

# פריודיזציה ורוויזיה של ספרות הדורות בתפיסת ההשכלה

משה פלאי

חקר ספרות ההשכלה – שלו הוקדש בחלקו הכנס לכבוד פרופ' מנחם ברינקר בנובמבר 2005 – מוסיף להניב בשנים האחרונות חיבורים מאת חוקרים ותיקים ואף חוקרים בני הדור הצעיר. עם זאת, עדיין נותרו פרקים לא מעטים בהשכלה המצפים לבחינה ולעיון. כך, למשל, הזניח מחקר הספרות היבט חשוב של מעשה היצירה החדשני של ראשוני המשכילים, והוא תפיסת משמעותו של מפעל ההשכלה שלהם בעיני עצמם והבנתם את היצירה הספרותית שיצרו בהקשרה ההיסטורי, דהיינו בזיקתה לספרות הדורות.

השאלה הנשאלת בהקשר זה היא, האם ביקשו להמשיך את הספרות העברית על-פי מורשת העבר, כפי שסבר אחד העם במאמרו "לשאלת הלשון" (אחד העם [תרנ"ד] 1956, צג-צז),<sup>1</sup> או ששאפו לחדש ולהתחיל ספרות חדשה על-פי מודלים חדשים, כפי שסברו ההיסטוריונים השונים של הספרות העברית (למשל קלוזנר 1960, 9)<sup>2</sup>? טענתי היא שהיה בדעתם לחדש את הספרות העברית תוך שילוב שתי מגמות אלו (וראו פלאי 1999).

בשאיפתם להציע ספרות עברית חדשה, מחודשת או מקורית, פנו הוגי ההשכלה וסופריה לבחון את ספרות הדורות ולהעריכה מחדש מנקודת השקפתם. קבלתם או דחייתם של ז'אנרים קיימים או של מגמות ספרותיות במורשת העברית עשויות להעיד על תפיסת יצירתם שלהם ועל תיאוריות הספרות שניסו לאמץ. בכתיבתם של המשכילים נמצא הן הערות-אגב כלליות בהקשרים שונים בנושא זה והן דיון שיטתי בפריודיזציה של הספרות העברית לדורותיה או של ההיסטוריה

<sup>1</sup> "את הצעד הראשון עשו כהוגן. בן-מנחם, שלמה מימון, רנ"ה וויזל ועוד אחרים מבני דורם התיצבו על הדרך הכבושה בעמנו מימי הבינים והשתדלו – לא לברוא ספרות חדשה על בסיס חדש בעצם, כי אם להמשיך את התפתחותה של הספרות הישנה שנפסקה, בהביאם אל קרבה את המחשבות האירופיות החדשות בספרים ומאמרים כתובים באותו הסגנון הישן והנמרץ. אבל תיכף אחר זה נטתה הספרות לצד אחר" (אחד העם [תרנ"ד] 1956, צה).

<sup>2</sup> "בשם 'הספרות העברית החדשה' יש לקרוא לספרות העברית של העת החדשה [...] שהתחילה בכיוון חדש – להשכיל את העם ולהדמות בצורתה ובתכונה פחות או יותר לספרותיהם של כל עמי-אירופה" (קלוזנר 1960, א, 9).

היהודית.<sup>3</sup> עצם הניסיון לערוך חלוקה של ספרות הדורות לתקופותיה ולהעריכה מעיד על הצורך בסיכום ביקורתי של מורשת העבר בתחום היצירה וכן על התפתחות כלי הביקורת העבריים לדרגה המאפשרת הערכה כזאת. בחינת מאגר הספרות הקדומה אפיינה גם את הנאורות האירופית בחיפושיה אחר מודלים ספרותיים לאימוץ (ראו Gay 1966, 39ff; Hampson 1990, 15ff).<sup>4</sup> ההשכלה העברית הלכה אפוא בדרכי הנאורות תוך יישום מגמתה זו למורשת העברית, וכמוה גם אימצה סוגות ספרותיות מספרות הדורות, כפי שהראיתי בחיבור אחר (פלאי 1999, 19-21). אך נוסף על כך, צעדה ההשכלה גם בעקבות סופרים עבריים קודמים, שאף הם סקרו את מורשת הספרות. אחד מהם היה עזריה מן האדומים, שספריו היו ידועים למשכילים והם אף ציטטו אותו ונסמכו עליו (כך לדוגמה, משה מנדלסון מזכיר את אמרי בינה באור לנתיבה, עמ' 24 [מספור שלי]; אייכל מזכיר את בעל מאור עינים בביקורתו על שירי תפארת של ויזל [אייכל תק"ן, ריג]; ויהודה ליב בן-זאב מזכיר את מאור עינים ב"הצעה", אוצר השרשים [בן-זאב תקס"ז]). וכן יצאה בדפוס המשכילים כברלין מהדורה חדשה של ספרו ספר מאור עינים (בידי איציק סאטאנוב; ברלין תקנ"ד).

כשם שדחו תופעות ספרות מסוימות, למשל הפיוטים – מתוך תפיסה ספרותית חדשה ואימוץ פואטיקה שונה של השירה – כן היו מסופרי ההשכלה שבחנו את ספרות הדורות וניסו לקבוע בה תקופות ואסכולות בהסתמך על השקפותיהם הספרותיות שלהם עצמם. יחסם לתקופה זו או אחרת, קבלת סגנון כלשהו או דחייתו, וכן קביעת מקומם שלהם בשלשלת ההיסטורית של היצירה העברית – כל אלה עשויים לתרום לתובנה בדבר תדמיתם העצמית כיוצרים ספרות חדשה.

עמדתה של ההשכלה ביחס לשפה העברית והתיאוריה החדשה של השירה, שעסקתי בהן בחיבורים אחרים (פלאי תשס"א, 190-192, 29-37), מתקשרות עם תופעה אחרת הניכרת בהשכלה: בד בבד עם ההזדהות עם הספרות הפילוסופית של ימי-הביניים והיניקה ממנה, מתגלעת תופעה של דחיית חלק ניכר מיצירות הספרות היפה של ימי-הביניים והרנסאנס.

דחייה זו נראית כבר בשנת תק"ם (1780), במבוא של שלמה דובנא ("אליכם משכילי עם") למהדורת לישורים תהלה למשה חיים לוצאטו, שבו סקר בקצרה את הספרות העברית לדורותיה. מתוך היצירה העברית בימי-הביניים מזכיר דובנא את היצירות "בחכמת המשל והמליצה ובשירים יקרים" של "האלחריזי והבדרשי והפניני

<sup>3</sup> שאלת הפריוודיזציה – כתיבת ההיסטוריה הספרותית של תקופות, ואף מינוח התקופות – הינה נושא שנוי במחלוקת העומד לדיון בביקורת הביקורת. ראו Wellek & Warren 1956, 266-269. על בעיית המינוח של תקופות בספרות ראו Wellek 1963, 128-131; ועל התקופות והתנועות הספרותיות סביב הנאורות הגרמנית ראו Ritchie 1967, 3-7.

<sup>4</sup> ראו גם ספרו של איסטבאן סוטר, המבחין בין חיקוי הקדמוניות במאה ה-19 ובין הנטייה להדגיש מקוריות ותפיסה לאומית של הספרות במאה השמונה-עשרה (Şótiér 1973, 63).

והנקדן ובן סהולא ובן חסדאי".<sup>5</sup> אמנם, כותב דובנא, לשונם אינה מבוססת על סגנון התנ"ך ("קצתם לא דרכו בנתיבות מליצות ספרי הקודש"), ובכל זאת הוא מוכן לקבלם, משום תוכנם ומטרתם הנעלים ומחשבתם העמוקה: "אשר עניניהם ומוסרם, הוא הודם הוא הדרם, וההצלחה האמתית תכליתם, והאושר הנצחי פרי כוונתם, ועם קוצר מאמריהם, מאד עמקו מחשבותיהם" (דובנא תק"ם, 3 [מספור שלי]). לפי הסברו, הקריטריונים המדריכים אותו בשיפוטו הם פילוסופיים-אתיים המכוונים להצלחה האמתית, מושג שההשכלה אימצה מההגות היהודית בימי הביניים. ואף כי דובנא נטה לקבל את ספרות המשל והסיפורת ואת "האלחריזי", הוא דחה מניה וביה את "שירי התחכמוני [לאחרזיז] וספר המחברות [לעמנואל הרומי]", משום שלדעתו, "רוב עניניהם בנויים על מעשים דלי התכלית ורזי הכוונה, ועל הספורים אשר יספר מוזרות בלבנה" (שם, 3) – כלומר, הם קלושים מבחינה ספרותית ואידיאית. הטהרנות הלשונית של המשכילים – הדרישה להזדקק ללשון המקרא בכתיבה הספרותית – הכתיבה את נטייתם הספרותית הן ברבר היצירה הספרותית בזמנם והן ביחסם לספרות הדורות. אך ההיבט האידיאי גבר בתפיסתם על ההיבט הלשוני, ומשום כך דחה דובנא ספרות שעשועים קלילה, כתחכמוני והמחברות. יחס שלילי זה יסביר אולי מדוע בנחל הבשור מציע ויזל לעורכי המאסף שלא יפרסמו סאטירות, סיפורי היתולים ו"שירי חשק דברי עגבים ואהבה" כדוגמת שירי עמנואל הרומי (מכתבו של ויזל בנחל הבשור כרוך עם המאסף, א (תקמ"ד), עמ' ז-ח). עד כה התפרשה עמדתו זו של ויזל כשמרנות ספרותית וכחוסר רצון להתאים עצמו לנטיית הרווחות בספרויות האירופיות (למשל קלוזנר 1960, א, 146, 152). עתה נראה כי עמדה שמרנית זו, שאולי מובנת לגבי ויזל, אומצה גם על-ידי כמה משכילים אחרים, שעל-פי תפיסתם הספרותית והלשונית הם דרשו כי הספרות תהיה שגיאה והלשון גבוהה – דרישות שלא הלמו את ה'אנרים של הסאטירות וסיפורי ההיתולים הקלילים. יצוין גם כי מעמדה של הסאטירה היה נמוך בהיירארכיה של ה'אנרים גם בספרות הנאורות האירופית (ראו פלאי 1999, 15). ובכל זאת, כדי להילחם את מלחמת ההשכלה בראשיתה של אותה תקופה נדרשו יצחק אייכל, אהרן וולפסון ושאול ברלין לסאטירה, תוך התעלמות מן הביקורת המזלזלת שנמתחה על ה'אנר ה"קליל".

גם יחסם של המשכילים לשירה העברית בדורות קודמים נבע מן התיאוריות החדשות שלהם על השירה בת-זמנם. ועל כן, כשעורכי המאסף ביטאו את דרכם בשירה הם נזהרו שלא להתייחס בביטול כלפי שירה שאמנם אינה עומדת בכל דרישותיהם ואינה הולמת את הגדרת השירה שלהם, ואף על פי כן היא קבילה

<sup>5</sup> הסופרים וספריהם הנוכחים הם: יהודה אחרזיזי – מחברות איתאל, תחכמוני; אברהם בדרשי, ממשוררי פרובאנס, מחבר אלף אלפין, "חרב המתהפכת" (שיר); ידעיה בן אברהם הפניני – בחינת עולם; ברכיה בן נטרונאי הנקדן – משלי שועלים; יצחק בן שלמה אבן סהולה – משל הקדמוני; ואברהם בן שמואל אבן חסדאי – בן המלך והנזיר.

בעיניהם, מסיבות שהבהירו בנחל הבשור: "ואל תדמה בנפשך הקורא הנעים! כי בדעתנו להלעיג על שירי הקדמונים ואיזה אחרוני[ם] כשירי בן גבירול, אלחריזי ובן פאלקיי"רא לוצא"טו פראנק"א ויתר המחברים, אשר גם המה בחרו בחרוז ומשקל בשיריהם" (ויזל תקמ"ד, יג).<sup>6</sup> קבלת השירים הללו נסמכת על כך שהם עונים על דרישה אחרת של השירה המקובלת על המשכילים – כפי שהם מסבירים בהמשך: "ידענו את רוחב לבכם וגדולת שיריהם המלאים על כל גדותם מחשבות רמות והם ידעו בסגולת הלשון ומה מתקו דבריה[ם] לחיך יטעמם" (שם). כלומר, משוררים גדולים בשירת ספרד, וכן משה חיים לוצאטו ודוד פראנקו מינדיס ("פראנק"א") במאה הי"ח, מתקבלים אפוא לפארנסוס העברי המשכילי.

עם התפתחותה של הספרות החדשה בהשכלה, התקדמה הביקורת הספרותית והיתה מוכנה לעריכת סקירה כוללת של ספרות הדורות וחלוקתה לתקופותיה. נעניין בשלוש הערכות של סופרים עברים בשלהי ההשכלה הגרמנית בעשור הראשון למאה הי"ט, ולאחר מכן בחלוקה שהציעו סופרים עברים מרכזיים בהמשך, בהשכלת גליציה וברוסיה.

#### א. פריודיזציה במשנתו של בן־זאב: מנדלסון, ויזל והמאספים מחדש השפה והספרות

אחד הנסיונות הראשונים להיסטוריוגרפיה של הלשון העברית נעשה על־ידי סופר מרכזי בהשכלה: המדקדק, הפרשן והממשל יהודה ליב בן־זאב, שהיה ממשתתפי המאסף וחיבר ספרי לשון ומקרא רבים. הוא סבר כי בעבר היתה העברית שפה שלמה ומושלמת שסיפקה את כל צורכי דובריה, אולם עתה היא "חסרה וקצרה" והריהי "לשון מקוטעת". כמשכילים עברים רבים, בן־זאב אימץ את תפיסת הכוזרי שנאמרה מפי החבר: "מצא אותה [את הלשון העברית] מה שמצא נושאה[ה], נתדלדלה בדלותם וצרה במיעוטם" (יהודה הלוי תקנ"א [תשס"ח], דף ל ע"ב).<sup>7</sup> ובן־זאב סיכם רעיון זה בלשונו שלו בדרך אפיגרמטית: "כי קיום הלשון בקיום אומתה, תרום בהרומה ותפול בנפילתה" (בן־זאב 1827, דף ג ע"א).

בן־זאב הציע אפוא תיזה מעניינת, שלפיה מעמדה וכוחה של הלשון העברית קשורים וכרוכים במעמדו ועוצמתו של העם היהודי. פריחת התרבות קשורה אם כן, לדעתו, בפריחה פוליטית וחברתית. וכך, בתקופות של שלטון עצמאי פרוחה והתרחבה השפה, ו"בעלי אסופות סופרים מליצים ומשוררים, מחברים ספרים בכל

<sup>6</sup> מוזר מדוע פָּלַל אייכל (שחיבר את נחל הבשור) את הפילוסוף שם טוב אבן פאלקירה, מחבר המבקש וכתבי הגנה על הרמב"ם, בין המשוררים האלה.

<sup>7</sup> רבים מן המשכילים נדרשים לאיזכור זה של הכוזרי: לדוגמה חיים קסלין, "באר רחובות" (קסלין תקמ"ו, נא). וראו פלאי תשס"א, 177-195; על בן־זאב ותפיסת הלשון במשנתו ראו פלאי תשס"ג-תשס"ד, 170-178.

הענינים האלה, תגדל החכמה ותרחב הלשון" והם היו "מעשירים אותה במלות מכשירים מליצותיה לכל רעיון. ויפי הלשון ושלמותה ראוי[ה] על שלמות אומתה" (שם, ג, ע"ב). וחשוב לציין כי לפי בן-זאב, השפה והתפתחותה כרוכות גם ביצירה הספרותית; השפה אינה מנותקת אפוא מספרותה.

קרוב לוודאי שדעותיו על הפריודיזציה של הלשון הושפעו באופן כללי מן הדיונים בנושאי הלשון והתרבות בנאורות הגרמנית. לסינג, לדוגמה, דן בשלושת ה"גילים" של העולם, המקבילים לילדות, נערוּת ובגרות (Lessing, 1785); לסינג תשכ"ז, מס' 70, 8).<sup>8</sup> ואילו הרדר, בספרו על הפילוסופיה של תולדות האנושות, דן בעלייתן וביידתן של ציביליזציות כגון יוון, רומי ואחרות, וביקת ההישגים התרבותיים שלהן ללשון (Herder 1802, 244-245, 448).<sup>9</sup> ואף ייתכן כי בן-זאב הושפע מפתביהם של סופרים גרמנים אחרים שדנו בהיסטוריה העתיקה.<sup>10</sup>

אך עוד לפני כן הציע ויקו (Giambattista Vico, 1668-1744) רעיון זה בספרו המדע החדש (*Scienza nuova*) מ-1744 (ויקו [1744] תשס"ח).<sup>11</sup> הוא פיתח את התיאוריה של התנועה המעגלית בהיסטוריה האנושית, החוזרת על עצמה באומות השונות, שראשיתן בצמיחה, התפתחות ובגרות, והמשכן בירידה והיעלמות. ויקו הרחיב את התיאוריה וטען כי חוקיות זו של ההיסטוריה הנצחית האידיאלית חלה על עמי הגויים, ואילו על העם העברי חלה חוקיות אחרת – של ההיסטוריה הקדושה (וראו Bergin & Fisch 1984).<sup>12</sup> החידוש בכתיבתו של ויקו הוא בתפיסה שהחברה האנושית, בכל מקום וזמן, חייבת "לציית" לחוקיות היסטורית זו. בזאת רואה ישעיה ברלין את אחת מתרומותיו של ויקו, אף כי הרעיון של המתזוריות בהיסטוריה האנושית הועלה כבר בתקופה העתיקה, אחר-כך ברנסאנס, וגם, כאמור, בעידן הנאורות (Berlin 1976, 64-66).<sup>13</sup> גם מאקיאולי הציע את תיאוריית המתזוריות

<sup>8</sup> התרגום העברי כולל גם צילום מן המקור.

<sup>9</sup> הרדר מסביר את חידת קיומו של העם היהודי בדומה לבראמינים ול'צוענים' (ראו Herder 1909, S. 66).

<sup>10</sup> אתוני גראפטון, בהקדמה למהדורה האנגלית של המדע החדש לוויקו, סבור כי סופרים גרמנים מן האסכולה של ההיסטוריונים הגיעו בעצמם לרעיונות דומים בדבר ההתפתחות ההיסטורית (Grafton 1999, xii-xiii).

<sup>11</sup> על התקבלות רעיונותיו של ויקו בגרמניה כתב פיטר ברק כי גיתה לא התרשם במיוחד מדיעותיו, ואילו הרדר והאמאן אכן התרשמו, אך לא שמו לב, לדעתו, לנקודות השקפה קרובות ביניהם (Burke 1985). גם אדאמס כותב כי הרדר הכיר את כתבי ויקו (Adams 1970, 220).

<sup>12</sup> ר' נחמן קרוכמל, בספרו מורה נבוכי הזמן, מפתח (בעקבות הגל?) את רעיון המתזוריות בהיסטוריה הישראלית ואת חידושה הנמשך והולך של האומה היהודית (קרוכמל [1851] תרנ"ד, 25-39, שערם ז-ח). על מקורותיו של רנ"ק ראו ראבידוביץ 1971, 240 ואילך. כן ראו להלן, בדבר עמדתו של ש"ר (שלמה יהודה ראפפורט).

<sup>13</sup> מאמרו זה של ברלין נדפס גם בתוך Berlin 2000, 85-87. על תפיסת המתזוריות כלידה, בגרות, מוות וכן שש תקופות בהיסטוריה אצל אוגוסטינוס, ראו Besserman (ed.) 1996, 7.

וההתחדשות בתולדותיהם של עמים וכיתות (Machiavelli [1517] 1965, vol. I, 278, (419; vol. III, 1232; 1996, 209).

דיונים אלה ודומיהם עמדו אפוא ברום עולמן של הנאורות וההשכלה (Blackell 1959, 4-5)<sup>14</sup>, ויש להניח כי בן־זאב הכירם. על־פי הבחנתו הנזכרת, תולדות הלשון כרוכות בתולדות האומה, ועל כן ראוי לדעתו שהעוסק בלשון יחקור את קורות הלשון (בן־זאב, "הצעה", בתוך ספר השרשים א, 12). בחינת הספרים שנכתבו בכל אחת מן התקופות תבהיר לנו את "ערך הלשון" (עמ' 13). הלשון והספרות כרוכות אפוא זו בזו ומעידות זו על זו, וכפי שנוכחנו במבוא של בן־זאב לספרי הקודש, המונח "ספרות" מתייחס לספרות יפה (וראו הקדמותיו של בן־זאב לספרים מבוא אל מקראי קודש [1810, סעיף ב] ונביאים ראשונים [סגולות המליצה", דף כד ע"ב – דף כ"ו ע"א]).

את הפריודיצייה של הלשון העברית, לפי בן־זאב, אפשר לחלק לשש תקופות היסטוריות: התקופה הראשונה, ממעמד הר סיני ומתן תורה עד חורבן הבית הראשון וגלות בבל, נחשבת בעיניו כתור הזהב לשפה. העדות לרמתה ולערפה נמצאת בספרותה ("התורה [...] עם שאר כתבי הקדש"), ואלה "מעידים עליה, כי היתה שלמה גם בדבור הַגְדִּי וגם בדבור המליצי". הן הפרוזה המקראית ("הספורים ודברי הימי" [ם]) והן היצירה הפיוטית היו יצירות מעולות ש"אין כמוהם". מסקנתו: מעשה היצירה העברית, שהוא "מלאכת המליצה והשיר", מעיד "על שלמות הלשון". ולא זו בלבד אלא שהיצירה הפיוטית והלשון מעידות לדעתו גם בתחומים אחרים, כגון ב"הרחבת המדעים ומדות המוסר בעם הדובר אותה" (שם, 12-13). בן־זאב אימץ אפוא את תפיסת הנאורות הגרמנית הנזכרת בדבר זיקת הלשון לתרבות ואף למוסר, והוסיף עליה גם את תחומי הידע השונים.

התקופה השנייה נמשכה מגלות בבל עד חורבן בית שני, ובה ירדה הלשון העברית ואת מקומה תפסו הארמית והכשדית (שם, 13-14). התקופה השלישית, מסוף תקופת אנשי כנסת הגדולה עד חתימת התלמוד, נמשכה 600 שנה (שם, 14-15). בתקופה זו נכתבה ההלכה (במשנה ובתלמוד) בלשון המובנת לעם, שלא היתה עברית צרופה אלא תערובת של עברית וארמית (שם, 14), ואז גם הוכן תרגום המקרא לארמית. עם זאת, בן־זאב טען כי גם בתקופה זו לא נפסקה היצירה בעברית וכי היו "יחידי סגולה מליצים ומשוררים דוברי צחות לשון עברית" שהמשיכו את שלשלת היצירה בעברית צחה. ההסבר לכך מאשש את זיקת הרמה התרבותית והידע ללשון בתפיסתו: "כי המליצה והשיר אחות למדע" [ם] ולמשכלות, ובמקור" [ם] המצא אחת תמצא האחרת"; ואכן, העם הצטיין, לדבריו, "בתורה ובמדע ובמדות המוסר" (שם, 15). התקופה הרביעית, מחתימת התלמודים עד גירוש ספרד, נמשכה 800 שנה (שם, 15-16), ובה עוצב הדקדוק העברי ונקבעה המסורה. מבחינת הלשון היתה זו אפוא

<sup>14</sup> בלאקול מביא את סברתו של לייבניץ שהשפה פורחת בעת פריחה לאומית.

תקופת פריחה. ואילו את היצירה הפיוטית של התקופה חילק בן-זאב לשתיים, וחלוקתו מאפיינת את עמדתם החצוייה של רבים מן המשכילים: את הפיוטים הוא דחה, כאמור לעיל, כיוון שאין בהם "סגולה מסגולת מליצה צחה" (שם, 16). הפואטיקה של הפיוט זרה לשירה העברית המקורית, לפי תפיסתו. וכך החרוז שמשתמשים בו הפייטנים אינו מצוי במליצה העברית, והוא לקוח מלשונות אחרות, וגם הפיוטים לוקים במלים זרות. ואילו את הפיוטים שחברו בידי הספרדים הוא קיבל, משום ש"אלה שיריהם נשגבים ומליצתם צחה. ומן הנודעי[ם] בהם ר' יהודה הלוי, אלחריזי ור"ש בן גבירול וכן עזרא והרמב"ם" (שם, שם). כמשכילים אחרים הוא מצא בהם הד לתפיסת השירה של ההשכלה עצמה אשר דרשה, כאמור, שפה שגיאה שחיבת לרומם את נפש הקורא ולהשפיע עליה – ועל כן קיבלם. שירת ספרד הביאה לדעתו לתחיית הלשון: "בזמן ההוא היה לידה שניה ללשון, כי לולי הם, מי יודע אם נשאר עוד שריד ופליט ממנה לעת כזאת" (שם, שם).

התקופה החמישית, "מגרוש ספרד עד ארבעי[ם] שנה קרוב לזמנינו", מכונה בפיו "שלש מאות שנו[ת] האפיל[ן], ללשון ולמדעי[ם]" (שם, שם). היצירה היהודית התרכזה, לפי הערכתו, בפלפולים, בסברות ובדיונים ארוכים בהלכה – תפיסה שאימצו גם הסופרים האחרים אשר עסקו בפריודיציזיה של מורשת הספרות. במערכת תרבותית זו – שבה אופיינה הספרות בערכוב לשונות ובגיבוב פסוקים, החינוך היהודי הידרדר, ולימוד המקרא היה בשפל – היתה הלשון העברית הקורבן העיקרי, וכך "אבדו מהם משפט הלשון ותורת המליצה" (שם, 17). ואף על פי כן, גם בסוף אותה תקופה מצא בן-זאב סופרים אחדים שהוא מעריך – קרוב לוודאי משום היותם מדקדקים: אליהו בחור, בן המאה ה-17, ושלמה זלמן הנאו (1687-1746) (שם, 17). התקופה הששית החלה בראשית ההשכלה, והיא הקצרה מכולן – נמשכה 40-50 שנה, מאז הופעת מנדלסון, "נר דורנו", ועד היום הזה. תקופה זו נבדלת מן האחרות בשינויים שאירעו ללשון (שם, 17-18). לפי הבחנתו של בן-זאב, תרומתו החשובה של מנדלסון לעם היהודי היתה דווקא בהרמת "קרן הלשון", וספריו השפיעו על רבים "להבר שפתם בלמוד הלשון והמליצה" (שם, 17). ההיבט הלשוני של ההשכלה הביא את בן-זאב להביע את הערכתו לוויזל, "החכם המליץ המפאר [...] אשר הפיץ אור יקרות ותפארת הלשון והמליצה הרים ונשא בספריו היקרים, ושיריו המסלאים מפז". תרומתו החשובה של ויזל לתחיית הלשון העברית באה לידי ביטוי בחיבוריו הלשוניים ובשירתו. נוספו לשניהם גם סופרי "דור המאספים", "אשר בחברתם [...] יפלא בית ישראל כלה אורה. והמשכילים הזהירו כזהר הרקיע ויפוצו המדעים וירחיבו את הלשון ורבו דוברי צחות" (שם, 17-18). אין כל ספק כי בן-זאב ראה בתקופה אחרונה זו, ובעיקר בפעילותם של משכילי ברלין בהנהגתם של מנדלסון וויזל, את חידושה של השפה העברית ואת תקופת הזוהר של יצירתה.

דיונו בתקופה האחרונה – תקופה שבה השתתף בעצמו באופן פעיל בתהליך החיאתה של השפה העברית – חדל להיות היסטורי והופך להיות תיעודי. בן-זאב היה ער לשינוי שחל במעמדה של הלשון העברית בשלהי המאה ה-18 ובתחילת

המאה הי"ט, וסיכומו ציין, כנראה, את קו פרשת המים לסופה של תחיית השפה וספרותה בהשכלת ברלין. דבריו על המהפך התרבותי נשמעים כקנה על העבר הקרוב שאיננו עוד, וכיאוש מן ההווה:

אך כאשר מת משה עבד האלהים, מעשיו עמו מתו. ומדי כבה נר איש האלהים כבו גחלי חשק הלמוד ורשפי שלהבת תשוקת הלשון עממו. המאסף נאסף וחברתו נפוצה[ה] ופנה הדר הלשון. זה עשרי[ם] שנה מאז נאסף הצדיק ועד עתה, והנה ירדה השפה עשר עלות ממעלות אשר עלתה בימי חייו [של מנדלסון]. כי אשר ידעו לשונה לא ילמדו בספרי[ם] והקוראי[ם] בספריה לא ידעו לשונה. ולא נשאר מכל ההמון כי אם ההתאמצו[ת] בלמוד שאר הלשונות, ושפת עברית כעוטיה על עדרי חבריה (שם),<sup>15</sup>(18)

הפרוידויזציה של בן-זאב מתקבלת כהערכה היסטורית שקולה, אף כי מושפעת משיקולי הלשון, מתוך זווית ראייתו של סופר משכיל, הקושר את הלשון העברית עם ספרותה לאורך כל הדורות, ורואה בראשית ההשכלה העברית את ראשית התקופה החדשה – תקופת התחיה של הלשון והספרות. על-פי תפיסתו לא חדלה היצירה העברית גם בגלות, חרף הנטייה ללשונות אחרות וחרף העיסוק בהלכה. כמשכילים אחרים, יחסו למורשת השירה והפיוט מעוצב על-פי תיאוריית השירה החדשה של ההשכלה.

### ב. תפיסת הספרות של שלום הכהן: פריחת הספרות החדשה ביצירותיהם של רמח"ל וויזל

גם שלום הכהן, כמו בן-זאב ועוד יותר ממנו, פעל בשתי תקופות ההשכלה, בגרמניה ובאוסטריה, ובמעבר ביניהן. בעת שבן-זאב פרסם את הערכתו, בתקס"ז (1807), הציע הכהן תפיסה היסטורית מיוחדת של התפתחות הספרות העברית לדורותיה. בניגוד לרבים מן המשכילים הראשונים, שאימצו את התפיסה המצמצמת של השירה העברית בתולדותיה ודחו ענפים שלמים מתוכה על-פי קריטריונים מאוחרים של זמנם, נקט הכהן תפיסה מרחיבה ומכלילה. לדעתו, השירה העברית התקיימה למרות תנאי הגלות הקשים והתמידה, אף כי חלו בה שינויים. בהקדמה לספרו מטעי קדם על אדמת צפון הוא סוקר בקצרה את תופעות השירה לדורותיה ומזכיר את שירת דוד, אסף, הנביאים, עזרא, אנשי כנסת הגדולה שחיברו את סידור התפילות, ומחברי

<sup>15</sup> גם שלום הכהן, עורך בכורי העתים, נדרש לביטוי לשון דומה בשיר הפותח את בכורי העתים ומופיע גם בבשורת מאספים חדשים (מנשר לא-נודע שבישר את הופעתו של המאסף המחודש בידי שלום הכהן): "על מחברת בכורי העתים: עתים לכל חפץ תחת הרקיע/ עת יעלה שיאו עד לעב יגיע/ ועת עשר מעלות אחרנית נסגו" (שיר בראש גיליון א' של בכורי העתים, א', תקפ"א). כן ראו פלאי תשס"ו, 166.



הפיוטים, עד המאה הי"ח ("Vorrede", בתוך: הכהן 1807). ובכן, שלום הכהן אימץ את הגישה ההיסטורית הכוללנית וקיבל את הספרות העברית לדורותיה, על כל השינויים שחלו בה, ללא כל דחייה.

תפיסה היסטורית זו הציעה חידוש בדבר ראשיתה של הספרות העברית בעידן החדש. הכהן טוען כי תקופת הפריחה החדשה לספרות העברית החלה במאה הי"ח, בדמותו ובכתיבתו של רמח"ל, וכי נפתלי הירץ ויזל היה ממשיכה הטוב ביותר (שם, iv). הכהן הוא אפוא אחד הסופרים והמבקרים הראשונים, אם לא הראשון, שבחר ברמח"ל כמייסדה של תקופה חדשה בספרות העברית, ובכך התחיל מגמה מרכזית בביקורת העברית. אך בחירתו אינה חד־משמעית, שכן מניה וביה הוא טען שממשיכה ומבססה של הספרות החדשה הוא ויזל. וכפי שנראה להלן, סופרי ההשכלה רואים הן ברמח"ל והן בוויזל את מקורות השפעה והשראה שלהם. בחירתו של הכהן בוויזל נסמכת הן על חיבוריו בלשון העברית והן על כתיבתו הפיוטית, האפוס המקראי שירי תפארת. הכהן גם העריך את עבודתו של מדקדק אחר מבין המשכילים, שלמה פאפנהיים, שאליו הוא עתיד לפנות כעבור שנתיים כדי לקבל תמיכה להוצאת המאסף המחודש (הכהן תקס"ט).

ככ־זואב, גם הכהן דן בהיבטיה של הספרות העברית המתחדשת בזמנו. בעקבות ירידת המרכז העברי בגרמניה, כתב הכהן, ובייחוד עם מותו של ויזל ב־1805, היה חשש שיצירת הספרות העברית תיפסק. אבל הכהן, שבעצמו פעל לחידוש המאסף, תלה תקוותו בסופרים כשלמה פאפנהיים, וואלף היידנהיים ואחרים, העוסקים בספרות העברית באהבה ובמסירות למרות ירידתה של העברית. ועל כן, לדעתו, כל עוד יש אנשים כאלה אין לִדְבֹר על היעלמה של הספרות העברית (שם, vi-vii). כמובן, הכהן רצה להראות כי יש המשך לספרות העברית – כיוון שהוא עצמו תרם רבות לחידושה בכתיבה ובעריכה – ועל כן הזכיר סופרים שהיה לו קשר עמם אם כי חשיבותם לספרות היתה משנית (כגון היידנהיים).

כסופרי השכלה אחרים, דחה שלום הכהן את הספרות הסאטירית והקלילה של דורות עברו. בהקדמה למשלי אגור, ספר המשלים של הכהן מ־1799, כתב כי יצירות סאטיריות קלילות "ספרו בשיריהם ספורי ליצנות, אשר לא יצא מהם שום מוסר" (הכהן 1799, 5). הספרות נדרשת אפוא ללמד מוסר – ואת המשלים עצמם הוא מצדיק שכן יסודם בתנ"ך ובספרות ימי־הביניים, ובייחוד הוא מזכיר את משלי שועלים לר' ברכיה הנקדן ולספר תחכמוני – ספרות שהוא מקבלה ללא עוררין (וזאת בניגוד למשכילים אחרים, שנטו לדחות את תחכמוני).<sup>16</sup>

<sup>16</sup> כמה מן הסופרים שהשתתפו כעבור זמן בככורי העתים אכן דחו את תחכמוני לאלחריזי: אחד מהם היה יששכר בער שלזינגר, שפרסם מאמר בגרמנית (באותיות עבריות) בנושא האסתטיקה ובו שלל את תחכמוני וגם את המחברות של עמנואל הרומי (שלעזינגער תק"ץ).

בחיבור אחר שכתב שלום הכהן בתקס"ט, בשורת מאספים חדשים, הוא פיתח תיאוריה היסטוריוסופית שלפיה לשון העם ותרבותו עולות או יורדות בהתאם לעלייתו או נפילתו של העם (הכהן תקס"ט [ב]).<sup>17</sup> כאמור, תיאוריה זו זהה לתיאוריה שהציע בן-זאב עוד קודם לכן ואף היא מבוססת על הכוזרי; אך הכהן הוסיף לה את תיאוריית ההתפתחות המחזורית בתולדות העמים והציוויליזציות, לפיה כל הציוויליזציות בעבר עברו שלבי צמיחה, גידול ובגרות שסופן ירידה ונפילה והיעלמות. ואילו הציוויליזציה העברית יוצאת דופן בכך שקיומה הוא נצחי, ושל אחר הירידה באה צמיחה מחדש (וראו פלאי תשס"ו, 57-88).

הכהן מנה שבע נקודות שיא בתולדות הלשון שקידמו את התפתחות התרבות העברית ובוטאו בלשון העברית. אירועים מרכזיים אלה מציינים את היצירה האמנותית בשילוב עם אומנות, בנייה ועריכת מלחמה, מסחר ושיט:

- א. בשפה זו מסר האל למשה עבדו "עדות חקים ומשפטים";
- ב. בה למדו בצלאל ואהליאב את מלאכת המשכן והחצר, אבוריו וכליו ובגדי הכהונה, שתיאורם מעיד על עושר לשוני;
- ג. בה למדו יהושע, השופטים, דוד וגיבוריו את מערכות המלחמה ותחבולותיה;
- ד. בה שרו דוד ומחברי התהילים את שירת הקודש הנשגבה והלוויים ניגנו בכינורות ובכלי הנזרה;
- ה. בה חיבר שלמה אלפי משלים, חידות ומליצות –
- ו. – ואנשיו למדו את מלאכת החציבה, עשיית מסחר ושיט האוניות;
- ז. בה תיקנו אנשי כנסת הגדולה תפילות וזמירות.

(הכהן תקס"ט [ב], 4-5)

תפיסתו המשכילית מקשרת את השפה העברית החיה עם החיים הלאומיים המלאים, שהם חיי הרוח והיצירה וחיי הבנייה והכלכלה. הכהן הציע חידוש בתפיסת השפה: הגורם העיקרי שהעשיר והפרה את השפה העברית בעבר היה העיסוק במדעים ולימודי חול – "אהבת החכמה" – שהיתה בכמה גלויות; ואילו בימי הביניים, שבהם עסקו רק בהלכה ובפרשנות, לא זכתה השפה לפריחה. הוא מצא שילוב בין יהדות ותרבות אירופה באיטליה ובאשכנז במאה השנים שקדמו, שבהן עלתה קרן העברית והיצירה העברית פרחתה. תקופה זו אופיינה בלשון המקרא ובשירת המקרא. הקריטריונים שהדריכו את הכהן בקביעת היצירה המתקבלת מתוך מורשת הדורות הם ערכי הפואטיקה של ההשכלה. תפיסת עולמו כמשכיל הכתיבה, אם כן, פרשנות מחודשת להיסטוריה היהודית.

<sup>17</sup> מינשר בלתי ידוע זה נמצא רק בעותק ספריית המדינה בברלין. הוא כתוב בעברית ותרגומו לגרמנית נרפס באותיות עבריות.

כפעיל בשתי תקופותיה של ההשכלה, בגרמניה ובאוסטריה, וכמי שחווה בעצמו את ירידתה ופריחתה-מחדש של העברית, אפשר להבין את תיאוריות הלשון והיצירה של הכהן. הרעיון המקשר את היצירה העברית בחיים לאומיים מלאים וב"אהבת החכמה" מעיד על סברתו, שההשכלה התחילה לחדש לא רק את הספרות העברית אלא גם, כחלק ממנה, את התרבות היהודית, שהחלה להרחיב את אופקיה למקצועות חול, מדע וידע כללי. כעבור כמה שנים יעלה רעיון זה עורך אחר של בכורי העתים, יצחק שמואל ריגיו, במאמר על סופרי איטליה, כפי שידון להלן (ראו ריגיו תקפ"ט [א], תקפ"ט [ב]).

### ג. ספרות הדורות ואפיגוניה בהשכלה: פרידריכספלד מבקר את החיקויים

השקפותיה של ההשכלה על ספרות הדורות מוכתבות, כאמור, במידה רבה על-ידי הפואטיקה הספרותית בת זמנה. זיקה זו בין הספרות הנוצרת ובין המורשת הספרותית לדורותיה זכתה להארה בכתובתו של המשכיל דוד פרידריכספלד באותן שנים, ומתוכה הצטיירה עמדתו כלפי ספרות הדורות. הדיון בספרו זכר צדיק (תקס"ט, 1809), שחלקו הראשון ביוגרפיה של ויזל וחלקו השני תיאוריה של המליצה ושל הלשון העברית, מתקרב לעמדתו הנזכרת של דובנא כלפי ספרות הדורות, בשילוב עם עמדתו של אייכל בנחל הבשור (ר' הע' 5 לעיל). דיונו של פרידריכספלד מעניין במיוחד כיוון שהוא התמקד ביוצרים עבריים המחקים סגנונות של יוצרים קודמים להם. מבלי לנקוב בשמותיהם, הוא מתח ביקורת על הסופרים המחקים את "הבדרשי [...] התחכמוני [...] העמנואל". יחסו אל שלושת היוצרים שבחר מספרות הדורות הוא אמביוולנטי. אף כי הוא מתייחס אליהם כאל "ענקים", עדיין הוא סבור כי הם נפלו ונכשלו ביצירתם משום שהמרו "את פי חק המליצה העבריה". ועם זאת הם הצטיינו, לדעתו, ב"עוצם גבורתם בשכל ורעיון ורוב עשרם במליצה, כי היא שמלת מחשבתם", ועל כן "את הגדולים האלה עמנו הסליחה" (פרידריכספלד 1809, ה). תכונות דומות מנה גם דובנא בכמה מן הסופרים הללו. אך המחקים אותם אינם מגיעים לדרגתם, ובחיקוים הם מעתיקים את השגיאות של קודמיהם מבלי שיקבלו את ה"הון היקר אשר אתם" (שם, ו). וכאמור לעיל, טענה קשה לו כנגד סגנון השיבוץ המשובש (שם, שם).

בין היצירות האחרות בספרות הדורות המקובלות עליו הזכיר פרידריכספלד את "משל הקדמוני, אבן בוחן [לקלוגנימוס], משלי שועלים, בן המלך והנזיר" (שם, שם). שנוצרו על-ידי "אנשי חיל ומליצים אדירים המה, ויש בהם שירים עתיקים ורמים קדוש המה" (שם, ז), אף כי הן נוצרו בגלות ולשונון כבר לא היתה טהורה כבמקורה העברי. מבחר זה, בחלקו, כבר הוצע, כפי שראינו לעיל, על-ידי דובנא (ר' לעיל). מלבד לשונם הבלולה, הוא מצא בהם טעם לפגם בכך שירדו "מעל כסאם וישפילו את נפשם הרמה לצחק באזני ההמון, לדבר אתם כלשונם" (שם, שם). מסתבר אפוא כי פרידריכספלד היה מוכן לקבל אותו ענף מספרות הדורות שהצטיין במחשבתו

ובכישויו הספרותי גם אם לשונו אינה מבוססת על עברית טהורה; ואולם, כסופרי השכלה אחרים, הוא שלל את הספרות ה"קלילה" והמתלוצצת, שרמתה לא נחשבה בעיניו. ואילו את הסופרים האפיגוניים בני דורו, המחקים את הסופרים הנזכרים, הוא ביטל מכל וכל, משום שהעתיקו את שגיאותיהם של קודמיהם אך לא הגיעו אף לרמתם. וכך, על-פי הפואטיקה המשכילית שהוא אימץ, תופעות ספרותיות וסוגות בדורות עברו, וכן חיקוייהן בספרות החדשה, הם פסולים. אין כל ספק שפרידריכספלד התייחס ליצירות אפיגוניות שוליות של מחברים משניים בדורו.

לאחר היצירות העבריות הנזכרות במורשת הדורות חוברו, על-פי סיכומו, ספרים בעברית בלולה בארמית והועתקו דפוסי לשון אחרת לעברית. את התופעה הלשונית והספגנתית הזאת תיאר המחבר כירידת השפה העברית ("בימים ההמה כסתה העברייה בצעיף את פניה [...] וישורון נרדם באישון חושך ואפלה ואין מקיץ" [שם, ט]). כל זה השתנה, לדבריו, בראשית ההשכלה, כשוויזל פרסם את חיבוריו הלשוניים – "והנה השמש יצא בגבורתו" (שם, שם). והתוצאה: "מצאה המליצה העבריה גואל נאמן לה" (שם, יא). ויזל, מושא הביוגרפיה, הוא אפוא מחדש הלשון העברית בתפיסתו של פרידריכספלד, הנדרש למטאפורות המקובלות של אור וחושך.

#### ד. י"ש ריג'יו: שילוב של תורה ומחקר מקיים את היהדות

יצחק שמואל ריג'יו (יש"ר), ממשכילי איטליה הכולטים, שימש כעורך בכורי העתים בשנים תקפ"ט-תק"ץ (1828/29-1829/30) (כרכים ט'-י'), ועוד לפני כן השתתף גם בכתיבה. גם הוא השתתף בדיון המשכילי שבחן את יצירת הדורות מזווית ראייתה של ההשכלה. בשנת 1827 (תקפ"ז) פרסם את ספרו התורה והפילוסופיאה חוברות אשה אל אחותה שבו ביקש להוכיח – כמשכילים אחרים לפניו – כי התורה והפילוסופיה, או החקירה ולימוד המדעים, "חוברות אשה אל אחותה", ולא זו בלבד, אלא שיש תועלת בלימוד החוכמות שכן הן תומכות ביהדות (ריג'יו 1827). לדעתו, החקירה אינה מתנגדת לאמונה (שם, 88), ולא לתורה שבעל פה (שם, 89), ויש תועלת בלימוד הדקדוק, לשונות העמים, גיאוגרפיה והיסטוריה (שם, פרק ג') – לימודי חול שההשכלה הטיפה להכלילם בתכנית הלימודים ובקורפוס הידע של היהודי המשכיל. שילוב של תורה עם פילוסופיה נראָה לו אידיאלי להתקדמותה של היהדות. כדי להוכיח את טענתו מונה יש"ר את גדולי ישראל שלא מצאו כל ניגוד בין השתיים ואף הגדילו לעשות בשני התחומים (לעומת אלה שהתרכזו אך ורק בלימוד התורה): למשל סעדיה גאון, יהודה הלוי, בחיי אבן פקודה, הרמב"ם, אברהם אבן עזרא, יצחק אברבנאל ומנשה בן ישראל. ואילו בזמנים החדשים, הוא כתב, "האיר ה' בקרבנו [...] שני המאורות הגדולים מופתי הדור והדרו [...] ה"ה [החכם הגדול] הפילוסוף האלהי מוהר"ר [מורנו הרב ר'] משה מדעסויא [כלומר מנדלסון] והמליץ המפואר מוהר"ר נפתלי הירץ וויזל זצ"ל", ששם "הטוב יצא בכל העולם, כן בקרב ישראל כן בקרב שאר האומות" (שם, 22). חיבוריהם של שני אלה "יעידו על

שלמותם בתורה ובאמונה וביראת אלהים ועל בקיאותם בחכמות ובלמודי המחקר האנושי" (שם, שם). הכללת שני המשכילים בין גדולי היהדות בכל הדורות העידה על יחסו החיובי של יש"ר להשכלת גרמניה בראשיתה והערכת חשיבותה בתולדות ישראל.

כעבור שנה, במאמר שפרסם בכורי העתים, העלה יש"ר לדיון את חידת קיומו של עם ישראל ואת פלא יצירתו הסגולית לאורך הדורות, כשהוא מתבונן בו לא מההיבט הפיזי אלא הרוחני, שהוא חשוב יותר. לפי הבחנתו,

הנסיון יורה יום ביום בשאר העמים כי כפי רבת הצלחתם ושלותם ותיקון הנהגתם כן תרבה וכן תפרוץ השתלמותם החכמה, ולהפך, אם תִּצֵּי הזמן יפגעו בהם ויום אידם יהפוך ידו עליהם בשבט עברתו, אז אבדה חכמת חכמיהם ונבערה עצת נבניהם (ריגיו תקפ"ט [א], 12).

בתנאים ירודים כאלה אין למצוא פעילות רוחנית. ואילו בעם ישראל המצב שונה לחלוטין. גם בתנאי הגלות החמורים ביותר, מזה אלפיים שנה, עם כל הצרות והטלטולים – "בכל זאת לא חדלו שרידי העם הזה להתעסק בחכמה ולשקוד בלימודים ולאהוב העיון והחקירה אהבה עזה" (שם, שם). המתבונן בתופעת היהדות והיהודים "יתפלא מאד בראותו פרחי החכמה ונצני המדע גומלים ציניהם ומבשילים פירותיהם בין קוצי התלאות וקמשוני הפגעים הרעים אשר הכאיבו בת יהודה והעמיסו עליה על הוה ושבר על שבר באין ספורות" (שם, שם). משום כך, "כפלים יש לתמוה על עם ישראל כי לא כמקרה יתר האומות קרהו בענין זה ולא כתולדותם תולדותיו". ההיסטוריה של עם ישראל שונה אפוא מזו של שאר האומות, ויש"ר מייחס זאת ל"יד אלהי מעוזנו" ש"עשתה זאת למלאות חסרונותינו בדרך אחרת ולתת לנו חלק ונחלה במועצות ודעת חלף התלאות הרבות אשר מצאונו להחיותנו כהיום הזה".

הסגולה המיוחדת לחכמי ישראל היא שהיו "שוקדים להצמיד יחד לימודי המחקר עם למוד תורתנו הקדושה" (ריגיו תקפ"ט [ב], 15). תפיסה זו של קיום היהדות והיצירה היהודית אולי אינה שונה בהרבה מתפיסתם של ראשוני המשכילים בגרמניה, כגון יצחק סאטאנוב, אך היא נעשתה ברוחה של ההשכלה האיטלקית, שאכן שילבה את היהדות עם לימודי חול בלא לחוש כל ניגוד והתנגשות ביניהם.

#### ה. ש"י ראפפורט: ספרות הדורות משקפת את תולדות האומה

גישה שונה מזו של משכילי הדור הראשון מתגלעת בכתיבתם של משכילי גליציה, שבעקבות חכמת ישראל וכחלק ממנה, התחילו לחקור את תופעות התרבות והספרות העברית לדורותיה. בתקפ"ח (1828) היטיב שלמה יהודה ראפפורט לבטא את חידת קיומו של העם היהודי במבוא שכתב למחזה המעובד שארית יהודה, שנרפס כחלק מכרך ח' של בכורי העתים. ראפפורט פנה אל אוצר ספרות הדורות מתוך גישה

שקולה יותר, שאינה דוחה איזו תופעה ספרותית שהיא על-פי קני מידה בני זמנו. הוא ראה בקיומו של העם גילוי מופלא והספרות שנוצרה בתקופות השונות קשורה בו:

הידעתם אחי כי קיום אומתנו הנבחרה זה כמה אלפים שנה, הוא אחד מן הדברים אשר יתפלאו וישתוממו עליו כל העמים אשר על פני האדמה, עת יראו לאומים קדמונים כלם אשר נתנו חתימתם בארץ החיים, אשר בבל פרס ומדי ורומי, כלם שלטו על קצות ארץ נושבת בימיהם, ויבנו להם עמודי אבן למוסדי עולם להקים שמש לדור אחרון, וכלם חלפו הלכו למו והיו כלא היו [...] ויהודה עוד כד עם אלהיו ועם קדושי נאמן [...] עיני חזו קורות כל האומות האלה מראש ועד סוף [על פי הושע יב, 1] (ראפופרט תקפ"ח, 171-173).

לפי תפיסתו, בכל דור ודור קמו אנשי רוח להנהיג את העם, ואלה לא רק הנהיגו אלא גם כתבו וסיפרו את קורות העבר עד ימיהם (שם, 175). המנהיגות המדינית והרוחנית תיעדה את מעשיה בכתיבה הספרותית, ועל כן, הספרות אינה עניין הנתון לבחירה ולשיפוט אסתטיים על-פי טעם ספרותי זה או אחר, אלא מהווה תיעוד היסטורי המשקף את תולדות העם בזמנים ובמקומות שונים.

התיעוד ההיסטורי והספרותי עמד אפוא במרכז דיונו של שי"ר, ושימש קריטריון לשיפוט ולבחירה מתוך היצירה העברית לדורותיה. בין החיבורים ההיסטוריים ומחבריהם הראויים לציון הוא הזכיר את הראב"ד (ר' אברהם בן דוד) בספר הקבלה, אברהם זכות בספר היוחסין, יצחק אברבנאל בספר ימות עולם וכן את שלשלת הקבלה לגדליה בן יוסף ו' יחיאל, את צמח דוד לרוד גאנו ואת קורא הדורות לרוד קונפורטו (שם, 176). רשימה זו מעידה על תפיסתו ההיסטוריוגרפית של שי"ר, אך לתפיסה זו יש השלכה ספרותית מובהקת: מפעל ההנצחה ההיסטורי קשור, לפי דעתו, ביצירה הספרותית ומועשר באמצעות השימוש בכלי הלשון הספרותיים והביטוי השירי. זו הסיבה שקיבל על עצמו ללקט "פנינים קטנים, לשומם במשבצות המליצה ולהראות לעמי את יפים" (שם, שם). מקורות השראתו הם ספרי הקודש, שבהם הוא חיפש חומר כדי "להעיר את לב ישרון בדברי שיר על קצות דרכי אל ונפלאותיו עמנו מדור דור, כי גדול כח השיר על נפש האדם" (שם, שם). הסבר זה קרוב ברוחו ובלשונו לדברי ויזל בהקדמתו לשיירי תפארת, ואולי אף מושפע מהם. השאיפה להלל את דרכי האל מביאה אותו, לדבריו, לכתיבת היצירה העיבוד על נס הפורים – שארית יהודה, האפוס שהקדמה זו נדפסת בראשו. המעניין הוא שתפיסה מיוחדת זו של יצירת הדורות מזרזת סופר משכיל זה ליצור יצירה במסגרת הספרות העברית המתחדשת.

ראייה היסטורית-ספרותית זו הביאה את שי"ר לגלות יחס חיובי כלפי הפיוטים, והוא קיבל את ספרות הפיוטים – שכאמור נדחתה בדרך-כלל על-ידי המשכילים הראשונים. הוא קבע כי אף שבגולה לא דיברו יהודית, לדעתו היצירה העברית המשיכה והפיקה "שירים נשגבים וגבוהים" (שם, 183). בין המשוררים המקובלים עליו מנה שי"ר את שלמה בן גבירול והזכיר את "פיוטי הספרדים" שהם "צחים

וערכים" ואף את פיוטי האשכנזים, שאף כי אינם דומים לפיוטי הספרדים "בצחות הלשון ונועם המליצה" ושנדחו על-ידי משכילים כבן-זאב, הוא קיבלם על-פי הקריטריונים שקבע, משום שהם "כוללים עניני האומה וקורותיו" (שם, שם); הוא מוכן לקבל גם את "רוב פיוטי קליר" למרות הקושי בהבנתם (שם, 184). ההבדל בין פיוטי הספרדים לאלה של האשכנזים הוא שהראשונים "המה מליצים בין נפש האדם ויוצרה", ואילו האחרונים – "בין עם ישראל ואלוהיו". שי"ר נאמן אפוא להשקפתו שספרות שאינה מצטיינת בלשונה עדיין מתקבלת, בהיותה תיעוד היסטורי של תולדות האומה. בהשקפתו זו שי"ר הוא יותר היסטוריון מאשר מבקר ספרות. ואף כי הצטיין בביקורת הספרות – כגון במאמרו על מגלה טמירין שפורסם בכורי העתים – עדיין הוא החשיב את הספרות כמשרתת את ההיסטוריה (וראו לעווינואהן (ריב"ל) [תקפ"ח] תשל"ז, iv, כפי שיידון בהמשך; וראו ראפורט תקצ"ב).

### ו. לווינוזון: ההשכלה כהמשך ליהדות ההיסטורית

המפנה שחל בתפיסת הפריודיזציה של תולדות הרוח והתרבות בישראל בכתיבתם של המשכילים המשוויכים לתקופת ההשכלה השנייה מצא לו ביטוי בכתיבו של יצחק בר לווינוזון (ריב"ל), מראשוני המשכילים ברוסיה. בשנות העשרים למאה הי"ט התייחס לווינוזון לתולדות ישראל כהיסטוריון-אידיאולוג, ותפיסתו היא היסטורית ביסודה, אף כי יש לה השלכה על ספרות ההשכלה, בדומה לתפיסתו של שי"ר. יש לבחון את דבריו לאור הישגיה של ההשכלה העברית בגרמניה. בשלהי המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט הפך מאבקה של השכלה זו להגדרה מחדש של היהדות המודרנית ברוחה של הנאורות האירופית לעובדה היסטורית, וכתיבה נכנסו בחלקם לקאנון הספרותי. ואף על פי כן, חייב המשכיל העברי ברוסיה להתמודד עם בעיות דומות שעמדו לפני משכילי ברלין. ריב"ל חזר על טיעוני המשכילים בגרמניה בדבר נאורותה של היהדות ההיסטורית על-פי הפרשנות המחודשת של ההשכלה. אך גישתו היתה הרבה יותר מתודולוגית ודרך טיפולו בנושא, כמסתבר מספרו תעודה בישראל (1828), היתה הרבה יותר מקיפה; ועם כל זאת, מטרתו העיקרית של הספר היתה לשמש כאפולוגטיקה על ההשכלה בזמנו.

ביסודה של השקפתו ההיסטוריוסופית ניצב הטיעון שההשכלה אינה אלא המשך ליהדות ההיסטורית וכי הדורות שלובים אלה באלה ומובילים בסופם להשכלה. ריב"ל פיתח את התיאוריה שעיקריה של ההשכלה המודרנית היו קיימים למעשה בדורות עברו, ובכולם הצטיינו גדולי ישראל ב... השכלה. לדבריו, "כל גדול וקדוש ככהן כנביא, כנשיא כשופט, כתנא כאמורא, כגאון כרב, איש איש לפי מדרגתו, מעלתו, וזמנו, היה שלם מאד בכל חכמה ומדע, ובלשונות שונות, כשלמותו בתורה

ובהוראה".<sup>18</sup> כך ביקש ריב"ל להצביע על שלשלת הדורות שגדוליה צידדו מאז ומתמיד בלימוד לשונות וחוכמות בדרכה של ההשכלה בשילוב עם לימודי קודש ולא חששו מכל ניגוד בין תורה וחוכמה. משום כך, טען ריב"ל, אל להשכלה להצטרך על הטפתה ללימודי חול ולמדעים, שהרי כך נהגו כל גדולי האומה (שם, v). וכך הוא מנה את גדולי הרוח של היהדות לאורך כל הדורות, החל מדוד בן ישי (!) (שם, 112) וכלה בר' ברוך שקלאוו (שיק) (שם, 152) – שכולם הצטיינו בענף כלשהו מן החוכמות, הפילוסופיה, מדעי הרוח, מדעי הטבע או לשונות. באופן זה שיחזר לווינזון את ההיסטוריה הרוחנית של עם ישראל מתוך הנחת המוצא שהדורות שלובים אלה באלה בשלשלת קבלה המעבירה את החוכמות "למורשה מדור דור [...] עד דור האחרון הזה אשר אנחנו בו" (שם, 112). לפנינו גירסה מודרנית-משכילית של פרקי אבות, בנוסח "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים".

תפיסה זו מרחיבה ומעמיקה את תפיסתו הנזכרת של שלום הכהן, מקדימה במקצת את ראייתו של ריג'יו, שלפיה שילוב "לימודי המחקר עם לימוד תורתנו הקדושה" הוא יסוד הצלחתם של חכמי ישראל (וראו ריג'יו תקפ"ט [ב], 15), ומכינה את הקרקע לתפיסתו המיוחדת של ש"י פין, כפי שנראה להלן.

כמובן, יש לנו עניין מיוחד לברר במי מחכמי ישראל בחר ריב"ל בתקופת ההשכלה ומעט לפנייה. בין חכמי הדורות האחרונים ששילבו חוכמה ומדע מנה לווינזון את רמח"ל, ר' יעקב עמדין ור' ישראל זאמושיץ (שם, 150), ומניה וביה, במסגרת הקטע על זאמושיץ, שירבב ריב"ל גם את מנדלסון (לא כסעיף בפני עצמו, כאחרים, ובאותיות קטנות יותר), שזאמושיץ "היה רבו בחכמה של איש המופת האדם הגדול נזר חכמי זמנו, ה"ה [החכם הגדול] הרב החוקר האלקי הרמב"מן [ר' משה בן מנחם] זצ"ל, הנודע לשם ולתהלה בכל קצוי ארץ ואים רחוקים בספריו המחוכמים" (שם, 151). וכך, באופן מובלע, מבלי להדגיש את שמו של מנדלסון בין גדולי ישראל האחרים, גלש ריב"ל לתיאור תרומתו של מנדלסון לעמו, כתלמידו של זאמושיץ. אף כי ריב"ל הרעיף שבחים על מנדלסון ועל מפעלותיו, עיקר כוונתו לא לעסוק במשכילים ובהשכלה גופא, אלא ברבנים ובגדולי ישראל שהטרימו את ההשכלה.

לווינזון יישם את תיאוריית ההיסטוריה הרוחנית של ישראל גם לזמנו, וכמשכילים אחרים נדרש לרמיזה ברורה על המעורבות האלוהית בהנהגת העם: "ורבים כאלה רועים משכילים הקים ה' בכל דור ודור לנחות צאן עמו בתבונת כפם, גם היום ת"ל [תהילה לאל] נמצאו אתנו אנשי סגלה רבנים גדולים ותורנים מופלגים ושלמים בכל חכמה ומדע ויודעי ספר ולשון עם ועם" (שם, 152). יהדות והשכלה – אחיות תאומות הן בהיסטוריוסופיה של ריב"ל, וזו גם זו מונהגות על-ידי ההשגחה העליונה.

<sup>18</sup> עוד על ספרו זה של ריב"ל ראו המבוא של עמנואל אטקס למהדורת תשל"ז: "תעודה בישראל – בין תמורה למסורת", בתוך: לעווינזון [תקפ"ח] תשל"ז, 3-19.



הטיעון מכיוון להישמע מסורתי לחלוטין באופן המקשה לכאורה על היהדות הרבנית לדחות אותו.

הערכת ההשכלה העברית בגרמניה התגבשה כעבור 11 שנה, בתקצ"ט (1839), בהמשך עיסוקו של ריב"ל בהיסטוריוסופיה של עם ישראל. בספרו בית יהודה דן ריב"ל ב"קורות האומה הישראלית, ספריה, הנהגותיה, חכמיה וסופריה הן בתורה והן בחוכמה" (כפי שנכתב על שער הספר), והוא מהווה היסטוריה רוחנית של עם ישראל, שאותה חילק המחבר לעשר תקופות עיקריות. התקופה האחרונה כוללת את צמיחת החסידות ואת תחילת פעולותיה של תנועת ההשכלה. ריב"ל התייחס לתחיה התרבותית, הלשונית, הספרותית והחינוכית שהחלה בדור האחרון בגרמניה, והוא הקדים לקבוע את ראשיתה לשנת תק"ל (1770) לערך. לפי הבחנתו, אז "התחילו לצמוח באשכנז חכמים גדולים מופלגים, גם בלשון העברית והדקדוק, ומשוררים נפלאים, וידועים בלשונות ובחכמות שונות, ומהם חוקרים גדולים ופילוסופים" (לווינון 1839, 143). פעולתם ניכרת בספרים שחיברו וכן בתיקוני החינוך ובייסוד בתי-ספר מודרניים ("לתורה וחכמה, ודרך ארץ" – נוסח הרומז לברי שלום ואמת, המנשר החינוכי של ויזל). בעקבות ההשכלה הגרמנית ניכרו זרמים דומים בגליציה, בצרפת, בהולנד ובארצות המערב האחרות, שבהן "קמו [...] חכמים בכל מדע והשכל..." (שם, שם).

סקירה היסטורית מסכמת זו תולה את ראשית התחיה באשכנז, ושולחת את הקורא אל "ספרי המאספים הראשונים והאחרונים" כדי לעיין בתרומת המשכילים בחינוך, בפירושי התנ"ך, בלשון ובדקדוק ובמידות ומוסר (שם, שם). בין אישי המופת בדורות האחרונים העלה ריב"ל את דמותו של ר' אליהו מווילנא, הגר"א, ש"היה חכם גם בכמה חכמות, ומדקדק גדול", וכן את מנדלסון, שאותו הוא כינה "החכם החוקר אלהי אבי חכמי זמנו רבינו משה מדעסוויא" (שם, 141). גם בספרו זה השתדל ריב"ל להרחיב את גבולות ההשכלה ולכלול בה אישי מופת ברבנות שהיו פתוחים לכמה מדרישותיה של ההשכלה העברית, כגון לימוד מקצועות חול, מדע, דקדוק וכדומה. תפיסה זו, שקנתה לה שביטה בין המשכילים המתונים עצמם, המשיכה להשפיע על הוגי הדעות של ההשכלה המתונה, כפי שנראה להלן בכתיבתו של ש"י פין.

וכאמור, ריב"ל הכיר בהשפעתה של ההשכלה הגרמנית לאחר זמנה ובתרומתה להפתחות ההשכלה בגליציה, בצרפת, בהולנד ובארצות המערב האחרות (שם, 143). זוויית ראייתו בהערכת ההשכלה העברית בגרמניה היא היסטורית מכלילה, תוך שימוש בסופרלטיווים המקובלים, מבלי שייכנס לפרטים או לנושאים ספרותיים מובהקים ולהערכה מעמיקה.

ראשוני ההוגים של ההשכלה המוקדמת, כגון סאטאנוב, ניסו להוכיח כי יש התאמה בין ההשכלה והיהדות (וראו פלאי 1988, 93-99). ואילו בני הדור השני ביקשו לכתוב – לשכתב? – את ההיסטוריה התרבותית של היהודים, במטרה להראות כי ההשכלה משולבת בתוך היהדות ולשים את הדגש על דמויות רבניות

שלדעתם לא היו רחוקות ממחשבת ההשכלה. עם זאת, אחדים ניסו להראות שיש התנגשות בין ההשכלה והאמונה, והיו גם משכילים שטענו שאין כל קשר, ובוודאי לא התנגדות, בין השתיים.<sup>19</sup>

## ז. משה מנדלסון-פרנקפורט: השפה העברית וספרותה הוסיפו להתפתח בגלות

במרחק זמן מתחילת ההשכלה הגרמנית התבונן הסופר המשכיל משה מנדלסון-פרנקפורט – הוא "משה מנדלסון השני" – בספרות הדורות בספרו פני תבל, ואף יחסו אליה היה שונה מיחסם של רוב המשכילים הראשונים. בניגוד למשכילים שקוננו על ירידת הלשון העברית בגלות והאשימו את המשוררים והיוצרים בימי הביניים בשיבוש הלשון, נטה מנדלסון השני שלא לדחות את הספרות שנוצרה בגולה. גישתו לתופעת הלשון העברית הסתמכה על השוואה עם לשונות אחרות: אלו גם אלו, טען, עוברות תהליכים של התפתחות והתקדמות; בתחילה היו הלשונות קצרות וככל שהתפתחו בני האדם התפתחו הלשונות עמן:

כל לשונות העמים, מיום הבראם בפי האדם, מתחלה היתה קצרה כערך קוצר מחשבות מדקדק, עד כאשר גדלו והוסיפו לחשוב מחשבות בחכמה ומלאכה, כן היו מוכרחים לחדש מלות שונות, ויתיצבו כמו לבוש למחשבות החדשות (מנדלסון-פרנקפורט תרל"ב, 97).<sup>20</sup>

חידושי מלים שיתאימו לתנאי הזמנים החדשים הם לכן מחויבי המציאות ואין לבטלם. לדבריו, כן אירע גם ללשון העברית בראשיתה, אך היא נותרה בתחילת

<sup>19</sup> שלום יעקב אברמוביץ, במאמרו "קלקול המינים" שבספרו משפט שלום מ-1860, מתפלמס עם אליעזר צווייפל בספרו מינים ועוגב, שטען כי "ההשכלה המענקת לנו בשמאלה, טוב טעם שלום ואורה, חומסת ושודדת מלבנו בימינה, אמונה, חיי נצח, ואלהים חיים" (צווייפל 1858, 50; אברמוביץ 1860, 37) על כי התנגד, לדברי אברמוביץ, ל"חכמה בת אלהים". משה ליב ליליינבלום, במאמרו "עולם התהו" מ-1873, מזכיר את הפולמוס הזה וטוען שיש להגדיר משמעותן של "אמונה" ו"השכלה", שהן מונחים מופשטים המקבלים פירושים שונים, "שכל אחד מפרש אותם כרצונו" (ליליינבלום [1873] תרע"ב, ב, 103). אין כל ספק, לדעתו, ש"אמונה צרופה והשכלה מגבלת, אף-על-פי שבשום אופן אינן אחיות כרחל ולאח, מכל-מקום אין מלכות של אחת מהן נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא" (שם, 103). ואילו חיים ליב מארקון, במאמר בהכרמל, מצדיק את צווייפל שאמר ש"כל המבקש יראָה כלב המשכיל כמבקש כהן בבית הקברות", ודוחה את התקפתו של אברמוביץ. מארקון סובר ש"ההשכלה יש לה ריב עם הדת והאמונה כמעט מדור דור", על-פי הגדרת ההשכלה שהוא מציע. ראו מארקון תרל"ט, 360.

<sup>20</sup> ניתן לשמוע כאן הדים למשנתו של הרדר על אודות התפתחותן של השפות והתרבויות: השפה משקפת את רמת התרבות ומסייעת לקידומה, והיא משמשת אמצעי לשיפור האדם (ראו Herder 1802, 244-245, 448). פני תבל נדפס בתרל"ב, לאחר פטירתו של המחבר, אך נכתב לאורך שנים רבות, כנראה לאחר העשור השלישי למאה הי"ט.

התפתחותה: מגבלתה של העברית נובעת מכך שהיא נשארה, לפי תפיסתו של מנדלסון-פרנקפורט, שפה פיוטית שגיאיה, ולא היתה יכולה לתפקד כלשון מעשית, יומיומית ("המעט אשר נותר בידינו מלשון עבר, אם גם לא יצלח לדברי סחורה או מלאכה, בשגם המעט הזה כלו קודש למליצה. אמנם באורח שיר מוכשרת היא לקבל הרעיונים הנשגבים אשר בלב משורריו" [שם, שם]). אך בניגוד להוגי ההשכלה האחרים, מנדלסון-פרנקפורט לא ראה בכך את היאלמותה וקפיאתה של העברית – שהרי "מיום פסקה לשון עבר את קולה בין החיים", קמו לעם בכל דור משוררים אשר הרחיבו את הלשון, כדרך שהורחבו לשונות העמים, בהסתמכם על לשון חז"ל; וכך "עשו המשוררים הגדולים, אשר לקחו ממיטב לשון משנה ותלמוד, ויעשו מטעמים" [הלא הם המשורר עמנואל, אחריו, ר' יהודה הלוי, גבירול, וכמוהם רבים וכן שלמים" (שם, שם)]. יחסו של מנדלסון-פרנקפורט לשילוב הלשונות ולהרחבתן היה חיובי, והוא אף היה מוכן לקבל את הספרות ה"קלילה" של אחריו ושל עמנואל, שהמשכילים המוקדמים נטו לדחותה. שלא כמשכילים אחרים, הוא לא קיבל את הדרישה לטהרת הלשון על-פי לשון המקרא, וטען להתפתחות טבעית של הלשון מעבר ללשון המקרא.

את הירידה המשמעותית בביטוי הפיוטי של השפה מצא מנדלסון-פרנקפורט דווקא בדור האחרון, שבו "ירדה שמש המליצה עשר מעלות, מסיבת הגלות המר, והעוני והלחץ אשר כבה אש המליצה" (שם, שם). ההתרכזות בלימוד ההלכה הגבילה, לדבריו, את התפתחות היצירה של הספרות היפה, והלשון ודקדוקה הוזנחו ובעקבותיהם אבדה גם החוכמה.<sup>21</sup> אפשר לשמוע בדבריו הדים לביטוי שהשתמש בו בן-זאב – "והנה ירדה השפה עשר עלות ממעלות" – ולטעון בדבר ההתמקדות בהלכה (לעיל עמ' 114).

מנדלסון-פרנקפורט חזר על הטענה שהשמיעו בעבר עמנו ואייבשיץ – שיש לדעת את השפה כדי להבין נכונה את תורת ה'. טענה זו תחזור ותישמע בידי המשכילים המתונים. לפי זה, ההתרכזות בהלכה הביאה להזנחת השפה העברית וכתוצאה מכך נמנעה הבנת התורה.<sup>22</sup>

בסיכום הוא עמד על מצבה של הספרות העברית בזמנו וקבע כי הזלזול במליצה – הביטוי הפיוטי העברי – נלדל את השירה העברית בדורות האחרונים. היחידים הראויים להיקרא "משוררים גדולים" הם, לדעתו, נפתלי ויזל ושלוש הכהן. אך מאז, הוא טוען, חנלה היצירה העברית באשכנז, אם כי בפולין וברוסיה "נמצאו אוהבי לשון ומליצה" (שם, 98). ההשכלה נמשכת אפוא גם לאחר שנעלמה בגרמניה.

<sup>21</sup> "הלומדים לא שתו את לבכם רק על המצוות והחוקים והדינים, וכל משפטי תורת ה', אך על דרכי הלשון אשר בו נתן לנו ה' את תורתו, ועל חקויה ונעימת מליצותיה לא זכרו ולא עלו על לבכם, ולא זכרו דברי חז"ל אשר הזהירו במאוד על שמירת הלשון כמ"ש [כמו שכתוב] דידיקא בלישנא וכר', כי ידעו באבוד הלשון תאבד החכמה" (שם, 97).

<sup>22</sup> "ומחסרון ידיעת הלשון וסגולתיה, יצא הרעה הגדולה, כי לא הבינו ספר תורת ה'" (שם, 97).

### ת. רש"י פין: היהדות ההיסטורית כ"השכלה דתית", מקורותיה באיטליה ובגרמניה

מגמה זו שהחל ריב"ל, המשחזרת את ייחודה של ההשכלה הגרמנית, נמשכה בכתיבתו של אחד מסופרי ההשכלה המתונה במחצית השנייה של המאה הי"ט: הסופר, המבקר והעורך שמואל יוסף פין. אף הוא עיין בתופעות היצירה העברית לדורותיה ופיתח תיאוריה מעניינת לגביה (כפי שיידון בהמשך). בביקורת שכתב על שירי שפת קדש לאד"ם הכהן לבנון, משנת תר"ד (1844), הוא בחן את תופעת ההשכלה בדורות האחרונים וזיהה את תחילתה בשני מקומות: באיטליה ובגרמניה. את הראשונה הוא כינה "גולת עילית", כיוון שהיא מתקדמת יותר מאז ומתמיד מ"בחינת השכלת עם ישראל" על "אחותיה" (פין 1844, 92; נדפס גם אצל הלקין 1960, 269-272; אלקושי 1960, 29-33). בהשכלת איטליה הוא הכיר בתרומתם של "ראש משוררי עמנו בהתחלת התקופה הזאת" – הלא הוא ר' משה חיים לוצאטו – ושל אפרים לוצאטו, "הענקים האלה בעולם המליצה" (שם, 92). פין תלה את חידוש הספרות והשפה באיטליה בהשפעת רוח ההשכלה בארצם, ובפתיחות שאיפשרה להם לשלב לימודי קודש עם לימודי חול באופן רציונלי בלא כל חשש להתנגשות. הם נשאו אפוא את "דגל החדש". הבחנה זו בייחודה של איטליה ומשכיליה כבר הוצעה, כאמור, על-ידי המשכיל האיטלקי יצחק שמואל ריגיו. עם זאת, פין מתח ביקורת על רמח"ל ועל אפרים לוצאטו, בטענה שלשונם העברית אינה טהורה.

ואכן, טהרת השפה היא הסגולה העיקרית של ההשכלה השנייה, השכלת אשכנז, שאותה הוא מכנה "גולת תחתית" מבחינת הזמן, שכן באה לאחר ההשכלה באיטליה, אך "גדולה ועליונה היא במעלה". פין העריך במיוחד את גישתם הטהרנית של משכילי ברלין לשפה, ולמעשה ייחס להם את חידוש השפה, בכך שיצקו "מים טהורים ממקור שפת קדש הקדומה" (פין 1844, 92; הלקין 1960, 272). לדעתו, גישתם זו הושפעה ממאמצייה של הנאורות הגרמנית עצמה "לטהר שפתם מתערובות זרות" (שם; שם) – הבחנה נכונה, כפי שהראיתי בחיבור אחר (פלאי תשס"א, 184-185).

פין הדגיש את חשיבותה הרבה של השכלת גרמניה מבחינת עומק חדירתה, היקף פעולתה המשכילית והשפעתה הנמשכת. פין ראה את סופרי ההשכלה הראשונים בחיוב והעריך את תרומתם המגוונת לפי אופי כתיבתם: את מנדלסון הוא אפיין כמקור ההשפעה, את ויזל כמשורר, את סאטאנוב כממשל, ואת ברי"ל, אייכל ובן זאב – כפרשנים (פין 1844, 92-93; הלקין 271-272). לכן, לדעתו, התפתחות ההשכלה במאה הי"ט, וגם בארצות כמו גליציה ואיטליה, ליטא ופולין, נובעת מראשיתה בגרמניה (שם, 93-94; שם, 272-273).

במבט לאחור סקר פין את ההתפתחויות שחלו בהשכלה מאז: היעלמותה של היצירה העברית באשכנז והמשכה של ההשכלה שם באפיקים לא עבריים ("והנה נאלמה העבריה והאשכנזיה הרימה דגלה" [שם, 93; שם, 272]). לאחר השכלת

ברלין ובעקבותיה חזרה היצירה העברית לאיטליה, ואחר עברה לגליציה (הוא הזכיר את השנתון בכורי העתים) ובהמשך לליטא ולפולין (שם; שם).

כעבור 35 שנה, בשלהי ההשכלה (תרל"ט, 1879), בחיבורו שפה לנאמנים, בא פין לערוך סיכום היסטורי תרבותי של השפה העברית ויצירתה לאורך הדורות, מתוך אידיאולוגיה משכילית מתונה. גם הוא, כקודמיו בהשכלת ברלין וכריב"ל בהשכלת רוסיה, נדחף לעסוק בנושא זה מתוך שאיפה להגן על השפה העברית ולהוכיח את חיוניותה. בשלב זה של התפתחות ההשכלה, מאבקם של המשכילים המתונים אינו מכוון רק נגד הרבנים המתנגדים להשכלה אלא גם נגד אותו אלמנט משכילי קיצוני – שלעתים נקרא השכלה מזויפת – ששאף לאמץ לחלוטין את הליכות התרבות הזרה מתוך ביטול זיקת היסוד לתרבות העברית.<sup>23</sup> המתנגדים לשפה טענו ש"השפה העברית כבר זקנה ואיננה טובה כי אם לזקנים ולמחזיקים בישנות, אבל לא לאלה הרוצים להוליך את העם במסלה חדשה" (פין תרל"ט-תר"ם, 52).<sup>24</sup>

דינו האפולוגטי של פין התבסס על הטיעון שהשפה העברית, לימודה וידיעתה מעולם לא הפריעו ל"השכלה המדעית והמעשית לאחינו בארצנו", דהיינו להשכלה בלימודי החול (פין תרל"ט-תר"ם, 55; פין תרמ"א, ix). ועל כן, כדי לדגול בערכי ההשכלה האירופיים הכלליים אין צורך לזלזל בשפה העברית. בהמשך טיעונו בזכות השפה הראה פין כי הלשון העברית הכרחית ליהדות ובלעדיה לא תוכל היהדות להתקיים. השפה אינה מכשיר טכני או אמצעי חיצוני להגיע אל המטרה, אלא היא –

עצם מעצמי ההשכלה הדתית, וקשורה עמה קשר הנפש והגוף באופן שאם תפרד השפה העברית וספרותה מן ההשכלה הדתית, לא תהיה גם לה תקומה ועמדה. עזיבת הלשון גורמת לעזיבת הספרים שנכתבו בה, ועזיבת הספרים מביאה לידי שכחת הלמודים הקדושים והנעלים האצורים בספרים האלה – וחיי האמונה והאומה הולכים ונפסקים ממקום חיותם (שם, 56; שם, x).

ההוכחה לאמיתות דברים אלה תבוא, לדבריו, מקורות ההשכלה בישראל בזמניה השונים, ובייחוד באשכנז (שם, 56; שם, x).

פין הציע מונח חדש לתופעת ההשכלה בהקשר למורשת היהדות: "השכלה דתית". מונח זה מתייחס לידע היהדות – במובן של הדת, הספרות וההיסטוריה – ולמעשה לכל מורשת היהדות, מתוך גישה נאורה. שימוש מתוחכם זה במונח "השכלה דתית"

<sup>23</sup> לחיאורים מוקדמים של המשכיל המזויף ראו אייכל תקמ"ה, קמ; ולתיאורים מאוחרים יותר – בסיפוריו של מ"ד בראנדשטטר בראנדשטטר (1871 [1965, 40-25]). וראו Pelli 2006, 202 n. 44. על ההשכלה המוגזמת, המזיקה, ראה פלאי תשס"א, 113-12 הע' 45. כן ראו פיינר תשס"ב.

<sup>24</sup> נדפס גם בספרו שפה לנאמנים מתרמ"א – שם הניסוח שונה מעט: "כבר זקנה השפה העברית וכבר אבד עליה כלח, ואיננה רצויה וטובה כי אם לזקנים, ולמחזיקים בישנות, אך לא לאלה החפצים להוליך את העם בנתיבות ההשכלה, ולא לחפץ הרבות ההשכלה בקרב" (פין תרמ"א, v).

לגבי היהדות ההיסטורית נועד להצביע על "נאורותה" של היהדות לדורותיה, שהיתה "השכלה" מאז ומתמיד. היהדות, אליבא דר׳יה, היא ככוח דת "משכילה", נאורה, שאינה מתנגדת, כאמור, ל"השכלה המדעית", דהיינו לרכישת הידיעות והידע במקצועות הרוח והמדעים. בתפיסה זו פיתח פין שלב נוסף בתיאוריה של לווינזון, בקבעו שההשכלה אינה רק המשך ליהדות ההיסטורית, אלא שהיהדות ההיסטורית היתה מאז ומעולם "השכלה" דתית.

פין שאב את טיעונו גם מרעיון התעודה בישראל בתפיסתו שלו, וקבע כי "ההשכלה, אשר הופיעה בקרב בני ישראל מאז היותם לגוי היתה השכלה-דתית, זאת תעודתם בארץ ונחלתם מאת אלהי הרוחות"; תעודת העם העברי להפיץ בעולם את "יפעת למודי הדת הטהורה" (שם, 59; שם, 13).<sup>25</sup>

בדיונו על השפה העברית הבחין פין בדואליות לשונית ביצירות המופת של העם היהודי: גדולי חכמי ישראל והוגיה של היהדות ההיסטורית אמנם כתבו את כתביהם הפילוסופיים ופירושיהם בלשון המדוברת (כגון ערבית), ואף על פי כן, "חִבְרו תפלות ובקשות ופיזטים, בלשון הקדש" (שם, 116; שם, 22); ביניהם היו יהודה הלוי, הרמב"ם, סעדיה גאון וזולתם (שם, 117; שם, 23). בכך אִימת פין את טענתו כי היצירה העברית נמשכה לאורך כל הדורות, גם בעת שגדולי ישראל כתבו בשפות אחרות.

כדי להבהיר את מהותה של ה"השכלה הדתית" ביהדות ההיסטורית ניסה פין להבחין ביסודות שאפיינו אותה לאורך כל הדורות, וכמובן הוא העדיף להתרכז באותם היבטים הרמוזים על ההשכלה. הוא מצא ארבעה יסודות העוברים כחוט השני בכל הדורות: א. יסוד הלימוד ותכלית החינוך בישראל נועדו ללימוד הדתי; ב. הלימוד הדתי עורר לימוד ידע כללי ("למודי המדעים") הן לשם עצמו והן כעזר "להבנת חכמת התורה"; ג. הלימוד הדתי קשור בלשון העברית בקשר פנימי מהותי; ד. תרגומים ללשונות זרות של כתבי הקודש וזולתם לא נועדו כתחליף ללשון העברית אלא כאמצעי להבנת המקרא (שם, 121; שם, 27). הנחות יסוד אלו מצביעות על מהותה של ההשכלה היהודית מקדמת דנא, שמאז ומתמיד הדגישה את החינוך, העמידה את העברית כיסוד לתרבות היהודית, ולא ראתה כל ניגוד בין לימודי קודש ולימודי חול.

להוכחת טענה זו סקר פין את היצירה הפילוסופית, הרוחנית והלשונית של גדולי ישראל הספרדים לאורך הדורות אשר שילבו תורה ו"מדעים" – ידע כללי ומדעי חול (שם, 122-128; שם, 28-34). הוא טען כי היצירה ה"מדעית" בתחומי הדת והידע הכללי לא מנעה את גדולי ישראל מליצור יצירות "לכבוד הלשון ותפארתה לעדן את ההרגש המוסרי ולהעיר את רגשת היופי והנשגב" (שם, 177; שם, 35). בין היוצרים

<sup>25</sup> על רעיון "תעודת ישראל" בתנועה הרפורמית ראו מאיר תש"ן, 162-163; ובחוגי הניאור-אורתודוקסיה הגרמנית – ראו הירש תש"ח, מכתבים שמיני, תשיעי, ששה-עשר.

הוא מונה אישים שהוזכרו גם על-ידי המשכילים הראשונים אשר בחנו את יצירת הדורות, ואשר דחו או קיבלו חלק מהם ומיצירותיהם. גדולי ישראל אלה כתבו עבודות פילוסופיות ותיאולוגיות ועם זאת גם נתנו מקילים ליצירות בתחום הספרות היפה. ביניהם הוזכרו אלחריזי, שתרגם את פירוש המשניות להרמב"ם ומורה נבוכים, וכתב את תחכמוני; אברהם בר אבן חסדאי, שתרגם ספרים מערבית לעברית בנושאי התכונה, הרפואה והמוסר, וחיבר את ספר בן המלך והנזיר "במליצת השיר"; ברכיה הנקדן, שחיבר ספרים בחוכמת הדת והמוסר, ו"היה הראשון אשר העשיר את הספרות העברית בספר משלים נודע בשם משלי שועלים, בלשון צחה ושפה ברורה". וכן הזכיר פין את קלונימוס בן קלונימוס בעל אגרת בעלי חיים, "ספר מלא חכמה ומוסר במליצה ומשלים"; את עמנואל הרומי, "בספרו הנפלא" מחברת עמנואל, "בו הראה את רב עשר כח מליצתו ועז רוח הגיונו אף שלא על טהרת הקדש", ואת יצחק בן סהולא, מחבר משל קדמוני (שם, 177-178; שם, 35-36). אלה המשיכו לבנות את "בנין הספרות העברית", שהוזנח בגלל השתלטות השפה הערבית, שלא להזכיר את יצירותיהם בתפילה ובפיוט (שם, 179; שם, 37). כוונתו של פין להצביע על השילוב ההדוק בין העיסוק בלימודי היהדות לבין היצירה העברית בתחום הספרות היפה. בניגוד למשכילי גרמניה ולאלה שהושפעו מהם בתפיסת הפואטיקה הספרותית, פין לא דחה את היצירות ה"קלילות" והסאטירות כגון תחכמוני ומחברות עמנואל.

פין צעד צעד נוסף בדיונו והרחיב את התרומה לשפה העברית גם לתחומים אחרים של לימודי היהדות במהלך ההיסטוריה ובפזורות אחרות של היהודים. לדבריו, גם חכמי צרפת ואשכנז בימי הביניים, בעלי התוספות והפרשנים, תרמו לשפה העברית בנטייתם לפשט ולדקדוק (שם, 180-183; שם, 38-41). אלה גם אלה פעלו "להחיות רוח האומה ולהחזיקה בעתים, ולתת אחרית ותקומה אל תעודתה – שהיא, כמבואר, ההשכלה הדתית, וכל זה על-ידי הספרות העברית אשר רוממה סלסולה, וכללו שלימותה ויפיה" (שם, 184; שם, 42).

עמדתו הביקורתית כמשכיל ניכרת בהבחנת השינוי שאירע ב"השכלה הדתית" בדורות קודמים בעקבות התמורה שהונהגה בסדר הלימוד בחינוך היהודי. עם התגברות הלימוד הפלפולי, הדגשת החריפות בין יהודי אשכנז בדורות האחרונים, והתקבלותה של הקבלה, הידרדרה הלשון העברית. וכך, עם "עזובת ההשכלה הדתית והמדעית, רבה העזובה גם בידיעת לשון הקדש, בהגיונה דקדוקה ומליצתה" (שם, 316; שם, 76). הסטייה מנרכה של ה"השכלה הדתית" בעקבות אימוץ הפלפול והחריפות הביאה אפוא לירידת השפה העברית וספרותה.

ההשכלה, לפי תפיסתו, התגלעה בעידן החדש בדמויותיהם של שני אישים מרכזיים: האחד קשור להשכלה במושגה המקובל, והוא משה מנדלסון, והשני הוא ר' אליהו מווילנא (הגר"א), שפין רואה בו את אחד מאבות ההשכלה (שם, 379; שם, 83). יש להניח כי פין קיבל את תפיסתו של ריב"ל בעניין "משכיליותו" של הגר"א. מפין שניהם היה זה מנדלסון, כאמור לעיל, אשר "ברא חדשה בישראל, קרא לאור עולם חיי השכלה חדשה, שנה רוח אחיו וטעמם והחליף עתותיהם לטובה". לדבריו,

מנדלסון הצטיין בשני תחומים מכל החכמים לפניו ומכל חכמי דורו: "בספרותו המחקרית הפילוסופית", שנועדה לקהל הגרמני הלא-יהודי, ו"בספרותו התורנית", שנועדה לאחיו היהודים (שם, 385; שם, 89). פין החשיב אפוא את מנדלסון לאבי ההשכלה המודרנית, שהשפעתו ניכרת בתחומי התרבות הגרמנית והיהדות גם יחד. בתחום היהדות, פין ציין את תרומתו של מנדלסון במפעל ה"ביאור", שבו השתתפו גם משכילים נוספים. באותו הקשר הוא משבח גם את ויזל ואת כתביו הפרשניים ("מבאר נפלא ומשורר קדוש", שם, 390; שם, 94) והפולמוסיים-חינוכיים – בעיקר דברי שלום ואמת (שם, 392; שם, 96). אך לא רק בתחום הרוח פעל מנדלסון, לפי תפיסתו של פין: הוא ייחס למנדלסון מפעלים נוספים של ההשכלה, כגון ייסוד חברת חינוך נערים ("מטעם הרמבמ"ן") והקמת בית-הספר המתוקן בברלין (שם, 391; שם, 95). חשוב לפין להדגיש כי תרומתם של מנדלסון ובני דורו נבעה מ"מקור חכמת ישראל" וכי כוונתם היתה טהורה, והיא נועדה לתקן פגמים ביהדות זמנם. ובכן, ההשכלה לא הביאה לטמיעה ולהתכוללות כטענתו של סמולנסקין (ראו להלן), אלא להפך, סייעה ליהודים לחזור ולהבין את יסודות היהדות, שהם המקרא והלשון העברית. ההשכלה תיקנה את סדרי החינוך היהודי וכך נלמדה הדת באופן מתאים (שם, 398; שם, 102).

באופן זה קבע פין, כי ההשכלה סייעה ליהודים לחזור ולהבין את יסודות היהדות: באמצעותה התחילו להבין את המקרא על בוריו, ללמוד את הלשון העברית, ובאופן כללי לנהוג "חיי בינה והשכל". ומעולם העיון הושפע גם עולם המעשה: תוקנו סדרי החינוך היהודי, הוקמו בתי-ספר ברוח ההשכלה, ובהם נלמדה הדת באופן מתאים, וכן לשונות זרות ומקצועות חול (שם, 398; שם, 102). במשך הזמן חלחלו ההשפעות בחיי החול גם לחיי הדת, ופין, כמשכיל מתון, קידם בברכה את תיקון סדרי בתי-הכנסת: דרשות פשוטות כלשון המדינה (שם, 398; שם, 102), ולצדם התיקונים שהונהגו על-ידי ישראל יעקבסון בברלין, ואף סדרי הטמפל הרפורמי בהאמבורג (שם, 402-403; שם, 106-107; וראו Peli 2006, 91-112). עמדתו זו ביחס לתיקון סדרי בתי-הכנסת היא שהרחיקה אותו, אל-נכון, משורות האורתודוקסיה.

בשאיפתו להצביע על "כשרותה" של ההשכלה זיהה פין את ר' יעקב עמדין כאחד מ"מעוררי השכלת העם בדור הזה", משום ש"ראה חכמה רבה, ושלט בכל ענפי חכמת ישראל, והיה סופר מהיר ומדקדק יפה, יתר מכל רבני זמנו". ביקורתו של עמדין על ספר הזוהר וכן דרישתו ללימוד מסודר של המקרא, לימוד מקרא כפשוטו, ולימוד הדקדוק קודם לימוד הגמרא מעידות, לדעת פין, שעמדין היה מ"מבשרי" ההשכלה, אם נידרש למונח שכאמור היה מקובל בביקורת העברית עד לפני זמן (שם, 397; שם, 101).<sup>26</sup> ועל

<sup>26</sup> לא אכנס כאן לדיון בשאלת "מבשרי ההשכלה" (שנידונה אצל שוחט [1960], בפרק העשירין ואצל אטקס, פיינר ואחרים); ואף לא בשאלת המשכילים המוקדמים, שהועלתה ונבדקה מחדש בשנים האחרונות בעקבות הדיון הנזכר. נושא זה העלה שוב פיינר (תשנ"ח; תשס"ב [ב]). בכינוי "השכלה מוקדמת" אני מתייחס לפעילות ההשכלתית המוקדמת של קבוצת המשכילים שהתאגדו



ועל כל זה, קובלנתו של עמדן שיהודי זמנו אינם טורחים לדעת את "לשונם האמתי", כפי שצוטט לעיל (שם, 398; שם, 102).

דעות אלו, באמצע המאה הי"ט, ביטאו את ההערכה הנמשכת למפעל ההשכלה של מגדלסון. עמדה חיובית זו כלפי ספרות ההשכלה וכלפי מגדלסון נבעה מגישתם של שני הוגי דעות אלה – ריב"ל ופין – ליהדות ולהשכלה. שניהם ראו בהשכלת ברלין תופעה חיובית שגילתה אהדה למורשת ישראל, ולא זו בלבד אלא שניסו למצוא את יסודות ההשכלה כבר ביהדות עצמה ולהטיף לרעיון זה בתפיסתם ההיסטוריוגרפית את היהדות.

את התפיסה הזאת של ההשכלה ושל היהדות כ"השכלה דתית" אפשר להבין כניסיון "לטהר" את ההשכלה. גם ריב"ל וגם פין לא הבחינו בהיבטים עיקריים של ההשכלה שהיו בגדר חידוש ושינוי ערכים ואף מהפכה תרבותית בהשוואה ליהדות הנורמטיבית (או שמא התעלמו מהיבטים אלה; וראו פלאי 1988, 11-13). תהליכי המעבר היו לעתים אטיים, וההשכלה אימצה יסודות רבים של יהדות הדורות כבסיס הכרחי ל"יהדות ההשכלה" – אותה מהות חדשה או מחודשת שהציעו כתחליף ליהדות הרבנית (וראו Peli 2004). אך בעיקרו של דבר, המשכילים אכן הכינו מערכת תרבותית וחברתית שונה, ואותה הציעו ליהודי המאה הי"ח והי"ט. הנסיונות להצביע על ה"חוכמה" והפתיחות ללימודי חול ומדעים ביהדות ההיסטורית, שהתחילו בדורות מאוחרים, אין בהם כדי להעיד כי בהכרח מביאה היהדות להשכלה, כתפיסת ריב"ל, או שהיהדות היתה תמיד "השכלה דתית", כתפיסת פין.

הן ריב"ל והן פין עצמם ניסו להמשיך במקומותיהם את מעשה ההשכלה של ה"אבות המייסדים", שבעיקרו היה שילוב של אמונה והשכלה, של יהדות עם מדע ועם לימודי חול. ועל כן, יחסם אל ההשכלה הגרמנית היה חיובי ביותר. הנסיונות לשחזור ההיסטוריה הספרותית של המורשת העברית מעידים באופן כללי על נטייתם האסתטית של המבקרים ההיסטוריונים למיניהם. למותר לומר שאין היא עשויה מקשה אחת, וניפרת התפתחות מובנת ככל שהתפתחה ההשכלה והתפשטה לקראת מזרח אירופה במאה הי"ט. בראשיתה של ההשכלה, הפריודיזציה והערכת ספרויות קודמות ניזונות מן האסתטיקה החדשה המדגישה את גדולתו של הנוסח המקראי – בנושא ובסגנון, בז'אנרים שונים של היצירה העברית. וכך נדחו הפיוטים משום חריגתם מנוסח זה; ועם זאת, שירת ספרד אכן התקבלה משום שהתאימה לשגב הפיוטי והאידיאי שעמדו במרכז הפואטיקה של ההשכלה. ואילו ספרות "קלילה", ליצנית, נדחתה על הסף. עם התפתחותה של חוכמת ישראל השתנה היחס כלפי הפיוטים וניכרת נטייה לקבלתם.

סביב המאסף, ושנקראו "המאספים" ושפעלו כמרכז תרבות. לפנייהם היו "משכילים מוקדמים" – משכילים בודדים שגילו נטייה למדעים, ללימודי חול ולנאורות, אך אלה לא היו "השכלה מוקדמת", וראוי לדייק בעניין זה.

הבחינה מחדש של ספרות הדורות שוב חוזרת ומקבלת עיצוב מחדש ושונה מבעבר בנוסיונם של התיאורטיקנים המאוחרים לשלב אפולוגטיקה של ההשכלה עם היסטוריוגרפיה ספרותית. וכך מצטיירת ספרות הדורות כמטרימה את ההשכלה (ריב"ל) או אף כהשכלה "דתית" (פיין).

הן המשכילים הראשונים והן המשכילים המבקרים שכתבו את תולדות הלשון והספרות העמידו את הזיקה בין הלשון העברית ובין היצירה הספרותית כאבן יסוד של משנתם. עמדה זו אומצה על-ידי מלומדים כצונץ וכגרץ, והיתה מקובלת במשך תקופה ארוכה.<sup>27</sup>

## מקורות

- אברמוביץ, שלום יעקב, תר"ך (1860). משפט שלום, וילנא, דפוס ראם.  
 אחד העם (אשר צבי גינצברג), [תרנ"ד] 1956. כל כתבי אחד העם, תל-אביב, דביר.  
 אייכל, איצק, תקמ"ה. "אגרות יצחק אייכל", המאסף, ב: קטז-קכא, קלז-קמב.  
 אלקושי, גדליה, 1960. ניצני ההיסטוריוגרפיה והביקורת בספרות העברית החדשה, תל-אביב, עמ' 29-33.  
 בן-זאב, יהודא ליב, [תקנ"ו] 1827. "הקדמה", תלמוד לשון עברי, וינה, שמיר.  
 בראנדשטטר, מרדכי דוד [1871] 1968. "ראשית מרון ואחריתו" [השחר, ב: 47-57]; כל סיפורי מ"ד בראנדשטטר, כרך א, [קראקא, 1895; פקסימיליה: 1968], תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב.  
 הירש, שמשון רפאל, תש"ח. אגרות צפון, תל-אביב, הוצאת נצח.  
 הכהן, שלום (ברי"ך ממעזריטש), 1799. משלי אגור, ברלין.  
 -----, 1807. מטעי קדם על אדמת צפון, רדלהיים, Barrentrapp, 1807. (זולקווא, 1818).  
 -----, תקס"ט (1809). "דברי אגרת ע"ד הוצאת 'המאסף'", המאסף ח (תקס"ט): ל"ו-ל"ח.  
 -----, תקס"ט [ב]. בשורת מאספים חדשים [מינשר על חידוש הופעת המאסף], כרוך עם המאסף לשנת תקס"ט.  
 הלקין, שמעון, 1960. מקורות לתולדות הבקורת בתקופת ההשכלה (חומר לסמינריון של פרופ' הלקין), ירושלים, עמ' 269-272.  
 ויקר, ג'מבטיסטה, [1744] 2005 תשס"ח. המדע החדש, תרגום: אריאל רטהאוז, ירושלים, מרכז שלם.  
 יהודה הלוי, תקנ"א [תשס"ח]. ספר הכוזרי, תל-אביב, משכל.  
 ליליינבלום, משה ליב, תרע"ב. כל כתבי משה ליב ליליינבלום, ב, קראקא, דפוס י. פישר.  
 לסינג, גוטהולד אפרים, [1785] 1967. חינוך המין האנושי, תרגום: יצחק קליין, ירושלים, אקדמון.

<sup>27</sup> אהרן מירסקי מתפלמס עם הנוקטים עמדה זו ומצביע על הפיוט המוקדם כתקופת תחיה של הספרות העברית שלא בהשפעת השירה הערבית. ראו מירסקי תשכ"ה-תשכ"ו, 645-650.

לעווניזאהן, יצחק בער (ריב"ל), [תקפ"ח] תשל"ז. תעודה בישראל, [וילנא] ירושלים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

-----, יצחק בער לעווניזאהן, 1839. בית יהודה, ב, מן וזימל.

מאיר, מיכאל, תש"ן. בין מסורת לקדמה, ירושלים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל. מארקון, חיים ליב, תרל"ט. "מענה לה' קאנטאר ורעיו. ב': ספרות ישראל הישנה והחדשה", הכרמל ד (ו' בתמוז).

מירסקי, אהרן, תשכ"ה-תשכ"ו. "השירה בישראל אחר המקרא", מולד כג (אדר תשכ"ה-שבט תשכ"ו): 645-650.

מנדלסון, משה (מהמבורג), תרל"ב. פני תבל, אמשטרדם, לעוויססאן. מקיאבלי, ניקולו, [1513], 2010. דיונים על עשרת הספרים הראשונים של טיטוס ליוויוס, תרגמה: מרים שוסטרמן-פדובאנו, ירושלים, שלם.

פינר, שמואל, תשנ"ח. "ההשכלה המוקדמת ביהדות המאה השמונה-עשרה", תרביץ, ס"ז (ב'): 189-240, תשס"ב. "המאבק בהשכלה המזויפת וגבולותיה של המודרניזציה היהודית", מוילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה, מוגשים לפרופסור שמואל ורסס, ירושלים, עמ' 3-23.

-----, תשס"ב [ב]. מהפכת הנאורות, ירושלים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל. פין, שמואל יוסף, 1844. "בקורת ספר שירי שפת קדש" [מאת אד"ם הכהן], פרחי צפון, ב: עמ' 90-103.

-----, "שפה לנאמנים", הכרמל, ד', א'-י"ב (שבט תרל"ט-טבת תר"ם).

-----, תרצ"א. שפה לנאמנים, וילנא, דפוס י.ל. מ"ץ.

פלאי, משה, 1988. במאבקי תמורה, תל-אביב, מפעלים אוניברסיטאיים הוצאה לאור.

-----, 1999. סוגות וסוגיות בסיפורת ההשכלה העברית: הז'אנר המשכילי ואביזריהו, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד.

-----, תשס"א. דור המאספים בשחר ההשכלה: תרומתם הסיפורתית של חלוצי המאסף, כתב-העת העברי הראשון, להשכלה העברית בראשיתה, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד.

-----, תשס"ו. "בשורת מאספים חדשים: מנשר בלתי ידוע לחידוש הוצאת 'המאסף', כתב-העת העברי הראשון, בתקס"ט: ראייה חדשה של ההיסטוריה היהודית", דפים למחקר בספרות, 14-15: 57-88.

-----, תשס"ג-תשס"ד. "קיום הלשון בקיום אומתה": פריודיזציה בתפיסת השפה והספרות של סופר ההשכלה יהודה ליב בן זאב", לשוננו לעם נד (ד): 170-178.

פרידריכספעלד, דוד, 1809. זכר צדיק, אמשטרדם, דפוס שלמה בן אברהם פרופס.

צווייפל, אליעזר, 1858. מינים ועוגב, וילנה, י.מ. מן.

קלוזנר, יוסף, 1960. היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך א, ירושלים, אחיאסף. קסלין, חיים, תקמ"ו. "באר רחובות", המאסף ג, עמ' נ"א.

קרוכמאל, ר' נחמן (רנ"ק), [1851] תרנ"ד. מורה נבוכי הזמן: ספר מורה אמונה צרופה ומלמד חכמת ישראל, הביא לרפוס: יום-טוב צונץ, ורשה, אלאפיץ. (הדפסה חדשה של הספר ראתה אור בהוצאת כרמל, ירושלים, 2010, עם מבוא ועריכה מדעית מאת יהודע עמיר.)

ראבידוביץ, שמעון, 1971. עיונים במחשבת ישראל, ב, ירושלים, הוצאת ראובן מס.

ראפפורט, שלמה יהודה, תקפ"ח (1828). שארית יהודה [מחזה], בכורי העתים, כרך ח, וינה.

-----, תקצ"ב. "בקורת" [ביקורת הספר מגלה טמירין], בכורי העתים, י"ב: עמ' 175-181. ריגיו, יצחק שמואל (יש"ר), 1827. התורה והפילוסופיאה חוברות אשה אל אחותה, מחקר עיוני, וינה, שמיד.

-----, תקפ"ט [א]. "שני חכמים גדולים בלתי מפורסמים" [על יצירותיהם של יוחנן אלמאן (אלימאנו) ואברהם יגל], בכורי העתים, ט: 12-14.

-----, תקפ"ט [ב]. "דנטי העברי" [הערכת המשורר האיטלקי דנטה ומשה ריאטי שהלך בעקבותיו], בכורי העתים ט (תקפ"ט): 14-15.

שוחט, עזריאל, 1960. עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים, מוסד ביאליק.

שלעזינגער, יששכר בער, תק"ץ. "איבער בילדונג דעס שאַנדייטסזינגעס אונד אכטונג פאעטישען געפיהלס" [על חינוך לחוש האסתטי ושימת לב לרגשות פואטיים] [דיון באסתטיקה], בכורי העתים, י: 55-57.

- Adams, H.P., 1970. *The Life and Writings of Giambattista Vico*. New York, Russell & Russell.
- Bergin, Thomas Goddard and Max Harold Fisch (eds. and trans.), 1984. *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Berlin, Isaiah, 1976. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. New York: Vintage Books.
- , 2000. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Besserman, Lawrence (ed.), 1996. *The Challenge of Periodization: Old Paradigms and New Perspectives*. New York & London: Garland.
- Blackall, Eric A., 1959. *The Emergence of German as a Literary Language 1700-1775*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Peter, 1985. *Vico*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Gay, Peter, 1966. *The Enlightenment: An Interpretation – The Rise of Modern Paganism*. New York: Widenfeld and Nicolson.
- Grafton, Anthony, 1999. "Introduction," in: Giambattista Vico, *New Science*, trans. David Marsh. Penguin Books: London.
- Hampson, Norman, 1990. *The Enlightenment*. London: Penguin.
- Herder, Johann Gottfried, 1802. "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", im: Theodor Matthias (ed.), *Herders Werke*, IV. Leipzig & Wien.
- , 1909. "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", *Herders Sämtliche Werke*, XIV, hr. v. Bernhard Suphan. Berlin.
- Lessing, Gotthold Ephraim, 1785. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Berlin, C. F. Voss und Sohn.

- Machiavelli, Niccolò, [ca. 1513], 1996. *Discourses on Livy*, trans. Harvey C. Mansfield & Nathan Tarcov. Chicago & London, Chicago University Press.
- , 1965. *Machiavelli: The Chief Works and Others*, trans. Allan Gilbert. Durham, N.C., Duke University Press.
- Pelli, Moshe, 2004. "Reforming and Transforming: The German Maskilim's Perception of Haskalah Judaism," *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, III, pp. 17-30.
- , 2006. *The Age of Haskalah: Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany* (revised edition). Laham: MD.
- Ritchie, J.M., 1967. *Periods in German Literature*. London: O. Wolff.
- Şótér, István, 1973. *The Dilemma of Literary Science*. trans. from Hungarian: Éva Róna. Budapest: Akadémiai Kiado.
- Wellek, René & Austin Warren, 1956. *Theory of Literature*. New York: Penguin.
- Wellek, Rene, 1963. *Concepts of Criticism*, pp. 128-131.