

משה פלאי

לקביעת ראשיתה של סיפורת ההשכלה העברית ובחינת המודרניזם

בביקורת ספרות ההשכלה וברישום תולדותיה נדרשו כמה וכמה מן המבקרים וההיסטוריונים, מקלוזנר, לחובר, שאנן, הלקין ועד שביט, להגדיר את מהותה של ההשכלה העברית ולתחום את תחומה. המגמה המרכזית בהיסטוריוגרפיה של ספרות ההשכלה הדגישה את המפריד והמבדיל בין ספרות זו כספרות חדשה לבין ספרות הדורות. המגדירים למיניהם גם סימנו בדרך כלל את גבולותיה של הספרות העברית החדשה וקבעו את ראשיתה בספרות ההשכלה העברית, או נתלו בסופר או בקבוצה שלדעתם ציינו את פתיחתה. היתה גם מגמה אחרת, אשר דוכרה העיקרי היה סדן (וכנראה אפשר לייחסה במידה מסוימת גם לוורסט), שלא הדגישה את המפריד והמבדיל, אלא קבעה הבחנות אחרות ומיפתה חטיבות ספרות ותקופות שונות שהועידו לספרות ההשכלה מקום בספרות הדורות, מבלי להתייחס לצד המודרני או החילוני של הנושא.

הנחת היסוד של רוב ההיסטוריונים של הספרות העברית ורושמי רשומותיה שדנו בשאלה זו היתה כי ראשית הספרות החדשה מציינת גם את תחילתה של התקופה המודרנית בתולדות ישראל.¹ מתחילת הדיון בנושא זה לא הופרד הדיון הספרותי מן הדיון ההיסטורי, ומונחים גלשו ממקצוע אחד לדיון במקצוע האחר. בגלל שילוב שני התחומים בעבר יעסוק אף דיוננו בשני הנושאים גם יחד, דהיינו הן בבחינת ראשיתה של הספרות החדשה וספרות ההשכלה והן בבחינת המודרניזם וראשיתו בתולדות ישראל. שילוב שני התחומים עלול להיות בעייתי בגלל הבדלי הגישות המתודולוגיות ופער הציפיות המיקצועיות שביניהם. למרות זאת בוודאי רצוי לחתור לגישה אינטרדיסציפלינרית בנושא, מתוך הכרה שעיוננו זה לא יהווה תחליף לדיון היסטורי או חברתי, ויתמקד בצדדים הספרותיים או ההיסטוריים-האינטלקטואליים. למותר לומר שהפריודיזציה של תולדות העם היהודי בכלל וקביעת הזמנים החדשים בדברי ימי ישראל נדונו בהרחבה בכתביהם של ההיסטוריונים יהודים, מיוסט, גרץ ודובנוב, ועד דינור, אטינגר וברון, ואף פילוסופים כר' נחמן קרוכמל וחוקרים כגרשם שלום תרמו לדיון ההיסטורי. כידוע ניסו ההיסטוריונים לקבוע את המעבר מימי הביניים אל הזמנים החדשים² - אם בכך שציינו דמות היסטורית שהיא היא המחוללת את המעבר, כדמותו של משה מנדלסון, שהוצעה על-ידי צבי גרץ, ואם בכך שהצביעו על אירוע היסטורי חשוב המהווה נקודת מפנה, כגון המהפכה הצרפתית, שהוצעה על-ידי שמעון דובנוב. בסיכום שערך לפני שנים אחדות העריך מיכאל מאיר את הגישות ההיסטוריות השונות בנושא זה, ולבסוף הביע את דעתו כי אין חשיבות בקביעת תאריך מוגדר לציון ראשיתו של הזמן החדש בתולדות ישראל.³

קריטריונים להערכת המודרניזם

נושא המודרניזם בהקשר רחב יותר הפך להיות פופולרי מאוד באחרונה, ועמו גם הדיון בפוסט-מודרניזם. השימוש בשני מונחים אלה נעשה בתחומים שונים של מדעי הרוח, מן ההיסטוריה ועד הספרות, והשתרע על-פני פרקי זמן היסטוריים שונים – מן ההשכלה האירופית ועד זמננו. מובן, אפוא, מדוע עלולים מושגים אלה להביא לידי טעויות שבהכללה ולטשטוש. ברור לכול, שהמושג מודרניזם הוא מושג יחסי, המשתנה על-פי ההקשר ותלוי בו, ודיוננו במושג זה צמוד להקשר של ההשכלה העברית והיהודית. אני מגביל אפוא את עיוני לשאלות הקשורות במודרניזם היהודי-העברי של ההשכלה העברית במאה השמונה-עשרה, שאני מניח – ואני מקווה שגם מוכיח – כי חל בשלהי אותה מאה. לא אעסוק בשאלות תאורטיות כלליות של מודרניזם, מודרניות או פוסט-מודרניזם בהקשרים אחרים.

אחת הבעיות המתסכלות ביותר נובעת מכך שבחיבורים שנסקור בהמשך ובאחרים העומדים לפנינו לא נדונה עצם השאלה 'מהו מודרניזם?' בהקשר שבו אנו עוסקים. ההנחה המקובלת היא שמודרניזם מוצא את ביטויו במעבר החד והמוטעם מן היהדות המסורתית-הנורמטיביות אל החילוניות. התסכול הוא כפול מחמת העדר ההגדרה לחילוניות. כפי שיתברר מדיוננו בהמשך, גישתנו שונה מזו, והגדרתנו תיבנה שלב אחר שלב עם פיתוח הדיון.

במונח השכלה – שבאחרונה נבחן מחדש על-ידי עוזי שביט⁴ – אני מתייחס לספרות ההשכלה העברית שפעלה בגרמניה, ואינני נדרש כאן לפולמוס אם יש להבחין בין ספרות ההשכלה לבין תנועת ההשכלה. לצורך דיוננו הריני מניח כי השתיים קשורות זו בזו, ובמיוחד בראשיתה של ההשכלה בגרמניה.

נוכל לסווג את הדיונים בנושא המודרניזם העברי בביקורת ובהיסטוריה של הספרות העברית על-פי הבחנה בין הגדרות ספרותיות לחוץ ספרותיות. ההגדרות החוץ ספרותיות נדרשות לעיון במקצועות גובלים, כגון היסטוריה אינטלקטואלית ומדע הדתות; הגדרות אלה אמנם אינן קבועות במקורן במסגרת הספרות היפה, אך עובדו באופן שהן מציינות תהליכי שינוי הקיימים או משתקפים גם בספרות. משום כך אפשר לטעון שאין כל פסול להשתמש בהן גם לצרכים ספרותיים.

ההגדרות הספרותיות נדרשות לדיון בזרמים ובנטיית לקראת המודרניזם כתופעות ספרותיות בלבד ובמונחים ספרותיים גרידא. מסגרת זו עשויה להחלק לשניים: לספרות אירופיות ולספרות עברית. הדיון במסגרת הספרות האירופיות מתמקד בתופעות שרווחו בספרות אלה, ושקנו להן שביטה גם בספרות העברית, תופעה הנחשבת כמבטאת את המגמה המודרנית בספרות העברית. הדיון במסגרת הספרות העברית עוסק במגמות בספרות העברית החדשה הנובעות מגופה ומנפשה של ספרות הדורות, מבלי זיקה ישירה ומידית לספרות הזרות הטובבות אותה.

כמובן ניתן לקבוע הגדרה שהיא מעצם טבעה בין חטיבתית וחופפת תופעות ספרותיות וחוץ ספרותיות גם יחד. כמו כן ימצאו דרכים לקשר בין קריטריונים ונטיית אירופיים ויהודיים גם יחד.

נקודת מוצא נוחה לדיון עשויה – וראויה – להיות יוסף קלוזנר, שקבע הנחות

יסוד למחקר ההשכלה (אף כי לא היה הראשון), ושעליו אנו נסמכים בדרך כלל עד היום. במבוא הכללי לספרו 'היסטוריה של הספרות העברית החדשה' הוא דן ב'מהותה והתחלתה של הספרות העברית החדשה', ואפיין אותה בכך שהיא 'חילונית בעצם ושהתחילה בכיוון חדש – להשכיל את העם ולהקמות בצורתה ותכנה פחות או יותר לספרויותיהם של כל עמי-אירופה'.⁵ קלזנר אינו מבהיר את המושג 'חולונות (חילונית)', למעט איזכור בביטויים '[ה]כיוון [ה]חדש' ו'להשכיל את העם', ומציע את המושג כמוכרן מאליו. קלזנר לא היה הראשון בקביעה זו של החילוניות כקריטריון, והיא מקובלת בהיסטוריוגרפיה של ההשכלה עוד קודם לכן, וכן גם אחריו.

עוד בראשית המאה נדרש נחום סלושץ לשימוש בביטוי 'ספרות-החול' וכן למונח חילוניות כדי לאפיין את ספרות ההשכלה. הוא גילה ב'המאסף חדוש גדול שערכו קים לדורות, והוא תוכנו וצורתו החילונית והפשטת בגדי הדת מן השפה והספרות'. סלושץ היה גם זה שראה ב'המאסף' תופעה מודרנית: 'ובכל זה פתח המאסף בהופעתו בלבד שער לספרות מודרנית, והיה למבשר תקופה חדשה, תקופת ההשכלה'.⁶ ניכר, שהמונח חול אצל סלושץ אינו זהה לחילוני במובן סקולרי, כפי שאנו מוצאים אצל קלזנר. התוכן והצורה הם חול, אך עדיין לא ברור מניסוחו של סלושץ אם הוא מבחין ביניהם לבין חול כמהות פנימית.

גם יעקב רבינוביץ, בעשור השני של המאה העשרים, דן בתקופותיה של הספרות העברית לדורותיה, והבחין כי הספרות החדשה, בניגוד לקודמותיה, היא 'ספרות חילונית בעיקרה'. היא חילונית, מסביר רבינוביץ, בכך 'שבאה לשחרר את האדם והעם ולהחיותם'. ספרות הדורות מצטיינת בכך שהיא דתית, וגם רעיונות חילוניים המוזכרים בה אינם אלא 'משל לאלוהים ולכנסת ישראל'. העיקרון המנחה את הספרות העברית החדשה הוא 'השאיפה לחיים נורמאליים על בסיס אנושי ולאומי'.⁷ גם לחובר ומאוחר יותר שאנן ואחרים נזקקו לשימוש במושג חילונית מבלי שהגדירו בבירור את מהותו של הביטוי.⁸

בדומה לביטוי מודרניזם או מודרניות, גם מושג החילונית הוצע מתחילה באופן אינטואיטיבי. רק לאחר זמן (משנות השלושים ואילך) עמדו היסטוריונים והיסטוריונים חברתיים – ואני מתייחס לדור ההיסטוריונים הקודם – כדב וויינריב, יעקב כ"ץ, עזריאל שוחט ושמואל אטינגר במחקריהם ההיסטוריים-הסוציולוגיים על תופעות חברתיות שרווחו בקרב יהודי מערב אירופה, ואשר העידו, לפי קביעתם, על מציאותן של תופעות 'חילונית' עוד לפני תקופת ההשכלה. משום כך היתה נטייה להקדים את ההשכלה למחצית הראשונה של אותה מאה. במישור אחר ניסה גרשם שלום להצביע על 'התפתחות דיאלקטית ברורה המובילה מהאמונה בשבתאי צבי לניהיליסמוס הדתי של השבתאות והפרנקאות [...] ומהניהיליסמוס [...] אל עולמה החדש של ההשכלה'.⁹ היסטוריונים בני דור הביניים, כמיכאל מאיר, עמנואל אטקס ואחרים, ובני הדור הצעיר כדוד סורקין ושמואל פיינר וזולתם, חזרו ובדקו מקובלות בהיסטוריוגרפיה היהודית.¹⁰ עמנואל אטקס למשל קבל על 'חוסר הבהירות בהגדרת המושגים' בהבחנותיו של שוחט, והעיר כי הוא, דהיינו שוחט, אינו מבדיל בין תופעות של התבוללות ויציאה מן הגטו לבין 'השכלה', וכך מיטשטש ההבדל בין

ההשכלה לבין תופעות שהן סמוכות לה מבחינה כרונולוגית ועניינית – אך אינן זהות לה'. אף הוא ניסה להגדיר את מהותה של תנועת ההשכלה היהודית (אמנם במיזרח אירופה), פירט את עמדתה בכמה תחומים – בשאלות התאולוגיה, ההלכה, תלמוד תורה, הלשון העברית והיחס לחברה האירופית ולתרבותה – ובחן את שאלת מבשרי ההשכלה.¹¹

אפשר אולי לרדת לסוף כוונתו של קלוזנר במינוח מהמשך דיונו על ראשית הספרות העברית החדשה. שם יישם את משנתו לדמות ספרותית שלדעתו ציינה את תחילתה של תקופת ההשכלה. כידוע דחה קלוזנר את בחירתו של לחובר במשה חיים לוצאטו כמציין את תחילתה של הספרות העברית החדשה, ובמקומו העדיף כנראה את נפתלי הרץ ויזל. אבל גם בחירה זו אינה ברורה לחלוטין מתוך ניסוח דבריו של קלוזנר על ראשיתה של הספרות (נוסח שחזר עליו מאז תרפ"ו): 'ספרות זו אני מתחיל בדור־המאספים [ההדגשה במקור, וכן להלן], יותר מדויק – בשעת פירסומה של מחברת ראשונה מ'דברי שלום ואמת' לנפתלי הרץ ויזל (תקמ"א – 1781)'.¹² בחירתו של קלוזנר היא לא ב'המאספים', אלא בדור ה'מאספים' – ובאחד בדורו, והוא ויזל. ואכן כך מסביר קלוזנר את פשר בחירתו: הוא 'היה אדם חדש' אשר 'לחם על חיים חדשים, חינוך חדש וסינגון עברי חדש'. וכן כותב קלוזנר בפרק אחר בספרו: 'ויזל הוא המתחיל והיוצר של תקופה זו'.¹³

בחירתו של קלוזנר בוויזל כיוצר הראשון של הספרות העברית החדשה, מן הסיבות שפירט, מעוררת בעיות לא מעטות. השאלה העיקרית היא אם אכן היה ויזל 'אדם חדש'. קלוזנר לא הסביר מה כוונתו במונח זה, וקשה להתפלמס כנגד דבר שלא הוגדר כלל. אך אם נניח כי מושג זה כלול בתמונת העולם החדשה שהתחילה להצטייר לנגד עיניהם של המשכילים, כפי שהשתקפה בעשרות מאמרים, סיפורים, משלים ויצירות אחרות, כי אז יקשה לראות את ויזל כדמות האדם החדש של ההשכלה העברית, אף כי המשכילים ראו גם בו דמות מופת.

כל מי שקרא את דברי ויזל עד תומם – ולא רק את 'דברי שלום ואמת' – יודע ועד כמה בעייתית הגדרה זו של ויזל כאדם חדש. ויזל משקף יותר מכל משכיל אחר מחבורת המשכילים הראשונים את זור המעבר, וכתיבתו ברובה הגדול – להוציא את 'דברי שלום ואמת' – עומדת בסימן הישן, ולא החדש. ברוב כתביו מבטא ויזל את העיקרים המקובלים של מסורת הדורות הנורמטיביות. ואף-על-פי-כן באופן פרדוקסלי היה בוויזל, כפי שאראה בהמשך דיוני, חידוש אימננטי יסודי.¹⁴ יחסם של קלוזנר ובני האסכולה שלו לספרות ההשכלה יובן על רקע ביקורת ההשכלה בדור הקודם, ביקורת שהאסכולה של קלוזנר היתה אנטי תזה לה. בדורו של קלוזנר נוצרה פרספקטיבה שסייעה להעריך באופן לא רגשי את תרומתה של ספרות ההשכלה המוקדמת.

היחס להשכלה המוקדמת עבר התפתחויות במרוצת הדורות – נושא שכדאי לבדוק מחדש – והפך מיחס חיובי במחצית הראשונה של תקופת ההשכלה לראייה השלילית של פרץ סמולנסקין, בביקורתו הקשה על מנדלסון. יחס זה נמשך במרוצת 'המהלך החדש' בעשור האחרון למאה התשע-עשרה, ועמו התפתח גם זלזול בסופרי ההשכלה האחרים. ביטול ההשכלה מכול וכול הוצע על-

ידי מרדכי אהרנפרייז במאמרו 'לאן?' שנדפס ב'השלח' בשנתו הראשונה (תרנ"ז), עם חילופי המשמרות בספרות.¹⁵ ברור שאהרנפרייז ביקש לקבוע טריז בין הספרות הקודמת לבין הספרות בת הזמן, ספרות המהלך החדש. הוא ביטא גישה זו באופן שאינו משתמע לשתי פנים: 'העבודה הספרותית, כפי שאנו עוסקים בה עתה, אינה המשך של עבודת הדורות הקודמים מימות "המאספים" ואילך, כ"א התחלת עבודה אחרת לגמרי, חדשה בצורתה ותכנה'.¹⁶ לפי הערכתו לא היתה ל'המאספים' כל 'פרוגרמה' וכוונתם היתה לשלול את המושג ספרות. כמוכן ביטול גמור מעין זה אין בו בירור היסטורי שקול אלא דחייה שנובעת מטעמים אידאולוגיים ותו לא. אהרנפרייז התעלם מן הנושא שטריווש עמד עליו כעבור שלוש שנים ב'אחיאסף', והוא חובה של הספרות החדשה לספרות ההשכלה: 'עליהם להחזיק טובה הרבה למשכילים הראשונים, כי רק על ידם באנו הלום. לא דורנו הוא יוצר הספרות העברית החדשה, כי אם בעלי ההשכלה העלובה ההיא. הם חדשוה, הם עמלו עליה, הם נלחמו לה והם חזרו על הפתחים למענה'.¹⁷

פישל לחובר מצא את סימניה של 'הרוח החדשה', המגלמת כנראה את ראשית הספרות העברית החדשה, בדמותו וביצירתו של משה חיים לוצאטו (כנראה בעקבות ביאליק¹⁸), אך מניה וביה אימץ גם את הקריטריון של החילוניות כמאפיין את המודרניזם. חילוניות זו מהי? מצד אחד ציין לחובר את המושג של 'ספרות חילונית עברית' כמייצגת את 'הרוח החדשה' בספרות העברית באיטליה ובהולנד. מאידך גיסא הסביר כי נטיית הספרות החדשה כלפי החילוניות נעשתה 'לצד האנושיות החפשית'. 'העינים היו מכוונות לבקש ולמצוא את "תורת האדם"'.¹⁹ הגדרות אלה מסבירות יותר, אך יש בהן גם ערפול מושגים. מכל מקום שילוב זה של בחירת רמח"ל עם קריטריון החילוניות הקל על קלוזנר, קליינמן,²⁰ שפירא ואחרים לשלול את בחירת רמח"ל כמודרניסט, בעיקר משום נטיותיו הקבליות ועולמו הרוחני שכל כולו היה מעורה בישן. ייאמר עם זאת כי גם לחובר הכיר בכך שבאשכנז קמה תנועה ספרותית חדשה. עם כל זאת, חוקרים רבים, כווכסמן, ולימים שביט, המשיכו לתמוך במשנתו של לחובר ולקבוע את צד המודרניזם של רמח"ל.²¹

חיים נחמן שפירא הצביע על 'המאספים', עורכי 'המאסף' וסופרי כתב-העת, שאותם הוא כינה 'האנשים החדשים מישראל', כראשוני הספרות העברית החדשה. הוא הציע לראות בדרישה לחזור לעולם המציאות ולארציות אבן בוחן למהותה של ההשכלה: 'מה השכלה הנה יקיצתה של האומיות האינטרוצנטרית ותחיתה של הטיריאליות כך גם הספרות'.²² מונחיו מתבהרים כשהוא דן בתחומה ובאופיה של ספרות ההשכלה, ש'פנתה עורף ליהדות הפרסונלית ולרוחניות המעוגנת שלה'. היא 'מגלה שאיפה חזקה ואדירה לקיום ארצי יסודי [...] געגועים ו[...] התרפקות על טבע וחיי טבע'. 'כל המשכילים בגרמניה היו אנשים אינטרוצנטריים-טיריאליים. כלם כאחד שאפו להיות אנשים בני-חורין מעולה של רוחניות משעבדת ומזעימה וכפופים ונשמעים רק לפקודותיה של רוח ממריאה וחפשית ולמצוותיהם של חיים ארציים, השרושים באם אדמה ודבוקים ולכודים במעיינותיה ובקניניה הממשיים'.²³ בחירתו של שפירא ב'המאספים' נכונה לדעתי, ולמרות סרבול הביטוי, הבחנותיו, אף-על-פי שבחלקן הן מוגזמות מעט, מסכמות באופן כללי כמה מגמות במהותה של

ההשכלה.

שאלת ראשיתה של ספרותנו החדשה הועלתה מחדש בתש"ז, בכינוס העולמי למדעי היהדות, על-ידי ח' בר-דיין. בהיותו תלמידו של קלוזנר דחה בר-דיין את הבחירה ברמח"ל כפותח התקופה וראה בו 'מבשר התקופה החדשה בספרותנו' אך לא 'אביה ומחוללה'. אף הוא בחר בוויזל, 'שהוכשר מכמה בחינות למלא תפקיד זה'. בר-דיין ראה במנדלסון 'סולל דרך ומכשיר קרקע לתקומת הספרות החדשה, אך לא את יוצרה ומחוללה'. לדעתו תקומת הספרות החדשה נבעה לא רק מ'הופעת אישיות מרכזית ומרכזת, אוצרת כוח יצירה כביר, המכירה ביעודה, נושאת רעיונות חדשים ומקימה דור תלמידים משכילים ומפותחים, כי אם גם במסבות היסטוריות וחברתיות, בנכונותו ובהכשרתו של ציבור מסוים בעל רמה כלכלית מסוימת שבתוך ישוב המוני הומוגני לקליטת החדש וטיפוחו.²⁴

נושא החילוניות, שהועלה על-ידי כמה וכמה מן ההיסטוריונים, זכה לעיון יותר מדוקדק ולהגדרה מפורטת על-ידי ברוך קורצווייל בשנות החמישים. היה זה קורצווייל שהרגיש בדיונו את שאלת חילוניותה של הספרות העברית החדשה. הוא קבע כי קיים פער בין ספרות המסורת לדורותיה, שפעלה מתוך רקע של עולם מקודש, לבין הספרות העברית החדשה:

חילוניות זו, בה מחויבים אנו לראות את סימנה המובהק ביותר של ספרותנו החדשה, היא משהו מהפכני, ואשר למימד שלה – חדש הוא לגמרי בתולדות ספרותנו. מהותה אינה מתבטאת בזה שסופרים עבריים בוחרים בנושאים חילוניים ואינם כותבים ספרות דתית, לטורגית, פיוטים, זמירות לחגים וכו'. כל הרואה בטיפול בנושא חילוני מסוים את האופי וקלסתר פניה של ספרות 'חילונית' במובן המודרני, מעיד על עצמו שאינו תופש את עצם הענין. לא התופעה הבודדת מכרעת. אלא העולם הרוחני כולו, המקיף את כל פרטי החיים וקובע את מקומו של כל יסוד רוחני ונפשי בתוך הטוטאליות של העולם בו אנו דנים [...] חילוניותה של הספרות העברית החדשה מותנית בזה שהיא ברובה המכריע צומחת ועולה מתוך עולם רוחני שנתרוקן מהוודאות הקמאית ברקע של קדושה החופפת על כל תופעות החיים ומודדת את ערכן.²⁵

מבחינתנו אחת הבעיות שמצאנו בהגדרה זו, כבניסיונות הגדרה אחרים, היא שקורצווייל נטל על עצמו להגדיר את הספרות העברית החדשה ולא דווקא את ספרות ההשכלה העברית בראשיתה. הוא ביקש לקבוע הבחנה כוללנית מדי, ומתוך כך בא לידי טעות מתודולוגית ביישום אנכרוניסטי של תופעות בהשכלה המאוחרת להשכלה המוקדמת (להלן אסביר עניין זה בפירוט).

שמעון הלקין הציע בשנות החמישים קריטריון אחר לזיהוי המודרניזם והוא 'הופעת ההומאניזם בתולדות ישראל ובספרות ישראל'.²⁶ לדבריו, 'החידוש, המתחדש בספרות העברית החדשה לעומת הספרות הקודמת, הוא ההומאניזם שבה'. ועל כן אפשר להבחין בספרות העברית החדשה היסט מן הראייה המקובלת ביהדות המסורתית, שבה הושם הדגש על האלוהות, ואילו האדם מופיע ביחסו אל האל. בניגוד לגישה המודרנית, המבוססת על התפיסה האירופית החדשה, האדם נמצא במרכז ההווייה לכשעצמו. הלקין שָׁאַל את המושגים הללו מן ההשכלה האירופית,

אך טען, שההומניסטים האירופים היו אנשים דתיים. ועל-כן סבור הלקין כי נטייתה של הספרות העברית המודרנית בכיוון ההומניזם אינה מייצגת 'מהפכה' (כפי שסבר קורצווייל) 'העוקרת את העבר מן השורש, אלא על המשך, המחולל שינויים רציניים'.²⁷

בשנות החמישים פרסם יצחק ברזילי סדרת מאמרים בשאלות ההשכלה הגרמנית והאיטלקית, ונראה שהוא מבדיל בין השתיים. הוא הגדיר את האידאולוגיה של השכלת ברלין, וניתח את ערכיה העיקריים: תבונה, אחוות האדם ושיבה למציאות (המחולקת לשיבה לטבע, הדוניזם, אהבה, גבורה, יופי, שיקומה הכלכלי של היהדות וחינוך). מאמריו התמקדו בפרטי השקפת עולמה של ההשכלה המוקדמת תוך הסתמכות על המקורות הטקסטואליים ובכך הדגישו את מורכבות הנושא ואת הצורך לחזור ולבדוק מחדש את הטקסטים עצמם.²⁸

תמונת מצב והצעת רוויזיה הציג אברהם הולץ בשנת 1967. הוא סיכם את המגמות בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה, וטען שיש לגשת בגישות חדשות לבריקתה, משום חולשתן של התאוריות הקודמות, של קלוזנר ולחובר ושל ההיסטוריונים של הספרות העברית שהלכו בעקבותיהם. הולץ טען שחוקרים אלה התבססו על מגמות שאינן ספרותיות, נעזרו בציטטות לעתים מחוץ להקשרן, ונסמכו על סיכומים של טקסטים פיוטיים וספרותיים לצורך הצגת אידאולוגיה, תוך התעלמות מן היצירה כיצירה. הוא הזכיר חולשה נוספת של התאוריות המקובלות, שלא נתנו לבן ליצירה של היהדות הספרדית מצד אחד וליצירה החסידית והמתנגדית מצד אחר. וכן עמד על חולשתן של ההגדרות כמודרני וחילוני. הולץ הציע לגשת אל הספרות כספרות ולבחון וללבן את המסורת הספרותית, הלשונית והסגנונית ואת הז'אנרים למיניהם. במילים אחרות: הוא קרא לרוויזיה של ביקורת ספרות ההשכלה.²⁹

הענין בשאלת ראשיתה של ספרות ההשכלה והגדרותיה הלך ודעך מאוחר יותר. כאשר בא יהודה פרידלנדר בתש"ם לסקור את הנעשה בתחום ביקורת ההשכלה ומחקרה, לא ציין נושא זה כנושא בר-קיימא בביקורת ההשכלה.³⁰ כותב שורות אלה פרסם גם הוא באותן שנים שני מאמרים על המגמות, היעדים וההישגים של ספרות ההשכלה, ולא דן בשאלות ראשיתה ותחומיה.³¹ אף ורסס בבואו לסכם את חקר ההשכלה בזמננו, העיר על חוסר העניין בפריודיזציה במחקר העכשווי.³²

בשנות השמונים הציעו כמה מבקרים בני זמננו גישות חדשות לחקר ההשכלה. עוזי שביט בא חשבון עם קורצווייל וטען, בצדק, כי הגדרת החילוניות של קורצווייל במובן של 'עולם רוחני שנתרוקן מהוודאות הקמאית ברקע של קדושה החופפת את כל תופעות החיים ומודדת את ערכן' אינה הולמת את 'עולמם של אבות תנועת ההשכלה העברית בגרמניה, ובראשם מגדלסון, ויזל ועורכי "המאסף"', ואינה הולמת אף את עולמם של משכילים בולטים כשד"ל, שי"ר ורנ"ק במאה התשע-עשרה.³³ ואכן טעותו של קורצווייל, כטעותם של כמה אחרים מן המבקרים כאמור, שהוא לא דייק להבחין בין ההשכלה המוקדמת לבין ההשכלה המאוחרת, ותפס את ההשכלה – שהיתה תופעה מורכבת ומסובכת – תפיסה כוללנית, ואפשר לומר: פשטנית, ומשום כך: שגויה.

אין כל ספק שעולמם של ראשוני המשכילים העבריים היה שונה מכפי שהציגו קורצווייל. גם אם כמה מהם היו קרועים וחצויים בעולמם – לא היו תלושים. מנדלסון וויזל היו מעורים בעולם המסורת. גם שאול ברלין, שהיה מן הנועזים והקיצוניים מבין סופרי ההשכלה העברית בראשיתה – כל עולמו היה עולם המסורת, וכן היתה כל פעולתו העיקרית – הכתיבה הפסודו-אפיגרפית (בניסוחו של ורסס) במסגרת היצירה ההלכית ב'בשמים ראש'. גם יצחק אייכל ויצחק סאטאנוב נעו בין שני העולמות.

שביט הציג תאוריה חלופית וטען כי 'הקו המאפיין יוצרים אלו [מוקדמים ומאוחרים בהשכלה...] איננו החילוניות, כביכול, אלא האמונה בשכלו של האדם ובכוח המחשבה החופשית וההשכלה, והביטחון שכתוצאה משלטון השכל, התבונה והמדע עתידה האנושות, והיהודים בתוכה, להגיע בעתיד הנראה לעין לחברה מתקנת יותר, טובה יותר, שיכול כל פרט ופרט לחיות בה לבטח חיי חופש ושלווה'. לאחר שמנה כמה מן המאפיינים של ספרות ההשכלה, שהם בוודאי נכונים, הדגיש כי 'סימנה המובהק של הספרות העברית החדשה לא בחילוניותה כביכול, אלא בחופשיותה'. שביט נסמך על מונחיו של י"ח ברנר לגבי 'הודים חופשיים או עברים חופשיים'.³⁴

דא עקא, שכל מי שמתמצא בדמויותיהם של ראשוני המשכילים העבריים בגרמניה – אף אם לא נזכיר את מנדלסון וויזל המתונים – כגון אייכל וסאטאנוב, ואף קיצוני יותר כברלין, יתקשה להגדירם יהודים חפשיים. המושג יהודי חפשי מעורפל כמובן אף הוא, ומשום כך אולי, גורם לבלבול. אם נתפוס אותו כמכוון לחופש ממצוות ושחרור מיהדות מסורתית, הרי שאת הראשונים ברובם אי אפשר לכנות חפשיים. אם מושג זה מכוון ליהודים שמאמינים בחופש המחשבה, דהיינו: libertarianism, בוודאי ניתן לומר שהקיצוניים שבהם אכן האמינו בחופש המחשבה המוחלט, אך יקשה לומר שבעקבות זאת היו יהודים חפשיים. הם פעלו עדיין במסגרתם או בשוליהם של החיים היהודיים המאורגנים ושל החברה היהודית הממוסדת, שאותם הם התאמצו לשנות. אייכל למשל ניסה להקים תחליף למסגרת הקהילה היהודית המסורתית, ואילו ברלין פעל במסגרת ממסד הרבנות, שאותו ניסה לקעקע בסתר.³⁵

אם היסמכותו של שביט על ברנר עשויה לתרום להבנת מהותו של הביטוי, הרי שהשילוב הברנרי של יהודי עם עברי – ועם עברי חפשי – מעלה כנראה מושג המתייחס לזהותו של העברי כניגוד ליהודי הרבני והגלותי, שלא היה קיים בתקופת ההשכלה המוקדמת, וקשה לייחסו לסופרי ההשכלה עצמם. מעניין שגם שפירא הזכיר את המונח 'האדם העברי החדש' שההשכלה התחילה לגלם, אך כוונתו לעיצוב הספרותי-הבדיוני ולא לאישים בשר ודם.³⁶ זאת ועוד, קשה להשלים בין הצעה זו של שביט ובין בחירתו ברמח"ל כמי שהשפעתו היתה גדולה ביותר על ההשכלה ושעל כן יש לראות בו את מי שפתח את התקופה.³⁷ האם היה רמח"ל אפוא יהודי חופשי או עברי חפשי?

עוד בשנת תשמ"ה עסק שביט בשאלת ראשוניותו של רמח"ל והגיע למסקנה כי שורשיה של ספרות ההשכלה נעוצים בדור הקודם, דורו של רמח"ל שהשפיע עליה

רבות. הטיעון המשכנע ביותר הוא מידת התקבלותו של רמח"ל בקרב המשכילים. במשך מאה שנות השכלה יצאו עשרים ושלוש מהדורות של 'לישרים תהילה'. שביט סובר שאפשר 'לשוב ולאשר בבטחון, כי אמנם רמח"ל (בצד מנדלסון, ויזל ועורכי "המאסף") הוא "פותח תקופה". הוא מוכיח כי 'לישרים תהילה' חייבת להיתפס 'כדראמה אליגורית אקטואלית, המבטאת בבהירות את האקלים הרוחני של זמנה, זה של שלבי המהפכה המדעית, הראציונאליזם וההשכלה'.³⁸

ובאמת, פסילתו של שביט את קורצווייל פוסלת מניה וביה גם את הנחתו שלו. ואכן שביט חש במוגבלות האפשרות לאפיין את ההשכלה באמצעות קריטריון אחד, והוא הציע שלושה קריטריונים, 'שלושה עיקרים יסודיים' שעליהם התבססה תנועת ההשכלה משנות השמונים ועד אמצע המאה התשע-עשרה, ואשר לפי דעתו השלימו זה את זה ושימשו בסיס 'לעולם רוחני הרמוני אחד, שלם'. והם: 'האמונה בשכל האנושי, בתבונה ומדע', 'האמונה באל וברת ההתגלות', ו'אמונה בכוחו של היפה והנשגב'.³⁹ הגדרותיו נראות הולמות את ההשכלה המוקדמת, אך יש לשאול אם קריטריונים אלה היו בעלי משקל דומה גם בהשכלה המאוחרת. גם אם הם קריטריונים נכונים, ואכן מאפיינים את ההשכלה העברית, עדיין אין הם משקפים את מהותו של המודרניזם בספרות ההשכלה, כפי שידון להלן.

בשנת 1988 בחן אברהם באנד את נושא המודרניזם וראשית הספרות העברית החדשה. הוא סקר את ההצעות שהועלו בעבר, וניסה להחיל את התאוריה של האנס רוברט יאוס (Jauss), בדבר התקבלותם של טקסטים ספרותיים, על ספריהם של ויזל, 'שירי תפארת', ושל רמח"ל, 'לישרים תהילה'. שתי יצירות אלו היו אמנם בעלות השפעה בתקופת ההשכלה, אך איש לא החשיבן כיצירות מודרניות במובן חילוני או כיצירות בעלות אידאולוגיה רציונליסטית. באנד טען שראשיתו של המודרניזם בספרות העברית קשורה ביצירתו של ברדיצ'בסקי.⁴⁰ ואכן ברדיצ'בסקי נחשב ליצוא דופן ואחר בקרב בני זמנו. אך בהשוואה לסופרים בני אותה תקופה, כאחד העם, ביאליק, טשרניחובסקי ופרישמן, קשה לראות בו מודרניסט, גם אם בחר באוריינטציה יהודית שונה מן הקו המקובל. גם הוא וגם הסופרים שהוזכרו היו מגידולי ההשכלה אך יצרו עם חלוף תקופתה, כשכל אחד מהם חווה את חוויית הלאומיות בעקבות ההשכלה באופן שונה. ייחודו של ברדיצ'בסקי וראייתו כ'אחר' מתעמעמים משהו אם נשווהו לפרישמן למשל. אך מכל מקום אין בדרכים אלה כדי למעט מחשיבותו הספרותית של ברדיצ'בסקי. בוודאי מייצגות שנות התשעים של המאה הקודמת כיוון ספרותי חדש ומודרניזם בשיאו, אך ההתחלות של מודרניזם זה הופיעו כבר בראשיתה של ההשכלה.

בסוף שנות השמונים ניסה חיים שוהם להשיב על השאלה 'מהי השכלה עברית-יהודית?', ואף הוא סבור שאת 'ראשיתה המהותית של ספרות ההשכלה העברית כחלק מתנועת ההשכלה יש למצוא בשליש האחרון של המאה ה-18', בתקופה שבה הופיע 'המאסף', 'כתב-העת העברי החילוני הראשון', ו'שירי תפארת' האפוס המקראי החילוני הראשון. לדעת שוהם בתקופה האמורה הופכת הספרות העברית להיות ספרות חילונית סדירה ורצופה.⁴¹

בשנות התשעים סיכם שמואל ורסס את עבודתו המחקרית וציין את תפיסת

ההשכלה שלו כתפיסה מרחיבה, שפנתה מן הנטייה הרווחת בהיסטוריוגרפיה של ההשכלה להצביע על התחומים המוגדרים והסגורים שלה, לשלביה ולתקופותיה, המתייחדים בהבדלים המהותיים לעומת מה שהתרחש לפנייה ומה שלאחריה בספרותנו, והשתדלה גם לתת את הדעת על הגילויים של רציפות והמשכיות. הוא נהג כך לדבריו כנראה בהשפעת דב סדן.⁴² מחקריו של ורסס אכן מעידים על מציאותם של קווי המשך מספרות הדורות, אך גם על התחלות חדשות ועל זיקה לספרויות אירופיות בנות הזמן.

הצענו לעיל לסווג את הדיונים בנושא המודרניזם על-פי חלוקה להגדרות ספרותיות וחוץ ספרותיות, ובהגדרות הספרותיות הבחנו בין אלה הנדונות בהקשר של הספרות-העברית בלבד לאלה הנדונות בהקשר של הספרויות האירופיות. על-פי סיווג זה אפשר לקבוע כי הבחנותיו של קלוזנר הן גם ספרותיות וגם חוץ ספרותיות, מכיוון שהוא זיהה את המגמות החדשות של המודרניזם על-פי אמות מידה ספרותיות, בניסיונות לחקות את הצורות והתכנים של הספרויות האירופיות, והבחנותיו הן ממילא בעלות אוריינטציה אירופית מובהקת. מאידך גיסא, מינוחי החילוניות והשכלת העם של קלוזנר מבטאים מגמות חוץ ספרותיות. לחובר נדרש להבחנות שיסודן בעולם הרוח, התרבות והחברה, ולא דווקא הספרות, אם כי עיסוקו כמובן בתולדות הספרות, והוא הדין בשפירא. לחובר מדגיש בדיונו את ההשפעות האירופיות, בעוד ששפירא עומד בעיקר על ההתפתחויות הפנימיות בעם היהודי.

קורצווייל עסק בעיקר בהבחנות חוץ ספרותיות הנוגעות בשאלות דת, והדגיש את השלכותיהן המכריעות על הספרות. הוא נטה להדגיש את היסודות היהודיים ואת המסגרת היהודית יותר מאשר את אלו האירופיים, אם כי ההשפעות על המסגרת היהודית החדשה נבעו ממקורות אירופיים, והם שנתנו לדעתו את אותותיהם בשינוי ובמהפכה בספרותנו החדשה.

הלקין התייחס לספרות העברית החדשה בקריטריונים חוץ ספרותיים במקורם, שהקשרם הוא אירופי מובהק. המינוח שנקט לא נבע ממקורות ספרותיים, אך הוא החיל אותו על הספרות העברית.

שביט נוקט מונחים שהם גם ספרותיים וגם חוץ ספרותיים המושתתים בעיקר על ההשכלה האירופית, אם כי הם הופיעו גם בפילוסופיה היהודית של ימיהיבנינים; דיונו על רמח"ל הוא ספרותי מובהק.

סימפטומים ותוצאות ולא מהות

ברבים מן הדיונים שסקרנו יש ללא ספק הבחנות נכונות פרי תובנה בנושא ההשכלה והכללות מעוררות מחשבה, אך בדרך כלל הן חסרות הוכחות טקסטואליות של ממש ואינן נסמכות על הספרות עצמה. משום כך לא יקשה על המקשה לפקפק ביכולתן להקיף את כל ספרות ההשכלה או אף להפריכן מכול וכול – וכן עשו כמה מהחוקרים, בהצלחה לא מעטה, בעת שסקרו את הצעות קודמיהם באשר לראשיתה

של הספרות העברית החדשה או לראשיתה של ספרות ההשכלה, תוך שהם מנסים להציע גישה חדשה לתפיסת המודרניזם בספרות העברית.

כמה מן ההגדרות הן כלליות כל כך עד שהן עשויות להתאים לכמה תקופות בספרות העברית החדשה ואף לתקופה שלאחר ההשכלה, ועם זאת יש בהן מכנה משותף כלשהו גם לספרות ההשכלה עצמה. משום כך ראוי לבדוק אם ההגדרות המוצעות אכן מגדירות באופן ייחודי את ראשית הספרות החדשה (שאני סבור כי יש למצאה בספרות ההשכלה). ברבות מהן ניתן למצוא סירכות העלולות לערער את אפשרות יישומן להשכלה העברית כהגדרות בעלות תוקף.

בנוסף על כך כמה מן ההצעות נראות קלושות מיסודן משום שהן מנסות לטפל בנושא מסובך ביותר בצורה פשוטה או פשטנית. כמה מהן מנסות לייחס תהליך חברתי מורכב ושינויים תרבותיים אידאולוגיים מפליגים לדמות אחת או לרעיון אחד, המייצגים לדעת הכותבים את המגמות החדשות.

זאת ועוד, גם אם כמה מן ההבחנות נראות נכונות, דהיינו מייצגות תופעות המעידות על היבט כלשהו של המגמות החדשות, הן אינן בהכרח התשובה היחידה והקריטריון היחיד, או הדומיננטי, כפי שהוצגו.

כדי להגיע להגדרת הקריטריונים למודרניזם ביקשו החוקרים והמבקרים לברר מה הם המאפיינים המשותפים לסופרי ההשכלה. התשובה שהציעו מזהה תופעות דתיות, רוחניות, תרבותיות, חברתיות, ו/או ספרותיות, וטוענת כי הן הן – ודווקא הן – מייצגות את התפנית בכיוון מודרניזם. התופעות שעליהן הצביעו החוקרים הנוכחים ואחרים הן:

הדגשה של העולם הזה בניגוד לעולם הבא והדגשה של האדם במרכז ההווייה, הומניות; העדר יחס של כבוד כלפי הסמכות הדתית, ביטול סמכותם של הכנסייה, הרבנות, הדת וכתבי הקודש; אמונה בבינתו של האדם ובשכלו של האדם כקריטריון-על לשיפוט כל תופעות החיים; חופש, חופש מחשבה, שחרור מדעות קדומות; סקפטיות, רציונליזם; אמונה באמת אחת וביכולת להגיע אליה תוך שימוש בשכלו של האדם; אמונה בקדמה, אופטימיות, אמונה שהעתיד יהיה יותר טוב; אמונה באחוות האדם; מגמה להיטיב את גורלו של האדם ושל האנושות; אוניוורסליזם, תועלתנות, פרגמטיות, אַמפיריות, ושימת הדגש על מדע ולימודי חול. כל אלה אכן מייצגים בדרך כלל נטיות בהשכלה האירופית, שאומצו להשכלה העברית. הם מהווים סיכום של היבטים שונים, ברמות שונות של חשיבות, הקשורים בהשכלה הכללית. חלקם משקפים הלכי מחשבה, חלקם סגנונות הבעה, וחלקם מגמות חברתיות או נטיות אידאולוגיות.

אך לדעתי ההיבטים הללו של ההשכלה היו תוצאת השינוי המתהווה; הם סימפטומים של תהליך מעבר שהביא למודרניזם. הם מאפיינים את המעבר אך אינם המרכיב הראשי וכוודאי לא ההיבט הייחודי של התפנית. רבים מן ההיבטים המוזכרים הם נכונים, אך אינם מייצגים את מהותה של המודרניות.

המודרניות היא לדעתי שילוב של מגמות-על (mega-trends) המשקפות את מכלול התופעות האמורות לאפיין את המודרניזם בספרות ההשכלה.

הנחות יסוד בבחינת המודרניזם

בנסינונו לבחון את המודרניזם העברי עלינו להניח מראש כמה הנחות יסוד שישמשו אותנו בדרכנו: בראש ובראשונה, שאכן התרחשו שינויים בחברה היהודית, במציאות חייה ובתרבותה – כפי שהם תמיד מתרחשים – אך שהיו גם מגמות של המשך. אנו מניחים שהמודרניזם הוא תהליך שאפשר לשחזרו על-פי המרכיבים שאנו דנים בהם, ולא דווקא באמצעות היבטים גלויים בסדרי החברה והתרבות. ומכיוון שעיסוקנו במחקר ספרותי, נחפש את ביטויי השינויים ביצירה הספרותית ובשוליה (אך גם בתחומים אחרים). כמו כן אנו מניחים שיש ביכולתנו לעמוד על טיבם ומהותם של השינויים ושל מגמות ההמשך, ושנוכל לקבוע קריטריונים מתאימים כדי להבדיל בין שתי התקופות או שתי הספרויות הנדונות. עם זאת יש להביא בחשבון שהנחה זו, שאכן היו שינויים בדור הראשון של תקופת ההשכלה המוקדמת בגרמניה, אינה הנחה אוניוורסאלית המקובלת על הכול. אחד העם, דרך משל, סבר שראשוני המשכילים, כגון ויזל ושלמה מיימון, לא שאפו ליצור ספרות חדשה על בסיס חדש, אלא להמשיך לפתח את הספרות המסורתית המקובלת שחדלה להתקיים.⁴³ מבקר מודרני יותר, סדן, הרחיב כידוע את גבולותיה של הספרות החדשה וכלל בה גם את ספרות החסידות וגם את ספרות המתנגדים, בנוסף לספרות ההשכלה העברית. סדן הרחיב גם את המסגרת הלשונית מעבר לעברית וכלל בספרות החדשה אף את הספרות בלשונות היהודים, כידיש ולשונות אירופיות אחרות.⁴⁴ על כן שאלת המודרניזם, לפי סדן, אינה מתייחסת לקריטריון המרכזי של החילוניות, כפי שמצאה את ביטויה בעידן החדש, וכך יהפוך המודרניזם להיות מעורפל עוד יותר.

שנית, עלינו לתת דעתנו לכך שתהליך השינוי היה הדרגתי ואטי, וכי היקפו היה יחסי, אם במסגרת החברה, בהחלתו על היחיד או בספרות. כמה דברים אמורים? תהליך ההשכלה היה מוגבל בהיקפו ובחדירתו לשורות העם היהודי; הוא לא הקיף את כוליותה של ההווייה היהודית במאה השמונה-עשרה והתשע-עשרה אפילו בתוך מרכזי ההשכלה השונים במערב אירופה, ואחר כך במזרח, ובוודאי לא את כל העם היהודי בכל מקומות מושבו. כמו כן אל לנו להניח שהשינוי היה אחיד ואוניוורסאלי אף במסגרת קבוצת סופרים מסוימת שראתה עצמה שייכת להשכלה. המשכילים ייצגו את מלוא גוני הקשת ההשכלתית, חלקם קיצוניים פחות וחלקם קיצוניים יותר, חלקם מתונים וחלקם אף שמרנים ביותר. משום כך יש להתייחס אל כל הגדרה כאל ניסיון לתחום ולגדור שכוליותו אינה מובטחת כלל ועיקר אף לא ביסוד ההגדרה עצמה. זאת ועוד, אנו עוסקים בתופעות בתחום הרוח והתרבות שבחלקן מציאות גישושי חילוניות ותחושות של שינוי – בהשתקפותן בספרות. מדובר איפוא בהתלבטות של רוח ובהתחבטות של נפש, במאבקי יצירה ותרבות המעידים על תהליכים בהתהוותם הפנימית, ולא דווקא החיצונית בתחום המעשה. אין להניח כי השינוי המוזכר אכן התרחש במציאות הקיימת והמתוארת, אלא לאחר זמן. זו הנקודה החשובה ביותר בחיפוש גילויי החילוניות והמודרניות בראשיתן. כפי שהדגיש היסטוריון ההשכלה האירופית נורמן המפסון, ההשכלה היתה יותר מכול

עניין של התייחסות שברוח.⁴⁵ התחושות והתודעות בלב-לבה של מחשבת ההשכלה מבטאות את רוח הזמנים החדשים.

שלישית, לאור ניסיונות העבר יש לחדול מלנסות להגיע להגדרה בת משפט אחד שתנסה להקיף את מושג המודרניזם בספרות העברית. לפנינו נושא מסובך, שכלל תהליך מורכב בכמה וכמה תחומים של הפעילות האנושית ובאפיקי החברה היהודית. תהליך מורכב זה לבטח נתן את אותותיו בתחומי החברה, התרבות והדת וכן בספרות. שום נוסחת קסמים לא תוכל לכלול את מלוא היקפה של התופעה החדשה.

עלינו להכיר אפוא במורכבותה של תופעת ההשכלה כיסוד מוסד של דיונונו. המושג השכלה, שהגדרתו נבחנה כאמור מחדש לאחרונה על-ידי שביט,⁴⁶ והמונח משכילים הוחלו על אישים שונים ועל קבוצות נבדלות, בזמנים שונים ובמקומות נפרדים, כאילו היו זהים בהשכלתם. גם בתוך קבוצה אחת של משכילים באותו מקום ובאותו זמן ניתן להבחין בעמדות שונות של משכילים בודדים. היו בהם בעלי תפיסת עולם השכלתית שונה מזו של האחרים, והם גם אימצו לעצמם אידאולוגיה משכילית שונה, וכן נבדלו בבחירת הדרך המעשית ליישום ההשכלה. אין לצייר את התקדמותה של ההשכלה בקו מתקדם בהתמדה, אלא בקו ספירלי, מתקדם ונסוג.⁴⁷ מכל זה נשמע שלא נוכל למצוא את התשובה באדם אחד או בהגדרה אחת.

זאת ועוד, הנחת עבודה שאני מאמץ בזיהוי המודרניזם בספרות העברית החדשה היא שיש לנסות ולמצוא את ראשיתו בתקופה המוקדמת של ההשכלה הגרמנית, ואולי את ניצניו בתופעות קודמות באיטליה, אך כנראה לא נמצא את ההתחלות המשמעותיות והמכריעות בתקופות מאוחרות יותר, כגון בתקופת התחייה. התחלות בתקופות מאוחרות יותר שייכות לזרמים אחרים של הספרות העברית. הנחת עבודה זו מנחה אותי במאמר זה, אך אין בה כדי לשלול בדיקת תקופות שונות ותחומים אחרים באותם כלים. מטרת הבדיקה לאתר ולזהות היבטים של התקופה החדשה ושל ספרותה שהיו שונים מן התקופה הקודמת. על-פי הנחת העבודה האמורה – המסתמכת לצורך דיון זה על תוצאות העיסוק בחומר המקורות וכדיקתו – בתקופת ההשכלה העברית בגרמניה יש לראשונה מספיק סימנים מובהקים שעשויים להעיד על תחילתו של שינוי למודרניזם, שעדיין יש להגדירו, בספרות העברית. אין זאת אומרת שלא היו בתקופה זו המשכים של ספרויות קודמות והתפתחויות של תופעות קודמות, וכי תקופת ההשכלה הכול חידוש בה, לא ולא; אדרבה, תקופת ההשכלה משופעת בהמשכים ובהתפתחויות של תופעות קודמות. ודווקא מציאותם של המשכים וחידושים מסבכת את השאלה עוד יותר ומעמידה לפני החוקר אתגרים קשים של זיהוי תופעות שיש בהן המשך לעבר ותופעות המייצגות את הזרמים החדשים למיניהם.

ולבסוף, וחשוב עוד יותר: מוטב שהגדרת המודרניזם בספרות תבוא מתוך הספרות עצמה, כלומר לא נסתפק בהגדרתנו בתפיסה כללית המשקפת את תחושתו של החוקר המודרני הנסמך על עבודתו בתחום ההשכלה. אף לא נסתפק בציטוט מקורות ההשכלה, שלדעתנו מאפיינים את המודרניזם. נדרוש יותר מכך: נדרוש כי ספרות ההשכלה העברית עצמה תציב לפנינו את תחושת המודרניזם שלה. ועדיף

כמובן אם נמצא בספרות עצמה התייחסות להגדרה אפשרית או נסיון הגדרה של אותו מודרניזם, שבו אנו דנים. אם קביעתנו זו נכונה, דין שנבדוק את היצירות הספרותיות בנות התקופה ונחפש הגדרה מתאימה, או שנחפש תופעה ספרותית מובהקת המייצגת את המגמות החדשות בספרות העברית.

אך ראוי שנדע להבדיל בין סימפטומים של מודרניזם, שהם כמובן חשובים, ולוונטיים ונכונים לעצמם, ובין תמורות מהותיות בהשקפת עולם, שהן הן לדעת עיקרו של המודרניזם. התפניות העיקריות בהשקפת העולם – שלא כסימפטומים של השינויים – ייצגו את ראשיתו של מפנה מהותי החובק זרועות עולם, מפנה שבצעם קיומו ביטא התחלה של שינוי ערכים מובהק לגבי הקיום היהודי, ראיית המציאות, ותפיסת היהודים את עצמם, על רקע המסורת הקיימת והחברה והתרבות הסובבת אותם. אך המפנה אינו מציין 'עולם רוחני שנתרוקן מהוודאות הקמאית', על-פי תפיסתו של קורצווייל.

הצורך לחפש הגדרה מתוך הקורפוס עצמו יאה לספרות, שכתוצאה מרגישותה הייחודית, היא מטיבה ליצור ביטויים גלויים ועלומים של מודעות למגמות רוחניות ותרבותיות. משום כך ניתן לטעון שהספרות עשויה לתרום תוקנות בדבר מהותו של המודרניזם לא פחות מאשר תעודות היסטוריות או חברתיות, ואולי אף יותר מהן. כדי להגדיר את תחושת המודרניזם או תודעת המודרניזם שחדרה לשורותיה של היצירה העברית, יהיה על החוקר והמבקר לאתר ולזהות את מה שנראה כתחושת המודרניזם הבלתי מוגדרת הזאת, ולעמוד על הביטוי הספרותי והלשוני של תחושת השינוי המדובר כפי שהוא מופיע בכתביהם של ראשוני המשכילים העבריים. לאחר מכן, שומה עליו לפרש ולהעריך את הביטויים הללו באופן ביקורתי, כדרך שהוא רגיל בטקסטים ספרותיים או בתופעות ספרותיות אחרות, תוך בדיקת דיוקם ותובנתם. רגישות לשפה העברית המתפתחת ומשתנה היא חובתו הראשונה של החוקר. עליו להסכים ללשונה של התקופה, להעמיק בגוני השינויים המתהווים בה, ולהכיר את הטכניקות הלשוניות בשימושה של לשון הקודש להבעת דברים שבחול ובחולין, כי אחד מן הכלים המביאים לשינוי והמשתנים בעצמם הוא הלשון.

אין זה מובן מאליו שכל סופר בן תקופת ההשכלה חש בתופעת המודרניזם, ושהוא בהכרח מודע לשינוי – לעצם התהליך ההיסטורי, הרוחני או התרבותי העובר עליו – ונותן ביטוי לתחושתו ולמודעותו. לא כל סופר ער לכך ומגיב על כך. אך בקבוקם שנוהה תגובות – דין שנבחן אותן ושנשקול את האפשרות שאכן יש בהן הבחנה בעתה ותוקנה בשעתה לתהליך המתחולל באותה עת. לעומת זאת ניתן לטעון כי היגד כלשהו הוא ביטוי בלתי מבוקר של סופר המתלהב ומתרגש מאירועים שלדירו הם מרעיש עולם, וכי מליצת הלשון העברית מחריפה עוד יותר את תחושת השגיאות והשגב של המאורע, אך חשיבותו ההיסטורית היא מזערית, או מכל מקום פחותה מכפי שהעריך אותה בעל הדבר עצמו. ואכן, יש להישמר מפני מלכודת לשונית ומושגית זו.

חובה אפוא על החוקר לשקול אם יכולים אנו לסמוך על בני התקופה שיוכלו להעריך את מהות השינוי ולהבחין נכונה בתהליכים ההיסטוריים, התרבותיים או הרוחניים של השינוי. וכן עליו לשאול אם נוכל לסמוך על קריאתנו שלנו ולהניח כי

מה שנראה לנו כאבחון שינוי שאכן כן הוא, שינוי של ממש, ולא צחצחות לשון. כמו כן חייב החוקר לדעת כי סופרי ההשכלה שאפו להפיץ את תודעת השינוי, ולא מן הנמנע שהגזימו במכוון כדי להפיץ את האידאולוגיה שלהם. ובכן איננו נסמכים באופן עיוור על מה שהם כתבו, ונבחן את כתביהם באופן ביקורתי ובאמת מידה היסטורית. בנוסף על כך לא נסתמך רק על מובאה אחת, אלא נחפש הוכחות טקסטואליות אחדות וננסה לפרשן בהקשרן.

היגדים ישירים – מודעות גלויה לזמנים החדשים

בחפשנו ביטויי מודעות מעין זו הנוכרת, נטה און לביטויים גלויים שהשמיעו המשכילים העבריים הראשונים בגרמניה בביטאונם 'המאסף'. בפרוספקט נחל הבשור', שהודיע על התכנית להוצאת כתבי־העת החדש, מוצאים אנו היגדים מובהקים ביותר בנוגע לזמנים החדשים. 'והנה כעת חכמה בחוץ תרונה' – מכריזים העורכים על תחילת עידן חדש בהשכלת אירופה, בהרגישם את מומנט הזמן, את עקרון החכמה ואת הקיטוב של פנים וחוץ. הקריאה לפעולה מיידית וממשית באה בסמוך: 'מהרו קראוה, חושו להביאה הביתה'.⁴⁸ השימוש באידיום התנ"כי ובתקבולת בין שני חלקי ההיגד מחזק את המסר ואת תמונת הגשר מן החוץ פנימה. משפטים אלה מעידים על מודעות עמוקה לתמורות שעלו על פני השטח בזירה האירופית (תמורות שעדיין איננו יודעים אם הן מובילות למודרניזם). הביטויים הללו לוו בדרישה מן היהודים ללכת בעקבות המגמות החדשות ולחקותן. המשכילים האמינו כי השינויים המתחוללים בסביבתם מחייבים שינוי המתכונת המסורתית המקובלת של חיי ישראל למתכונת עדכנית יותר (ואולי: מודרנית?). רבים מן ההיגדים הללו 'בישרו' את הופעת העידן החדש של התכונה באירופה, שאל־יכון היה נייר הלקמוס לזיהוי המודרניזם הממשמש ובא. הם נשמעו מלאי תקווה ושופעי־אופוריה, ולרוב מליציים ואף תמימים, אך בוודאי יש לראות בהם את הביטוי הספרותי והלשוני של תודעת חילופי הזמנים שאותו אנו מחפשים.

הדוגמה שציטטנו היא פרפרזה של הפסוק מספר משלי (א, כ), שהיא ודומותיה שימשו סיסמה לזמנים החדשים. השימוש בהיגד התנ"כי המקודש לשם ה'צגת מושג חדש בן התקופה מעניין אותנו במיוחד, משום שזוהי שיטה שרווחה בהשכלה המוקדמת (וגם המאוחרת). הלשון עצמה – כלי הביטוי והתקשורת המתחדש – ביטאה באופן סובטילי את המעבר המורכב אל המודרניזם, משום שהכותבים השתמשו בלשון מקודשת ומסורתית כדי לבטא תחושות חדשות ומודרניות ואף חילוניות.

סופרי ההשכלה חשו בעידן החדש הממשמש ובא, וכינו אותו 'ימי בכורי פרי המדע והאהבה בכל ממלכות איירופא'.⁴⁹ נתן לִבְנו לכך ששני המרכיבים של העידן החדש הם מדע, דהיינו ידע, מידע, ואהבה, שמשמעה: סובלנות. שני היבטים אלה של הזמנים החדשים כרוכים זה בזה. במילים אחרות: פתיחות למתהווה בעולם הרוח והתרבות האירופי עתידה לתת אותותיה במישור החברתי ביחסי אנוש כלפי

היהודים.

תחושה זו מתחזקת בדברי המשכילים בשנותיו הראשונות של כתב־העת. במסגרת סקירת חדשות במדור 'תולדות הזמן' בכרך הראשון של 'המאסף' ציין חיים כסלין את הזמנים החדשים במטפורות הידועות: 'מאז האיר אור המדע בגוים, מאז הוסר מסוה הסכלות מעל פני העמים אשר אנחנו יושבים בתוכם, גם בנו זכר ה' ויתן בלב שריהם לעשות טובה עמנו [...] וכאחים נחשבנו למו'.⁵⁰

דימוי דומה עולה בצירורו של המשכיל האיטלקי אליהו מורפורגו, המבחין בשנת תקמ"ו בשינוי: 'עתה אשר שמש החכמה יצא על הארץ בדור החכם הזה, והוא הדגיש: 'הן עתה לא כימים הראשונים לשארית העם הזה, כי זרע השלום תתן פריה, תאנה וגפן נשאו את יבולם יבול החכמה, ועץ הדעת יתן פרו [...]. ורוח בהיר עברה על פני תבל, יפיץ ענן אורו, תחת כל השמים ישרה, ואורו על כנפות הארץ'.⁵¹

הכרת השינוי המתהווה באירופה הלא־יהודית מחייבת את היהודים, לדעת דוברי ההשכלה, לפעול להחלת השינוי גם בקרבם. וכה דבריהם: 'הן הגיע תור המדע בכל העמים, יומם ולילות לא ישבותו ללמד לבניהם לשון וספר, ואנחנו מדוע נשבה עצלים וטמוני יד! - נא אחינו נקומה וננחיה אבנים מערמות עפר'.⁵²

תודעת השליחות והצורך בפעולה בולטת בשירו של שמעון בר"ז, 'מערכי לב', שפירסם במלאת שנה לייסוד 'חברת דורשי לשון עבר'. התחדשות הטבע מועלית כמטפורה להתחדשות העם היהודי, או החברה היהודית, ועמה מודגש עקרון הקבוצה הפועלת יחד למען מטרה משותפת: 'ללמד תועי רוח בינה, ונמהרי לב / השכל וְיָדוּעַ - ומלאה הארץ דעה כמים'.⁵³ ציטוט הפסוק בהשמטת שם האלוהות אינו בלתי מכוון. משכיל אחר, דוד פרידריכספלד, שוטח בקשה: 'יתן ה' את העדה הזאת [המשכילים] למורי דעת ומביני שמועה לאורם ילכו נערי בני ישראל'.⁵⁴

גם אם ניכרת בדברים נימת תעמולה והגזמה מכוונת - דהיינו שאין לראות בהם רק הבחנה תמימה ונאייווית המחשפת מצב - הרי שלפי תפיסתי, הפצת התעמולה מעידה על תודעת השינוי תוך כדי תהליך מימוש. אליבא דידי תודעת השינוי כרוכה בשאיפה לשינוי, בהכרה באפשרות השינוי וברצון העו לבצע את השינוי. כל אלה הם מסימני החידוש הגדול של התקופה החדשה. הם מציינים מעבר מקיום יהודי פסיווי. לקיום יהודי אקטיווי. השינוי המתהווה הופך מסיסמה ערטילאית לאידאל שיש להגשימו ולמפעל שיש לבצעו בפועל. ספרות ההשכלה בראשיתה היא ספרות מגמתית המקבלת עליה שליחות 'לאומית': להחיות את התרבות העברית לשם שיקומו של העם היהודי. הספרות נוטלת על עצמה משימה מהפכנית ונוקטת פעילות יזומה לקראת שינוי. ההכרה בצורך לשינוי, הגדרתו והמאבק לביצועו - אלה הם מסימני המודרניזם שהתחיל להופיע בין דפי 'המאסף', ותופעותיו השונות והמורכבות נמשכות והולכות, ומקבלות תאוצה. גם התחושה היא תחושה מצטברת, ההולכת ובונה את ראשיתם של הזמנים החדשים. לא ביום אחד ולא במקום אחד הם אירעו. אך המנגינה החוזרת כלייטמוטיב מעידה על נכונות דברינו.

תחושת החידוש מודגשת כבר בפתחת 'נחל הבשור'. הופעת כתב־העת מצוינת כתופעה חדשה: 'מכתב חדש, אשר עזן בימינו לא היה'.⁵⁵ (וכמובן לא צדקו כי לא ידעו כנראה באותה עת על 'קהלת מוסר').

אין כל ספק שעורכי 'המאסף' הבחינו בשינוי מהותי המתהווה באירופה, והם הטיפו ליהודי אירופה להשתתף בתהליך זה וליהנות מפירותיו. מאמצייהם המרוכזים והמתמשכים להחדיר את רעיונות ההשכלה האירופית אל תוך המציאות היהודית באירופה נשאו פרי, והביאו לשינוי בדמותה של יהדות זו, בתהליך ארוך שנמשך בוודאי למעלה ממאה שנה. משכילים עבריים אלה היו מודעים לכך שהם פועלים במסגרת חדשה, שיש להם אידאולוגיה חדשה, ושהם מקימים תנועה חדשה, מרכז ספרותי חדש וספרות חדשה, אף אם לא כינו אותה תקופת ההשכלה, תנועת ההשכלה או ספרות ההשכלה, כפי שהראה שביט.⁵⁶ שמואל פיינר הוכיח לא מכבר בעבודת הדוקטור שלו כי היתה למשכילים במאה השמונה-עשרה מודעות היסטורית מלאה, וכי היא שירתה אותם בעיצוב התודעה העצמית של התקופה.⁵⁷

תחושות מעין אלו מצאו ביטוי בדרך כלל במגשרים שהופיעו כפנייה ציבורית אל קהל יעד מסוים. הכותב מרגיש צורך לבטא את השינוי המתחולל ולהסבירו אגב התפלמסות או הטפה לנושא שבגללו נכתב המגשר. מנדל ברסלוי, מעורכי 'המאסף', יצא בשנת תק"ן (1790) בקול קורא אל רבני דורו ודרש מהם לכנס אספת רבנים כדי להקל את עול הדת. על הזמנים החדשים הוא אומר: 'ומי עֵוֹר לראות כי קרוב יום ה', ועוד מעט חכמה ודעת תהי' אמונת העתים חוסן ישועות'.⁵⁸ ניסוחו של ברסלוי נסמך על תקוות משיחיות המיושמות עתה לזמנים החדשים. למרות הציורים המסורתיים, אזכור אליהו הנביא וציון היום הגדול המקווה כיום ה', אין ברסלוי עוסק בתופעות שמימיות או אלוהיות, אלא בתופעות ארציות לחלוטין: 'הלא תשימו לבבכם כל המעשים הנוראים והנפלאים אשר הפליא ה' לעשות בימינו, ומי אשר לא בזדון יעצים עיניו הלא יראה כי אצבע אלהים היא [...] ואיך אתם מתרפים לעורר לב האנשים, המשחרים את טוב עמנו בעמלם להקים את שם יעקב [...] קירות לבי הומה לי על הרעה אשר נהיתה בישראל [...] לא כן דרכי הגוים אשר סביבותינו. הלא המה מטיבים את דרכיהם, ומרחיקים את השקר מהאמת [...] בושו והכלמו בית ישראל כי הייתם להפך, ותהי האמת נעדרת'. הדברים הם עדות להתרגשות העזה המתעוררת בין המשכילים העבריים. יש לזכור שמאמרו של ברסלוי נכתב על רקע קריאתו של הדאיסט יוסף פריסטלי ל'שיבת היהודים' בספרו 'איגרות אל היהודים'.⁵⁹ אין כל ספק לדעתי כי מאמרו של ברסלוי מעיד על תחושת השינוי, שאינו אלוהי. ושוב מתעצת בנו הלשון העברית ומשחקת עמנו משחק ארמזים, שכולו קודש ותקוות הגאולה בו, ואף-על-פי-כן המגמה בכל המאמר היא חילונית לחלוטין וכוונתה לאירועי חול ולמעשים ארציים. ומי שיקרא את הדברים בנאיוות לא יקרא את הדברים כהלכה.

טקסט זה של ברסלוי מעורר את השאלה: האם אין קריאתנו 'מגמתית', דהיינו האם אין אנו מחפשים בטקסט ומוצאים את אשר אנו רוצים למצוא בו? האם אין אנו מוציאים משפטים אלה מהקשרם? הייתכן שההיגדים הללו הם רק ביטויים תמימים המבוססים על אזכורי פסוקים, כדרכם של סופרי התקופה המשכילים והרבניים גם יחד? או שמא ביטויים אלה הם השתפכות רגשית שהתבטאה באופן מליצי ונפוח, והכותב לא בא להתייחס לתופעות חדשות כלל; וגם אם התייחס, האם צדק בהבחנתו שהיו אלה תופעות חדשות? שאלה זו תוסיף לעמוד לנגד עינינו בכל

דיוננו. עם זאת אָל לנו ללכת שולל אחר היגדים אלה במאמרו של ברסלוי, כאילו המשכילים – ולו גם הראשונים – היו מתומכי הרבנות הממסדית, חרדים על קלה כחמורה. היגדים רבים נאמרו על-ידי המשכילים כדי להפיס את דעתם של הרבנים. ביטויים מעין אלה הם מס שפתיים להרגיע חששותיהם של חוגים חרדיים ולזכות בתמיכת המתונים מן השורה. הסופר 'גייס' את האלוהות כביכול כדי לשכנע את קהל היעד שכוונתו רצויה.

כדי לבחון את הבחנתנו הנזכרת בדבר המודעות לשינוי, נחזור לתקופה מוקדמת יותר ונעיין ב'קהלת מוסר', שיצא לאור על-פי המשוער בשנות החמישים בברלין על-ידי משה מנדלסון. לא נמצא בו ביטוי גלוי ומודע לשינוי המתרחש. בַּמְקוֹם שהמחבר מעלה את מסקנותיו מהתבוננותו בתבל ומזכיר את 'רוב התמורות למיניהם' הריהו מתייחס לשינויי הטבע, והמסר המובע בקטעים אלה משקף היבטים מסוימים של מחשבת התקופה, כגון שימת הדגש על האדם כנזר הבריאה, רעיון המצוי גם במקורות היהדות. לא אדון פה במסקנתו של מאיר גילון ש'קהלת מוסר' פותח, בתחום הרוח, את תקופת היהדות המודרנית.⁶⁰

אזכור מעניין של הזמן החולף נמצא גם בהערה בכתב-יד שהוסיף שלמה דובנא לחוברת 'קהלת מוסר', המצויות במוזיאון הבריטי: 'הקונטרס הזה חברו שני אנשים מופלגים בתורה [...] והיתה כוונתם בזה לעורר הישנים ולהקיץ הנרדמים מתרדמת ושנת הזמן, להרגילם בדברי מוסר בתקון מדותיהם, גם להלהיב את הלבבות ביופי מליצת לשון הקודש, אחרי אשר אבדה מבינינו בעו"ה'.⁶¹ אך אזכור זה של דובנא אינו מעיד על התייחסות לתמורות מהותיות, שבהן אנו עוסקים. נעימת הדברים אינה נשמעת לנו כמציינת תמורות מרחיקות-לכת, אלא מצביעה על המתחדש, בהדגש על האסתטיקה של הלשון, הדגש שבוודאי גם הוא אחד מסימניה של התקופה החדשה. גם בכתביו של יוזל נתקשה למצוא את אשר אנו מחפשים. ב'דברי שלום ואמת' אמנם מצויים ביטויים גלויים לזמנים החדשים, אך הללו מצועפים בנימה מתיישנת, ואינם מעידים על התפיסה החדשה. יוזל כותב, כי 'בדורנו זה מלכי אירופא' חכמים ואוהבי אדם ומלכי חסד, ועושים גם עמנו חסד ורחמים, יזכור להם אלהים זאת לטובה'. הוא תופס את המתרחש בזירה האנושית באירופה כזוהר על-ידי האל 'קורא הדורות מראש'. וכשהוא מציע את השינוי הנכסף, הריהו עושה זאת בהססנות: 'וכן עתה אולי בא מועד להעביר שנאה מלב בני האדם'.⁶²

ואילו אצל משכיל אחר בתקופה מאוחרת, מרדכי אהרן גינצבורג, נשמע הדים לתחושה דומה של הזמנים החדשים המתחוללים לנגד עיניו, כפי שמצאנוה ב'המאסף'. בשנת 1843 הכריז גינצבורג: 'הנה העת החדשה באה אליכם ואנחנו הסופרים המה אנשי התרים אשר שלחה לפניה לבשר את בואה ולצוות אתכם לתור לה מקום מנוחה ולהכין לה את מחסוריה'.⁶³

אם אכן הבחנותינו במדגם הקצר שבחרנו בו מתוך החומר המצוי הן נכונות, הרי שעורכי 'המאסף' וכמה מסופרי הירחון היו נציגי המודרניזם ומן המטיפים לו ברבע האחרון של המאה השמונה-עשרה.⁶⁴ הבחנו בראשיתן של תחושות השינוי. אך לא הכול מציין שינוי, כפי שהראינו בהדגמות האחרות. בדור מעבר זה רבות הדוגמאות של החדש והישן גם יחד.

ביטויים כסויים – היהדות כפופה לתרבות המערב

השינוי הממשמש ובא נתן את אותותיו לא רק באופן גלוי, כמודגם לעיל, כי אם גם באמצעות ביטויים כסויים בכתביהם של אחדים מסופרי ההשכלה. שלא כביטויים הגלויים, הביטויים הכסויים הנם היגדים כמוסים שבתת ההפרה, שלא נאמרו בגלוי. הם מעידים על זרמים שפעלו מתחת לפני השטח ועל רגישויות לאֲשר התחיל להתהוות אך טרם נראה מבחוץ. ביטויים אלה משקפים בראייה מוקדמת את המגמות המתהוות, והם עשויים להיות חשובים יותר מן הביטויים הגלויים, מחמת המסרים הגלומים בהם בדבר היהדות והדת בזמנים החדשים. הסימנים הסובטיליים הללו בספרות העברית מבטאים את התחושה שהיהדות המסורתית, כפי שהיתה מקובלת ונשמרה במשך הדורות, אינה יכולה לעמוד עוד כיחידה עצמאית ברשות עצמה. היהדות אינה שמורת טבע סגורה ומסוגרת, שאינה תלויה בסובב אותה, אלא להיפך: היא לא תוכל להתקיים כפי שהתקיימה בעבר בהיותה מבודדת, ועליה להסתגל לנסיבות החדשות הסובבות אותה.

יתרה מזאת, כאשר התהווה המהפך בלב המשכילים העבריים צצה ועלתה בכתביהם התחושה שהיהדות המסורתית כפופה לתרבות המערב, נחותת דרגה ממנה ותלויה בה. אין לפרש זאת כאילו היה להם רגש נחיתות מחמת יהדותם – המשכילים דווקא הביעו גאווה ביהדות המקורית. היתה זו תחושת נחיתותה של היהדות הרבנית בת זמנם, במצבה השפל שנבע מתנאי הגלות, ולא נחיתותה של היהדות המקורית; להיפך, שיבה אל היהדות המקורית של עידנים אחרים שבעבר הרחוק נרמזה על-ידי המשכיל סאטאנוב, כאידאל ההשכלה.

אני סבור כי מודעות זו מייצגת תופעה חדשה ביהדות במאה השמונה-עשרה. היא מבטלת מניה וביה את התפיסה שהיהדות מקיפה את כל תופעות המציאות היהודית ונותנת תשובות מספקות לכל צרכיו של היחיד ולצרכיה של החברה היהודית כולה, תפיסה מובנת מאליה שהיתה קיימת עד אז ביהדות המסורתית. המהפך אינו בכך שיהודים שינו את התנהגותם ואת השקפותיהם בבת אחת, אלא בשינוי התהליכי, בהתלבטות הרוחנית ובהתחכטות הנפשית, המייצגות את השאיפה לגשר בין שני העולמות.

ואכן צדק הלקין בהבחנתו, ש'הסתפקותו הגמורה של היהודי בחיי-הפנים שלו היא שמאפיינת אותו בחייו בין החומות עד למאה השמונה עשרה'. עם תחילת המאה השמונה-עשרה, 'הסתפקותו של היהודי בחיי-הפנים שלו מתחילה מתפוקת', והוא רואה את עצמו חפשי להיענות ל'רעבוניו של אדם סתם לחיים טובים עלי אדמות'. הלקין קישר את הופעת הספרות העברית החדשה לפנייה כלפי חוץ שנשתלבה ברצון החזק של היהודי להישאר עם זאת יהודי.⁶⁵ המתח בין שתי המגמות הביא לדעתו להיווצרות הספרות העברית החדשה.

מה שמרשים במיוחד לגבי המודעות החדשה הזאת לנחיתותה, כפיפותה ותלותה של היהדות בתרבות המערב הוא שאנו מוצאים אותה בכתביו של משכיל מתון מסוגו של ויזל. חשוב לציין שגם משכילים בעלי נטיות מסורתיות מובהקות כוויזל היו שותפים לתחושת נחיתותה של היהדות הרבנית בת זמנם בהשוואה לתרבות

אירופה בזמנים החדשים, ונתנו ביטוי לתחושה מוצפנת זו בכתיבהם. בהציגו את תפיסת היהדות שלו בספרו 'דברי שלום ואמת', מבחין ויזל בין שתי ישויות: תורת האדם ותורת ה'. תורת ה' מוגדרת כחוקי האל, ובהרחבה היא כוללת גם את לימודי הקודש ואת היהדות כולה. ואילו תורת האדם מתפרשת כחוק הטבעי, או שבע מצוות של בני נח, ובהרחבה הריהי כוללת את לימודי החול, הנימוסים והמדעים ואת תרבות המערב. משנתו של ויזל נתפסת בשני מישורי דיון: במישור החינוכי המעשי ובמישור ההיסטורי העיוני המקביל לו. ויזל טוען, שתורת ה', דהיינו היהדות, כפופה לתורת האדם ותלויה בה לחלוטין. וכך מבטא משכיל מסורתי כוויזל את העמדה שהיהדות בעידן המודרני אינה יכולה לעמוד ברשות עצמה, והריהי משזעבדת לתרבות המערב, ולא זו בלבד אלא שתרבות המערב עדיפה עליה. עמדה זו מבטאת שינוי ערכים מוחלט בתפיסת היהדות: 'היהדות אינה נתפסת עוד כישות העומדת בפני עצמה, שכוחותיה הרוחניים עומדים לה ומספקים את כל צרכיה מבית. היהדות המודרנית, בעידן ההשכלה, חייבת לצאת מבדידותה הפארטיקולארית ולקבל ארשת אוניברסאלית הקיימת בה מאז ומכבר'.⁶⁶ אין לראות בדבריו של ויזל מגמה להתבוללות ולהתבטלות עצמית במסגרת תרבות המערב. ויזל היה יהודי מאמין וגא ביהדותו. תורת האדם על-פי תפיסתו היא חלק מן היהדות, ואינה נטע זר לה במקורה, אלא שחלק זה של היהדות הונח במרוצת הדורות. לפנינו אפוא רֶה־אינטרפרטציה מודרנית של היהדות, ניסיון שיקום היהדות על-פי עיקריה שלה. בלא כל ספק מייצגת גישה זו שינוי ערכים רב תהפוכות בהשקפתה של יהדות ההשכלה בשלהי המאה השמונה-עשרה, ומהווה תפנית חדה מן המקובל ביהדות המסורתית. ועל כן המודרניזם ביהדות עשוי להיתפס כמפנה מהותי בראיית היהדות המסורתית כמהות עצמאית, בלתי תלויה וחופפת כול, וְהִסְבָּתָה לעמדה נחותה וכפופה לתרבות המערבית.

אני מניח, כי ויזל כתב את דבריו מבלי שעמד במלוא המודעות על משמעותם המהפכנית. משום כך אני מסווג אותם במסגרת היגדים כסויים וכמוסיוס, וכאמור אני רואה בהם ביטוי חשוב ביותר של התקופה החדשה דווקא משום שהם מבטאים זרמים תת קרקעיים של השינוי המתרחש ובא. ויזל לא היה 'אדם חדש' שנלחם על 'חיים חדשים', כתפיסתו של קלונר, אלא ביטא תחושות עמוקות של שינוי מבלי שהרגיש בהן ומבלי שנתכוון להן. ועל כן מפעלו הספרותי הוא כבר בתחום ההשכלה, ובוודאי אינו ממבשרי ההשכלה, כעמדתן, רק משום חרדיותו. עולמם של המשכילים הראשונים ושל ויזל לא התרוקן מתוכנו היהודי, כפי שביקש קורצווייל להראות; היתה זו התחלה של שינוי שהביא בעקבותיו תהליך מורכב ובהחלט לא רציף ומתקדם.

סאטאנוב: הגדרה מחדש של היהדות

היבט נוסף של המודרניזם בהשכלה העברית מתבטא בניסיונותיהם של סופריה להגדיר מחדש את היהדות. יצחק סאטאנוב רמז שאפשר לדחות את טענתה של

היהדות הרבנית בת הזמן לבלעדיות על תפיסת היהדות, ולזכות יוצרים אותנטית על פרשנותה. סאטאנוב חיפש מודל היסטורי יהודי המשקף לדעתו את היהדות האותנטית המקורית, היא היהדות שהשכלה העברית חיבת לדעתו לחדשה ולחקותה בתקופה המודרנית. הוא מצא את הביטוי הנאמן ביותר לרוח היהדות המקורית ביהדות הרבנית הקדומה. תקופת המשנה והתלמוד נתפסו על-ידי סאטאנוב כמייצגות את היהדות בפריחתה – בתקופת השיא שלה – ביצירה, בחכמה וכידע. בתקופה זו תרמה הציוויליזציה היהודית את תרומתה הנצחית במדע ובהומניזם. הבחירה בתקופות קדומות אלה בתולדות היהדות הרבנית ההיסטורית נועדה להחריף את הניגוד שביניהן לבין הפרשנות הרבנית בת הזמן, ולהטעים את דרישת השיבה ליהדות המקורית, הנאמנה.⁶⁷

היתה זו ראשיתה של המגמה – במסגרת היהדות עצמה – להציע חלופה ליהדות הרבנית, להשתחרר מזכות הבכורה של היהדות הרבנית ומהאורתוריטה האלוהית שלה על הגדרת היהדות. כדי להוכיח שהיהדות הצטיינה במגוון דעות ואסכולות למיניהן, הרבו המשכילים לצטט את האמרה התלמודית 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'. הם הדגישו כי היהדות המקורית ידעה להכיל תפיסות והשקפות עולם שלעיתים סתרו אלו את אלו, ואף-על-פי-כן התירו החכמים את השמעתן אלו בצד אלו.⁶⁸

מודרניזם יכול אפוא לבוא לידי ביטוי לא רק במישור הסקולרי, כמקובל בין המבקרים וההיסטוריונים של הספרות העברית, אלא גם במישור הרליגינזי, כאשר מבקשים להגדיר מחדש את היהדות על-פי מודל יהודי קודם. המרת המסורת הרבנית המקובלת והרגילה בגרסה חדשה, מוגדרת מחדש ונאו-מסורתית, של היהדות היתה בוודאי בטווח ראייתם של משכילים עבריים רבים, מן המתונים שבין כלל המשכילים. ואיני מתכוון למבשרי השכלה כר' יעקב עמדין דלית מאן דפליג שהוא וכתבתו אינם מגופי גופה של ההשכלה.⁶⁹ ובכן האקסיומה שמודרניזם בספרות העברית החדשה עיקרו חילוניות אינה בחינת כזה ראה וקדש, ויש לבדוק את נכונותה לגבי ההשכלה המוקדמת. אל-נכון נמצא קריטריונים מקיפים יותר ובעלי תנופה גדולה יותר, המציינים את המודרניזם בהתהוותו ונגדירם כמובנם העברי-היהודי. השינוי המתרחש אינו מצטיין דווקא בחילוניות, אם כי שינוי ערכים יש בו גם יש. שומה עלינו לחזור ולבדוק כמה מקובלות בביקורת ההשכלה ובהיסטוריוגרפיה שלה לגבי יחסם של המשכילים העבריים למסורת. אחד המיתוסים, שאני מקווה כי סיעתי בניפוצו הוא הטיעון שהמשכילים העבריים הביעו יחס שלילי כלפי התלמוד. וכבר הראיתי שטיעון זה אינו תקף לגבי רבים מן המשכילים הראשונים, ועל כן הריהו שגוי מיסודו.⁷⁰ בוודאי היו מן המשכילים הקיצוניים שהחילוניות שלהם הרחיקה אותם מהתרבות העברית, אך עצם ריחוקם זה מוציא אותם מדיוננו. המגמה של רפורמה דתית ביהדות גרמניה אינה מתפתחת ישירות מן ההשכלה העברית, אף כי היו השפעות אהודי. אל לנו לאמץ טיעונים של יריבי ההשכלה האורתודוקסים, בזמנה ולאחר זמנה, ולראות בהם ההערכה היסטורית שקולה של ההשכלה העברית. הדבר נכון לא רק לגבי התקופה הראשונה של ההשכלה אלא גם לאחר מכן, ואין מדובר רק במשכילים כשד"ל וצווייפל, שהיו

ידועים במתינותם,⁷¹ אלא גם במשכילים 'משכיליים' יותר. לאחרונה כחן ישראל ברטל את דמותו של המשכיל מרדכי אהרן גינצבורג בעמדתו כלפי המודרנה, והוא הסיק כי גינצבורג היה משכיל מתון ביותר, על-אף דימויו בעיני החרדים, וכי 'מנקודת מבטו היה שומר המורשת, שחרד מן ההשפעה הקיצונית של השכלת ברלין'. במבט מרחוק 'נראה הסופר הליטאי קרוב הרבה יותר לאורתודוקסיה מאשר למשכילים הרדיקליים שמהם הסתייג כל כך בחיבוריו'.⁷²

כידוע נזהרו המשכילים עצמם להבדיל בין 'המשכיל האמיתי' לבין 'המשכיל המזויף' בתקופותיה השונות של ההשכלה.⁷³ אך במשך הזמן התקבלה לא רק בביקורת האורתודוקסית (כגון בספריו של אשר פריצקר) אלא פה ושם גם בביקורת הכללית ההערכה של ההשכלה כמביאה להתבוללות ולהמרת דת.⁷⁴ בתקופת ההשכלה עצמה שררה גם תפיסה אחרת, כגון תפיסתו של אברמוביץ (מנדלי מוכר ספרים) שהמשכילים היו אלה ששאפו לאחד אמונה והשכלה; בשער 'המליץ' למשל מובא המוטו: 'המליץ בין עם ישורון והמשלה, בין האמונה וההשכלה'.⁷⁵

ביקורת ההשכלה חייבת אפוא לחזור ולבדוק את האלמנטים הנאו-מסורתיים, התרבותיים, שביהדות ההשכלה העברית. כמובן אין לראות במונח נאו-מסורתי רמז לשמירת תרי"ג מצוות או לאורתודוקסיה מודרנית בסגנון ימינו, מפני שאין הדבר כן. דבריו של קורצווייל על מהפכה גמורה ביהדות אינם מניחים אפוא את הדעת; הם מקדימים את המאוחר, ומכלילים את המיוחד והשונה. לא היתה זו מהפכה, כתפיסתו של קורצווייל. חושבני, שאפשר לומר שיהדות ההשכלה הצטיינה בהמשכיות של הקיים תוך התקדמות לקראת המהפכה. קורצווייל טעה בכך שבחר בקיטוב כדי להדגיש את תפיסתו, שכן במציאות היו תהליכים פנימיים, גלויים וסמויים, שכללו 'התקדמות' (אם זו היא המילה המתאימה) ו'ניסיונות' גם יחד. המהפכה שהזכיר קורצווייל באה בהמשך תקופת ההשכלה, ואולי רק בסופה, אך מעולם לא היתה שלמה.

סאטאנוב: שינוי ערכים

עוד ביטוי גלום למפנה העומד להתרחש ביהדות ההשכלה נתן את אותותיו בדרכים ובצדי דרכים של האידיאולוגיה המשכילית בהעלאת שאלות על ערכי יסוד ביהדות הנורמטיביות, המסורתיות. אותם ערכים שהיוו את יסודה של היהדות מדורי דורות, ושאיש לא הרבה בהם או ערער עליהם בכתב, הועמדו עתה לדיון ולבדיקה. אני רואה בכך את מהותו של השינוי הגדול שהתחולל ביהדות. וכאמור השינוי היה פנימי, בתהליך התהוות, בניגוד להשערתו של קורצווייל.

כתביו והגותו של סאטאנוב הטיבו לשקף את החווייה היהודית בעת החדשה. בכתיבתו המגוונת רמו המשכיל - לפי תפיסתי - על שינויים מובהקים ביהדות. ערכי יסוד קבועים בעולמה של היהדות הושמו בכור המבחן. המשכיל העברי - שבראשית יצירתו ניסה להשלים בין האמונה לבין ההשכלה, והציע שילוב אידאלי בין החכמה לבין התורה, בין הקבלה (מסורת) לחקירה, והציגן כאחיות תאומות -

הגיע מאוחר יותר לשבירת הכלים ולערעור ההרמוניה שניסה ליצור. בגלל אופי יצירתו הפתגמית-המשלית, שנכתבה בסגנון ספרות החכמה התנ"כית, ובשל הפירוש הפסודו-מסורתי שניתן בצדה בסגנון פרשנות התנ"ך, ניתן לעקוב אחר דעותיו המתחלפות של סאטאנוב, צעד אחר צעד, ולשחזר את השקפת עולמו המשתנה (אם כי אין כל אפשרות להוכיח את השתלשלותה הרציפה). בהתבוננות במשנתו המשוחזרת של המשכיל, נראה כי בתחילה הוא מעמיד את החכמה והיראה כשוות זו לזו באמרו: 'יראה וחכמה רוכבים בו צמדים',⁷⁶ וכן: 'לא תמצא בין החכמה והתורה' סתירה' כי החכמה הישרה [...] לא תתנגד לתורה' ו'טובה חכמה עם תורה ועת יחדיו יהיו נצמדים [...] פרו יצמיחו אמת'.⁷⁷ אחר כך הן משלימות זו את זו: 'שהיראה והחכמה שתיהן יחד מביאות האדם אל המנוחה ואל נחלת השלימות',⁷⁸ ובהמשך הן תלויות זו בזו: 'המכחש בחכמה כאלו פֶּחַש בחותמו [של הקב"ה] שהוא אמת'.⁷⁹

תהליך ההתמשכלות של סאטאנוב עובר מהפך כשהוא קובע את תלותה של היהדות בחכמה הסקולרית: 'שלא יוכל השלם לרעת אותו כי אם בחכמה',⁸⁰; 'האמונה בלי חכמה, היא כעיר פרוצה אין חומה'.⁸¹ מכאן הוא קובע כי היהדות כפופה לבינתו של האדם: החכמה 'תחקור על האמונה אם באמת נתיסדה או בשקר כי כל אמונה המכחשת השכל לא אמן בה',⁸² ואחר כך הוא נוקט מהלך דומה לזה של ויזל: 'ועם היות ליראה קדימה זמניית על החכמה כאמור, הנה לחכמה קדימה מעליית על היראה כי היא עקרת היראה ותכליתה'.⁸³ במאבק בין היראה לחכמה, בין היהדות לבין תרבות המערב, יוצאות החכמה ותרבות המערב כשידן על העליונה. בשלב הבא מחדד סאטאנוב את ההבדל בין השתיים ומציין את הסתירה שבין היראה לחכמה; כאן כבר העז לגעת בציפור נפשה של היהדות, במצוות: 'שמירת המצוה ומציאות החכמה הם שני הפכים'.⁸⁴ נראה כי האמונה כמהות בפני עצמה אינה מסוגלת להתמודד עם האמת, שאינה אלא ההשכלה, ולא תוכל להתקיים עמה כשווה בין שוות, אלא יש קיטוב בין השתיים.

סאטאנוב הגיע עד כדי גישוש בכיוון היהדות החילונית של היהודים המודרניים, ורמז לפתרון הסתירה בין שמירת המצוות למודרניות באמצעות יהדות חדשה אשר סתירה זו אינה קיימת בה עוד, כדרך שעשה זאת אייכל (ראה להלן). למרות דברים קיצוניים אלה, אין להתייחס אל סאטאנוב כאל יהודי חילוני או יהודי תפשי, משום שהוא היה שרוי עדיין בתוך העולם הישן, חי את חייו בעולם זה וחווה את חוויותיו. אולי הוא חצי מין וחצי מאמין, כפי שנאמר עליו. אך ברגישותו הוא משקף את הבעייתיות העתידה להתעורר ביהדות המודרנית.⁸⁵

בכתביו של סאטאנוב אפשר למצוא התחבטות בדבר חינויותם של ערכי יסוד ביהדות ובדבר אפשרות ביטולם בזמנים החדשים. היגדים אלה הם אבן הבוחן של המודרניזם, לפי תפיסתנו; הם מבטאים את שינוי הערכים המהותי המתחיל להתרקם בחדרי חדרים ובחדרי לבו של המשכיל העברי. סאטאנוב מטיל ספק אם ביטחון בשם, מושג שבמשמעותו המסורתית המקובלת נחשב לאמונה טוטלית ובלתי מעורערת באלוהי ישראל ובהשגחה הפרטית, והוא כמובן מאשיות היהדות המסורתית, יכול להתקיים במובנו החרדי בעת החדשה. בפירושו למשל החכמה

מבטח ועלילה נפגשו בחירה וגזרה נשקף מבהיר סאטאנוב שהביטחון והעלילה, דהיינו פעולתו של האדם, טותרים זה את זה, כי מי שיבטח באדוניו שיטריפהו לחם חקו, והוא הולך ומחזיר אחר טרפו הגה זו יורה שאין בטחונו שלם באדוניו.⁸⁶ וכן בחירה חפשית והשגחה עליונה ('גזרה') הן תרתי דסתר.⁸⁷

סאטאנוב גולש למושגי יסוד נוספים בעולמה של היהדות המסורתית ובוחרן אותם מקרוב. יראת השם ואהבת השם, שאף הם ערכי שתיה ביהדות המסורתית המקובלת, מקבלים פירוש חדש על-פי תפיסתו. יראת השם במובנה הקלטי של אמונה חופפת כול באל אינה מחויבת בעידן החדש, רומז סאטאנוב מתחת לפני השטח. האל 'לא יאשימך אם לא תלמד ליראה אותו', הוא קובע בביאור מפותל לפסוק-בטקסט של משליו, אגב הטלת ספקות נוספים באשר להכרת האל הנובעת מן המסורת בהשוואה להכרת האל שבאה מתוך הכרה פנימית.⁸⁸

לגבי המושג אהבת השם הוא מגיע לידי מסקנה שאהבה טהורה של האל, אהבה לשמה שאינה תלויה בדבר, אינה בת השגה עוד. 'אין שום אהבה בעולם שתהיה סבתה אהבת הנאהב לבד, אבל כלם סבתם אהבת עצמו לבעבור ישיג האהוב 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.⁸⁹

במקום ערכי יסוד אלה הציע הסופר העברי את התחליף של ההשכלה: לא עוד אמונה וביטחון בשם, אלא ההיפך מכך – ספקנות, סקפטיציזם, הסייג הערכים החלופיים של היהדות המודרנית. 'העוברי' בעומק המבוכו' כטעם אין אדם עומד על ד'ת [דברי תורה] אא"כ [אלא אם כן] נכשל בה ישיתוהו המבוכות מעין נובע מקור חכמה, וילכו מחיל אל חיל בהשגות'.⁹⁰ כך מנסה סאטאנוב לעצב את מרכיביה האידאיים, הערכיים, הרוחניים והמוסריים של היהדות החדשה, בת דמותה של ההשכלה האירופית. בזאת אני רואה את 'עיצני היהדות המודרנית, היהדות החילונית, שהלכה והתגבשה בתהליך איטי וממושך שראשיתו בתחילתה של ההשכלה העברית בגרמניה והמשכו מגיע עד ימינו-שלנו'.⁹¹

ברלין: תפיסת ההיסטוריה היהודית והזמן היהודי

לשם זיהוי המודרניזם בתקופת ההשכלה יש לבדוק לדעתי גם את מושג ההיסטוריה ואת התפיסה של תהליכים היסטוריים בכתיבתם של המשכילים. בתקופה זו חלו שינויים מהותיים בהשקפת העולם על ההיסטוריה היהודית וביחס כלפיה. תפיסת ההיסטוריה היהודית בהשכלה נדונה כבר על-ידי ראובן מיכאל, אך הוא עסק בעיקר בקורפוס ההיסטורי הלגיטימי, כלומר בחיבורים שנכתבו במסגרת הדיסציפלינה של ההיסטוריה, ועל יחסם של המשכילים לחקר ההיסטוריה.⁹² ואילו פיינר עסק ביחסה של ההשכלה להיסטוריה, בהכרת העבר ההיסטורי ובשימוש בו להשגת יעדיה של ההשכלה.⁹³

בתקופת ההשכלה הביע סופר עברי לראשונה, לפי מיטב ידיעתי, ספקות בדבר מהלך ההיסטוריה היהודית וניוּטָה ההכרחי הגוֹרֵם-מראש. היה זה ניסיון לעמוד על

מהותה של ההיסטוריה היהודית ועל מהותו של הקיום היהודי ההיסטורי. עצם המאמץ של ההשכלה העברית, כספרות וכתנועה, לערוך תמורות במהלך היסטוריה זו משקף היבט מודרני של יהדות ההשכלה במאה השמונה-עשרה. המשכיל שבכתביו מצאנו ביטוי לכיוון זה הוא שאול ברלין, מן החשובים בסופרי ההשכלה הגרמנית המוקדמת. את דעותיו הציג בסטירה 'כתב יושר' (1795), שבה בא לחלוק על תפיסות מקובלות ביהדות המסורתית ולנתץ מושגי יסוד, שחלקם נחשבים לערכים מקודשים ביהדות המסורתית ואחרים מקובלים כמיתוסים מקודשים בהיסטוריוסופיה היהודית. כפי שכתבתי במקום אחר, 'דברים כאלה, בעוצמתם, במרירותם ובחדירתם הנוקבת לפרובלימאטיקה של הקיום היהודי, לא נשמעו עד אותה תקופה, לפי מיטב ידיעתי'.⁹⁴

כלי הנשק של שאול ברלין הוא הסטירה, וכמובן הסטירה ככלי ביטוי ספרותי היא עצמה חלק מן המאבק לשינוי. ברלין תוקף את המושג קידוש השם, שנתקדש בהיסטוריה היהודית, ואת נכונותם של היהודים לקבל באהבה, כשי אלוהי משמים, את הגזרות שנגזרו עליהם, בלי לערער על כך, כאילו החוקיות האימננטית של ההיסטוריה היהודית דורשת זאת מהם. 'ומיום שחרב המקדש ובטלו הקרבנות, אין נחת רוח להש"י גדול מזה בהיותינו נהרגים ונשחטים כקרבן ועולָה על קדושת שמו הגדול [...] ומי יתן וגם אנכי הדל והשפל אזכה לְיִהְיֶה או לְתִלּוֹת על קדושת השם'. 'ואם בשנאתם אותנו רבים צרינו [...] נזכה לקדש שם שמים לעיני הגוים'.⁹⁵ בזאת בא הסופר לא רק לבקר את המנטליות היהודית אלא להטיח כלפי שמים ולזעוק מרה על הגורל היהודי.

ברלין מעמיק את הביקורת ובוחר לא רק את ההיבט ההיסטורי של הזמן היהודי, ואת יחס היחיד אליו, אלא גם את תפיסת הלוח היהודי, כלומר את מהות הזמן היהודי בביטוי העכשווי, ואת התייחסותו של הפרט אליו. 'זככה זכו ג"כ הנהרגים בגזירת חמ"ל בפולין, כי הוקבע יום כ' סיון לתענית ולבכה רב על הריגתם, וא"כ איפה למה לא נקנא אותם על הזכיה הגדולה הזאת שזכו וזכו את הַרְבֵּים'.⁹⁶ הלוח היהודי – אותה מערכת סימנים מקודשים של חיי היום-יום – גדוש ומלא ימי זיכרון לגזרות השונות. היהודי מתואר כמי שחי את ההיסטוריה היהודית המעוותת גם בחיי היום-יום שלו, וברלין מבקש לשנות זאת. הוא בא לבקר את התפיסה הסינאופטית של ההיסטוריה היהודית, הרואה כל אחד ואחד מישראל – בכל דור ודור, כאילו הוא שותף לכל אירוע היסטורי ביהדות. אפשר שזהו צעד ראשון בהתפתחות המגמה להסיט את היהודי מעל-זמניותו חזרה אל הנורמליות הזמנית, ולהחזיר את העם היהודי אל מהלך ההיסטוריה האנושית.⁹⁷

צד המודרניזם מתבטא גם בניסיונו של ברלין לנתץ דפוסי יסוד של הקיום היהודי המקובל ביהדות המסורתית: תפיסת הגלות נבדקת, ולצדה גם תפיסת הגאולה, כשברלין מציג בראי העקום של הסטירה את הטענה שהיהודים הסתגלו למצבם המדורדר בגלות ואינם רוצים כלל להיחלץ ממנו. אך משתמע מכתביו שמצב זה אינו בלתי הפיך בתקופה המודרנית, המאופיינת במערכת יחסים שונה עם עמי התרבות באירופה. גם תקוות הגאולה מעוצבת על-ידי המשכיל לא כרצון הממשי של היהודים להיגאל אלא כביטוי לעבודת ה'.⁹⁸ לא זו בלבד אלא נרמז שהגאולה

המשיחית אינה גאולה שמימית, ושהיא עשויה להתגשם בדמותו של מנהיג הדור אשר 'הוכן לפנות דרך ולסקל המסלה', וברלין רומז על משה מנדלסון.⁹⁹ קריטריון נוסף לציון המעבר לזמנים החדשים בתולדות ישראל הוא השאיפה לנורמליזציה של היחסים בין העם היהודי לעמים שבקרבם הוא יושב, מטלה שקיבלה על עצמה ההשכלה. צד זה של המודרניזם היהודי עניינו בשאלת ההיבדלות היהודית וביחס היהודים לתרבות המערבית, והוא משמש מטרה לחוד חנייתו של הסטיריקן. בלשון הסטירה הנוקבת אומר ברלין כי שנאת הגויים יש בה ברכה משום שהיא מביאה לקידוש השם, ולכן ראוי שהיהודים יזכו להגיע למעלות הצדיקים שמתו על קידוש השם ומוטב שלא לבקש את שלומם וטובתם של הגויים. במסכת זו של היחסים בין ישראל לאומות העולם נראה ברלין כאילו הוא בא לשלול גם את רעיון בחירת עם ישראל, בעצבו את רעיון הבחירה כמביא כליה על עם הבחירה, ובכך הוא יוצר פרדוקס סטירי שמטרתו להעמיד את קיומו של העם חנעל לרעיון הגורם לכיליונו, דהיינו רעיון הבחירה.¹⁰⁰

ביטויים נועזים אלה מציינים את קו פרשת המים בהיסטוריה היהודית ובספרות העברית. הם משקפים תחושת מפנה בתפיסת ההיסטוריה היהודית, תפיסה המאפיינת את המודרניזם ביהדות ההשכלה. הם מציגים את שינוי היחס כלפי ההיסטוריה היהודית מיחס פסיווי, משלים, המקבל את הגורות כעונש האל משמים, להטחה, התמרדות, התקוממות ובהמשך לפעילות למימוש השינוי המבוקש בחברה היהודית. כל אלה באו בכתביו של רב שומר תורה ומצוות, בן לשושלת רבנים מכובדת, שהיה למשכיל. בעצם הכפילות בחייו ובאישיותו ייצג ר' שאול ברלין את דור המעבר לקראת המודרניזם הממשמש ובא.

איכל: בקשת האושר ואי־קיום המיצוות

מגמת-על עיקרית, שלדעתי סימנה את השינוי המתהווה בתפיסת היהדות החדשה, ניכרת ביחסם של משכילים אחדים ליסוד מוסד ביהדות המקובלת. השאלה אם היהדות המסורתית יכולה להביא לאושרו של היהודי כיחיד ולאושרה של החברה היהודית בכללה הועלתה בתקופה המודרנית לראשונה (ככל הידוע לי, אם נתעלם מכיתות שבתאיות) בכתבי שני סופרי ההשכלה יצחק אייכל, עורך 'המאסף', ושאול ברלין. השאיפה לאושרו של היחיד ולאושרה של החברה ציינה את ההשכלה האירופית, ואידאל זה בתפיסתו המודרנית של אושר עלי אדמות הביא כמה מסופרי ההשכלה המוקדמת לידי תפיסה רדיקלית של היהדות ולדרישה לשינוי ביהדות המסורתית.

אייכל זרע את ראשית הספק בסטירה 'אגרות משלם בן אוריה האשתמועי', שנדפסה ב'המאסף' בשנת תק"ן. בסטירה זו הוא מתאר את עבודת ה' של האנוסים בספרד, שהיא בעיקרה עבודה שבלב. גיבור הסיפור, משולם, שואל בתמימות: 'כי לפי מחשבותי נקשרה הצלחת איש ישראל בקיום המצוות לבדם, ואם יתכן להיות שלם ומאושר מבלתי קיום המצוות, הלא יהיו סאקראט היוני, וצאראסטור האינדי

שלם ומאושר כאחד אנשי ישראל.¹⁰¹ על סף הזמנים החדשים בתולדות ישראל היתה כוונתו של אייכל להטיל ספק באושר המוענק ליהודי מקיום המצוות ולרמזו שהיהודי המודרני יכול להגיע לאושר ללא המצוות. עם ביטול ייחודה של היהדות המסורתית כמספקת האושר הבלעדית ליהודי נפתח הפתח לעולם המודרני החדש של תרבות המערב. זה הסימן המובהק של המודרניזם בהתהוותו, בראשיתו, עוד קודם שקרם עור וגידים, ואך החל לתת את ביטויו בהגיגיהם של המשכילים.

ברלין הציג עמדה קיצונית יותר בשאלת אושרו של היהודי כעבור שלוש שנים, בספר השו"ת שלו, 'בשמים ראש', שבו העלה בין השאר, בשאלה היפותטית, את האפשרות של הסרת עול המצוות: 'ואם ח"ו והי' אפשר להצטייר כי יגיע זמן, שמשפטי התורה ומצוותיה, יביאו רעה על אומתנו [...] או אפילו רק יהי' מקום להצטייר, כי לא יגיע מהם אושר בשום אופן, ופרקנו עולה מעל צווארינו'.¹⁰² כאיש הלכה מובהק אין ברלין מצטעצע ברמיזות על מצוות הבטלות 'לעתיד לבוא',¹⁰³ כדרך שנהגו כמה משכילים, אלא תופס את השור בקרניו.

התפתחות זו מתבקשת בעקבות שידוד המערכות שהוצע בעקיפין בכתיבתו של ויזל. עם הסרת הבלעדיות מן היהדות כמספקת את אושרו המלא של היהודי, נפתח השער למודרניזם גם לפני אלה שקיימו תורה ומצוות. עמדה זו מהווה לדעתנו כאמור מגמת-על (mega-trend) לקראת חילוניות, מצב ראשוני שתוצאותיו התפתחו בסוף המאה הקודמת והגיעו ליהדות החילונית של זמננו.

הגדרת החילוניות

ובכן מהי חילוניות? ההגדרה המילונית של חילוניות אינה ממצה את מלוא המשמעויות שהבאנו, ואשר מצאו ביטוי בספרות ההשכלה. אבן-שושן מגדיר 'חל': 'דבר או זמן שאין בו קדושה'; 'חלוניות' היא 'אי-דתיות, העדר קשר לקדושה', ו'חלוני' מוגדר: 'לא קדוש, שאינו קשור בדת'. ו'חלון' - 'סקולריזציה, הפקעת הקדושה, עשייה לחלוני'.¹⁰⁴

טבעה של ההגדרה העברית שהיא רואה את החילוניות באור שלילי, כדבר שאינו קדוש, כמעשה החילון. אך ההגדרה בשפות אחרות, למשל אנגלית, אינה נבנית רק על התפיסה השלילית. מילון ובסטר מגדיר 'סקולרי' כדלהלן: "Secular: Worldly, pagan. Of or related to the worldly or temporal as distinguished from the spiritual or eternal; not sacred; mundane. b. not overtly or specifically religious".¹⁰⁵

כמה מן החוקרים העוסקים בתופעת החילוניות ניסו את ידם בהגדרת המושג. וגר (Wagar), בהקדמה לספרו *The Secular Mind*, סוקר כמה מן ההגדרות ומונה את חולשתן כתוצאה מאי-הבהירות הנובעת מן המלה 'חילוניות' עצמה, שמקורה הלטיני saeculum מובנו העולם. הקונווציה היא, שחילון משמעו ביטול ערכים דתיים והמרתם בערכי העולם הזה. אך החילוניות מורכבת יותר.¹⁰⁶ וגר דוחה את הגדרתו של צ'דוויק (Chadwick), ש'חילוניות משמעה הנטייה הגוברת של האנושות

להתקיים ללא דת, או לנסות להתקיים ללא דת', ככלתי מספקת, ובוודאי בהקשר עם הנטיות המודרניות ביהדות ההשכלה, נתמוך בדעתו של וגר. וגר, שם (לעיל, הערה 106), עמ' 2.¹⁰⁷ מורכבות הנושא תתברר עם הצגת התאוריה של 'התיאולוגיה החילונית' על-פי הרווי קוקס (Cox), שלפיה החילוניות משמעה המעבר לחברה המאופיינת באנונימיות, במובליות שבחיים האורבניים, בפלורליזם, סובלנות, פרגמטיזם וחילון (profanity), שמוכנו העלמה של כל מציאות עליונה.¹⁰⁸ בשלב זה ניכר הצורך בהגדרת משמעות התואר 'דתי' (religious). מרטין (Martin) מגדיר 'דתי' כ'קבלת מישור המציאות שהוא מעבר לעולם הנראה הידוע למדע, שלו מיוחסים משמעותיות ויעדים החורגים מעבר לאלה הכלולים במיסגרות אנושיות טהורות'.¹⁰⁹ חילוניות 'אינה אלא ההידרדרות באמונת הדתיות ובמוסדות הדת בהתייחס להגדרת 'דתי'.¹⁰⁹ יקשה עלינו ללכת בעקבות וגר, שלנוכח הבעייתיות של הגדרת החילוניות, הוא מתפתה להידרש לתפיסתו של לובה (Lübbe), שחילוניות היא ההתייחסות ההיסטורית שהציוויליזציה המודרנית מוצאת עצמה נצבת אל מול העבר הנוצרי הבלתי מחיק שלה.¹¹⁰ אך אולי נקבל עמדה זו בשינוי לעבר היהודי.

מדינונו לעיל מסתבר, שחילוניות במובן של ארציות, זמניות, קשר עם העולם הזה וכדומה אינה הולמת את המציאות היהודית בתקופת ההשכלה וכן אין הולמות אותה הגדרות של חילוני כלא-קרוש או שאינו קשור בדת. ההתמודדות הרוחנית בין החדש לישן, בין השאיפה לאמץ את עיקרי התרבות האירופית לבין הרצון הכן להישאר נאמנים למורשת היהודית, מבטלת כל אפשרות קלה של סיווג חד וחלק על-פי מינוח מילוני. התרבות העברית והיהודית של המשכילים לא היתה מוגדרת רק במישור דתי או חילוני אלא נעה במחוז בלתי מוגדר של תרבות, שאינו ניתן לסיווג בלעדי כחילוני או דתי. עצם הבעיה הזאת מעידה על המודרניות. הגדרתנו התרכזה יותר בלבטי הרוח הפנימיים, בתחושת החדש ובמודעות לשינוי.

קריטריונים ספרותיים

עד כה דנו בניסיונות להגדרת המודרניזם על-פי קריטריונים שאולים ממקצועות חוץ ספרותיים שיושמו לספרות. מכיוון שעניינו בספרות, בתקופה ספרותית ובחומרים ספרותיים עלינו לנסות להגדיר את המודרניזם גם במונחים ספרותיים מובהקים. אחת הדרכים המבטיחות ביותר בכיוון זה נפתחת לפנינו הודות למחקר המתחדש בשאלת הסוגות הספרותיות בהשכלה העברית, מחקר שיש לקוות כי יביא לראייה חדשה או מחודשת של המודרניזם בספרות העברית. ההנחה היא שהגדרה חדשה של המודרניזם בספרות העברית תתמקד במעבר מן הספרות העברית המסורתית, ספרות הדורות, אל הספרות ה'חדשה', כפי שהוא בא לידי ביטוי בסוגות הספרותיות או באסתטיקה הספרותית וכדומה. עד כה לא הניבה הביקורת העברית חיבור מקיף ושלם על הסוגות בספרות ההשכלה העברית, וכבר עמד על כך אברהם הולץ.¹¹¹ רק לכשתושלם משימה זו יהיה בידינו לקבוע הגדרות ספרותיות מניחות את הדעת המבוססות על הזרמים הסוגתיים בספרות ההשכלה. לפי שעה עלינו להסתפק

בהנחות עבודה על סמך המחקרים הקיימים.

בהתבסס על מחקרי בתחום הסוגות של ספרות ההשכלה, הכוללים לפחות עשר סוגות ספרותיות, אפשר להצביע על שתי מגמות בתחום זה. מצד אחד מצאנו מגמה של המשך השימוש בסוגות ספרותיות. סופרי השכלה רבים נדרשו לסוגות מספרות הדורות המקודשת והכללית, כגון משלי חיות, משלים כלליים ופתגמים. בדומה לכך יש לראות את השימוש בשאלות ותשובות, לצורך פרודיה וביקורת, בספרו של ברלין, 'בשמים ראש'. עם זאת תוכנם של החיבורים שנכתבו בסוגות המקובלות הללו שיקף את הרקע של התקופה החדשה.

במסגרת מגמה זו של אימוץ סוגות מקובלות בקורפוס היהודי קיימת נטייה משנית לאמץ סוגה ידועה ולהגישה בשינוי צורה. הסוגה הוצגה לעתים כאילו במתכונת ישנה, כגון 'משלי אסף' של סאטאנוב, שהוצג כחיבור מפתכ"ד עתיק שנתגלה בזמננו, ובכך נוסף ממד ספרותי מעניין ליצירה. לעתים הוצגה הסוגה על-פי מתפונת קדומה, אך בלא להתיימר שהיא מובאת מפתכ"ד קדום, כגון 'דברי ריבות', אף הוא מאת סאטאנוב, שנכתב במתכונת 'הכוזרי'.¹¹² יש אפוא להביא בחשבון את הסוגות המחדשות כמייצגות את הנטיות החדשות של המודרניזם.

היבט אחר של המודרניזם בספרות העברית החדשה מתבטא בהעתקתן של סוגות אירופיות לספרות ההשכלה. מיפוי הסוגות של ההשכלה העברית מעיד על ריבוי סוגות מעין אלה, כגון: סטירה, כתיבה אפיסטולרית, ספרות מסעות, ביוגרפיה ואוטוביוגרפיה, שיחות מתים ואוטופיה – אם להזכיר כמה מהן. סוגות אלה משקפות השפעה אירופית חזקה בשילוב עם ארשת עברית הקשורה בספרות הדורות. אם נחפש דמות של סופר יחיד שתתאים רבות להחדרת הסוגות הללו, יהא זה אייכל, שכתב את הביוגרפיה המודרנית הראשונה, סטירה אפיסטולרית, ספרות מסעות, אוטופיה ועוד. אך כאמור לא בדמות אחת ולא ביצירה אחת החלה הספרות העברית החדשה.

הסוגות בספרות ההשכלה שמקורן בספרות האירופית משרתות את מטרתן ההשכלה ומקדמות את האידאולוגיה שלה. באמצעות הביוגרפיה מציגים סופרי ההשכלה אישי מופת שאישיותם משקפת ומדגימה את רעיונות ההשכלה. באוטופיה מודגמים דפוסי חיים חדשים ודמות עולם חדשה ו...אמיצה. הסטירה מבקרת את הישן ומנסה לקדם את החדש. שיחות המתים מעלות מעולם הנשנייה דמויות קלסיות, המתמודדות עם דמויות רבנים בני הזמן ומטיפות להשכלה וכיוצא באלה. אפשר לומר שכניסתן של סוגות ספרותיות אירופיות לספרות העברית מציינת את ראשיתה של הספרות העברית החדשה. שינוי זה מייצג תפנית ספרותית מהותית שהיא היא המודרניזם. גם את תפיסתו של שביט את ההשכלה כמדגישה את עקרון היופי אפשר לראות כאפיון למודרניזם.

ניסיון ההגדרה של המודרניזם לא יהיה שלם ללא בדיקת תהליכי השינוי שחלו בשפה העברית. תהליך החילון של השפה העברית חייב להיכלל בחקר המודרניזם של ההשכלה מכיוון שהוא שיקף את תפיסת העולם לא רק של הספרות אלא גם של העם היהודי באותו פרק זמן. מונחים שנתקדשו במשך הדורות עברו שינויים סובטיליים משמעותיים, וקיבלו ארשת חילונית, כלומר מודרנית. חילון הלשון הביא

לעתים גם לחילול השפה. אל-נכון יש להרחיב את הדיון בשאלת הלשון כחלק מתהליך המודרניזציה של הספרות העברית.

ההשכלה שאפה לחדש ולרענן את היהדות ולבצר אותה תחילה מבית. המשכילים חששו שאם היהדות לא תדע להיענות לצו השעה, יכולע לה ולהמשך הקיום היהודי. המשכיל האיטלקי אליהו מורפורגו היטיב להביע את הצורך בשינוי במאמרו על החינוך. הוא קרא לרבנים ולמנהיגי העדה לאמץ את ההשכלה ואת החינוך המודרני בטרם יחשיך אור בניכם וטרם יתגפפו רגליכם על הרי נשף.¹¹³ המודרניזם העברי הוא לפי תפיסתנו תודעת השינוי המחלחלת אל ההשכלה העברית בשנות השמונים של המאה השמונה-עשרה, ההכרה בצורך בהחלפת התמורה והאמונה ביכולתה של ההשכלה להגשים את השינוי כדי להציל את היהדות מכיליון. כל זה מתבטא בניסיונה של ההשכלה לחדש את היהדות ולהגדירה מחדש, כפי שראינו בטקסטים שהובאו מספרות ההשכלה העברית בגרמניה.

הבחנתו האפיגרמטית של יואל ברי"ל בדבר החדש והישן מהדהדת ממרחק הדורות:

אל נא בכוס תתן עין,
 אם חדש הוא או אם ישן;
 שים תשים עינך ביין,
 כי יש חדש מלא ישן;
 גם ישן, בו משקה אין.¹¹⁴

הערות

מאמר זה מבוסס על הרצאה שנשאתי בכנס 'פרספקטיבות חדשות על ההשכלה', שהתקיים במרכז ללימודים עבריים ויהודיים באוקספורד, בקיץ 1994. כמה מן הרעיונות במאמר זה הובעו בקיצור בגרסה מוקדמת שלו, ראה: Moshe Pelli, "Criteria of Modernism in Early Hebrew Haskalah Literature," *Jewish Education and Learning*, published in Honour of Dr. David Patterson, G. Abramson & T. Parfitt, eds., Switzerland 1994, pp. 129-142.

1. 'בשם "ספרות עברית חדשה" אנו קוראים לספרות העברית שנוצרה במאתים השנים האחרונות. ראשיתה חלה זמן מועט לפני החצי השני של המאה השמונה-עשרה והיא בת-קולה של העת החדשה' (פ' לחובר, *תולדות הספרות העברית החדשה*, א, תל-אביב תשכ"ג,¹² עמ' 1); 'בשם "הספרות העברית החדשה" יש לקרוא לספרות העברית של העת החדשה' (י' קלחור, *היסטוריה של הספרות העברית החדשה*, א, ירושלים³ 1952, עמ' 9); 'הספרות העברית החדשה הורתה ולידתה [...] בתמורת-הרוחות הכבירה אשר חלה בישראל על מפתנו של הזמן ההיסטורי החדש שלנו' (ת. נ. שפירא, *תולדות הספרות העברית החדשה*, תל-אביב תשכ"ד,² עמ' 59); 'את הספרות העברית החדשה הולידו הומנים החדשים בתולדות העולם והאומה' (ש' הלקין, *דרכים וצדי דרכים בספרות*, א, ירושלים 1970, עמ' 155). המונחים 'מודרני' ו'חדש' משמשים בעברית בעירובייה בלא כל הבחנה ביניהם.

2. ראה: ע' שוחט, *עם חילופי תקופות*, ירושלים 1960, עמ' 7.

3. M. A. Meyer, "Where Does the Modern Period of Jewish History Begin?," *Judaism*, 24 [95] (Summer, 1975), pp. 327-338; המאמר הופיע בעברית: מ"א מאיר, 'מאמתי מונים

- את העידן החדש בהיסטוריה של העם היהודי, גשור, [82]2 (אלול תשל"ה), עמ' 53-62.
4. ע' שביט, "ההשכלה" מה: לכיורור מושג "ההשכלה" בספרות העברית, מחקרי ירושלים בספרות עברית, יב (תש"ן), עמ' 51-83.
 5. קלחנר, (לעיל, הערה 1), עמ' 9.
 6. נ' סלושץ, קורות הספרות העברית החדשה, א, ורשה תרס"ה, עמ' 21, 9; ראה גם ספרו האנגלי: N. Slouschz, *The Renaissance of Hebrew Literature (1743-1885)*, Philadelphia 1909, pp. 29-34
 7. י' רבינוביץ, לתולדות הספרות העברית החדשה, בתוך: הנ"ל, מסלולי ספרות, א, ירושלים 1971, עמ' 5 (המאמר נדפס לראשונה בשנת תרע"ט-תר"ף).
 8. ה'נטיה היתה הפעם כלפי החילוניות' (לחובר [לעיל הערה 1], עמ' 4); [...] תהליך חזרתה של החילוניות לעולם האמונות והדעות היהודי (א' שאנן, הספרות העברית החדשה לזרמיה, א, תל-אביב 1962, עמ' 18).
 9. ג' שלום, 'מצוה הבאה בעברה', כנסת, ב (תרצ"ז), עמ' 351. ועיין: ש' ורסס, השכלה ושבתאות, ירושלים תשמ"ח, עמ' 11-14.
 10. ד' וינריב, ג'ורמים כלכליים וסוציאליים בהשכלה היהודית בגרמניה, כנסת, ג (תרצ"ח), עמ' 416-436; הנ"ל, 'המאה השבע עשרה כהקדמה לתקופת ההשכלה, פריקס, ד' (תשכ"ן), עמ' 113-142; י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח², עמ' 247-270, 284-310; J. Katz, Tradition and Crisis, New York 1977³, pp. 213-230, 245-274; הנ"ל, 'ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה', מולד, כג [203-204], (ספטמבר 1965), עמ' 328-334; ש' אטינגר, תולדות עם ישראל בעת החדשה, תל-אביב 1969, עמ' 66-67; מאיר (לעיל, הערה 3); ש' פינר, 'ההשכלה ביחסה להיסטוריה: הכרת העבר ותיפקודו בתנועת ההשכלה (1782-1881)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ן; מ"ה גראופה, היהדות המודרנית בהתהוותה, ירושלים-תל-אביב 1990; D. Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York 1987.
 11. ע' אטקס, 'לשאלת מבשרי ההשכלה במזרח אירופה', תרכ"ץ, נו (תשמ"ח), עמ' 95-114; נדפס מחדש בתוך הנ"ל (עורך), הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 25-44. וראה גם מאמרים בתוך: J. Katz (ed.), *Toward Modernity The European Model*, New Brunswick, 1987.
 12. קלחנר (לעיל, הערה 1), עמ' 9. בנוסח דומה כבר השתמש קלחנר במאמרו 'שלוש תקופות בספרות-ההשכלה העברית', מדעי היהדות, ירושלים תרפ"ו, עמ' 7.
 13. קלחנר (לעיל, הערה 1), עמ' 10, 42.
 14. ראה מ' פלאי, במאבקי תמורה, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 47-81. וכן ראה: שפירא (לעיל, הערה 1), עמ' 57; שפירא דוחה את הדעה שוויזל פתח את תקופת הספרות העברית החדשה. וראה גם: מ' עהרנפרייז, 'לאן? השלח, א (תרנ"ז), עמ' 491-492.
 15. אהרנפרייז (שם), עמ' 489-503.
 16. שם, עמ' 489.
 17. י"א טריווש, 'בכבוד "ההשכלה"', אחיאסף, ח (תר"ס), [אין מספור העמודים].
 18. ח"נ ביאליק, 'הבחור מפארוכה', בתוך: כתבי ח. נ. ביאליק, ב, תל-אביב תרצ"ה, עמ' שז-שי.
 19. לחובר (לעיל, הערה 1) עמ' 4. גם אחרים בחרו ברמח"ל כמי שפתח תקופה חדשה. ראה למשל: בר-טוביה, 'בראשית ספרותנו החדשה', השלח, טז (שבט-תמוז תרס"ז), עמ' 81-23; בר-טוביה מונה את יוצרי הספרות העברית החדשה כמשה חיים לוצאטו ואברהם מאפן. אך הבחנתו היא פיוטית יותר משהיא מוסברת ונדונה בפירוט, וערכוב התחומים והתקופות במאמר אינו מסייע לקבלה. בר טוביה מזהה כד"ר פ' פרנקל, ראה: אונזר כדו"י השם, וינה תרצ"ג, עמ' 81.
 20. מ' קליינמן, דמויות וקומות, פריס 1928, עמ' 13.
 21. ראה למשל: מ' וכסמן, יוסף קלחנר כהסטוריון של הספרות העברית החדשה, בצנזר, לט, ב

- M. Waxman, *A History of Jewish Literature*, III, : ראה גם: 109. עמ' 109. וראה גם: New York 1936, p. 107, שם מביע וכסמן את הדעה כי לרצאו היה ממבשרי ההשכלה, וכי ריזל היה פותחה של התקופה.
22. שפירא, (לעיל, הערה 1) עמ' 57-58. עוד קודם לכן בחר רבינוביץ ב'המאספים', ראה בספרו (לעיל, הערה 7), עמ' 16, 44.
23. שפירא (שם), עמ' 67.
24. ח' ברדיין, 'לשאלת ראשיתה של ספרותנו החדשה', *הכינוס העולמי למדעי היהדות*, קיץ תשי"ז, ירושלים תשי"ב, עמ' 302-306.
25. ב' קורצווייל, *ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה*, ירושלים-תל-אביב תש"ך, עמ' 16.
26. ש' הלקין, *זרמים וצורות בספרות העברית החדשה*, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 29. הלקין עיצב את-דעותיו אלה בספרו האנגלי שנדפס לראשונה בשנת 1950, ראה: S. Halkin, *Modern Hebrew Literature*, New York 1970, p. 36, והדברים באו לידי ביטוי בהרצאותיו בשנות החמישים שפורסמו ברפוס מאוחר יותר, ראה: ה' הלקין, *מבוא לספרות העברית*, ירושלים תשל"ח, עמ' 9-12.
27. הלקין, *זרמים וצורות (שם)*, עמ' 30.
28. I. Eisenstein-Barzilay, 'The Ideology of the Berlin Haskalah,' *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 25 (1956), pp. 1-37; idem., 'The Jew in the Literature of the Enlightenment,' *Jewish Social Studies*, 17 (4, October 1956), pp. 243-261; idem., 'The Background of the Berlin Haskalah,' in: *Essay on Jewish Life and Thought*, New York 1959, pp. 183-197; idem., 'The Italian and Berlin Haskalah,' *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 29 (1960-1961), pp. 17-52; הנ"ל, 'לבדיקת מהות ההשכלה וביקורתה', *הדואר*, מג, 1920, (תשכ"ד), עמ' 320-321, 348-347.
29. A. Holtz, 'Prolegomenon to a Literary History of Modern Hebrew Literature,' *Literature East and West*, 11, 3 (1967), pp. 253-270.
30. י' פרידלנדר, 'בעיות יסוד בביקורת ובמחקר על ספרות ההשכלה', *פלט*, תל-אביב תש"ם, עמ' 45, 33.
31. ראה: M. Pelli, 'Haskalah Literature - Trends and Attitude,' *Jewish Book Annual*, 39 (1981/2), pp. 92-101; ר'מגמות ונטיות בסיפרות ההשכלה העברית בראשיתה', *הדואר*, סא, 34, 35, 36 (תשמ"ב), עמ' 558-560, 586-587, 604-605.
32. ש' ורסס, 'על מחקר ספרות ההשכלה בימינו', בתוך: הנ"ל, *מגמות וצורות בספרות ההשכלה*, ירושלים תש"ן, עמ' 358 (נדפס תחילה בתוך: *ידיעון האיגוד העולמי למדעי יהדות*, 25 [קיץ תשמ"ה], [26 חורף, תשמ"ו]).
33. ע' שביט, *שירה ואידיאולוגיה*, תל-אביב 1987, עמ' 14-15.
34. שם, עמ' 15-16.
35. M. Pelli, *The Age of Haskalah*, Leiden 1979. וראה ש' פינר, 'יצחק אייכל - ה"זים" של תנועת ההשכלה בגרמניה', *ציון*, נב (תשמ"ז), עמ' 427-469. על ברנר ויחסו למסורת ושימוש במושג חפשויות, ראה: ש' שניידר, *עולם המסורת היהודית ככתבי יוסף חיים ברנר*, תל-אביב תשנ"ד, עמ' 81, 84.
36. שפירא, (לעיל הערה 1), עמ' 572.
37. שביט (לעיל, הערה 33), עמ' 98.
38. ע' שביט, "לישרים תהילה" לרמח"ל: התבוננות מחודשת (הערות חדשות לוויכוח ישן: מסיים תקופה או פותח תקופה?), *מחקרים על תולדות יהדות הולנד*, ד (תשמ"ה), עמ' 213-215. ההדגשה - במקור.
39. שביט (לעיל, הערה 33), עמ' 25.

40. A. Band, 'The Beginning of Modern Hebrew Literature: Perspectives on "Modernity,"' *AJS Review*, 13 (Spring-Fall 1988), pp. 1-26.
41. ח' שוהם, 'מהי השכלה עברית-יהודית?', *הדואר*, טו, 33, 34 (תשמ"ח), עמ' 16-18, 46-48.
42. ש' ורסס, 'אורות ושבילים בחקר ספרות ההשכלה', *מחקרי ירושלים בספרות עברית*, יג (תשנ"ב), עמ' 16.
43. 'בן-מנחם, שלמה מימון, רנ"ה ויזל ועוד אחדים מבני דורם התיצבו מיד על הדרך הכבושה בעמנו מימי הביניים והשתדלו - לא לברוא ספרות חדשה על בסיס חדש בעצם, כי אם להמשיך את התפתחותה של הספרות הישנה שנפסקה' (אחד העם, 'לשאלת הלשון: א. הלשון וספרותה', בתוך: *כל כתבי אחד העם*, תל-אביב 1956, עמ' 95). ראה גם: ז' קלמנוביץ, 'אחד העם ותחומי הספרות העברית', מולד, יב (שבט תשי"ד-כסלו תשט"ו), עמ' 510-520.
44. ר' סדן, *על ספרותנו: מסת מבוא*, ירושלים 1950, עמ' 1-9; הפרק הראשון, שם, נדפס תחילה כמאמר. ראה: 'על תחומי ספרותנו החדשה', מולד, ב (תש"ט), עמ' 38-41. סדן חזר על התאוריה שלו במאמרים אחרים, ולפני שנים אחדות במאמרו 'על ספרותנו - מסת חיתום', ירושלים, יא-יב (תשל"ז), עמ' 162-171.
45. 'The Enlightenment was an attitude of mind rather than a course in science and philosophy' (N. Hampson, *The Enlightenment*, London 1968, p. 146).
46. עוד על מושג ההשכלה ראה במאמרו של שביט, (לעיל, הערה 4).
47. ראה על כך בספרי (לעיל, הערה 14), עמ' 35-40.
48. *נחל הכשור*, כרוך בתוך: *המאסף*, א (תקמ"ד), עמ' ג.
49. שם, עמ' ג.
50. ח"כ [חיים כסלין], 'תולדות הזמן', *המאסף*, א (תקמ"ד), עמ' קיא.
51. [א' מורפורגו], 'דברי חכמה ומוסר', *המאסף*, ג (תקמ"ו), עמ' קלא. המובאה האחרונה, הנ"ל, 'מכתב מאליהר', שם, עמ' סח, מבוססת על איוב לו, יא.
52. *נחל הכשור* (לעיל, הערה 48), עמ' יג.
53. ש' בר"ז, מערכי לב, קניגסברג תקמ"ה. מבוסס על ישעיה כט, כד; לה, ד; יא, ט.
54. ד' פרידריקספלד, 'חדלה ממליצת יהודית התפארת' [שיר], *המאסף*, ב (תקמ"ה), עמ' לד.
55. *נחל הכשור* (לעיל, הערה 48), עמ' א.
56. שביט (לעיל, הערה 4), עמ' 51. שביט טוען שהמשכילים לא היו מודעים לכך שהם היו משכילים. איני מסכים עמו אם כוונתו שלא ראו עצמם כמשכילים.
57. ראה: פינר (לעיל, הערה 10), במבוא ובפרק הראשון.
58. מ' ברסלוי, 'אל רודפי צדק ודורשי שלום אחינו בני ישראל', *המאסף*, ו (תק"ן), עמ' שא. מבוסס על ישעיה לג, ו.
59. פלאי (לעיל הערה 14), עמ' 167-174. וראה: Joseph Priestly, *Letters to the Jews*, New York 1794 (1787). המשך הציטטות ממאמרו של ברסלאו (לעיל, הערה 58), עמ' שט, שיג.
60. *קהלת מוסר*, שער א, עמ' א, צילום מהמהדורה במחיאון הבריטי. מאיר גילון מוצא בחיבור זה 'סיון ראשון ליצור השקפת-עולם הממוגת בקרבה את תורת היהדות עם תרבותה של ההשכלה האירופית, ובכך הוא פותח, בתחום הרוח, את תקופת היהדות המודרנית'. ראה בספרו *קהלת מוסר למנדלסון על רקע תקופתו*, ירושלים תשל"ט, עמ' 1.
61. שם, בשער.
62. נ"ה ויזל, *דברי שלום ואמת*, א, ברלין 1782, עמ' 14-15 (לפי מספורי).
63. מ"א גינצבורג, 'יקיין דיונה', בתוך: הנ"ל, *המוריה*, ורשה תרל"ח, עמ' 47-48; נכתב בשנת 1843, ונדפס רק לאחר מותו.
64. שפירא ראה באנשי 'המאסף' את פותחי התקופה החדשה: 'לספרות העברית החדשה אין בכלל פותח, כי אם פותחים והם הסופרים אשר הוציאו ואשר השתתפו "במאסף" - בטאונם הספרותי של האנשים החדשים מישראל. מ"המאסף" הזה, כלומר משנת 1784, שומה שנמנה לספרות

- העברית החדשה'. ראה בספרו (לעיל, הערה 1), עמ' 58.
65. הלקין (לעיל הערה 1), עמ' 156-157; הנ"ל, זרמים וזנורות (לעיל, הערה 26), עמ' 11.
66. פלאי (לעיל, הערה 14), עמ' 58.
67. ראה: פלאי (לעיל, הערה 35), עמ' 151-170; הנ"ל (לעיל, הערה 14), עמ' 120-122.
68. ראה בספרי (לעיל, הערה 14), עמ' 170-171 ובהערות שם הבאתי מראי מקומות בספרות ההשכלה.
69. ראה: שוחט (לעיל, הערה 2), בעמ' 200 ואילך.
70. על יחס המשכילים לתלמוד ראה בספרי (לעיל, הערה 35), עמ' 48-72.
71. ראה: ש' פיינר, 'המפנה בהערכת החסידות - אליעזר צווייפל וההשכלה המתונה ברוסיה', בתוך: אטקס (לעיל, הערה 11), עמ' 336-379.
72. 'בבטל, 'מרדכי אהרון גינצבורג - משכיל ליטאי מול המודרנה', בתוך: אטקס (לעיל, הערה 11), עמ' 109-125.
73. בראשית ההשכלה מתואר המשכיל המזויף ב'אגרות אייכל', המאסף, ב (תקמ"ה), עמ' קמ. ומאוחר יותר תיאר למשל ברנדשטטר את המשכיל המזויף בסיפוריו.
74. "[...] רואים את ראשית תנועת ההשכלה, את 'השכלת ברלין', כמפלסת דרך להתבוללות, ואף להתנצרות" (ר' קסטנברג-גלדשטיין, 'אופיה הלאומי של השכלת פראג', מולד, כג [201-202] [תמוז-אב תשכ"ה], עמ' 221). ראה גם: א' פריצקר, ספר המעילה, תל-אביב תשי"ז; הנ"ל, ספר הגות, תל-אביב תשי"ח.
75. תפיסה זו מצאה ביטוי בביקורתו של אברמוביץ 'קלקול המינים', בתוך: משפט שלום; נרפס בתוך: מקורות לתולדות הבקורות העברית בתקופת ההשכלה (חומר לטמינירין של פרופ' ש. הלקין), ירושלים תשכ"א, עמ' 287. המוטו ב'המליץ' מובא בכל השערים. בהשכלה המוקדמת הביע רעיונות אלה כאמור יצחק סאטאנוב.
76. 'סאטאנוב, קונטרס מספר הזהר, ברלין 1783, בשער.
77. 'סאטאנוב, ספר החזיון, ברלין [תקל"ה], דף ד ע"א.
78. 'סאטאנוב, משלי אסף, א, ברלין תקמ"ט, דף יב ע"א.
79. שם, א, דף ז ע"ב - ח ע"א.
80. שם, א, דף ט ע"ב.
81. 'סאטאנוב, אמרי בינה, [ברלין] 1784, דף יב ע"א.
82. סאטאנוב (לעיל, הערה 78), ב, ברלין תקנ"ב, דף סא ע"א.
83. שם, א, דף א ע"ב.
84. שם, ב, דף יח ע"א.
85. ראה דין מפורט בספרי (לעיל, הערה 14), עמ' 114-128, 135.
86. סאטאנוב (לעיל, הערה 78), א, דף ד ע"ב.
87. הפירוש של סאטאנוב די מסורבל, ויש להסיק דבר מתוך דבר. למשל על סמך התקבולת בין שני חלקי הפסוק, שחלקו השני עוסק בהשגחה עליונה ובחירה חפשית, אפשר להניח כי הוא עוסק בעניינים אלוהיים, וכי הארון הוא האל. מבטח הוא אפוא ביטחון בה', העומר בסתירה לפעולתו של האדם. סאטאנוב מציע פשרה באמרו שמתכונת סותרת זו מכוננת על-ידי האל, 'העושה שלום ביניהם' (פס' ב בטקסט). שכן האדם חייב 'לבטוח בה' כצדיק הכוונת, ולאחוז בחריצות כמי שלא יבטח בה" (הביאור לפס' ג). אולם בסופו של דבר הסתירה היסודית נשארת ועומדת, ולפחות נותר צד של סקפטיציזם באשר לאפשרות של ביטחון מוחלט באל; ראה פלאי (לעיל, הערה 14, עמ' 127). השווה לדוגמה את העמדה המסורתית כלפי ביטחון בה' בזיכרונותיה של גליקל מהמלך כמאה שנה קודם לכן, זכרונות גליקל, תל-אביב תרפ"ט, עמ' 149.
88. ראה דין מפורט בספרי (לעיל, הערה 14), עמ' 121 והערה 57 בעמ' 127.
89. ראה דין מפורט שם, עמ' 121 והערה 58 בעמ' 127.
90. סאטאנוב (לעיל, הערה 78), א, דף כה ע"ב. וראה בספרי (לעיל, הערה 35), עמ' 169-170.

91. פלאי (לעיל, הערה 14), עמ' 122.
92. ר' מיכאל, הכתיבה ההיסטורית היהודית, ירושלים תשנ"ב, עמ' 96-113.
93. פיינר, (לעיל, הערה 10).
94. פלאי (לעיל, הערה 14), עמ' 15.
95. [ש' ברלין] כתב יושר [ברלין תקנ"ה], דף ד ע"ב.
96. שם, דף ה ע"א.
97. ראה דיון מפורט בכתביו של ברלין בפרק עליו בספרי (לעיל, הערה 14), עמ' 141-165; וכן בספרי האנגלי (לעיל, הערה 35), עמ' 171-189. וראה גם בשני מאמרי על 'כתב יושר': '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; 'Aspects of Hebrew Enlightenment Satire [-] Saul Berlin: Involvement and Detachment,' *Year Book XXII of the Leo Baeck Institute* (1977), pp. 93-107.
98. יוכן כשאנו מתפללים על הגלות ועל ביאת המשיח, לא למען ירחיב ה' לנו ויתן לנו ענג ורב טוב, רק למען נוכל לעבוד ה' ולעשות לע[ניו] המון המצות אשר ישיתו עלינו חכמי הדור ודורשיו, ולא בסבת העני העמל והכעס שאנו סובלים, כי כל זה איננו שוה לנו מאומה, ואדרכא אותה אנו מבקשים. כי הגלות המר ושנאת האומות ממרק ענוותינו. וזה טוב יותר מכל חכמה ומדע לפאר ה' ולגדלו נגד כל ברואי, והגדולה שבגדולות ישראל הנהרג בשביל האמונה וקדש שם שמים בריבים, והיה הוא קדוש ובניו אחריו בני קדוש. וכמה גדלה מעלתינו כי לא נעזוב ה' אלקינו, ובכל סבל עול הגלות והתלאות אשר ימצא אותנו בגלות המר הזה [...] (ברלין [לעיל, הערה 95], דף ה ע"א).
99. ברלין (לעיל, הערה 95), דף טז ע"ב. הסברתי וניתחתי את הטקסט שעליו אני מתבסס במאמרי האנגלי משנת 1977 (לעיל, הערה 97).
100. יומיים שחרב המקדש ובטלו הקרבנות, אין נחת רוח להשיי גדול מזה בהיותינו נהרגים ונשחטים כקרבתן ועולה על קדושת שמו הגדול, ואשרי אבותינו ואבות אבותינו בימים הראשונים בהיות שנאת האומ' גברה עלינו, ובכל יום רבים צרים קמים עליהם ושחטו אנשים ונשים טף וילדים בחורים ובתולות חתנים וכלות זקנים חקנות למאות ולאלפים כאשר ישחט צאן קדשים במועדות בירושלים ע"ג המזבח, ודמם ירצה כקרבתן ועולה ונשמותיהם העולות לריקע ומיכאל שר הגדול עמד ושחטן שנית חרק את דמן על מזבח בבה"מ של מעלה, ואשרי להם שזכו למעלה גדולה כזה (ברלין [לעיל, הערה 95], דף ד ע"ב).
101. [י' אייכל], 'אגרות משלם בן אוריה האשתמועי', המאסף, ו (תק"ן), עמ' מד.
102. [ש' ברלין], 'כשמים ראש', ברלין תקנ"ג, דף עז ע"א, סימן רנא.
103. בבלי, גידה סא ע"ב.
104. א' אבן-שושן, המלון החדש, ב, ירושלים תשכ"ו, עמ' 764, 769.
105. Webster's Third New International Dictionary, 1971, p. 2053.
106. W. Warren Wagar, ed., 'Introduction,' in *The Secular Mind*, New York 1982, p. 2.
107. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, London 1975, p. 17.
108. על-פי וגר (לעיל, הערה 106), עמ' 3.
109. David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, 1978, p. 12. ועיי: וגר (לעיל, הערה 106), עמ' 4-5.
110. על-פי וגר (לעיל, הערה 106), עמ' 5.
111. הולץ (לעיל, הערה 29), עמ' 268. ראה גם: ורסס (לעיל, הערה 32), עמ' 356-408.
112. פלאי (לעיל, הערה 14), עמ' 129-139.
113. מורפורגו (לעיל, הערה 51). מבוסס על ירמיה יג טז.
114. יי ברי"ל, 'אל נא בכוס' [מכחם], המאסף, ה (תקמ"ט), עמ' קצד.