצות לאלדי מעונה" [ב' ע"א]. מישפט זה קובע את הטון האירוני של כל החיבור כולו כבר מן התחלה. בהמשך הספר הוא מפרט מה הן ההנהגות הנרצות לאל, דהיינו האמונות התפלות ומינהגי ההבל למיניהם הנחשבים על-ידי המון העם כמחוייבי הדת היהודית הנאמנה.³³ לעג מוצפן זה לאמונות התפלות הופך להיות לייטמוטיב

³⁰ **כתב יושר**, י"ד ע"א: "כי גדול כח חכמה זו להפך מינות לדברי אלהים חיים"; "...נלחצו בעלי הפשט למאד ולמקובלים לא יקשה מאומה". וכן ראה י"ג ע"ב.

³¹ שם, י"ג ע"א: "וכדרך שעשה שלמה המלך ע"ה בספר קהלת..."

³² ראה סיפרי במאבקי תמורה, בפרק על סאטאנוב, עמ' 122.

³³ **כתב יושר**, ג' ע"ב, ד' ע"ב, א' ע"א, ח' ע"א.

בכתב יושר, המשרת את המגמה האירונית בליכוד חלקי הספר השונים.

הוא הדין בהיגדיו של המספר בקטע הפתיחה על בחירת העם היהודי: "כי על כן זכינו לכל הכבוד הזה עם סגלה וממלכת כהונה" [ב' ע"א]. כבר הצבעתי על כך, שיש לקרוא מישפט זה כאירוני. יש לראותו גם כרימוז מוקדם וכלייטמוטיב לכל היצירה. היגד זה נחזר בצורות שונות תוך רימוז להיגד הראשוני.³⁴ המושג האירוני הזה קשור בהיגד המבטא זילזול מוחלט בלא-יהודים ובתרבותם – בפי הגיבורים המסורתיים. הטיפולוגיה של המלמד ושל הרבי – שאף אחד משניהם אינו מוצג לפנינו בזהותו האישית (ורק המספר עצמו מופיע בזהות אינדיווידואלית 'ברורה') – דרך מחשבתם, המנטאליות שלהם, תוכן המונולוגים שלהם והתקוף הלוגי של דיבריהם – הינם מבוססים על ההנחה הנמשכת שהקורא משווה לנגד עיניו הקשורה בהיגד האירוני על ייחודו וסגוליותו של העם היהודי.

ברלין משתמש בטכניקה של הרימוז המוקדם באופן משמעותי גם בפרשנות האירונית של הקבלה. עם פרידתו מן המלמד, שומע המספר את תלונתו של הרב, והוא עומד על דעתו שאין לדון בנושא "מבלי הסתכלות לעומק מעשהו" [ח' ע"ב]. בכך הוא רומז על הדין המפורט בדבר הקבלה, שבו הוא נדרש ל'עומקה'.³⁵ המספר מזכיר את חוכמתו של הרב ומכנה אותה "עמוקה משאול" [ח' ע"ב], ואחר כך דורש שהעניין ייבדק "לעומק מעשהו".³⁶ כל האיזכורים הללו הועלו כהכנה מוקדמת לקראת הפרשנות 'העמוקה' של דברי שלום ואמת לוויזל והם פוזרו לאורכה של היצירה כלייטמוטיב וכמכשיר מיבני הקמתל לקראת עיקרה של הסאטירה.

בנוסף על כך, ברלין משתמש בשתי מיטאפורות למטרה דומה. הראשונה היא המיטאפורה 'צאן', המיושמת לגבי העם היהודי. הוא נוטל את הביטוי התנכי 'עניי הצאן', המבוסס על זכריה י"א, ז', ומנמיך את משמעותו המיטאפורית המקובלת למובנו הליטרלי. כך הוא רומז על יחסו כלפי ההמון שאינו אלא עדר...³⁷ שימוש דומה נמצא בסופו של הספר כאשר ברלין מעצים את כוונותיו ומכנה את עם ישראל בכינוי הידוע 'צאן קדושים', המובל על-ידי רועיו כל אחד בדרכו.³⁸ ביטוי חיובי זה מבוסס על יחזקאל ל"ו, ל"ח. הביטוי נלקח ממושג הצאן המיועד להקרבה על גבי המזבח, והוא מיושם לצאנו הקדוש של האל. אך בהקשר עם 'עניי הצאן' המוזכר בתחילת הסאטירה על-ידי המספר, הופך הצאן ללייטמוטיב ולשימוש סאטירי, המעצים את התקפתו הטוטאלית של ברלין וביקורתו על המציאות היהודית.

³⁴ שם, ב' ע"א. ראה גם ה' ע"א-ג' ב: "ואין לך אומה ולשון שיהיו מעוטרים במצות רבות ובמנהגים ישרים לאין מספר, כאשר אנחנו מעטרים להיותינו ממלכת כהנים וגוי קדוש"; ח' ע"א: "אשרינו שזכינו להיות עם קדוש כזה".

³⁵ שם, י"א ע"א: "ודברים הללו עמוקים עמוקים לא נתגלו לאדם מעולם".

³⁶ שם. וכן י" ע"א, שם הוא דורש דרוש מיסטי לגבי פסוק בישעיהו כהכנה לתיאוריה הקבלית המיושמת לפרשנות על חיבורו של ויזל.

³⁷ הרחבתי על כך את הדיבור במאמר הקודם על כתב יושר שהוזכר לעיל בהערה 1.

³⁸ כתב יושר, ט"ו ע"ב: "כי המה כלם צאן קדשים, הצאן ירעו הרועים איש לדרכו".

על רקע הלייטמוטיב השלילי הזה, מציב המספר מיטאפורה חיובית – 'אור'. הוא מקשר את המושג עם הקבלה ועם כתביו של "מורי המקובל". עם התפיסה ה'נכונה' והקבלית של ויזל, ועם הוכחת חפותו של ויזל, ישרור "אור במושבותם".³⁹ אם כי יש מהפך אירוני בתפיסת הקבלה וכתוצאה מכך ביחס ל'אור' הכרוך בה, השימוש בכינוי 'אור' באורח חיובי מתייחס ל'אור' ההשכלה.⁴⁰ ההיבט החיובי של התפיסה הסאטירית של הקבלה תיקצא בדמותו החיובית של המורה המקובל, כנידון בהמשך.

במאבק על אידיאולוגיה

קשה להאמין שמטרתו האחת והיחידה של שאול ברלין בסאטירה זו הייתה אך ורק להגן על ויזל. שהרי סופה של הסאטירה יעיד על ביקורת כלשהי כנגד ויזל, ומסקנתו של המספר היא כי לא ויזל נועד "לפנות דרך ולסקל המסלה" [ט"ז ע"ב] ולשאת את אבוקת ההשכלה, אלא 'מורהו' הגדול, שזהותו תתברר להלן. שאול ברלין יודע, כי ההגנה (על ויזל) היא ההתקפה הטובה ביותר, והוא משתמש בסיפרו זה כאמצעי להפצת רעיונות ההשכלה וכמכשיר אידיאולוגי להביע את דעותיו בדבר היהדות המסורתית בת-זמנו. הוא תוקף את האמונות הטפלות ומינהגי ההבל שהיו נוהגים בזמנו. הוא שם ללעג את ריבוי ההלכות, החומרות והאיסורים המישניים וקובל על דרכי הפילפול שבהן נלמדו כל אלה ויושמו לחיי האדם היהודי. הוא לועג ל'מלמדים', למנטאליזט שלהם וללימודם בכלל. ולבסוף הוא מעביר את שבט הביקורת על הקבלה ובמיוחד על דרכי הפרשנות הבלתי מתקבלים על הדעת של הטקסטים המקודשים. מעניין עד מאוד, שארבעה נושאים כלליים אלה מזכירים את דיונו של ויזל בדברי שלום ואמת, שהיוו כאמור נושאים שההשכלה בכללה עסקה בהם.⁴¹ חשוב ליתן את הדעת, שנושאים אלה שכיחים גם בכיתבי המשכילים העבריים באותו פרק זמן. משום כך יש לבחון את יצירתו של שאול ברלין לאור מאבקה של ההשכלה כולה במאמצה לשנות את פני התרבות היהודית ופני החברה היהודית.

כמחבר יצירה שעניינה הוא ההשכלה, ברלין אינו מגביל את עצמו רק לנושאים שהועלו על-ידי ויזל, אלא מציב ברקע דיונו את מיכלול הנושאים של ההשכלה העברית ואת האידיאולוגיה שלה. באמצעות ניתוח דרכי הסאטירה ולאחר פיענוח המסרים האירוניים ביצירה, יוכל הקורא לעמוד על דעותיו של המחבר בנושאי ההשכלה; כגון: מקומה של החוכמה האנושית כסמכות עליונה [ב' ע"ב, ה' ע"ב], תפיסתו האנתרופוצנטרית בדבר האלוהות והאדם [ד' ע"ב], ביקורתו כנגד הרבנים והרבנות [ד' ע"ב], יחסו השלילי כלפי הגלות,⁴² ורמיזותיו על שאילה מן הנצרות [ט"ז ע"ב].

³⁹ שם, ט"ז ע"א. מבוסס על שמות י', כ"ג. וראה גם י"א ע"א ("כתבי מורי המקובל... והמה השפיעו עליו שפע אורה"), י"ב ע"ב ("כי יזכו ב'י לאור גדול"), י"ד ע"א ("וילבישם כתנות אור").

⁴⁰ על המיטאפורה 'אור' ושימושה בסיפרות ההשכלה, ראה מאמרו של יהודה פרידלנדר "לבחנית מהותה של המיטאפורה 'אור' בשירת ה'השכלה' העברית", בקורת ופרשנות, ד'ה' (1974), עמ' 53-63.

⁴¹ ראה הדיון על הדי דברי שלום ואמת בכתב יושר בסיפרי במאבקי תמורה, עמ' 145-146.

⁴² כתב יושר, ד' ע"ב, ה' ע"א. ראה דיון בנושא זה בסיפרי במאבקי תמורה, עמ' 16-17, 144.

בנושאים אלה הרחבתי את הדיבור בחיבורים אחרים על שאול ברלין.⁴³

וכאמור, שאול ברלין לא קיבל על עצמו כמטלה בלעדית ויחידה להגן על ויזל. כחיבור שנועד בחלקו להגן על ויזל, מוזר עד מאוד שברלין יוצא למתוח ביקורת כלשהי על ויזל שבא לסקל את מסילת ההשכלה בלא שהוכשר לכך או בלא שנועד למעשה זה.⁴⁴ בדיקה מדוקדקת של הטקסט בשאלה טורדנית זו תביא תוצאות מעניינות ביותר. המספר משתמש במינוח קבלי באומרו, "כי נתגלו לו [לוויזל] כתבי מורי המקובל האלדי הרב הגדול נרו והמה השפיעו עליו שפע אורה" [י"א ע"א]. אך לפי דברים אלה, ויזל לא "ירד לסוף דעת מורי המקובל נר"ו" והביא ממנה רק זיברי הקדמה מישניים ("ולא לקח ממנו כי אם דברים שהם מעולם הבלי שהקדימם מורי לדברים שהם בסוד העדר הקודם להוי" - י"א ע"א). כוונתו של המקובל, לפי המספר, הייתה "לכלות קוצים מן הכרם תחלה, ואח"כ יקעם כרם חדש, ויעקוהו ויסקלהו, ואח"כ יטעוהו שורק".⁴⁵ הכרם נתפס בקבלה כסמל לכנסת ישראל.⁴⁶ וכך המקובל המיסתורי הקרוי 'מורי נתכוון, לפי המספר, לעזק ולסקל את כרם ישראל - לשנך את מערכות היהדות והיהודים...

זהותו של 'המקובל' שהשפיע שפע רב על ויזל יכולה להתחורר מן הטקסט והקונטקסט. המספר מתייחס אליו כאל מי "אשר משחו ה' בשמן קדש טהור הרעיון, להביא בכור הבחינה כל אשר ימצא נתון למונח קיים, ונותן לבו לעשות בכל דבר לפי העת והמקום" [י"ב ע"ב]. מעבר למעטה המיטאפורי ניצבים לפנינו פה מונחים השכלתיים מקובלים וברורים הרומזים על מיהותו והשתייכותו האידיאולוגית של 'מורי'. משיחתו על-ידי האל שישתמש בתבונה האנושית, על-מנת לעשות [לתקן?] לפי נסיבות הזמן והמקום - מכתירה את אחד המשכילים כשליח האל לשם החלת שינויים ברוח התנאים החדשים. מיהותו של אותו משכיל מתבררת להלן. באותו הקשר של המקובל חוזרת ועולה פעמים אחדות דמותו של משה רבנו: "חמינא מה דלא חמא משה"; הוא מזכיר את מידרש קבורת משה [י"א ע"א]; וכן: "כדרך שעשה מרע"ה" [ט"ז ע"ב].

ואולם רק בארבע השורות האחרונות של הספר מוצאים אנו רמז מפורש: "הבט וראה מ"ש הזהר גבי משה ומשיח, ותמצא כי רק אדם כמוהו הוכן לפנות דרך ולסקל המסלה" [ט"ז ע"ב]. מבלי לומר זאת, רומז המחבר על הפסוק בבראשית מ"ט, י': "לא יסור שבט מיהודה ומחקה מבין רגליו עד כי יבא שילה". האוהר לטקסט זה מסביר: "לא יסור שבט מיהודה. דא משיח בן דוד. ומחוקק מבין רגליו. דא משיח בן יוסף. עד כי יבא שיל"ה. דא מש"ה. חושבן דא כדא. ול"ו יקה"ת עמים. אתוון ולו"י קה"ת".

⁴³ עיין בפרקים על שאול ברלין בספרי האנגלי עידן ההשכלה ובסיפרי במאבקי תמורה.

⁴⁴ ראה לעיל בטקסט לייד הערה 29.

⁴⁵ כתב יושר, י"א ע"א. המיטאפורות בנושא הכרם לקוחות, כידוע, מישעיהו ה', ב'. "מורי" הוא הכינוי שר' חיים ויטאל השתמש בו כדי לכנות את מורהו, הארי, ר' יצחק לוריא. ראה לדוגמה "אלה תולדות יצחק", ספר תולדות הארי (ירושלים, 1967), מאיר בניהו, עורך, עמ' 247 ואילך, וכן עמ' 315 ואילך.

⁴⁶ ראה: ספר זהר תורה, ספר בראשית, מהד' יהודה יודל ראזענבערג (מונטריאל, 1924; מהד' ירושלים?, 1966-7), עמ' 199 (ק' ע"א), לפסוק "אסרי לגפן עינה" - הגפן היא כנסת ישראל...

בתרגום לעברית: "לא יסור שבט מיהודה. זה משיח בן דוד. ומחוקק מבין רגליו. זה משיח בן יוסף. עד כי יבא שיל"ה. זה מש"ה. מספר זה כזה. ול"ו יקה"ת עמים. אותיות ולו"י יקה"ת".⁴⁷ האוהר מזהה את 'שילה' כ'משה', שהרי גימטריית שמותיהם זהה (345), ורואה בדמותו של משה את דמותו של המשיח שעתידי לבוא.

האני-המספר פונה בסוף הספר ורומז מיהו המורה-המקובל שנועד לסקל את מסילת עמו, והוא לא אחר מאשר משה, דהיינו: משה בן מנחם, משה מנדלסון, המורה הגדול של ההשכלה. דמותו של משה המודרני כמושיע עמו מאופיינת על-ידי שאול ברלין כשם שהיא יושמה על-ידי משכילים אחרים.⁴⁸ המיטאפורה של סיקול המסילה יושמה לא אחת למשה מנדלסון בסיפורת התקופה. ברלין מקשר את המיטאפורה 'גפן' למיטאפורה 'דרך' – שתיהן בהקשר עם פעילות ההשכלה של מנדלסון – באמצעות הפועל 'סיקל' המצוי בשתייהן. בזהותו את מנדלסון עם דמותו המקודשת של משה רבנו צעד ברלין בעיקבות רבים אחדים מן המשכילים העבריים, ובמיוחד יצחק אייכל בביוגרפיה על מנדלסון.⁴⁹ ואולם ההשוואה בין מנדלסון ובין משה באמצעות האוהר והרימוז כי מנדלסון הוא-הוא המשיח המודרני המקווה הינה תרומתו הבלעדית של שאול ברלין לתדמיתו השגיאיה של מנדלסון בעיני המשכילים. ברלין מעלה אפוא את המסר, שוויזל ניסה ללכת בעיקבותיו של מנדלסון, אף כי לא נועד לעשות כן. כי "רק אדם כמוהו [ט"ז ע"ב] יוכל לבצע משימה 'משיחית' כזאת..."

דמותו של משה מנדלסון כפי שנראתה בעיני המשכילים היהודים והעבריים בגרמניה נחקרה כבר בביוגרפיה המקיפה של אלכסנדר אלטמן על מנדלסון,⁵⁰ וכן נתקבלה תובנה בדבר השפעתו של מנדלסון על ההשכלה בגרמניה במאמריו של ברזילי.⁵¹ אף כותב שורות אלו הרים את תרומתו הצנועה להבנת דמותו של מנדלסון כפי שנתפסה

⁴⁷ ספר זהר תורה, ספר בראשית, מהד' ראזענבערג, עמ' 199 (ק' ע"א). מעניין מאוד שהארמז לגפן כ'כנסת ישראל' (הערה 46) נמצא בזוהר ליידי הדיון הרומז על משה.

⁴⁸ ראה הדיון בסיפרי משה מנדלסון: בכבלי מסורת, עמ' 114-91.

⁴⁹ ראה שימוש של יצחק אייכל בביוגרפיה רבנו החכם משה בן מנחם (ברלין, תקמ"ט), עמ' קי"ב: "ותהי תנחומתם ללכת את הדרך אשר סקל לפניהם". ברלין משתמש באותו שורש 'סקל' ו'לסקל המסלה' [ט"ז ע"ב]. גם אייכל נדרש לשימושים מיטאפוריים ודימויים שונים ל'דרך' בהקשר עם מנדלסון כמנהיג ההשכלה, כגון "ויתן להם מורה אשר יובילם בדרך האמת" (ה'); "למען האיר את עיני עמו בנתיב האמת והשלום" (ק"א); "הדריכנו אל משעול האמת והורה לנו דרך תושיה בהאיר לנו נתיבה (ק"ב); "הוא הכין לפנינו דרכה" (ק"ג). ד-ש-ב. ביקורת על מגילת רות בהמאסף נדרש למונחים זהים ולדימויים דומים על פעולתו של מנדלסון: "כי זה משה האיש סקל המסילה, הרים מכשול מדרך עמו... ויאמר להם הנה אנכי פניתי לפניכם הדרך לבל תגוף באבן רגלכם" (המאסף, ה', תקמ"ט, עמ' קפ"ח).

⁵⁰ Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn A Biographical Study* (Alabama, 1973).

⁵¹ Isaac Eisenstein-Barzilay, "The Treatment of the Jewish Religion in the Literature of the Berlin Haskalah," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXIV (1955), pp. 49-55. וכן מאמריו של ברזילי, "Moses Mendelssohn (1729-1786) (A Study in Ideas and Attitudes)," *The Jewish Quarterly Review*, LII (No. 1, 1961), pp. 69-93, (No. 2, 1961), pp. 175-186.

על-ידי המשכילים העבריים בספר על מנדלסון.⁵² כן יש להזכיר את מאמרו של ליהמן שדן, בין השאר, בדבר הטיפולוגיה של משה שיושמה למנדלסון.⁵³ דמותו של משה מנדלסון כדמותו של משה רבנו נידונה איפוא בחיבורים הללו. לאחרונה ניסה מאיר גילון להסביר את 'כתב החידה' בפרק ח' כמתייחס לעמדתו (השלילית) של מנדלסון בשאלת 'כתב הסובלנות' בניגוד לעמדתו של ויאל.⁵⁴

הייתה זו הפעם הראשונה, עד כמה שידוע לי, שדמותו של משה מנדלסון נקשרה –ולוא גם ברמז– בדמותו של המשיח. תפיסה נועזת זו לא הייתה יכולה להישמע באופן גלוי מחשש לתגובה חריפה של החוגים המסורתיים. כך יש להבין את השימוש האזוטרי והמלומד של החריף-רבקיא, שאול ברלין, ב'קבלה' המיסטית, שאינה מובנת לכל בר-בירב, לצורך הבעת רעיון יוצא-דופן זה. כמובן, בחירת ה'קבלה' נעשתה גם לצורך סאטירי מובהק, אך גם לצורך העברת המסר המשכילי והעמדת דמותו של משה מנדלסון כאישיות-מופת ומורה-הדור שיש ללכת בעיקבותיו. הרימוז לדמותו של מנדלסון משמש גם כיסוד מלכד ומאחד את חלקיה השונים של היצירה, כמוטיבים השונים שהוזכרו לעיל, וכך מתקדמת היצירה לקראת שיאה עם גילוי תעלומת זהותו של 'מורי' המקובל. יחד עם דמותו של מנדלסון, עומדת יצירתו הפילוסופית והמשכילית ברקע. שימוש זה מוסיף נופך רציני ובעל-משמעות ליצירה סאטירית אומנותית הבנויה היטב, הראשונה מסוגה בתחילת סיפרות ההשכלה. ללא כל ספק, **כתב יושר** היא אחת היצירות הסיפרותיות המעולות באותה תקופה.

סאטירה זו משקפת באופן אומנותי את האידיאולוגיה של ההשכלה. יתר על כן, **כתב יושר** הצליח להציג באופן אינטנסיבי את רוח הזמן המשכילי. אני מוצא זאת בעיקר בתפיסת הספקנות, חוסר-הבהירות ותחושת הפאראדוקס כמשקפים את העידן המודרני של ההשכלה. הללו מעומתים עם העבר היציב והלא-משתנה לכאורה של היהדות המסורתית. ברלין נדרש לכלי-הביטוי של מורשת העבר, הסיפרות המקודשת של העם היהודי, ספר קהלת וספר הזוהר, כדי לתת ביטוי סאטירי לחווייה היהודית בזמנו.

⁵² משה מנדלסון: בכבלי מסורת, במיוחד עמ' 88-114.

⁵³ James H. Lehmann, "Maimonides, Mendelssohn and the Me'asfim. Philosophy and the Biographical Imagination in the Early Haskalah," *Leo Baeck Institute Year Book*, XX (1975), pp. 87-108.

⁵⁴ מאיר גילון, "כתב החידה בכתב יושר של שאול ברלין: נסיון לפיענוח", דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, ג' (ירושלים, תשנ"ד), עמ' 69-75.