

## המשכילים כמגני הטקסט: פרדיגמה שלישית של נאורות יהודית

אמיר בנבגי

מבוא

היסטוריונים בני זמננו ונחו זה כבר את ההגדרה האמפתית של ההשכלה כתנועה אידאולוגית או כספרות אידאולוגית שעיקר מטרתה חילונם של החיים היהודיים, יציאה מן השטעטל, שילוב היהודים בחברה הכללית, ה'ניטרלית' והמודרנית, והזדהות עם ערכי הנאורות האירופית של המאה השמונה עשרה. בעלי גישה זו, ובראשם יעקב כ"ץ,<sup>1</sup> הגדירו את ההשכלה היהודית מנוע אידאולוגי רב עצמה, שהוביל את החברה היהודית והמחשבה היהודית במאה השמונה עשרה והתשע עשרה אל המודרניות האירופית, ברוב המקרים על אפם ועל חמתם של הגורמים המסורתיים בחברה היהודית האירופית, שהתנגדו – כך נטען בדרך כלל – ל'כיבוש הבסטיליה'<sup>2</sup> השמרנית שעליה חלשו. פרדיגמה ראשונה ומייסדת זו, שכבר כונתה הגישה הקונוונציונלית,<sup>3</sup> מייחסת למשכילים תפיסה הייררכית של יחסי היהדות המסורתית עם הנאורות האירופית.

בחלקו הראשון של המאמר ברצוני לתאר בקצרה שתי פרדיגמות חלופיות, שנייה ושלישית מבחינה כרונולוגית, שהתפתחו כראקצייה לעבודתם של כ"ץ ובני דורו. הפרדיגמה השנייה, שהתגבשה מסוף שנות השמונים של המאה הקודמת, נוטה להדגיש את הניסיון של משכילים לגישור והרמוניזציה בין היהדות לבין המודרניות האירופית; הפרדיגמה השלישית, שהחלה להתרקם לפני כעשור ומחצה, מתארת את יחסי ההשכלה והנאורות האירופית במונחים של שונות, מתח וביקורת. חשוב לציין כי המושג פרדיגמה שלישית בחקר ההשכלה עדיין איננו נחלתם של

1 'כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשי"ח.

2 A. Schatz, 'An Incomplete Revolution', *Jewish Quarterly Review* 97 (2007), p. 143

3 D. Sorkin, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought*, London 2000, p. 3

החוקרים הפועלים בתחום. כל ההבחנות שאני מציע בחלקו הראשון של המאמר עולות מכתבי החוקרים, אך עדיין לא ניתן לייחס לכל החוקרים הסכמה, או אפילו מודעות, לסיווג החדש המוצע כאן.

בחלקו השני של המאמר, המתמקד בכתבי המשכילים, אעמוד על היבטים נוספים המצדיקים לדעתי את המשך פיתוחה של הפרדיגמה השלישית, גם אם באמצעים מעט אחרים מאלה שהוזכרו בחלקו הראשון, התיאורי, של המאמר. בכוונתי לעשות זאת באמצעות הצבעה על קריטריון, על מערך מרומו של תובנות משכיליות, המעיד על זרם או תובנה עקרונית החבויים בכתבי המשכילים עצמם.<sup>4</sup> אכן למראה התנועה המחקרית המתוארת בחלקו הראשון של המאמר עלינו לשאול: האם דינה של ההשכלה להמשיך להיטלטל בין השקפות שונות של חוקרים הבוחנים אותה בפריזמות פרדיגמטיות שלא ניתן לגשר ביניהן? האם דינה של ההשכלה להישאר תופעת משנה של תפיסת המודרניות של חוקריה? מבלי להכחיש את קיומם של זרמים רדיקליים (הפרדיגמה הראשונה) או מגשרים (הפרדיגמה השנייה) בספרות ההשכלה, בחלקו השני של המאמר בדעתי להציע הגדרה מדויקת יותר של יסוד לשוני וטקסטואלי שבאמצעותו ניתן יהיה, כך אני מקווה, להבחין בנפרדות של זרם שלישי בספרות ההשכלה, זרם שהמצב הפוסט-מודרני והפוסט-קולוניאלי מסייע לנו לראותו בצורה בהירה יותר מקודמינו בשדה המחקר.<sup>5</sup> שני הזרמים הראשונים בספרות ההשכלה התבססו על מושג אמפתי של מודרניות, ובכוונתי להראות כי הזרם השלישי של ההשכלה קידם תפיסה של טקסטואליות המאפשרת ומעודדת בצורות שונות את ביקורת המודרניות ואת ביקורת הנאורות. ביקורת זו נוסחה לעתים בצורה מרומזת ולעתים בצורה מפורשת; ובכל אופן היא נשענה – כך ברצוני להראות – על ניסיון להגן על הטקסט העברי

4 יש להבהיר כי אני משתמש במונחים זרם ופרדיגמה לציון חופף אך לא זהה של רעיון אינטלקטואלי וגישה מחקרית בהתאמה.

5 בסעיף הפתיחה של מאמרו 'מצווה הבאה בעבירה' עמד שלום על הקשר המכריע בין המיקום ההיסטורי-הפוליטי של החוקר לבין חדות כוח ההבחנה המחקרי שלו. לדבריו 'לא ניתן להתגבר על הקשיים הנפשיים, המובנים למדי, הקשורים בחקירות אלה [העוסקות ביסודות הניהיליסטים של השבתאות], ואין כל פלא שלפני דור התחייה הלאומית לא נמצא אף אחד שהיה לו החופש הנפשי לכך. רק התנועה החדשה [בתרגום לאנגלית: the experience of Zionism] פתחה את עינינו לראות את פרפורי הגאולה גם בתופעות שלאורח היהודי השקט של המאה האחרונה לא היו אלא בחינת חלום בלחות נבוב' (ג' שלום, 'מצווה הבאה בעבירה', כנסת 2 [תרצ"ז], עמ' 352). שלום, שראה בהשכלה פיתוח של החיוב שבשליה, היפוך דיאלקטי של הניהיליזם השבתאי, תרם רבות – גם אם בעקיפין – לפיתוח הפרדיגמה הראשונה של ההשכלה. על תרומתו הייחודית של שלום ועל הקשר בין השכלה לשבתאות ראו: A. Banbaji, 'Sabbatian Haskalah: 'Abraham Mapu's "The Visionaries"', *El Presente: Studies in Sephardic Culture*, 10 (forthcoming)

הקלסי, על ניסיון לאפשר לו להתקיים כיסוד תרבותי פרטיקולרי המנוגד לתאוריות אוניוורסליות של לשון ושל משמעות. מה שעמד ביסוד ההגנה המשכילית על הטקסט העברי, ומה שאפשר את העמדתה אל מול הפילוסופיה הרציונליסטית, הוא המסורת הרטרורית האיטלקית במחשבת הספרות ובייחוד מושג המליצה העברית, שהגיע אל המשכילים דרך כתביהם של יהודה מסר ליאון, עזריה מן האדומים ומשה חיים לוצאטו (רמח"ל).

ניתן להתחיל להמחיש רעיון זה, עדיין על דרך ההטרמה, לאור ההבדל העקרוני בין ההשכלה המגשרת של המשכיל הגליצאי נחמן קרוכמל (רנ"ק), שניסה להוכיח ב'מורה נבוכי הזמן' (1851) כי ניתן ליישב את הטקסטואליות היהודית עם רוח הנאורות האוניוורסלית, לבין ההשכלה הביקורתית של משה מנדלסון, שטען ב'ירושלים' (1783) שהטקסט היהודי, בהיותו 'כתב חי', שואב את הלגיטימיות שלו דווקא מן ההבדלים המפרידים אותו מתפיסת הלשון המודרנית, השואפת להפשטה.<sup>7</sup> חלקו האחרון של המאמר מרחיב רעיון זה ועוסק בדרך שבה מנדלסון כונן את הטקסט היהודי המסורתי כיסוד המשמר תפיסות פרשניות יהודיות (מדרש, פרד"ס, מליצה). שמרנות זו אין פירושה שלילת המודרניות. מטרתה הייתה להבליט את ההבדל ואת המתח בין כתבי הקודש היהודיים, שהם מרכיב ביהדות כדת פוזיטיווית, לבין דת התבונה האוניוורסלית של הנאורות. הקריאה בשני טקסטים עקרוניים של מנדלסון מראה כי הסתירה במיזם הביאור בין 'הכוונה הראשונה' של כתבי הקודש היהודיים לבין 'הכוונה השנייה' שלהם משבשת ללא תקנה את תהליך הגישור שאמור היה לחבר את היהדות המודרנית אל הדת הטבעית של הנאורות, ולממש בדת התבונה את המשכה של היהדות. במקום בניין הרמוני ופרוגרסיווי של יהדות שרגליה נטועות במסורת הפרטיקולרית, ושראשה מרחף באוויר הפסגות של דת הנאורות האוניוורסלית, הבין מנדלסון – וכן הוגים נוספים, שאעסוק בהם בקיצור נמרץ במאמר הנוכחי – את ההשכלה כמודרניות יהודית, המסוגלת לקיים יחסים מורכבים וביקורתיים עם יסודות מרכזיים של המודרניות האירופית.

A. Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge, MA 1991 6

מ' מנדלסון, ירושלים, תרגם ש' הרברג, ירושלים תש"ו, עמ' 105. לפרשנות מושג זה ראו: A. Schatz, *Sprache in Der Zerstreuung: Die Sekularisierung des Hebräischen im 18 Jarhundert*, Göttingen 2009, p. 25. וההפניות שם. 7

## א

כאמור הפרדיגמה הראשונה של ההשכלה מבוססת על סיפור היסטורי המתאר את המודרניות במונחים אמפטיים ומכונן את אירופה כמושא של תשוקה.<sup>8</sup> תיאור זה מכיר בעצמו כמחויב לתזת החילון, שלפיה תנאי הכרחי לפריחתו של האדם המודרני הוא הסגה של הדת ושל צורות החיים המסורתיות מן החיים הציבוריים והפרטיים.<sup>9</sup> תפיסה זו של ההשכלה, שמייצגה הבולט בתחום ההיסטוריה היהודית הוא כאמור כ"ץ,<sup>10</sup> פינתה את מקומה כבר בסוף שנות השמונים של המאה העשרים לגישה שונה, שההיסטוריונית ננסי סינקוף הגדירה קריאה שמרנית של תנועת ההשכלה.<sup>11</sup> קריאה זו, שהפכה בינתיים לדומיננטית, מתארת עמדה משכילית מתונה יותר, ולפיה,

- 8 לרעיון זה ראו: D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ 2000, pp. 27-46; D. Carey and L. Festa (eds.), *Postcolonial Enlightenment*, Oxford 2009, pp. 9-13. האנתולוגיה בעריכתם של קארי ופסטה פורשת טווח רחב של עמדות וגישות שביטאו הוגי הנאורות בכל הנוגע לשאלה הקולוניאלית וליחסי הכוח בין אירופה לבין המזרח. בניגוד לביקורת הפוסט-קולוניאלית של הנאורות, מושג הנאורות הפוסט-קולוניאלית מבוסס על ניסיון לכתוב, למשל במאמרו של לוי, היסטוריה נגדית של האסתטיקה בתקופת הנאורות. לוי מבקר את התרבות האסתטית האוניוורסלית שהבשילה בביקורת כוח השיפוט של קאנט. ראו: D. Lloyd, 'The Pathological Sublime: Pleasure and Pain in the Colonial Context', *ibid.*, p. 101. פרספקטיבה זו תואמת גם את הרעיון העומד ביסוד הפרדיגמה השלישית של מחקר ההשכלה, כפי שאראה להלן.
- 9 Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007, pp. 27-46; M. Warner, J. VanAntwerpen and C. Calhoun (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MA 2010, pp. 1-31
- 10 גישה זו יש לה שורשים כבר בפרשנות שהעניקו אנשי 'חכמת ישראל' ובראשם צונץ למיזם הפוליטי והספרותי של השכלת ברלין, וגם בביקורת שמתחו הוגי התחייה הלאומית, בייחוד אחד העם ופרישמן, על האתוס של ההשכלה ושל 'חכמת ישראל'. בעניין צונץ ראו: G. Schorch, *Moses Mendelssohns Sprachpolitik*, Berlin 2012, pp. 47-51. לעניין יחסי ההשכלה והתחייה ראו: א' בנבג', 'יחסי ההשכלה והלאומיות במחשבת הספרות העברית: קיטוב ניגודי או רציפות אידיאולוגית?', ח' צמיר, א' פרוש וח' סוקר-שווגר (עורכות), 'הספרות והחיים': פואטיקה ואידיאולוגיה בספרות העברית החדשה: למנחם בריןקר, בייבלו, תל אביב תשע"א, עמ' 333-364. נוסף על כ"ץ צמנו עם חסידי גישה זו דינור, שוחט, אטינגר ואייזנשטיין-ברזילי, המכונים האסכולה המזרח אירופית בחקר ההיסטוריה היהודית. לסקירות כלליות של המחקר ההיסטורי של ההשכלה ראו: O. Litvak, *Haskalah: The Romantic Movement in Judaism*, New Brunswick 2012, pp. 49-64; מ' זלקין, 'בין בעלי האנושיות לבעלי הלאומיות: גלגול מחקר הנאורות במדינת ישראל' ציון, עד (תשס"ט), עמ' 178-192; שץ (לעיל הערה 7), עמ' 12-16, 31-33.
- 11 ראו N. Sinkoff, *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*, Providence, RI 2004, pp. 9-10

בניסוחו האירוני של משה ליב ליליינבלום, 'האמונה וההשכלה אחיות תאומות מבטן הן'.<sup>12</sup> תפקידה המהותי ביותר של ההשכלה הוא בניית יהדות וחברה יהודית בנות קיימא, שיוכלו לעמוד באתגרי המודרניות ולהיבנות מהם. במקום היענות לאידאל חיצוני של נאורות – פוליטית, תרבותית, כלכלית – הקורא בצורה פטרונית לשיפורם האזרחי של היהודים, הפרדיגמה השנייה מתארת את ההשכלה כיזמה יהודית פנימית שמטרתה לכונן נאורות יהודית (Jewish Enlightenment) או גילום חדש של נאורות הניזונה ממקור יהודי אותנטי. ובכן במקום ביקורת הדת, מלחמת תרבות, יציאה מן השטעטל או אימוץ של ערכי הנאורות והבורגנות האירופיות, השלב השני של מחקר ההשכלה מתאר תנועה זו כחידוש אינטלקטואלי של הדת היהודית, חידוש שנעשה – כפי שהראה דיוויד סורקין – במקביל להתפתחות דגמים לא־יהודיים של התחדשות דתית באירופה במאה השמונה עשרה.

היסטוריונים חברתיים ישראלים ואמריקנים – ביניהם ישראל ברטל, עמנואל אטקס וטוד אנדלמן<sup>13</sup> – טענו כי ההמשגה הראשונה של ההשכלה היא רחבה מדי ומצומצמת מדי בעת ובעונה אחת. תפיסת ההשכלה כתנועה לוחמנית ונוגדת מסורת מפריזה מאוד בהערכת חשיבותו של הגורם האידאולוגי בתהליך המודרניזציה היהודית, ומובילה את חוקרי ההשכלה להשליך תודעה פילוסופית מהוקצעת יתר על המידה על המודרניזציה היהודית, שהייתה לעתים תכופות פרגמטית מאוד. מנגד מושג ההשכלה הראשון מתגלה כצר ומצומצם, מכיוון שהוא משרטט את תמונת העולם של המשכילים היהודים על פי גבולותיה הגאוגרפיים והרוחניים של השכלת ברלין ומתעלם מגוון משנה המאפיינים ביטויים שונים של מודרניזציה יהודית באירופה או מחוץ לה. ברטל למשל הפך על ראשו את מושג ההשכלה של כ"ץ וניסה להראות שההשכלה לא הייתה מניע של המודרניזציה היהודית אלא תוצר של עליית המודרניות האירופית

12 מ"ל ליליינבלום, 'עולם התהוה' (1873), כל כתבי משה ליב ליליינבלום, ב, קרקוב 1912, עמ' 103. והשוו דבריו של מנדלי מוכר ספרים לעניין זה: ש"י אברמוביץ, משפט שלום, וילנה תר"ך, עמ' 12–13.

13 ביקורתם של ההיסטוריונים הנזכרים על עמדתו של כ"ץ כונסה באנתולוגיה אנגלית רבת השפעה בעריכתו של כ"ץ. ראו: J. Katz (ed.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, New York 1987. לעמדתם של ההיסטוריונים נוספים בעניין זה ראו: M. Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews*, Philadelphia, PA 1983, p. 50; Sh. Feiner and D. Sorokin (eds.), *New Perspectives on the Haskalah*, London 2001, pp. 1-3; Sh. Feiner, 'Towards a Historical Definition of the Haskalah', *ibid.*, p. 185; G. Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century*, Berkeley, CA 2004 pp. 110-112, 233-240; M. Rosman, *How Jewish is Jewish History?* Portland, OR 2007, pp. 47-55; E. Lederhendler, *Jewish Responses to Modernity: New Voices in America and Eastern Europe*, New York 1994, p. 193

או תגובה עליה.<sup>14</sup> לטענת ברטל חוקרי ההשכלה האקדמאים בישראל בדור הראשון טעו בראותם בהשכלה תכנית לשינוי היסטורי. להפך, ניסיונותיהם של המשכילים להצטרף למיזם שיפור מצב היהודים נחלו בדרך כלל כישלון חרוץ.<sup>15</sup> סורקין גרס כי חוקרים מן האסכולה המזרח אירופית בעלי המחויבות הלאומית נטו 'לקרוא את ההשכלה לאחור'. הם ייחסו למשכילים טעות פוליטית שהייתה צריכה להיות ידועה להם מראש – ניסיון לטמיעה באירופה הליברלית, שנגמר במפח נפש בפרעות 1881. הטלה לאחור (Backshaddowing) זו עיוותה את תנועת ההשכלה והפכה אותה לפרדוקס רוחני ופוליטי שסתירותיו ידועות מראש, כזה שפקיעתו הייתה רק עניין של זמן.<sup>16</sup> הפרדיגמה השנייה של מחקר ההשכלה מתנגדת בתוקף לגינוי הלאומי הצר של המיזם המשכילי כאפולוגטיקה יהודית. במקום לנוף במשכילים על ריצי יתר של אירופה נעשה כעת ניסיון מקיף להבנת המניעים היהודיים הפנימיים – בחלקם הגדול מניעים דתיים פנימיים – שהובילו לתהליך החידוש הרוחני שהנהיגו המשכילים. ההשכלה היהודית נעוצה אפוא בשורש יהודי פנימי ולא בניסיון להכרית את היסוד היהודי המסורתי מן המודרניות היהודית.<sup>17</sup>

בשדה ההיסטוריה הספרותית של הספרות העברית החדשה מחקר ההשכלה עדיין מחויב רובו ככולו לפרדיגמה הראשונה של חקר ההשכלה. יוסף קלוזנר נקט עמדה זו בהגדירו את הספרות היהודית המודרנית, זו שהתחילה עם השכלת ברלין, ספרות חילונית או 'חולונית'.<sup>18</sup> ברוך קורצווייל גינה מנקודת מבט תאולוגית את החילונית

- 14 ' ברטל, 'מאומה' ל'לאום': יהודי מזרח-אירופה, 1772–1881, תל אביב תשס"ב, עמ' 115, 122. לניסוח דומה ראו: Ch. Schulte, *Die Jüdische Aufklärung*, München 2002, p. 45.
- 15 ברטל (שם), עמ' 80–86; סטניסלבסקי (לעיל הערה 13), עמ' 52.
- 16 ראו: סורקין (לעיל הערה 3), עמ' 1–9, 125; ברטל (שם), עמ' 182; I. Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, trans. Ch. Naor, Philadelphia, PA 2005, pp. 143-156.
- 17 ברטל (לעיל הערה 14), עמ' 115; סורקין (לעיל הערה 3), עמ' 4; ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 21–22.
- 18 ' קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א, ירושלים תשט"ו, עמ' 6. לסקירה מקיפה ראו: ש' ורסס, הקיצה עמי: ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, ירושלים תשס"א, עמ' 411–467. גישה דומה לזו של קלוזנר נקט שאנן. לדבריו ניתוק מן החוויה הדתית, סקולריזציה והמשכיותו של זרם חילוני הם מקור השראה ואף קריטריון להגדרתה ההיסטורית של הספרות העברית החדשה. ראו: א' שאנן, הספרות העברית החדשה לזרמיה, א, תל אביב תשכ"ב, עמ' 13–14. המניע החשוב ביותר לחידושה של הספרות העברית הוא לדעתו חיצוני, ונעוץ בפרשנות הלא-יהודית לתנ"ך ולתלמוד: 'העולם החיצון הוא המכוון [...] את דרכה של הספרות העברית החדשה', וזאת אף ש'הלאבירינט הספרותי האירופי' עדיין לא היה נהיר לראשוני משכילים עצמם. דבריו אלה מייצגים בצורה מובהקת את נטייתם של מנחסי הפרדיגמה הראשונה לכונן מושג אירופי של מודרניות ספרותית ולנהות אחריו.

הספרותיות שקלוזנר רומם מנקודת מבט לאומית אידאליסטית.<sup>19</sup> חיים נחמן שפירא, היסטוריון ספרותי רב השראה שהגן על המשכילים מאשמת הטמיעה שנים רבות לפני שעשו זאת ההיסטוריונים, טען עם זאת כי האידאה המכוננת של הספרות העברית החדשה היא אידאה 'טיריאלית', ארצית, המתעוררת בעם היהודי בד בבד עם שלילת המחויבות המסורתית לרעיון המלאות הטרנסצנדנטית של החיים האנושיים. במושג החילוניות שלו לא ייחס שפירא לספרות ההשכלה ריצת אמוק אל המודרניות – כפי שעשה אחד העם לפניו – אך בכל זאת העמיד את עיקר מפעלה הפילוסופי של ההשכלה על שלילת הממד הדתי של הספרות.<sup>20</sup> מכיוון אחר פרסם פסח ליפובצקי אלבום ספרותי נמלץ המתאר את רעיון העבודה כאידאל חינוכי ותרבותי שאין להבין בלעדיו את הספרות המודרנית העברית, ושאי אפשר לתאר בלעדיו את השינוי שחוללו בספרות סופרי ההשכלה.<sup>21</sup> מעט מאוחר יותר ניסו היסטוריונים מרקסיסטים רבים – ביניהם דוד כנעני, רפאל מאהלר, דוד בן-נחום ויוסף אורבך – לחשוף קשרים עמוקים בין ספרות ההשכלה העברית לבין הראליזם הספרותי של הספרות האירופית הבורגנית של אמצע המאה התשע עשרה. לדידם ההשכלה הייתה תנועת שחרור הומניסטית דמוקרטית, חדורה בפתוס אנטי-דתי. בהיותה מבנה-על אידאולוגי היא שיקפה והצדיקה את התצורה חברתית המתהווה והולכת של הקפיטליזם היהודי. היציאה מ'ימי הביניים

19 ב' קורצווייל, ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה? ירושלים תשכ"ה, עמ' 11–146. קורצווייל טען שהספרות העברית החדשה תוכל להיחלץ מן המגמתיות המחלגת-ההומניסטית רק אם תכיר בכך שהיא ספרות של משבר, ורק אם תמצא דרכים להכיל בתוך הייצוג הספרותי את מורכבותו של הקונפליקט ההיסטורי בין מסורת לבין מודרניות. הוא קיבל אפוא את הבחנתו של קלוזנר אך דחה את שיפוטו. פרידלנדר, בדומה לקורצווייל, תקף בחריפות ייצוגים גרוטסקיים או חד-צדדיים כלשונו של מסורת יהודית בכל מקום שהופיעו בספרות ההשכלה. לעניין זה ראו ביקורתו האסתטית והאידאולוגית על 'איגרות משולם האשתמועי' (1790) של אייכל: 'פרידלנדר, פרקים בסטירה העברית בשלהי המאה הי"ח בגרמניה, תל אביב תש"ם, עמ' 24–27. לאחרונה הוסיף פרידלנדר טענה עקרונית באשר לעיצוב הספרותי של ההלכה היהודית בספרות ההשכלה. לדבריו 'ספרות ההשכלה החלה לרשום לעצמה הישג אסתטי משלמד האמן לבחור לו "חומרים", לצרפם ולכרוכם זה בזה על פי אמות-מידה שקבע לעצמו'. הישגיה של ספרות ההשכלה עשויים להיראות לעיני הפרשן, טען פרידלנדר, רק משעה שהם הופכים 'ממהות מחייבת ל"חומרים" ביצירה הבדיינית. ההלכה שימשה מעתה ליוצר חומר היולי (Urstoff), מוטיב, מושא לעיצוב ביקורתי-חופשי וכיצוא באלה' (י' פרידלנדר, בין הלכה להשכלה: מקומן של סוגיות הלכתיות במרקם סוגות ספרותיות, רמת גן תשס"ד, עמ' 14. פרידלנדר קשר את הצלחתו האסתטית של סופר העוסק בהלכה ליכולתו של אותו הסופר לעקף את ההלכה מכוחה התאולוגי הכובל, ולהפכה למושא של עיצוב חופשי בספרות. בכך הפעיל פרידלנדר למעשה את הנורמה המחלגת הרדיקלית, הדורשת מן הסופר להפוך את היהדות מדת פויתיווית כובלת לביטוי של תרבות חופשית.

20 ח"נ שפירא, תולדות הספרות העברית החדשה, תל אביב תרצ"ט, עמ' 14–19.

21 פ' ליפובצקי, רעיון העבודה בספרות העברית החדשה, תל אביב תרצ"ג.

היהודיים' והחתיירה אל צורת ייצור קפיטליסטית בהקשר היהודי הלאומי נתפסה, על פי המרקסיזם הציוני של בר בורוכוב, כתנאי שאין בלתו למודרניזציה של העם היהודי ולעליית מעמד העובדים. תנועת ההשכלה הייתה אם כן ביטוי אידאולוגי של חתיירה נמרצת זו לכיוון חילון, מודרניזציה ודמוקרטיה.<sup>22</sup>

חוקרי ההשכלה בתקופת דור המדינה של הביקורת העברית, ובהם יהודית בראל, יוסף האפרתי וראובן שהם, התעניינו פחות בשאלות אידאיות או היסטוריות והתמקדו יותר בבחינת הצורה הספרותית של שירת ההשכלה. בתחום זה בולט במיוחד ספרו של האפרתי, שביקר את שירת ההשכלה מנקודת מבט מבנית.<sup>23</sup> הוא עמד על ההבדל בין תיאורי הטבע הכושלים לדעתו של משוררי ההשכלה לבין תיאורי הטבע של השירה הרומנטית הבשלה, פרי עטם של חיים נחמן ביאליק ושאל טשרניחובסקי, והושפע בעניין זה במידה רבה מביקורתו של ביאליק ב'שירתנו הצעירה' (1906) על שירת ההשכלה.<sup>24</sup> ואולם למרות הדומיננטה הסטרוקטורליסטית בחקר הספרות בדור המדינה, הפרשנות האידאולוגית, המחלגת הרדיקלית, של תקופת ההשכלה לא זונחה גם במחצית השנייה של המאה העשרים. שמעון הלקין, שהשפיע השפעה מכרעת על מבקרי דור המדינה, ביקר את האופי הבלתי היסטורי של ספרות ההשכלה;<sup>25</sup> משה פלאי שרטט במונחים רדיקליים את מלחמת התרבות שניהלו משכילים כמו נפתלי הרץ וייזל, יצחק אייכל או שאל ברלין;<sup>26</sup> ואיריס פרוש הרגישה את הממד האמנציפטורי של ההשכלה בתחום המודרניזציה של הלשון ושל ביקורת הספרות.<sup>27</sup> לבסוף ג'רמי דאובר חזר בספרו המקיף אל הפרדיגמה הראשונה של ההשכלה כשבחר להגדיר את ספרות ההשכלה ספרות לוחמנית, המתעטפת בצעיף לשוני אורתודוקסי כדי לתקוף את המורשת היהודית מבפנים.<sup>28</sup>

- 22 לעניין זה ראו: א' בנג'י וח' חבר, ספרות ומעמד: לקראת היסטוריוגרפיה פוליטית של הספרות העברית החדשה, ירושלים תשע"ד, עמ' 30-32, והביבליוגרפיה המקיפה שם.
- 23 'האפרתי, המראות והלשון: לתולדות התיאור בשירה העברית החדשה, תל אביב תשל"ו.
- 24 ח"נ ביאליק, דברי ספרות, תל אביב תשי"ד, עמ' קמא-קנח.
- 25 ש' הלקין, זרמים וצורות בספרות העברית החדשה, בעריכת צ' כגן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 115-132.
- 26 מ' פלאי, במאבק תמורה: עיונים בהשכלה העברית בגרמניה בשלהי המאה הי"ח, תל אביב תשמ"ח. על פועלו החשוב של פלאי בתחום חקר תולדות מחשבת הספרות העברית ובכלל זה מושג המליצה, בכונתי לעמוד במקום אחר.
- 27 א' פרוש, 'תרבות הביקורת וביקורת התרבות: עיונים בספרו של א"י פפינא "קנקן חדש מלא ישן"', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יד (תשנ"ג), עמ' 197-239; הנ"ל, 'מבט אחר על "חיי העברית ה'מתה":' הבערות המכוונת בלשון העברית בחברה היהודית המזרח אירופית במאה הי"ט והשפעתה על הספרות העברית וקוראיה, אלפיים, 13 (תשנ"ז), עמ' 65-106.
- 28 ראו: J. A. Dauber, *Antonio's Devils: Writers of the Jewish Enlightenment and the Birth*



ביטוי רהוט במיוחד של הפרדיגמה הראשונה של ההשכלה בשדה ביקורת הספרות העברית מצוי בדבריו החרिפים של דן מירון על 'שירי תפארת' של וייזל (1789). במאמר המוקדש לשרטוט ההיסטוריה של השירה העברית בתקופת ההשכלה לא הסתפק מירון בגינוי ההישג האסתטי הפעוט לדעתו של וייזל – זאת כבר עשה ביאליק ב'שירתנו הצעירה' – אלא הוסיף וגינה את יחסה הפושר והמתחמק של שירת וייזל למודרניות ולפריצתו של משבר המודרניות בחיים היהודיים באירופה. לדעתו חטאו העיקרי של וייזל לא היה ספרותי אלא היסטורי; בניגוד ליהודה ליב גורדון ('יל"ג') הרדיקלי, וייזל ניסה למכור לקוראיו אשליה במעטה ספרותי. המשכילים 'הגישו לא רק מורי נבוכים הגותיים אלא גם תרפיה באמצעים אסתטיים, וכך הרגיעו והרדימו דור או דורות, שעמדו, למעשה, על סף המשבר הגדול של הזמנים החדשים בחיים עם ישראל ובהיסטוריה האירופית כאחד'.<sup>29</sup> מדבריו של מירון עולה כי תפקידה האידאולוגי של ספרות ההשכלה היה קידום החילון והמודרניזציה. בכל מקום שבו חטאה הספרות בהיפרדות מתפקידה ההיסטורי, מירון מאשימה בתבוסתנות, בהססנות או בהרדמת הקוראים. חוקרי ספרות ההשכלה – רובים אחרים – נוטים לזהות כמעט ללא היסוס את הספרות עם תנופה היסטורית פרוגרסיבית, כמבע של המפנה ההיסטורי שהוביל בסופו של דבר אל תחיית התצורה החילונית הבורגנית של האומה בסוף המאה התשע עשרה. נטייה זו היא תוצר מובהק של הקונסנזוס הלא מעורער בקרב חוקרי הספרות בדבר תפקידה המתקדם והאוניוורסלי של הספרות העברית החדשה. קונסנזוס זה החל להיסדק רק לאחרונה.<sup>30</sup>

of *Modern Hebrew and Yiddish Literature*, Stanford, CA 2004, p. 28. עמדה דומה לזו של דאובר ראו: ט' כהן, 'הטכניקה הלמדנית – צופן של ספרות ההשכלה', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יג (תשנ"ב), עמ' 137–169; הנ"ל, 'בין־טקסטואליות בספרות ההשכלה: מקומו של הטקסט הבלתי כתוב', ביקורת ופרשנות, 31 (תשנ"ה), עמ' 37–52. לפרשנות שונה לחלוטין של 'מגלה טמירין', אחד הטקסטים המרכזים שהעסיקו את דאובר, ראו: ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 115–121; 'מאיר, חסידות מדומה: עיונים בכתביו הסאטיריים של יוסף פרל, ירושלים תשע"ד, עמ' 13–27, 62–121, 207–237. לסקירות של תפיסת הלשון המשכילית ראו: ע' שוחט, 'יחס של משכילים ברוסיה אל הלשון העברית', ב"צ לוריא (עורך), ספר אברהם אבן שושן: מחקרים בלשון, במקרא, בספרות ובידיעת הארץ, ירושלים תשמ"ה, עמ' 353–430; ולאחרונה: א' אלדר, ממנדלסון עד מנדלי: בדרך לעברית החדשה, ירושלים תשע"ד.

29 ד' מירון, 'בין תקדים למקרה: שירתו האפית של י"ל גורדון ומקומה בספרות ההשכלה העברית', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ז (תשמ"ג), עמ' 170.

30 לדין מקיף יותר בסוגיה זו ראו: בנבג' וחבר (לעיל הערה 22), עמ' 12–28.

## ב

כאמור ביקורת המושג הראשון של ההשכלה התחילה להתפתח בקרב היסטוריונים ישראלים ואמריקנים בשנות השמונים של המאה העשרים.<sup>31</sup> סורקין אפיין את ההשכלה כמיוזם של חידוש רוחני שמטרתו להגדיר מחדש את היהדות כדי להתאימה לעולם ההיסטורי והרוחני החדש. הפרדיגמה השנייה של מחקר ההשכלה שוללת את התפיסה הכוללנית של רעיון המודרניזציה כפי שבאה לידי ביטוי במחשבתם של האבות המייסדים של הסוציולוגיה, מקס ובר או קרל מרקס, שהשפיעו השפעה ישירה על כתיבת ההיסטוריה של כ"ץ או רפאל מאהלר. מטרת ההשכלה לא הייתה היטמעות חברתית או מעבר מקיום מסורתי לקיום מודרני. החוקרים שפיתחו את הפרדיגמה השנייה בחקר ההשכלה העברית הושפעו מתיאורים מתונים ומעודנים יותר של המודרניזציה, דוגמת אלה של צ'רלס טיילור או יורגן הברמס.<sup>32</sup> ההשכלה נתפסה עכשיו כסדר יום אינטלקטואלי – לא תכנית פעולה פוליטית – שעיקרה הבנה וביקורת עצמית פנים-יהודית<sup>33</sup> או ניסיון לעצב מחדש את האמונה היהודית כענף יהודי או כגילום יהודי של המודרניות והנאורות. חידוש אינטלקטואלי של האמונה היהודית, הרמוניזציה, פישור, פיוס, הצדקה והגנה הם מקצת המונחים שהשתמש בהם סורקין – לצד חוקרים אחרים – בתיאור דרכי ההתבוננות הפנימית המורכבת שתבעה ההשכלה מן היהדות כדי לגשר על הפער בין הדת היהודית הפוזיטיווית ההיסטורית לבין הרעיונות הבסיסיים של הדת הטבעית ושל הפילוסופיה של הנאורות. לדידם של בעלי הפרדיגמה השנייה מטרת ההתבוננות הפנימית הזו היא הרמוניזציה של הדת והתבונה. במקום הובלה פעילה של תהליך שסופו חילון או הוצאה של הדת מן החיים המודרניים, ההשכלה נתפסה עכשיו כמפעל תגובתי מאוחר ומקיף, שהתפתח בעקבות התהוותו של 'עידן חילוני', הדורש את חידושה של האמונה בתנאים פילוסופיים והיסטוריים חדשים.

הפרדיגמה השנייה של מחקר ההשכלה השיגה אפוא עידונים רבים ומשמעותיים. הישגים אלה כוללים תפיסה מגוונת יותר של המודרניות היהודית, ביטול הדיכוטומיה הפשטנית המעמידה מסורת דתית מול מודרניות חילונית, עיסוק במגוון עשיר בהרבה של מקומות ומצבים היסטוריים שחוללו את ההשכלה, בירור מדויק יותר של התפקיד שמילאו האיידאולוגיה והפילוסופיה בהנעת שינוי היסטורי חברתי, וזניחת הקריאה של

31 ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 49–77.

32 ראו: טיילור (לעיל הערה 9); J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. F. Lawrence, Cambridge, MA 1987

33 סורקין (לעיל הערה 3), עמ' 3.

ההשכלה לאחור כאוניורסליות כושלת. למרות הישגים לא מבוטלים אלה, גם המושג השני של ההשכלה מייחס למשכילים ניסיון להתאים את הדת היהודית למושג אמפתי של מודרניות אירופית. הממד הנורמטיבי של המושג השני של ההשכלה מבוסס על תובנה יסודית אחת, שהיסטוריונים שונים ייחסו למשכילים שונים.<sup>34</sup> על פי תובנה זו ההשכלה התניעה מהלך פנימי של ביקורת עצמית שתכליתו אשרורה של היהדות כדת או כתרבות.<sup>35</sup> רציפה ששורשיה נטועים בעבר אך היא יכולה להתקיים גם תחת לחצי המודרניות. ההשכלה הייתה מסוגלת להעביר את היהדות אל התקופה המודרנית בלי שהיהדות תקרוס – או תחדל להיות יהדות – ברגע חדירתה לתחום ההשפעה של המודרניות והנאורות. המושג השני של ההשכלה מראה בצורות רבות ומגוונות כיצד ניתן לפרש את היהדות כדת מודרנית או כתרבות מודרנית העומדת במבחן הביקורת החדש של פילוסופיית הדת של הנאורות מצד אחד ושל מבנה הספרה הציבורית המודרנית מצד אחר. אף שהמודרניות האירופית אינה נתפסת עוד כמושא מסנוור של תשוקה, היא עדיין נחשבת כנקודת תכלית נורמטיבית שאליה נדרשה היהדות לשאוף כדי להישאר רלוונטית.

34 פיינר ייחס עמדה זו לאייכל, ראו: ש' פיינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, ירושלים תשס"ב, עמ' 251–273. סורקין ייחס אותה למנדלסון, ראו: D. Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Berkeley, CA 1996. לרנ"ק, ראו: J. M. Harris, *Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern*, New York 1991. ואילו סינקוף ייחסה עמדה זו ללפין, ראו: סינקוף (לעיל הערה 11).

35 אף שבעלי הפרדיגמה השנייה לא תמיד היו ערים להבחנה הזו, חשוב לציין שהזרם המגשר וההרמוניסטי של המשכילים שם דגש מיוחד על שיקום היהדות כדת מודרנית ופחות על כינוסה כתרבות לאומית. התוויית הגבול ההיסטורי המדויק בין הקטגוריות האנליטיות הללו – ביקורת תרבות משכילית לעומת כינוס תרבות לאומית – אינה יכולה להיעשות כראוי במאמר זה. ספרו החשוב של שיהאן עוסק בנושא זה במסגרת דיונו בהתפתחות גישתם של הוגי הנאורות לתנ"ך ולברית החדשה. ראו: J. Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton, NJ 2005. שיהאן הראה כי הוגי הנאורות האנגלית והגרמנית החלו לעסוק במקרא, בעיקר בתרגום לותר, כביטוי לאומי-תרבותי רק בשלהי תקופת הנאורות ואחריה. ראו: שם, עמ' 218–256. לעומת זאת המקרא המובהק של הנאורות מוגדר בספרו של שיהאן כניסיון לשקם ולקומם את תוקפם של כתבי הקודש באמצעות מערכת חדשה של טיעונים היסטוריים, פואטיים ופדגוגיים. שיהאן הדגיש ששיקום זה לא פגע בתוקפם הנורמטיבי והתאולוגי של כתבי הקודש כביטוי של דת פוזיטיבית. דבריו של שיהאן תקפים גם באשר למשכילים מרכזיים ומרכזיים פחות שעסקו בתנ"ך, דוגמת מנדלסון, ויזל, סטנוב, ליוון או מרגליות, הנאו, הורוביץ ורבים אחרים: הם עדיין ראו בו טקסט מחייב של התגלות, אך ניסו לכוננו במעמד זה בנסיבות היסטוריות-אינטלקטואליות חדשות ומאתגרות, ששיהאן אפיינן כנסיבות פוסט-תאולוגיות. המעבר אל תפיסת התנ"ך כטקסט תרבותי הבשיל והושלם רק עם פיתוח רעיון כינוסה של התרבות העברית בהגותם של ביאליק ואחד העם.

רעיונות אלה זכו לניסוחים רבים ושונים. מטרת פעילותו הפרשנית של מנדלסון, טען סורקין, הייתה להצביע על הדרכים שבהן המורשת הטקסטואלית היהודית מאפשרת התמודדות 'שקולה והגיונית' עם אתגרים מודרניים.<sup>36</sup> בהקשר אחר לגמרי – פרשנות מקיפה של כתבי שלום יעקב אברמוביץ – טען מירון שמטרת ייצוגי הגולה בספריו של מנדלי מוכר ספרים היא יצירת עיצוב ספרותי חדש של העיירה היהודית, עיצוב המצטיין ביכולתו לדובב ולשפוט את הקיום היהודי המסורתי ב'מסגרת הקשר מודרנית' שמציעה הספרות הריאליסטית.<sup>37</sup> העברת היהדות והיהודים אל הסביבה המודרנית בלי לקעקע את אופיים היהודי היא היסוד המשותף לחוקרים שאימצו את הפרדיגמה השנייה של ההשכלה: הקיום המסורתי ממוסגר בתוך תודעה מודרנית מתקדמת ואוניוורסלית.

אם ניתן לייחס להשכלה אידאולוגיה, הרי זו אידאולוגיה מתונה, ולא רדיקלית – מחלנת כפי שהאמינו החוקרים בני דורו של כ"ץ. שמואל פיינר הגדיר את הנאורות היהודית כעמדת אמצע בין הליברליזם האירופי הדאיסטי לבין התרבות היהודית המסורתית. הוא ראה באייכל, היום המרכזי של תנועת ההשכלה, גילום של מודרניות יהודית שהייתה מסוגלת לגשר בין הממסד הרבני בפרוסיה בסוף המאה השמונה עשרה לבין האופצייה הדאיסטית או הפסידו־משכילית.<sup>38</sup> סינקוף, שהדגישה את תהליך התרבות של הדת היהודית, טענה כי הקריאה השמרנית, כלשונה, בספרות ההשכלה מעניקה ליהודי האורתודוקסי המודרני תחושת המשכיות, 'עבר שימושי' שניתן להישען עליו. לדבריה ההשכלה היא 'פרדיגמה חיה של זהות יהודית דתית מתונה, מודרנית, ובקריאה בטקסטים היהודיים'.<sup>39</sup> סורקין עמד על החידוש התאולוגי שאפיין את פעולת המשכילים, והדגיש את הקשר בין המפעל האינטלקטואלי של המשכילים לבין רפורמות דומות שנעשו במחשבה הדתית הפרוטסטנטית והקתולית.<sup>40</sup> במקביל לעבודתו של סורקין על פרשנות המקרא של מנדלסון,<sup>41</sup> ובמקביל לתשומת הלב

36 סורקין (לעיל הערה 3), עמ' 54. וראו גם: שולטה (לעיל הערה 14), עמ' 46.

37 D. Miron, *A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*, Syracuse, NY 1996, p. 117. פרשנות זו נדונה בביקורתיות בספרי, מנדלי והסיפור הלאומי, באר שבע ואור יהודה 2009.

38 פיינר (לעיל הערה 34), עמ' 251–273, 295; Sh. Feiner, 'The Pseudo-Enlightenment and the Question of Jewish Modernization', *Jewish Social Studies*, 3, 1 (Fall 1996), pp. 62–88.

שץ (לעיל הערה 2); ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 60–61.

39 סינקוף (לעיל הערה 11), עמ' 273.

40 סורקין (לעיל הערה 3).

41 סורקין (לעיל הערה 34).

המעמיקה מאוד שהעניק פיינר לפרשנות המקרא של המשכילים המוקדמים, <sup>42</sup> עסקו ג'יי הריס ואדוארד ברויאר בשאלות דומות ורחבות יותר, הנוגעות לתפיסת הטקסט של משכילים מרכזיים. <sup>43</sup> כל החוקרים הנזכרים עקבו אחר הדרכים שבהן התפתח העימות שבין 'תבונה' ל'התגלות' בתוך שדה הכוח של הטקסט העברי והפילולוגיה העברית. אף שבמאמר זה אני מתפלס עם הדרך שבה החוקרים ניסו לשכך את העימות הזו, אינני ממעיט כמלוא הנימה מחשיבות התובנות שניסחו קודמיי בתחום זה. הפרדיגמה השנייה בחקר ההשכלה עומדת ביסוד הגדרה היסטורית של ההשכלה שהציע פיינר במאמר עקרוני שפורסם לפני כעשור ומחצה, הגדרה המדגישה את הדואליזם ואת ההרמוניזציה שביסוד תפיסת עולמם של המשכילים. פיינר טען כי אף 'שההשכלה הייתה האידיאולוגיה הראשונה שתמכה במודרניזציה של היהודים' – ובכך הודה במקצת לרבותיו שקדמו לו – 'היא בכל זאת דיברה והטיפה בלשון כפולה'. האידיאולוגיה המשכילית לא הציעה את 'ביטולה המוחלט של המסורת', והיא גם לא הציעה 'לבנות עולם חדש על חורבותיו של הישן'. <sup>44</sup>

[המשכילים] לא שרפו גשרים ולא פעלו מתוך דחף לטמיעה, או דחף להמרת דת. הפנייה אל ההשכלה הייתה בגדר השאה [transposition] מעולם שתואר כחד-ממדי אל עולם מסובך יותר, אבל בכל מקרה לא היה שם נטישה מוחלטת של הקהילה, של החברה היהודית או של היהדות. המשכיל לא דחה את המקרא, את המשנה, את התלמוד וכתבים הלכתיים אחרים, אלא ניסה לתקן חוסר איזון באמצעות הוספה יצירות חדשות בעברית ובשפות אחרות לספרייתו; הוא אימץ רעיונות חדשים בלי לדחות את הרעיונות המסורתיים. <sup>45</sup>

ההשכלה השיאה את היהדות מן הישן אל החדש, מן החד-ממדיות או הנאיביות לכאורה של העולם הקדם-מודרני אל מה שנתפס בעיני האדם המודרני כתובענות הצומחת

<sup>42</sup> ש' פיינר, 'ההשכלה המוקדמת ביהדות המאה השמונה-עשרה', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 189–240; הנ"ל, 'הדרקון הכרוך על הכוורת: י"ל מרגליות והפרדוקס של ההשכלה המוקדמת', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 39–74; הנ"ל, 'בין "ענני הסבלות" ל"אור המושכלות": יהודה הורוויץ, משכיל מוקדם במאה ה'18', ע' אטקס ואחרים (עורכים), במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 111–160.

<sup>43</sup> E. Breuer, *The Limits of Enlightenment: Jews, Germans, and the Eighteenth-Century* (Cambridge, MA 1996); J. M. Harris, *How Do We Study of Scripture?* (לעיל הערה 34); הריס (לעיל הערה 14), *We know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, Albany, NY 1995

<sup>44</sup> לניסוחים דומים ראו: שולטה (לעיל הערה 14), עמ' 40, 43; ברטל (לעיל הערה 14), עמ' 122; ברויאר (שם), עמ' 20.

<sup>45</sup> פיינר (לעיל הערה 13), עמ' 211.

במרחב ציבורי פתוח. המודרניות היא עובדה מוגמרת, אתגר הדורש תיקון והתחדשות מצדו של היהודי.

## ג

במקביל לשני המושגים הראשונים התחילה להיווצר בעשור ומחצה האחרונים הבנה חדשה של היחסים בין ההשכלה היהודית במזרח אירופה לבין המודרניות האירופית. הפרדיגמה השלישית של ההשכלה צמחה מתוך עיון של חוקרי ההשכלה במחקרים היסטוריים ביקורתיים במדעי הרוח ובמדעי החברה העוסקים בבחינה מחודשת של נרטיב החילון, בתאוריה ביקורתית ובתאוריה פוסט-קולוניאלית. התפיסה השלישית של ההשכלה מבוססת על ניסיון לכונן מסגרת מושגית חדשה להבנת היחסים בין תנועת ההשכלה – ובכלל זה מחשבת הספרות ומחשבת הלשון העברית בתקופת ההשכלה – לבין תהליכי המודרניזציה היהודיים והכלליים באירופה. ההגדרה השלישית של מחקר ההשכלה נוטה להדגיש את ספקנותה של ההשכלה היהודית באשר להבטחת הטוב הגלומה במודרניות האירופית ובנאורות המודרנית; היא מתארת את יחסי הדת היהודית והמודרניות האירופית במונחים של שונות, דיאלקטיקה וביקורת. חוקרים הנוקטים את הפרדיגמה השלישית אינם כופרים באופייה המודרני של ההשכלה, ואינם טוענים בשם המשכילים כי היהדות לא יכלה או לא רצתה לחבור לעידן המודרני. ואולם בניגוד לשתי הפרדיגמות הקודמות, התרות אחר מודרניות יהודית אמפתית, המושג השלישי של ההשכלה מבוסס על הנחה מובלעת שהמודרניות היהודית לא שאפה להשיג ולקיים הרמוניה או רציפות ביחסיה עם המודרניות האירופית. להפך, המושג השלישי של המודרניות היהודית מבוסס דווקא על שימור השוני ובעיקר על שימור יחסי הגומלין המכוננים, בלשונו של וילי גוטשל, בין היהדות כדת פוזיטיווית לבין התכנים הפילוסופיים שקבעו את רעיון הדת הטבעית במאה השמונה עשרה. ההשכלה כוננה את היהדות כמודרניות דווקא באמצעות ביקורת המודרניות או לכל הפחות באמצעות שימור קפדני ופרובוקטיווי של ההבדל בין יהדות לנאורות. חוקרים המאמצים את הפרדיגמה השלישית אינם מאמינים עוד שניתן לכונן מבנה מודרני של יהדות שרגליה נטועות בכתבי ההתגלות, ושראשה מתנוסס ברעיונות של הפילוסופיה המערבית.

אפתח את הדיון בפרדיגמה השלישית של ההשכלה בהשוואת האופן שבו הגדירו לאחרונה שני היסטוריונים חשובים, אמפתיים למנדלסון,<sup>46</sup> את מיזם הנאורות של

46 לביקורת אמפתית הרבה פחות, המעמידה בסימן שאלה את הנאותות הפילוסופית של מושג

הפילוסוף היהודי. סורקין טען כי בעבור מנדלסון היהדות וכתבי הקודש של ההתגלות הם תוספת והשלמה (complement and complete) לרעיונות הדת הטבעית,<sup>47</sup> וכי היהדות והפילוסופיה מסבירות זו את זו.<sup>48</sup> גוטשל לעומתו קבע שהדתיות העולה מכתבי מנדלסון 'מביעה מודעות עמוקה ליחסים הסבוכים והדיאלקטיים בין תבונה לבין דת [...] ובין האוניורסלי לפרטיקולרי'.<sup>49</sup> גוטשל, שקשר את נימיה הדקים ביותר של הפילוסופיה המנדלסונית לזו של שפינוזה, טען כי היחס המתוח בין היהדות לנאורות לא היה יחס של אנטגוניזם שקרי,<sup>50</sup> אך גם לא יחס של הרמוניה או השלמה הדדית. מה שקישר בין היהדות המשכילית לבין הנאורות הוא דווקא ממשק דיאלקטי שלילי, שהיה מבוסס על 'אי יכולת לרדוקצייה ועל יחסי גומלין מכוננים' (irreducibility and constitutive reciprocity). לטענת גוטשל מנדלסון הציע 'גרסה ביקורתית וייחודית של מיום הנאורות', שבה היהדות של ההתגלות לא ניסתה להתלכד עם יומרותיה של הפילוסופיה – או לאמצן במחיר ויתור על היהדות, כהאשמתו של שד"ל – אלא שאפה לבנות את עצמה כ'מקום שבו פרטיקולריות היסטורית נוטלת לה את הרשות להביע את עצמה'.<sup>51</sup> ובכן במקום בניין הרמוני אחד, ההשכלה על פי הפרדיגמה השלישית הדגישה את הדינמיות הפנימית, את חוסר ההכרעה שאפיינ את היחסים בין שני איברי המשוואה – היהדות הפוזיטיווית מכאן והפילוסופיה הרציונליסטית של הנאורות מכאן – שאף אחד מהם לא זכה בכורה. ההשכלה לא הטילה את היהדות אל 'מסגרת הקשר מודרנית', כדברי מירון, ולא עיצבה בתוך כך נאורות יהודית או גילום יהודי תואם של הנאורות האירופית. לא, ההשכלה סירבה להשיא או להסיט את היהדות אל המודרניות; היא סירבה לכונן פיגורציה או היסטוריוזציה של כתבי ההתגלות שתסייע ליהדות להתכרבל בנוחות במסגרת ההקשר המודרנית. ההשכלה לא הייתה סיגול ליהדות אל המודרניות אלא תוספת מערערת, שחשפה את חוסר היציבות הפנימי

הנאורות של מנדלסון – ואפילו את כנות ניסיונו לנסח מושג קוהרנטי של נאורות המחויב גם ליהדות – ראו בהתאמה: M. M. Meyer, *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit, MI 1967; A. Arkush, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Albany, NY 1994. לסקירות עדכניות של תולדות מחקר מנדלסון ראו: M. Gottlieb, 'Between Judaism and German Enlightenment: Recent Work on Moses Mendelssohn in English', *Religion Compass*, 4 (2010), pp. 22-38; שורך (לעיל הערה 10), עמ' 2-14.

47 סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 14, 130, התרגום שלי.

48 שם, עמ' 8.

49 W. Goetschel, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*, Madison, WI 2004, p. 128

50 שם, עמ' 132.

51 שם.

של האיבר הדומיננטי ביחסי הכוח הגאו־פוליטיים שבהם פעלו המשכילים במקומות שונים ובהקשרים שונים באירופה. ההשכלה הייתה לא רק הצטרפות פרוגרסיביות אל ההיסטוריה המודרנית של אירופה, אלא גם, אולי בעיקר, פעולת התגרות שדרשה מן המודרניות האירופית להכיל יסודות תרבותיים, לשוניים, תאולוגיים ופוליטיים שלא ניתן היה ליישבם עם מה שהמשכילים תפסו – במידה כזו או אחרת של צדק – כדהף המרדד והמכליל של הפילוסופיה של הנאורות.

כותבים שונים הפועלים במסגרת מה שאכנה השלב השלישי של מחקר ההשכלה מייחסים למשכילים פעולות שונות בשדות שיה שונים ומגוונים. גוטשיל עמד כאמור על הפילוסופיה הביקורתית של מנדלסון, ואילו ג'ונתן הס, שמחקריו מתמקדים בהקשר התרבותי־ההיסטורי, תיאר בפרובוקטיביות את עמדתם הלעומתית של יהודים גרמנים במאה השמונה עשרה – ובהם דוד פרידלנדר, שאול אשר ומשה מנדלסון – ואת ניסיונם 'לייסד מסורת חייה של התנגדות לטבע האקסקלוסיביות של האוניוורסליות של הנאורות'.<sup>52</sup> את מכתבו של פרידלנדר אל הכומר וילהלם טלר, ראש הכנסייה הפרוטסטנטית בברלין, שבדרך כלל נתפס כמסמך התומך בטמיעה, פירש הס דווקא כביטוי של התנגשות בין הדת היהודית לבין תביעות הסטנדרטיזציה העולות מן השיח הליברלי של שוויון הזכויות.<sup>53</sup> אמיר מופתי הציע קריאה לעומתית לא פחות של כתבי המשכילים הגרמנים. בהשפעת מרקס, תאודור אדורנו ואדוארד סעייד טען מופתי כי המטען הפוליטי של ההשכלה איננו הרמוניסטי כלל ועיקר: ההשכלה היהודית הבליטה את מעמדו הפרטיקולריסטי של היהודי כעצם בצדה של המודרניות, כיסוד של ביקורתיות מתמדת.<sup>54</sup> אצל מופתי הנאורות היהודית היא נאורות של מיעוטים;<sup>55</sup> במקום לאמץ את הסיפור השואף קדימה ולהכריז שהיהדות מסוגלת ורוצה לקפוץ על עגלה המודרניות, המושג השלישי של ההשכלה – הקשור בצורות שונות לשיח המוכפפים, לתאוריה הפוסט־קולוניאלית ולמה שמכונה לאחרונה נאורות פוסט־קולוניאלית<sup>56</sup> – מבליט את הסיבות המגוונות לכך שמשכילים הבינו את היהדות פחות כמשתתפת מרצון במודרניות ויותר כמאסף רטנוני, ביקורתי או אירוני המעוניין לזנב בהתקדמות המודרניות או בכל אופן לשנות את מסלול התקדמותה. ההשכלה היא

J. M. Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven CT 2002, pp. 11, 23

שם, עמ' 180.

A. R. Mufti, *Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture*, Princeton, NJ 2007, pp. 8-9, 63-66

ראו גם: שולטה (לעיל הערה 14), עמ' 20-25.

ראו לעיל הערה 8.



אפוא האתר שבו היהדות התנצחה עם המודרניות או לפחות עם מראית מסוימת של המודרניות כאוניוורסליות בעלת אופי מרדד ואקסקלוזיווי.<sup>57</sup> המושג השלישי של ההשכלה רחב משני קודמיו, ואינו בא לבטל או להכחיש את היסודות המְחלנים (פרדיגמה ראשונה) או המגשרים (פרדיגמה שנייה), שהיו ללא צל של ספק בתנועת ההשכלה היהודית באירופה. המושג החדש של ההשכלה מכוון אולי לכושר האינטלקטואלי התובעני שג'ון קיטס הגדיר *negative capability*, יכולת להחזיק הפכים יחדיו בלי להכריע ביניהם.<sup>58</sup> התנועה הלא-מוכרעת הזו עשויה לסייע

57 כפי שהבירו פסטה וקארי, כותבים שונים בתחום הנאורות הפוסט-קולוניאלית ולימודי המוכפפות כבר הביעו ביקורת על כך שמושגים כמו המערב, אירופה, הנאורות או המודרניות מופיעים בתאוריה הפוסט-קולוניאלית כ'ענק בלתי נראה', פְּטִישִׁי, שק חבטות או דחליל טיעוני, שאין לו רפרנט אמתי במציאות. ראו: פסטה וקארי (לעיל הערה 8), עמ' 9-10. לפי טיעון זה תמונת הנאורות הדכאנית שתיארו אדורנו והורקהיימר (M. Horkheimer and Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947) ולא יותר מן התיאור המאוון והאוהד של הנאורות אצל קסירר (E. Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, Boston, MA 1955), או, לצורך העניין, התיאור הרדיקלי של הנאורות אצל איזראל (J. I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2001). הביקורת על הנטייה לכונן מושג מופשט, דמיוני של מערב, נאורות או מודרניות חלה במידה רבה גם על הרה"קונסטרוקציה של מחקר ההשכלה שאני מציע כאן. לכן חשוב לי להדגיש שבסקירה זו השתמשתי במונח נאורות או מודרניות כפי שהוא משתקף בתודעתם של המשכילים ושל חוקריהם. בשלב הראשון של מחקר ההשכלה הייתה הנאורות מושא עמום ומסווגר של תשוקה, בשלב השני היא הייתה מקור השראה לתיקון עצמי של היהדות, ובשלב השלישי היא הפכה למושא של מתקפה. כמושא של תשוקה בשלב הראשון הייתה הנאורות אנטי-דתית, ונשענה על כוחו של הסובייקט הרציונלי, בעל התובנה הטוהרה, לערוך התקפה פילוסופית פרועה, בשם הרציונליות, על הדתיות ועל המסורת, שהוגדרו עכשיו כאמונה תפלה ובטלה. הגל תיאר גישה זו בסעיף המוקדש לנאורות ב'פנומנולוגיה של הרוח'. ראו: G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. V. Miller and J. Findlay, Oxford 1975, pp. 328-349 (הספר יצא לאור במקור בשנת 1807). הרדיקליות התוקפנית, המופשטת של הסובייקט של הנאורות עוררה את הערצתו של מבקר התרבות היהודי, בין שהיה בשר מבשרה של הנאורות היהודית (מנדלי ברגעים מסוימים, קובנר, י"ל גורדון, י"ה שור ורבים נוספים), ובין שחקר אותה בדיעבד, וראה בה מפנה שהוביל את ההיסטוריה היהודית לכיוון רצוי יותר מנקודת מבטו. השלב השני של מחקר ההשכלה צייר כאמור תמונה מתונה בהרבה. במקום הוצאה של הדת תיאר הדגם השני חידוש אינטלקטואלי של הדת, והצביע על הכוחות הפנימיים של היהדות ושל החברה היהודית המסייעים לדת היהודית לעבור ממצב של שבר לנוכח המודרניות אל מצב של המשכיות, בתוך המודרניות. לבסוף השלב השלישי של מחקר ההשכלה מציע הכרה היסטורית הדוחה את רעיון המשכיות, והדרשת עימות סינכרוני בין נקודות מבט אידאולוגיות שונות: ההשכלה אינה זהה עם המודרניות, היא המקום שמתגלעים בו החיכוכים הלא-מוכרעים בין המודרניות לבין המסורת.

58 R. Kaufman, 'Negatively Capable Dialectics: Keats, Vendler, Adorno, and the Theory

לנו להבין את המושג השלישי של ההשכלה בשדות שיח שונים: תורת הפרשנות של משכילים רבים תבעה מן הקוראים העברים להיאחזו בהיבטים האוניורסליים של השפה העברית – מובן הפשט של כתבי הקודש, הכוונה הראשונה, ההקשרית וההגיונית של כתבי הקודש – אך להישאר מחויבים גם להיבטים האוניטולוגיים של השפה ולמסורת הפרד"ס היהודית, המוליקים הרחק מן הפשט; כשיח פוליטי הציעה ההשכלה חידוש של היהדות כדת וכתרבות, אך זאת מתוך מודעות להבדלי הכוח בינה לבין אירופה. אם ההשכלה הציעה יהדות מודרנית, היא עשתה זאת תוך שהיא דוחקת בקוראיה להיות מודעים לאירוניה שבתרבות המנסה לבטא את הפרטיקולריות ההיסטורית שלה בתוך המערכת הכלכלית והתרבותית האירופית, שהצופן הגנטי שלה הוא מחיקת ההבדלים, קידושה של הזהות על חשבון אי הזהות ועלייתו של אזרח-אינדיבידואל אוניורסלי. ניסיון ההשתלבות וההרמוניזציה של המשכילים היה אירוני במקרה הרע וביקורתית במובן הטוב: התוצר הפילוסופי של ההשכלה היה מערכת לשונית-ספרותית לא החלטית ולא יציבה, והתוצר הפוליטי שלה היה הנכחה – אכן הנכחה חסרת כוח – של פרטיקולריות תרבותית.

ספריהן של אנדראה שץ ואולגה ליטבק שראו אור לאחרונה עוסקים בתקופת ההשכלה בפריזמה ספרותית ולשונית המאפשרת להן התערבות נועזת במיוחד בתמונת המחקר ההיסטורי. המיקוד של ליטבק ושץ בטקסט העברי – הספרות העברית או הלשון העברית – סייע להן לתאר את המודרניות היהודית במונחים שונים מהותית מאלה העולים מן הפרדיגמה השנייה של חקר ההשכלה. שץ תיארה את המודרניזציה של השפה העברית בצורה שממחישה את הרב כיווניות של ההיסטוריה של השפה העברית,<sup>59</sup> את חוסר התוחלת של הניסיון להשוות את המודרניזציה של העברית לתזת החילון<sup>60</sup> ולמעשה את כל מגוון הקרעים הפנימיים שצריכים להטריד את מנוחתו של כל חוקר המנסה להבין את מושג המודרניות העברית. שץ התמקדה בשורה ארוכה של ארוכה של הוגים – יהודים ולא-יהודים – וניתחה את עמדותיהם באשר לקדושתה של הלשון העברית, למעמדה של העברית כלשון הסכמית או להרחבתה של העברית לכלל לשון מודרנית. הסוגיה העוברת כחוט השני בכל הדיונים של שץ היא המתח בין ההשקפה שראתה בעברית שפה טבעית, הכפופה לחוקים לשוניים אוניורסליים, לבין ההשקפה שייחדה את העברית כבעלת ממד של הצטיינות או שגב: שפת הבריאה, שפה הנותנת קול לטבע הדברים שהיא מסמנת. קידושה (סקרליזציה) של השפה העברית לעומת חילונה (סקולריזציה) קבעו בערבוביה את ההיסטוריה של

of the Avant-Garde', *Critical Inquiry*, 27 (2001), pp. 354-384

59 שץ (לעיל הערה 7), עמ' 31-33.

60 שם, עמ' 28.

הלשון העברית בתקופה המודרנית, ובחשבון אחרון הפכו את ההיסטוריה הזו לסיפור מפותל שמסרב לאשרר בנימה חוגגת ניצחון את הסיפור על חילונה של השפה ועל החיאתה. שץ תיארה את ההיסטוריה של מחשבת הלשון העברית – ובעצם את טבעה של הלשון העברית המודרנית – והוכיחה שעסקינן בעצם במאבק לא מוכרע, בתהליך דינמי שתובנות לשוניות טבעיות או מדעיות נאבקות בו על מקומן עם תובנות דתיות, שהדגישו את קדושתה של השפה, את היותה שפת הבריאה (ספר יצירה) או שפתו של האדם הראשון (יהודה הלוי וספר 'הכוזרי').<sup>61</sup> לעתים היחס בין שתי התובנות האלה הוביל להתנגשות גלויה, ולעתים מדובר בתיווך פנימי. משכיל מוקדם כמו ישראל זמושץ ראה בסטנדרטיזציה הדקדוקית של הלשון העברית כלי חשוב לקידוש מחודש של הלשון, להרחקתה מן ההמון.<sup>62</sup> מנגד שלמה זלמן הנאו ראה בדקדוק אמצעי ללוחמה רציונליסטית נגד פרשנות מקרא מסורתית.<sup>63</sup> התהליך שתיארה שץ לא הסתיים בתמונת ניצחון שבישרה את תחיית השפה העברית, אלא במעין תיקו דינמי שאומר הרבה על הסתירות הפנימיות של המודרניות העברית או על אי האפשרות לתהליך חילון, לפחות בהיבט הלשוני שלו.

ליטבק טענה כי תנועת ההשכלה אינה יכולה להיחשב כלל כגרסה היהודית של הנאורות האירופית, וכי היא הייתה קרובה הרבה יותר לתנועה הרומנטית. היא ביססה את הטיעון שלה על נימוקים הלקוחים מן ההיסטוריה של הפילוסופיה (ההשכלה באה הרבה אחרי שעמנואל קאנט וז'ן ז'ק רוסו החריבו את יסודות הפילוסופיה של הנאורות), על הבחנות גאוגרפיות (ההשכלה התפתחה במזרח אירופה, בעוד שמרכז הנאורות היה באזור הצפון אטלנטי) ועל הבדלים פוליטיים (התהום הפעורה בין שיח הזכויות והריבונות של צרפת ואנגליה לבין האבסולוטיזם הנאור של רוסיה, פרוסיה ואוסטרו-הונגריה). לדידה של ליטבק ההשכלה שייכת לעידן הביקורת שלאחר הנאורות. אופייה של ההשכלה קרוב לביקורת של קאנט על תרדמתם הדוגמטית של הפילוסופים של הנאורות הגרמנית הרבה יותר מאשר לפילוסופים, ובראשם גוטפריד וילהלם לייבניץ, שהאמינו בקיומו של יקום מושלם, הנתון להשגחתו של אל רציונלי.<sup>64</sup>

ספרה של ליטבק מנכיח את הזרם השלישי של ההשכלה בצורה בהירה מאין כמותה. המשכילים היו קרובים להוגי הרומנטיקה הרבה יותר מאשר להוגי הנאורות. הוגי הנאורות סברו כי תפקידה העיקרי של התרבות וההגות הוא הבנה מיטבית של השלמות וההרמוניה של היקום שנברא ברצונו של האל – הטוב שבעולמות האפשריים, כדברי

61 שם, עמ' 39–41.

62 שם, עמ' 110.

63 שם, עמ' 141–148.

64 ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 3–22.

לייבניץ. לעומתם הוגי הרומנטיקה העמידו את תפקידה המעצב של התרבות על בסיס רחב ותובעני בהרבה: לא רק היאחזות בשלמות הרציונלית של הבריאה האלוהית – כבתקופת הנאורות – אלא גם פעולה קדחתנית ונמרצת למען תיקון אחדותו של העולם, שהתפרק בגלל פרדוקסים או אנטינומיות שהתעוררו בעקבות עלייתה של הנאורות.<sup>65</sup> המשכילים גייסו את היהדות לצורך תיקונו של העולם המודרני;<sup>66</sup> הם הציעו את היהדות כהבניה רומנטית – שהיא תמיד גם רצינית וגם אירונית, מודעת למגבלותיה – של תרבות יהודית גבוהה וגברית שתקבל עליה את עצירת ההתפרקות הפוליטית והרוחנית, את מבוכת הזמן, בלשונו של רנ"ק. ואולם בניגוד לדרכו של רנ"ק, שניסה לפתור מבוכה זו באמצעות פיתוח כלים ספרותיים-פילוסופיים שיוכיחו שכתבי הקודש מכילים גרעין פילוסופי מתקדם ועדכני, העמידה קבוצת המשכילים של ליטבק יהדות כוללנית שעמדה אל מול המודרניות, ושסירבה ליטול חלק בפוליטיקה, בהיסטוריה או באפיסטמולוגיה של הנאורות. ההשכלה הייתה חלופה חלשה, אירונית וביקורתית למודרניות האירופית, שכבר הפכה לעובדה מוגמרת. המשכילים פעלו נגד כינונו של האזרח כאינדיווידואל אוניוורסלי<sup>67</sup> ונגד עלייתו של שוק הספרים קפיטליסטי;<sup>68</sup> לעתים תכופות הם השתמשו ביסודות מן האסתטיקה הרומנטית המוקדמת כדי לחבוט באסתטיקה הקלסיציסטית.<sup>69</sup> ההשכלה הייתה רומנטית לא רק מכיוון שהייתה מודעת לכך שהיא מאוחרת מן הנאורות ומן המודרניות,<sup>70</sup> אלא בעיקר מכיוון שהייתה חדורה במודעות לקיומו של קרע טרגי שהפריד בין המשכילים, נושאי תרבות יהודית גבוהה, לבין מה שהתרחש בספרה של הכוח ושל ההיסטוריה.<sup>71</sup>

## ד

האם הגדרתה ההיסטורית של ההשכלה באירופה נדונה אם כן להיטלטל מהכא להתם בהתאם למחויבות הפוליטית והמחקרית של חוקריה? האם ההשכלה אינה אלא תופעת משנה מטושטשת הנגזרת בסופו של דבר מתפיסות מתחלפות של מודרניות, למשל מודרניות בוטחת (פרדיגמה ראשונה), מודרניות מתונה ומרובה (פרדיגמה שנייה)

65 שם, עמ' 26–30.

66 שם, עמ' 26, 77.

67 שם, עמ' 18–19.

68 שם, עמ' 23–46.

69 שם, עמ' 35.

70 לעניין זה ראו: שולטה (לעיל הערה 14), עמ' 18–20.

71 ליטבק (לעיל הערה 10), עמ' 32.

או פוסט־מודרניות (פרדיגמה שלישית)? אכן אפילו התבוננות מקרית בכתביהם של המשכילים עצמם עשויה להניב הגדרות שונות וסותרות של ההשכלה, כרוחו הטובה של החוקר. למשל מנדלסון הגדיר במכתב אל אוגוסט הניג (1779) – המצוטטת כופות – את מיזם הביאור 'צעד ראשון לקראת תרבות',<sup>72</sup> הגדרה המבוססת על הייררכייה תרבותית וגאו־פוליטית מחודדת מאוד. הייררכייה מובלעת זו סותרת בעליל את ההגדרה הפנים־יהודית של מיזם הביאור, כפי שהציע מנדלסון עצמו ב'אור לנתיבה' (1783), הקדמתו החשובה למיזם זה.<sup>73</sup> בהקשר זה נדמה שמנדלסון עצמו היטלטל בין הפרדיגמה הראשונה לפרדיגמה השנייה של ההשכלה. דוגמה נוספת יש במניפסט 'דברי שלום ואמת' לווייזל (1783), הנע בין המגמה להוכיח שתורת האלוהים היהודית ניתנת להרמוניזציה עם תורת האדם, לבין תיאור תורת האלוהים – הטקסטים היהודיים שניתנו בהתגלות – כנבדלת, נשגבת ובכל אופן בלתי ניתנת להעמדה על תורת האדם. דוגמאות מקריות אלה מלמדות כי ניתן לאתר בספרות ההשכלה זרמים, כותבים או היבטים התואמים את שלוש הפרדיגמות שנוצרו במחקר. אין ספק למשל שאייכל או רנ"ק אכן הציעו תפיסת יהדות הקרובה מאוד לפרדיגמה השנייה, המתונה וההיסטוריוציסטית, של ההשכלה, ובאותה מידה של ודאות אין להכחיש את הזעם הגדול, האנטי־דתי, של הוגים רדיקלים מסוגם של אברהם פפירנא, אברהם אורי קובנר או יל"ג, זעם התואם את דרכם של בעלי הפרדיגמה הראשונה.

ובכן בלי להיכנס לפולמוס עקר שמטרתו למדוד את משקלם היחסי של הזרמים הפנימיים בספרות ההשכלה ובתנועת ההשכלה, בדעתי להציע כאן קריטריון עדין יותר, שיאפשר אולי להבהיר מעט את הדברים. ספרות המחקר הפילוסופית וההיסטורית שהוקדשה בעשורים האחרים למנדלסון נסבה לעתים תכופות על הצלחתו או אי הצלחתו ליצור סינתזה פילוסופית יציבה שתאחד ותלכד את כתבי הקודש היהודיים מצד אחד ואת התובנות הבסיסיות של המטפיזיקה של הנאורות ושל הדת הטבעית מצד אחר.<sup>74</sup> בהקשר הנוכחי אני מעוניין לבחון את הסוגיה הזו מנקודת המבט של מחשבת הספרות של המשכילים ובראשם מנדלסון עצמו. שאלתי היא: האם תפיסת מעמדו של הטקסט העברי המקודש – העולה במוצהר או במובלע מן הכתיבה המטא־פואטית של משכיל זה או אחר – אפשרה סינתזה הרמונית של יהדות פוזיטיווית ודת טבעית, כפי שטוענים בעלי הפרדיגמה השנייה, או שמא היא כוננה שונות יהודית שלא יכלה להיטמע בפילוסופיה של הנאורות? העמדת מחשבת הספרות במרכז הגדרת ההשכלה

M. Mendelssohn, *Writings on Judaism, Christianity, and the Bible*, ed. M. Gottlieb, 72 Waltham, MA 2012, p. 188. והשוו על מכתב זה: פיינר (לעיל הערה 34), עמ' 153.

73 מ' מנדלסון, 'אור לנתיבה', הנ"ל, כתבים עבריים, ברסלאו תרצ"ט, עמ' 211–268.  
74 ראו לעיל הערה 46.

מאפשרת לבחון ולהגדיר את ההשכלה במונחים מדויקים מעט יותר: האם הטקסט היהודי המקודש – התורה שבכתב או התורה שבעל פה – נתפס במחשבת המשכילים כמושא של ביקורת או כמושא של השאה ורציונליזציה, כעמדתם של בעלי הפרדיגמה הראשונה והשנייה? או שמא הותירו אותו המשכילים בעמדה חיצונית שהעניקה לו פוטנציאל ביקורתי?

אכן מעבר לעמדותיו הפילוסופיות המוצהרות של המשכיל, מעבר למחויבויות הפוליטיות שלעתים הטילו עליו מגבלות אפולוגטיות, ומעבר לשאלת האפקט ההיסטורי של כתביו, הפריזמה הספרותית-הרטורית, שאציג כאן בקיצור המתחייב, עשויה לשפוך אור קונקרטי יותר על טבעה של הטלטלה הפרדיגמטית שתיארת למעלה.

ברוח ההבחנות החשובות שהציע אתנוני גרפטון באשר ליחס המורכב של ההומניסטים לטקסטים הקלסיים,<sup>75</sup> קל מאוד להיווכח שגם המשכילים הפעילו מערכות הנחות שונות לחלוטין באשר למהותו של הטקסט היהודי הקדוש. הנחות אלה משתלבות עם שלושת הזרמים ושלוש הפרדיגמות שעסקתי בהם למעלה.

משכילים כמו שאול ברלין, יוסף פרל או – במקרים מסוימים – מנדלי מוכר ספרים אכן תפסו את הטקסט היהודי המקודש כזירת לוחמה אידאולוגית. כפי שטענו חוקרים רבים, הפרודיה או החיקוי של הספרות המסורתית נועדו לקדם מתקפה סטירית מוחצת, שהשתמשה בכלי הנשק של היריב כדי לשבש את הנחות היסוד התאולוגיות שלו. התוצאה הייתה דה-מיסטיפקציה של כתבי הקודש.<sup>76</sup> פרדיגמה רדיקלית זו של תורת הספרות המשכילית שָׁבה וצמחה בלבוש חדש בביקורת הספרות ובמחשבת הספרות של ההשכלה הרוסית באמצע המאה התשע עשרה: המבקר פפירנא היה גלוי לגמרי במתקפה שהוביל נגד כתיבה משכילית נמלצת שלא ידעה את זמנה ומקומה, ושהמשיכה להיות מחויבת ל'פרזאולוגיה' היהודית המסורתית.<sup>77</sup> בכל המקרים האלה

75 גרפטון עסק בעניין המיוחד של ההומניסטים בגישור על הפער שבין הבסיס הפגני של הטקסטים הקלסיים לבין השקפותיהם הנוצריות של ההומניסטים. ראו: גרפטון (לעיל הערה 6), עמ' 1–47.

76 מובן שהטקסט המסורתי, מושא החיקוי הפרודי, הוא מגוון ורב פנים. במקרה של כתבי ברלין, מדובר בלשון ספרות השו"ת, ראו: פלאי (לעיל הערה 26), עמ' 142–153. במקרה של פרל ומגלה טמירין' מדובר בלשון ההגיוגרפיה החסידית, ראו: ב' קורצווייל, במאבק על ערכי היהדות, ירושלים תש"ל, עמ' 55–79; מאיר (לעיל הערה 28). ואילו במקרה של מנדלי מוכר ספרים מדובר בלשון מדרשי האגדה, ראו: מירון (לעיל הערה 37), עמ' 143–144.

77 ראו: א' פפירנא, 'קנקן חדש מלא ישן' (1867), הנ"ל, כל הכתבים, תל אביב תשי"ב, עמ' 9–85; פרוש, תרבות הביקורת (לעיל הערה 27); א' בנבגי, 'ניסיון לריהביליטציה של האלגוריה בביקורת העברית: קריאה מחודשת ב"אמת ואמונה" של אד"ם הכהן ובכתביו הביקורתיים של אברהם פפירנא', ביקורת ופרשנות, 42 (תש"ע), עמ' 333–365.

נתפס המשכיל כמי שמכניס אל הטקסט שלו את לשון המקורות רק כדי לבטלה כלשון קלסית – לשון בעלת מעמד מופתי, על-זמני, מושא נאצל של חיקוי – ולהצמיח במקומה לשון ספרותית בעלת מחויבות רפרנציאלית, לשון הנתונה לביקורת פילולוגית היסטורית.<sup>78</sup> המודרניזציה של הלשון התפרשה כאן כחילונה, וזוהי ללא ספק דוגמה טובה להפעלת הפרדיגמה הראשונה בתחום תורת הטקסט המשכילית. משכילים מתונים מברלין, שפעל בפרוסיה, ומפפירנא, שפעל ברוסיה, עסקו בלשון המקורות בצורה ביקורתית הרבה פחות, וניגשו אליה מתוך תחושה שקריאה מחדש של כתבי הקודש היא מרכיב מכריע בתהליך ביקורת פנימית של היהדות. במקום שיטוח לעגני של האונטולוגיה הקדמונית של הלשון המסורתית (הפעלת אירוניה לעגנית על הפתוס הדתי, כפי שהראה מירון<sup>79</sup>) תפיסת הלשון המתונה של המשכילים שהשתייכו לזרם השני של ההשכלה כוננה גישה מאוזנת יותר כלפי כתבי הקודש; במקום פעולת החיסול המבוססת על אירוניה או על סטירה, ננקטה פעולת שיקום וקימום.<sup>80</sup> אנשי הזרם השני של ההשכלה הגדירו את מפעלו הלשוני של המשכיל במונחים של תיקון פנימי של כתבי הקודש, כפעולה למען ייצובם הסמנטי או חילוץם של כתבי הקודש ממסורות פרשניות שאבד עליהן הכלח, בין שהן יהודיות ובין שהן נוצריות: מדרשים מופרכים במיוחד,<sup>81</sup> תרגומים גרועים לעברית<sup>82</sup> או תיקונים לכתבי הקודש שעשו הבראיסטים נוצרים שלא כיבדו את הנוסח המסורתי, וש'עושים דברי

78 גרפטון (לעיל הערה 6), עמ' 25–27, 44.

79 מירון (לעיל הערה 37).

80 יש לציין ששלושת הזרמים בספרות ההשכלה שאני מתאר כאן עשויים היו להימצא בעת ובעונה אחת בזמנים ובמקומות שונים של ההשכלה: בכתביו של הוגה יחיד או אפילו בתנועה הרטורית של טקסט אחד, שעשוי, כדרכם של טקסטים, גם לסתור את עצמו. ההבחנה בין שלושת הזרמים של ההשכלה אינה מבוססת אפוא על קריטריון היסטורי, ואינה שואפת לספר סיפור היסטורי חברתי. שלושת הזרמים השונים של ההשכלה אינם מתארים שלוש קבוצות נפרדות – היסטוריות, סוציולוגיות או אינטלקטואליות – של משכילים. אדרבה, הם היו משולבים זה בזה, בכל מקום ואתר. הערך האינטלקטואלי של ההבחנה בין הזרמים ובין הפרדיגמות הוא בתרומתו של הדיון לקידום השינוי ההרמנויטי שמתחולל עתה בקרב ההיסטוריונים בכל הנוגע להבנת המשמעות ההיסטורית הרחבה של ההשכלה. בדומה לדבריו של שלום על החוקרים שקדמו לו (לעיל הערה 5), ניתן לומר שהפרדיגמה השלישית של ההשכלה מאתרת יסודות של אי שביעות רצון מן המודרניזציה האירופית, יסודות שנעלמו מעיני חוקרים קודמים בגלל מחויבותם האידיאולוגית למושג אמפטי של מודרניות ונאורות.

81 נ' קרוכמל, האגדה ובעלי האגדה: מתוך 'ספר נבוכי הזמן', בעריכת א' בן-ישראל, תל אביב תר"ץ, עמ' 91–92. וראו גם פרשנותו של הריס לעניין זה: הריס (לעיל הערה 34), עמ' 275.

82 מנדלסון (לעיל הערה 72), עמ' 242–243. וראו את פרשנותו של אלטמן לעניין זה: A. Altman, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Philadelphia, PA 1998, p. 375

התורה חומה פרוצה'.<sup>83</sup> מטרת תהליך התיקון הזה הייתה הוכחת הקשר של הטקסט של ההתגלות לעולמה של המודרניות האירופית. דוגמה מובהקת ומפורסמת לגישה זו מצויה בכתביו של רנ"ק, ששאף להוכיח כי היהדות מסוגלת למלא תפקיד רוחני חשוב בגלגולים ההיסטוריים של הרוח האבסולוטית. כבעל פילוסופיה של הלשון האמין רנ"ק שניתן לנתח את החלקים האידיויסינקרטיים של כתבי הקודש באמצעים סמליים או ארכיטיפיים, וכך לשכתב אותם – על כל פנים את רובם – בשפה תבונית מובהקת.<sup>84</sup> בדומה לקרוכמל והרבה לפניו טען אייכל כי תפקידה של הספרות – המליצה או המשל – לשמש כ'מליץ בין חקירת החכם הנשגב אשר הגביה עוף מבינתו לעלות עד שמי בוראו ובין השגת האיש ההמוני אשר לא ניסה לשום פעמיו בשביל הבחינה'.<sup>85</sup> אידאל הדמוקרטיזציה של הידע, שעמד ביסוד מפעלו של אייכל כ'זום' של תנועת ההשכלה,<sup>86</sup> משתלב היטב בתורת הספרות שלו. ספר 'משלי' הוא, לדידו של אייכל, דוגמה לכתיבה היודעת להעמיד חקירות נשגבות לרשותו של האיש ההמוני.

אם כן ניתן לתאר את הפרדיגמה הראשונה והשנייה של ההשכלה גם במונחים תאורטיים ספרותיים השואלים על מעמדו של הטקסט הספרותי במודרניות הספרותית העברית: התקפה מחלנת על האי רציונליות של הטקסט המסורתי (פרדיגמה ראשונה) לצד ניסיון להוכיח שלמרות הכול הטקסט המסורתי הוא אכן רציונלי (פרדיגמה שנייה). אך מה באשר לתיאור הלשוני-הספרותי של הפרדיגמה השלישית? בכל הנוגע לתפיסת הטקסט שלו הזרם השלישי של ההשכלה נבדל מקודמיו בכך שהגן על הפוליסמיה של הטקסט היהודי המסורתי, על שיטות הפרשנות המגוונות המכוננות אותו, ועל התנועה הבלתי החלטית של הטקסט המסורתי הזה בין תבונה לבין התגלות. בכל הרבדים האלה הטקסט היהודי והטקסטואליות היהודית הם יסודות שלא ניתן להעמידם על הפוליטיקה או על הפילוסופיה של הנאורות. בניגוד לשתי הפרדיגמות הקודמות, הפרדיגמה השלישית של ההשכלה העמידה את הטקסט היהודי של ההתגלות כיסוד של שוני והטרנומיה.

הפריזמה הטקסטואלית שאני מציע כאן חושפת בנקל את ההבדל העקרוני בין המיזם של רנ"ק, שעמד במרכז הזרם השני של ההשכלה, לבין המיזם של מנדלסון, שאני מבין אותו – בניגוד לסורקין, ברויאר ומיכה גוטליב – כמתאר קונפליקט, ולא

83 מנדלסון (לעיל הערה 73), עמ' 242; סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 81.

84 נ' קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, בעריכת י' עמיר, ירושלים תשע"א (ברלין תרפ"ד; לונדון תשכ"א), עמ' כט–לג; הריס (לעיל הערה 34), עמ' 27.

85 י' אייכל, 'הקדמה ראשונה והקדמה שניה', הנ"ל, ספר משלי עם תרגום אשכנזי וביאור, וינה 1817 (ללא עימוד). ההקדמות פורסמו לראשונה בשנת 1790.

86 פיינר (לעיל הערה 34), עמ' 251–273.



אחדות, בין היהדות לבין המודרניות. כאמור רנ"ק פתר את מבוכתו של היהודי המודרני בהפעילו כלי ניתוח אוניוורסליים המוכיחים את התבוננות של היהדות ואת יכולתו של הטקסט היהודי לעמוד בלחצים ובמבחנים של המחשבה המודרנית ושל תורות הפרשנות המודרניות. לעומת זאת מנדלסון התמודד עם המבוכה הזו דווקא באמצעות שימורה: הוא התעקש על השונות של כתבי ההתגלות היהודיים, הוא הגן עליהם כעל טקסטים רטוריים או מליציים שיש בהם, כפי שאראה מיד, ריבוי משמעויות שלא ניתן להעמידו על אחדות. הטקסט היהודי נתפס באסטיקה המאוחרת של מנדלסון כלא מסוגל ולא מעוניין לתמוך במטפיזיקה הרציונליסטית של השלמות.<sup>87</sup> הוא טומן בחובו פוטנציאל של שונות, אחרות, אי רדוקטיוויות ובסופו של דבר התנגשות בלתי נמנעת עם מטפיזיקת השלמות של לייבניץ. התנגשות זו, המתרחשת ברובד מחשבת הספרות והלשון של מנדלסון, לא זכתה להארה מספקת במחקרים של ברויאר וסורקין. שונותו של הטקסט היהודי נעוצה בשייכותו למסורת טקסטואלית-פרשנית שלא ניתן לרתום אותה, כפי שאראה מיד, למושג רציונליסטי של שלמות. דווקא בגלל אי יציבות, הצומחת מן המחויבות הרטורית של הטקסט, ושלא ניתן ליישבה עם הפילוסופיה, יש ערך לשימורה של לשון הקודש בתקופה המודרנית; זהו בסיס כוחו הביקורתי של הטקסט היהודי.

היחס המתוח בין היהדות של ההתגלות והמצוות לבין הדת האוניוורסלית של המין האנושי בא לידי ביטוי בשורה ארוכה של דיונים ספרותיים, אסתטיים ופילוסופיים, שקיים מנדלסון בכתביו הגרמניים והעבריים. במסגרת זו אוכל לעמוד רק על ביטוי עקרוני אחד של המתח הנדון. ביטוי זה, המוכר היטב לחוקרי מנדלסון,<sup>88</sup> עולה מן ההבחנה בין הכוונה הראשונה לבין הכוונה השנייה של כתבי הקודש. ב'הקדמה למגילת קהלת' (1770) הבהיר מנדלסון כי המשמעות הראשונה של כתבי הקודש היא פשט, מובנן של המילים בהקשרן, מובן המכיל משמעות רעיונית או תוכן פרופוזיציוני

87 בעניין זה יש הבדל בין העמדה הרציונליסטית של מנדלסון ב'קהלת מוסר', שקל מאוד ליישבה עם האסטיקה של באומגרטן, לבין העמדות שהביע בעברית ובגרמנית בהמשך הקריירה שלו. לרעיון השלמות באסטיקה של המאה השמונה עשרה ראו: P. Guyer, '18th Century German Aesthetics', E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2007), URL <http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-8th-german>; קסירר (לעיל הערה 57), עמ' 283–360. לפירוט הקשרים בין מנדלסון למטפיזיקה של הנאורות ראו: ארקוש (לעיל הערה 46), עמ' 1–33.

88 ברויאר (לעיל הערה 43), עמ' 188–190; הריס (לעיל הערה 43), עמ' 144; סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 65–67; E. Stern, 'Genius and Demographics in Modern Jewish History', *Jewish Quarterly Review*, 101 (2011), pp. 347–382

שניתן לתרגמו לשפה אחרת.<sup>89</sup> לדבריו 'דרך הפשט או הכוונה הראשונה לשמור הטעמים ולא המלות; אין הבדל לפי עניינה [של הכוונה הראשונה] בין זכור לשמור, [או בין] לא תחמוד ללא תתאוה'.<sup>90</sup> הכוונה הראשונה היא הקשרית, כלומר מבוססת על הסכמה או על 'המשך ודבקות בין כתוב לכתוב'.<sup>91</sup> הכוונה השנייה היא המדרש בפרט והפרד"ס היהודי על כל שכבותיו, העושים שימוש בלתי הקשרי בכתובים. במונחיו של פול דה מאן ניתן לומר כי ההבחנה בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה לוכדת את הפער הבלתי ניתן לגישור, לטענת דה מאן, בין תוכן ההתכוונות (מנדלסון: טעמי התורה) לבין צורת ההתכוונות (מנדלסון: טעמי המילים).<sup>92</sup> בעוד שהכוונה הראשונה עוסקת 'במשמעות כמקבילה חוץ לשונית שניתנת לפרפרזה ולחיקוי',<sup>93</sup> הרי הכוונה השנייה מדובבת גלגולי משמעות שאינם תלויים בהתכוונותו של הקורא, והיא מוסברת, שוב במונחים של דה מאן, כפעילות תוך-לשונית מובהקת.<sup>94</sup> מנדלסון עצמו הגדיר את הכוונה הראשונה כאחדות וניתנות לתרגום, בעוד שהכוונה השנייה היא פרשנות העוקבת אחרי ריבוי – הייתי מסתכן ואומר, ריבוי בלתי נשלט – של משמעויות, המתנהל על פי ההיגיון המבלבל, הבלתי הקשרי, המטונימי והמפתיע של המילים, הרטוריקה והשפה. הכוונה השנייה 'מדקדקת אחרי כל מילה ומלה, אות ואות, וגם על כל קוץ וקוץ';<sup>95</sup> היא תרה אחר משמעות בצורה ש'אינה מסכימה' עם ההקשר, ומוליכה את הפרשן מן הדיון במשמעות החוץ-לשונית של הכתובים אל ההתחקות אחר פעילותה האוטונומית של הלשון עצמה. מנדלסון תיאר את המשמעות המעמיקה והולכת של הכוונה השנייה באמצעות סדרת דוגמאות.

89 מ' מנדלסון, 'הקדמה למגילת קהלת', הנ"ל (לעיל הערה 73), עמ' 148–161.

90 שם, עמ' 148. להגדרת הסינונימיות של הכוונה הראשונה ראו: שטרן (לעיל הערה 88), עמ' 367.

91 מנדלסון (לעיל הערה 73), עמ' 150.

92 הבחנתו של דה מאן מופיעה בדיונו בתפיסת התרגום של ולטר בנימין, כפי שזו נוסחה ב'משימת המתרגם' לבנימין. ראו: פ' דה מאן, ההתנגדות לתיאוריה, תרגם ש' גינזבורג, תל אביב 2010,

עמ' 201.

93 שם, עמ' 194.

94 שם.

95 מנדלסון (לעיל הערה 89), עמ' 150. אין להתעלם מן הממד הרטורי של פסקה זו. בעוד שריבוי המשמעויות הנשלט בכוונה הראשונה מבוסס על מטפורה, המתארת את שליטתו של בעל הכוונה בכל פעולותיה של הלשון, הרי את הכוונה השנייה תיאר מנדלסון באמצעות מטונימיה, שמסבירה את ריבוי המשמעויות כההליך של התרבות לשונית ספונטנית או שרשור של מסמנים הנובע מהיגיון רטורי. במקום שליטה אנכית של ריבוי המתכנס לאחדות טרנסצנדנטית של משמעות, ריבוי המשמעויות של הכוונה השנייה מבוסס על קרבה אופקית בין מסמנים הנוגעים זה בזה, והגוררים זה את זה בגלל הכפלה רטורית ('אות לאות, קוץ לקוץ'), ומנייה וביה חומקים מן ההשגחה של המסמן הטרנסצנדנטלי.

הממד הראשון של הכוונה השנייה מסתכם בייפוי המליצה גרדא – הטקסט משתמש במילים נרדפות, בפיגורות ובטרופים (היסטים), שאינם משנים את כוונת הכתובים. ואולם הדוגמאות הנוספות שתיאר מנדלסון משמעותיות הרבה יותר: הכוונה השנייה של הטקסט יכולה להכיל רמזים אוטוריים שהוסתרו מסיבות פוליטיות; היא עשויה לצמוח מראשי תיבות וגימטריות הטמונות במילים עצמן או להציע – וזהו הממד המעמיק ביותר – 'עניין נפלא ראוי להסתירו ולהעלימו מן ההמון ולא לגלותו כי אם לסגולת האדם'. מדובר כמובן בפרד"ס: המונח בראשי התיבות המשמש את מנדלסון לציון גימטרייה הוא רמו; מדרשי האגדה הם דרש; ואילו הסוד מכיל מדרשי קבלה והרמזים אוטוריים.<sup>96</sup>

אך מהו היחס המדויק בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה? האם מדובר בריבוי המוביל לאחדות או בריבוי החותר תחת לכידותו ואחדותו של הטקסט? ההצהרות המפורשות של מנדלסון בעניין מכריעות בצורה חד־משמעית בעד אפשרות הראשונה: הטקסט העברי המקודש, בין שהוא תוצר של התגלות ישירה ובין שהוא תוצר של דיבור ברוח הקודש, הוא אובייקט שלם ומאוחד, וכל ריבוי משמעותי משתלב – או לפחות צריך להשתלב – באחדות הרמונית יציבה המגלמת את חכמתו של האל.<sup>97</sup> לשון התורה מגלמת את שלמותה של הבריאה האלוהית דווקא בגלל ריבוי משמעויותיה, שבסופו של דבר מתכנס לאחדות המכילה ריבוי. לדברי סורקין טיעון שהשתמש בו מנדלסון בנקודה זו הוא טיעון פיזיקלי־תאולוגי,<sup>98</sup> לאמור שממש כשם שהאל כיוון בבריאתו 'בפעולה אחת אל תכליות רבות' – החוטם לדוגמה משמש 'להריח, ולנשימה, ולדחות הליחה העודפת ולייפות תואר הפנים'<sup>99</sup> – כך הוא תכנן את תורתו ככתוב יחיד שיש לו תכליות רבות המתווספות על הפשט (הכוונה הראשונה)

96 בפרשנות הרגישה והנבונה שהציע ל'הקדמה למגילת קהלת' טען ברויאר שמנדלסון ניסה לצמצם ככל הניתן את נוכחותו של הפרד"ס ובכל אופן האמין בקיומה של מערכת לשונית נטולת סתירות, המבוססת על 'קדם הנחות נטורליסטיות ואוניורסליות' על אודות טיב הלשון. ראו: ברויאר (לעיל הערה 43), עמ' 187, 193. סורקין טען במקביל כי מנדלסון איחה את השבר בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה באמצעות טיעון פיזיקלי־תאולוגי: הוכחת קיום האל באמצעות הכרה בשלמותו העילאית של העולם. ראו: סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 41–42. כפי שאראה מיד, קריאה זו, המתארת היטב את עמדותיו של מנדלסון כמטפיזיקן שנשען על המושג השלמות של דת התבונה, אינה עושה צדק עם התבטאויותיו בכל הנוגע ללשון העברית ולשירה העברית.

97 להופעת אחדות זו בפילוסופיה הרציונליסטית ראו לעיל הערה 87. לפירוט פילוסופי של קווי היסוד של האסטיקה הרציונליסטית הגרמנית בת המאה השמונה עשרה ראו: F. Beiser, *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford 2009, pp. 1-30, 41-42

98 סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 40.

99 מנדלסון (לעיל הערה 89), עמ' 151

אך אינן סותרות אותו. בלשונו של מנדלסון, ממש כשם שבמעשה הבריאה לא יצר האלוהים ולו אובייקט אחד לריק, כך בדבריו של האל 'לא נפל [...] דבר על צד הקרי בלי כוונה'.<sup>100</sup> על פי תפיסת הטקסט שייחס סורקין למנדלסון, הרציונליזם הפילוסופי-התאולוגי שולט בריבוי המשמעויות של הטקסט היהודי ומרסן אותו. הפשט (הכוונה הראשונה) מכיל ומרסן את המדרש ואת שאר הכוונות השניות בלי לבטלן. הוא עושה זאת כאמור באמצעות יצירת אחדות בתוך ריבוי; אחדות זו מממשת, לטענת סורקין, בתחום הלשון את הרעיון הפיזיקלי-התאולוגי של אחדות הבריאה.

המשך הפסקה אינו מאפשר להתעלם מכך שהטקסט של מנדלסון מגביל מאוד את תחום תחולתו של הטיעון הפילוסופי, ומביא את מנדלסון אל תוך תוכו של הקונפליקט בין הפילוסופיה לבין הרטוריקה. במקביל לקידום המטפורה המטפיזית, שלפיה כל ממדיה של לשון ההתגלות מתכנסים בתודעתו של האל והופכים לאחדות אחת, אישר מנדלסון את כוחה של הכוונה השנייה לחמוק ממוטת השליטה של הכוונה הראשונה:

אבל אין הבדל בין אמיתות הפשט לבין אמיתות הדרוש. כי אין ספק שכל מוצא שפתי המדבר ברוח הקודש, וכל תנועה מתנועות שפתיו תכונן אל עניין ותועלת מיוחד, ולא יהיה בהם דבר ריק. כאשר לא יימצא במעשה היצירה דבר נעדר מכל תכלית. ולכל גיד מגידי כנפי הזבוב ורגל הנמלה יש תועלת מיוחד, אף שילאה השכל האנושי להשיגם בפרט, כידוע לחוקרים. ואם כן אין ספק שבכל מקום שדרשו חז"ל לפי דרכם לא ברחו מן הפשט. ולא עזבו הכוונה הראשונה הנאותה להמשך הכתובים כי אם ראו בחכמתם שדרך הפשט לא יספיק להבנת פרטי המאמר ודקדוקם כאשר זכרנו.<sup>101</sup>

פסקה זו מעמתת בלשון עדינה שתי עמדות שונות לחלוטין באשר לטיבה של לשון ההתגלות: העמדה הראשונה – שמנדלסון סימן כאמור ככוונה הראשונה של הכתובים – מסבירה את ריבוי השכבות של הלשון ואת טבעה של לשון כתבי הקודש כוהים לטבעה של הבריאה – כאמור מטפורה של שלמות. אך רעיון זה על דבר שלמותה של הלשון מסויג ומתוחם כאן בדבריו של מנדלסון על בעיה פרשנית-לשונית שנתקל בה שוב ושוב כמתרגם וכמבאר: 'דרך הפשט לא יספיק להבנת פרטי המאמר'. מצב זה מתואר כאן במונח לאות השכל; בשלב מסוים השכל האנושי נלאה מן המאמץ לעסוק בטיעונים פיזיקליים-תאולוגיים תכליתניים, טיעונים המבוססים על הפשט: הפרטים הרבים (גידי כנפי הזבוב, רגל הנמלה) מסרבים להתכנס במסגרת אחדותו

100 שם.

101 שם.

של חוק השלמות המטפיזי. בשלב מכריע זה נדרש הפרשן להפעיל עיקרון פרשני שונה, שתופס את הלשון לא כאחדות של פרטים המגלמת את תבונתו העילאית של האל כבורא, אלא דווקא כהתפרקות ושרשור של אין־סוף מסמנים המרמזים – על דרך הכוונה השנייה – על מפעל אלוהי שאיננו יכול להיות מוגדר כאחדות פיזיקלית־תאולוגית. ברגע שהשכל לאה מהכפפת הפרטים לתכלית הבריאה, הוא עובר מן התמונה המדעית של העולם כבריאה התכוונתית אל השרשור הלשוני־המטונימי של המילים, שמתאר את הבריאה כחומקת מכוונתו של האל. בשלב זה עבר מנדלסון מן המטפיזיקה והתאולוגיה אל הרטוריקה. המילים של כתיבי הקודש אינן עוד מטפורה לשלמותו ההגיונית של העולם. ממש נגד רצונו של מנדלסון המטפיזיקן, שרשורן של המילים מתחיל לציית להיגיון מטונימי, המתאר היגיון אחר לגמרי של צירוף; תחת ההיגיון של הרטוריקה, שאין להימלט ממנו, המילים משתלשלות זו מזו, נובעות זו מזו, ונושאות מובן שאינו מאפשר להן להיות מטפורה של אקט התכוונתי יחיד של הבורא. אכן ברגע אחד של לאות השכל<sup>102</sup> מתגלה סתירה עקרונית בין עקרון הדת הטבעית של מנדלסון לבין הרטוריקה שלו. הדת הטבעית מנסה לשכנע שהמילים של כתיבי הקודש שואפות לאחדות בתוך ריבוי, ממש כאילו היו דברים, ואילו הרטוריקה של מנדלסון – הפרשן, המבאר והמתרגם – חושפת דווקא את חדלונה של המטפורה, האמורה להעתיק או להסיט את המציאות הלשונית אל מציאות של דברים. אותו רגע עקרוני של לאות השכל מפריד את המילים מן הדברים, את הרטוריקה מן הפילוסופיה.

מנדלסון לא התכחש לבעיה זו. המפנה המכריע והדרמטי הזה מתגלה במלוא מובהקותו כאשר, מיד לאחר הפסקה שצוטטה לעיל, הוא הציע דוגמה עקרונית לרגע כזה של לאות השכל, רגע שבו המדרש המסורתי פורץ אל פני השטח של פרשנות הפשט הפילוסופית. בפסקה זו תיאר מנדלסון את הדרך שבה ביארו שלו לספר קהלת מתמודד עם סתירות מפורשות בין פסוקים מהופכים בדברי קהלת העוסקים בערכם היחסי של החיים והמוות.<sup>103</sup> הוא הסביר את פשרה של הסתירה בדברי קהלת בין חיוב החיים לבין חיוב המוות כ'מריבה בין משפט השכל להמיית הטבע', כלומר כטלטלה

102 הרגע הזה מתגלה רק בקריאה רטורית של הטקסט: 'לכל גיד מגידי כנפי השוב ורגל הנמלה יש תועלת מיוחד', אלא שהוא אינו נגיש להבנת השכל. הריבוי שאינו ניתן להכפפה לאחדות מפסיק להיות ריבוי של דברים, ומתחיל להיות ריבוי המבוסס על הכברת דוגמאות בלתי רלוונטיות, שכל חשיבותן היא הרטוריקה של ההפלגה, הריבוי וההקטנה. במילים אחרות, הבעיה העקרונית של הכפפת הריבוי לאחדות מפסיקה להיות בעיה תאולוגית ומתחילה להיות בעיה רטורית.

103 אלה הפסוקים הסותרים בספר קהלת: 'כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת' (ט 4); 'טוב [...] יום המנות מיום הנהלוד' (1 ו). לציטוט שני הפסוקים ראו: מנדלסון (לעיל הערה 89), עמ' 151–152.

המאפיינת את חייהם של אנשים חלשי דעת, בעלי 'דעה הנפסדת' ו'מכחישי השארית הנפש'. חוסר היכולת להאמין בחיי העולם הבא – יסוד עקרוני וחשוב בפילוסופיה של מנדלסון – מוביל אנשים אלה להתרוצצות פנימית בלתי פוסקת. בעתות רווחה הם מאשרים בחפץ לב את החיים ובזים למוות, ואילו בנסיבות חיים נעימות פחות הם מכריזים שאין ביכולתם לסבול את הרע 'הנעשה תחת השמש' וקצים בחייהם.<sup>104</sup>

כיצד עוצר ספר קהלת את התרוצצות הפנימית הזו? התשובה של מנדלסון חשובה ומפתיעה: מה שבסופו של עוצר את המבוכה הוא לא קריאה פילוסופית של הכוונה הראשונה של הכתובים, אלא דווקא הדגשת הכוונה השנייה של הכתובים, העולה מריבוי משמעויות שאינו ניתן להעמדה על אחדות. מנדלסון הבהיר כי הדיון הפילוסופי בספר קהלת, הנסמך על פרשנות הפשט של הטקסט, אכן מסוגל באופן עקרוני לעצור מבוכה זו. דיון כזה יציע הוכחה פילוסופית מופתית לנצחיות הנפש ולעליונות חיי העולם הבא, הוכחה שמנדלסון עצמו פיתח בספרו הגרמני הנודע 'פייידון'. אלא שלאחר אזכור הפתרון הפילוסופי, המבוסס על הפשט ועל הכוונה הראשונה, הודה מנדלסון באי נוחות מסוימת (הוא פתח שני משפטים עוקבים במילה 'אולם', חריקה סגנונית לא טיפוסית ל<sup>105</sup>) כי אפילו שלמה המלך, מחבר ספר קהלת, בחר שלא לפתור את המבוכה שת'ארת'י באמצעות הפשט הפילוסופי. מכיוון שגם במקרה זה 'דרך הפשט לא יספיק להבנת פרטי המאמר', נדרש הפרשן של ספר קהלת לפנות אל הכוונה השנייה, לחצות את הקווים מן הכוונה הראשונה אל הכוונה השנייה, מן הפרשנות הפילוסופית אל המים הסואנים של המדרש, המשל, המליצה והפרשנות הרטורית. לאחר שמנדלסון הבהיר כי הדיון הפילוסופי בנצחיות הנפש 'אות לפשוטו של מקרא ולכוונה ראשונה' בלבד, הוא זימן את קוראיו אל לב לבו של הפתרון המדרשי, שאמור להציל את האדם הנבוך המתרוצץ בין שלילת החיים לחיוב המוות ובחזרה.

ובכן כיצד מצילה הרטוריקה את המצב? מנדלסון השיב כי 'לא לחינם בחר המדבר ברוח הקודש במשל האריה והכלב' (קה' ט 4). מחבר ספר קהלת בחר במשל זה כדי לתת קול למדרש הלכתי מפי ר' תנחום (בבלי, שבת ל ע"א–ע"ב) שמטרתו להעלות לפני הקוראים את 'זכר מעלת הגוף החי מעל הגוף המת' – עמדה הפוכה מזו שעולה מן הדיון הפילוסופי; הוא עשה זאת כדי להפיס את דעתם של הקוראים, לסייע להם לעצור את הטלטלה בין אישור החיים לאישור המוות. ההיצמדות למדרש המאשר את עליונות החיים בהקשר פרקטי נועדה לשכך את הסתירות, להניח את הדעת. זהו פתרון רטורי במוצהר, והוא הובא מחוץ לדיון הפילוסופי, שבו הוכיח מנדלסון דווקא

104 שם, עמ' 151.

105 שם, עמ' 152.

את נצחיותה של הנשמה. תורת הפרשנות המובלעת בדברים אלה אפשרה למנדלסון להעמיד את ריבוי המשמעויות המדרשי כחלק בלתי נפרד ממשמעותו של הטקסט המקראי. חלק זה עומד בסתירה לפרשנות הפשט הפילוסופי של הטקסט. התפנית שעשה הפרשן, שנתקף בלאות השכל, מן הפשט אל המדרש, מן הכוונה הראשונה אל הכוונה השנייה, מעידה שכדי להישאר לכיד, אחדותי ומניח את הדעת, הטקסט המקראי חייב להישען באופן פרדוקסלי על ריבוי שאינו ניתן להעמדה על אחדות: הטקסט המקראי נדרש לתמרן בין הפשט לדרש, בין הפילוסופיה לרטוריקה, בלי להכריע ביניהם. פרשנות קהלת על פי הכוונה הראשונה ועל פי המטפיזיקה של הישוארות הנפש אינה ניתנת ליישוב בשום אופן עם דבריו המצוטטים של ר' תנחום (הכוונה השנייה). המעבר מן הכוונה הראשונה אל הכוונה השנייה הוא אישור של ריבוי משמעויות שאין להעמידו במבנה יציב ומאוחד של משמעות רשמית אחת. המבנה הרטורי של הטקסטואליות היהודית הוא מתח בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה. המתח הזה מתואר כאן כמפרק ומשבש את אפשרותה של המטפיזיקה; הוא משעה את תוקפו של הטיעון הפיזיקלי-התאולוגי, והוא עושה זאת בדיוק ברגע שבו מנדלסון הפסיק להיות פילוסוף והתחיל להיות מליץ: פרשן, מתרגם, מבאר.<sup>106</sup>

אמונתו במטפיזיקה הלייבניציאנית גרמה לו למנדלסון לשבח ללא הרף את קיומו של מסמן טרנסצנדנטלי האמור לאגד את כל שכבות המובנים של הטקסט התנ"כי.<sup>107</sup> אך מנגד ברור לחלוטין שהסתמכותו של מנדלסון – כפרשן ומתרגם – על

106 ברויאר הסביר את ההחלטה הפרשנית של מנדלסון לעבור מן הכוונה הראשונה אל הכוונה השנייה כמעבר מן הפילוסופיה אל ההלכה, מן המחשבה המופשטת אל מציאות החיים. ראו: ברויאר (לעיל הערה 43), עמ' 220–221. ואולם היא הנותנת, שהרי מעבר זה לא היה יכול להתקיים אלמלא הפעיל מנדלסון שתי תפיסות לא מיושבות של לשון כתבי הקודש: הראשונה פילוסופית, והיא תרה אחרי משמעות תמטית ומכוונת של הכתובים; משמעות פילוסופית זו נשמרת באמצעות הפרדת המסמן מן המסומן, או בלשונו של דרידה, באמצעות האידאה של הסימן, הנסמכת על ההבדל בין המוחש לבין המושכל. ראו: ז' דרידה, על הגרמטולוגיה, תרגם מ' רון, תל אביב 2015, עמ' 66. התפיסה השנייה של הלשון מערבת בתהליך הפרשנות והתרגום את עקבותיו של המסמן עצמו. מובן שמנדלסון חש צורך להתנצל בפסקה זו על המעבר מן הפילוסופיה אל הרטוריקה: לאות השכל של קוראים מסוימים גרמה לפרשן לחצות את הגבול מן הפילוסופיה אל הרטוריקה. אבל מנקודת המבט של מחשבת הספרות והרטוריקה לאות השכל של הפילוסוף מבורכת: היא מאפשרת להכניס אל חשבונה של הספרות סימנים המושכים אתם שובל של משמעויות המשבשות את היציבות והבהירות המושגית של הפילוסופיה. לאות השכל היא הרגע שבו הכוונה הראשונה הופכת לכוונה שנייה, הרגע שבו הפילוסופיה מפנה את מקומה לרטוריקה, הרגע שבו השאיפה למובנות אוניוורסלית של הלשון נוחתת לטובת הכרה במתח שבין האוניוורסלי והפרטיקולרי.

107 מנדלסון (לעיל הערה 73), עמ' 245.

הרטוריזציה<sup>108</sup> של הסימן מוכיחה כי אחדות זו בטלה ומבוטלת, ובכל אופן אינה יכולה להסביר תאורטית – או להנחות פרקטית – את מפעלו התרגומי והביאורי של מנדלסון. אינני מכחיש חלילה כי עמדתו המוצהרת של מנדלסון כפילוסוף מביעה תמיכה ברעיון יציבותו ואחדותו של הטקסט. רעיון זה מבוסס כאמור על תפיסת אחדותו של הטקסט היהודי כנגזרת מחכמתו של הבורא, שאינה יכולה לסבול סתירה. ואולם נקודת מבטו של הרטוריקן – המתרגם, הפרשן והמליץ – הפועל למען תיווכה של האמת בלשון, נמצאת תמיד ומראש על מסלול התנגשות עם הפילוסופיה. אכן מרגע שהשכל לאה, מרגע שמתברר כי הפשט אינו יכול להסביר את הכתובים, מהרגע שבו עסקינן בקריאה ולא בספקולציה פילוסופית – עבר מנדלסון המבאר והמתרגם אל עיקרון פרשני אחר, שאינו מתיישב עם הפשט אך עם זאת משתתף בקביעת מובנם של הכתובים במידת לא פחותה של סמכות.<sup>109</sup> גם כשמנדלסון לא הודה בכך במפורש – וכפי שאראה מיד, הוא הודה בכך במפורש ב'אור לנתיבה' – יש בכתביו מתח בין אידאל של לשון המגשים את רעיון השלמות המטפיזית והסימון הטראנסצנדנטלי לבין אידאל מנוגד בתכלית, המחייב להודות שהכוונה השנייה של כתבי הקודש מתפקדת כסמן של ריבוי שלא ניתן לשעבדו לעקרונות דת התבונה והדת הטבעית. הכוונה השנייה היא הבלם, המעצור, 'עד פה תבוא ולא תוסיף' (איוב לח 11), שהציב מנדלסון לפני תורת הפרשנות האוניורסלית של ההשכלה הדתית ושל דת התבונה.

חשיבותו של הקרע בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה נחשפת במלואה ברע שבו המתרגם, אם להשתמש בלשונו של ולטר בנימין, ניגש למשימתו. בפסקה מפורסמת במיוחד ב'אור לנתיבה' כתב מנדלסון שתהליך התרגום של התנ"ך מחייב את המתרגם להשעות בסיטואציות מסוימות את הכוונה הראשונה. בכל מקום שאין סתירה בו בין הכוונה הראשונה לכוונה השנייה, המתרגם חייב לתת ביטוי לפשט ולהותיר את הדרשה למבינים בדבר. לעומת זאת –

אם הדרך הנראה לנו פשוטו של מקרא הוא סותר ומתנגד לדרך הדרוש המקובל ומועתק אלינו מאת חז"ל, עד שאי אפשר שיהיו שניהם צודקים, כי הסותר נמנע, אז חובה עלינו לילך בדרך הדרש, ולתרגם את המקרא על פיהו, כי אנו אין לנו אלא קבלת חכמינו ז"ל, ובאורם נראה אור.<sup>110</sup>

P. De Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, CT 1979, p. 10

109 בכך נבדל מנדלסון מתפיסת המדרש של הרמב"ם. ראו לעניין זה: י' אלבוים, להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א, עמ' 133–134

110 מנדלסון (לעיל הערה 73), עמ' 245. פרשנים רבים עסקו בפסקה זו או ברעיונות העולים ממנה, אך למיטב ידיעתי רובם ככולם השקיעו מאמצים רבים ביישוב לא משכנע של סתירה, שמנדלסון



אף שמנדלסון לא ויתר על האידאל המטפיזי של האחדות, בפסקה עקרונית זו הוא הורה שבכל הנוגע לניתוח הלשוני של כתבי הקודש ולתרגומם, האידאל המטפיזי של האחדות הטרנסצנדנטית של הפשט והדרש – אותה אחדות פיזיקלית-תאולוגית שסורקין וברויאר ראו בה מטפורה לפעולת לשון הקודש – אידאל זה אינו עומד במבחן הפרקטיקה והתאוריה התרגומית שלו. פרשניו של מנדלסון הרבו לצטט פסקה זו, אך העמדה הביקורתית והנוקבת העולה ממנה בכל הנוגע ליחסי הטקסט היהודי עם המטפיזיקה של הנאורות לא קיבלה ביטוי מספק בספרות המחקר על מנדלסון. פסקה זו אינה מציגה דוגמה של מקרה קיצוני וניח, אלא מציבה את הניגוד בין הכוונה הראשונה

מתארה בשפה שאין ברורה ממנה. תורת הלשון של מנדלסון אינה מאפשרת שיבה אל אחדות לשונית קדמונית – כפי שטענו בצורות שונות שורך ושץ – ואינה מתירה סינתזה של צורת הפרשנות המסורתית עם זו המודרנית – כפי שטענו ברויאר, סורקין והריס. אני סבור שפסקה זו – ותורת הלשון של מנדלסון בכלל – מתארת מצב שבו הלשון העברית מציבה בפני הפרשן התנגשות בלתי פתורה בין פשט לדרש, בין כוונה ראשונה לכוונה שנייה, בין פילוסופיה לבין רטוריקה. הטקסטואליות היהודית המסורתית (הכוונה השנייה) מוצגת כאן כיסוד שאינו מאפשר למתרגם לאחות את השברים של השפה הקדמונית המקורית. מנגד, המתרגם אינו יכול למצוא את כל משמעויותיה של המסורת הפרשנית המגוונת באמצעות ההיאחזות בדרך הפשט. שורך טענה לאחזרה כי מיום הביאור והתרגום היה מבוסס על ההנחה שאין סתירה בין ריבוי הלשוניות לבין החזרה אל השפה העברית המקורית. ראו: שורך (לעיל הערה 10), עמ' 79–89. שץ הדגישה את חשיבותו של דקדוק העומק במחשבת השפה של מנדלסון ב'אור נתיבה'. לדבריה דקדוק זה מסוגל בסופו של דבר לחזור ולשקם את הקשר בין מחשבה לפעולה, קשר שאבד בשפת הסימנים המודרנית. ראו: שץ (לעיל הערה 7), עמ' 255–259. ברויאר הודה שפסקה זו משקפת בעיה פרקטית בעבודתו של המתרגם, אך נמנע מלהסיק מכך מסקנות פילוסופיות, והצביע על משקלם של פתרונות פרשניים מקומיים שסיפק מנדלסון לקוראיו במקומות שונים במיום הביאור (ראו לעיל הערה 106). בסופו של דבר מיום הביאור מתאר לדעתו של ברויאר מצב של שוויון ערך בין פשט לבין דרש. ראו: ברויאר (לעיל הערה 43), עמ' 195–204, 221. סורקין, בדומה לברויאר, ראה במיום התרגום והביאור מעין תמצית (digest) נטולת סתירות של פרשנות בדרך הפשט, העושה שימוש מודגם בדרש, ומוכיחה בכך את ההרמוניה שבין שתי צורות הפרשנות. ראו: סורקין (לעיל הערה 34), עמ' 68–78. הריס טען שמנדלסון הדגיש בפסקה זו שהאינטרפרטציה המדרשית של כתבי הקודש היא לגיטימית, סמכותית ומבוססת בכל אופן על 'הרמנויטיקה ממושמת' של כתבי הקודש. ראו: הריס (לעיל הערה 43), עמ' 146–147. לבסוף, בספר מסעיר המוקדש לסוגיית הפשט והדרש צייטט חוקר התלמוד וייס-הלבני פסקה זו, אך פטר אותה בלא כלום. לטענתו מנדלסון כתב דברים אלה ככל הנראה מתוך ניסיון להשקיט את התנגדותם של בני זמנו, ובכל אופן הדברים אינם ראויים לדין מעמיק מכיוון שהוא הושפע יתר על המידה ממקורות לא יהודיים. ראו: D. Weiss, *Halivni, Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York 1991, pp. 29–30. למרבה האירוניה דווקא עמדתו התאולוגית של וייס-הלבני בסוגיית מעמדו של הדרש – שיש לשמר את ההבדל בין פשט לדרש בלי לגשר עליו, ושהדרש מתקיים מפני שאין אנו ראויים להתגלותה של האמת כפשט (שם, עמ' 126–154) – היא היא הקרובה ביותר לעמדתו של מנדלסון.

לכוונה השנייה כניגוד בין פשט פילוסופי לבין ריבוי משמעויות רטורי. אחדות הפשט והדרש מפסיקה למלא תפקיד פרשני ברגע העקרוני שבו המתרגם צריך להכריע כיצד הוא עושה את עבודתו. בנקודה זו איחוי הטקסט היהודי עם משמעות פילוסופית מתברר כבלתי אפשרי, ואי אפשריותו נובעת מאופיו של המדרש כרטוריקה יהודית שאינה מקבלת את עקרון הסתירה של לייבניץ.<sup>111</sup> ממש כשם שהפרשן ששכלו לאה עובר מן הפשט הפילוסופי אל מדרשו של ר' תנחום, כך המתרגם, שלא עלה בידו להמתיק – כלשונו של מנדלסון – את שתי הכוונות יחד, נדרש לסדוק את פני השטח של תרגומו ולסמן בו את הכוונה השנייה, הבלתי ניתנת לתרגום. למרות מאמצי הפרשנים, המתח הבלתי פתור בין האוניוורסלי לבין הפרטיקולרי, בין האחדות לבין הריבוי, בין הדת הטבעית לבין דת ההתגלות ובעיקר בין פילוסופיה לבין רטוריקה, ראוי לו להיחרט כיסוד מכונן בתפיסת כתבי הקודש של מנדלסון.

#### אפילו

מנדלסון שיבש את הדיכוטומיה הפילוסופית שמאבטחת את ההפרדה בין כוונה ראשונה לכוונה שנייה. הכוונה הראשונה מבוססת על הפרדה אידאלית בין המסמן לבין המסומן, בין אמצעי הביטוי לבין משמעות הביטוי,<sup>112</sup> ואילו הכוונה השנייה מכירה בכוחו של המסמן להותיר את עקבותיו במשמעותיו של הטקסט: להסיט, לסובב ולסחרר את האמת הפילוסופית באמצעות הפיגורות והטרופים של הרטוריקה. לעומת זאת, המסורת הרציונליסטית במחשבת הספרות העברית, ששיאה בדבריו המפורסמים של הרמב"ם על שיטת מדרשי חז"ל, מבוססת כולה על הציווי להפריד את הגלים הגבוהים של הרטוריקה המדרשית או הנבואית מן המשמעות הפילוסופית של הטקסט, שניתן להגיע אליה רק באמצעות פרשנות אלגורית.<sup>113</sup> ההולכים בדרכו של הרמב"ם בתחום מחשבת השירה, כגון משה אבן תבון ויוסף אבן כספי, אישרו את המדיום השירי במידה שהוא מסוגל "להרחיק אמונת פשטי הדברים", כדבריו של הראשון,<sup>114</sup> ולהותיר את מובנו של הסימן מחוץ להישג ידם של ההמונים.

המשמעות ההיסטורית המלאה של מעשה השיבוש של מנדלסון תוכל להתברר רק לאחר בחינה מעמיקה יותר של גילגולי של מושג המליצה בימי הביניים, ברנסנס

111 לעניין זה ראו: M. Bernard-Donals and J. Fernheimer (eds.), *Jewish Rhetorics: History, Theory, Practice*, Weltham, MA 2014, p. xv

112 דה מאן (לעיל הערה 108); דרידה (לעיל הערה 106).

113 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ז, עמ' קכט-קמו.

114 משה אבן תבון, פרוש על שיר השירים, ליק 1874, עמ' 7.

ובספרות ההשכלה. ועם זאת כבר עתה ברור כי מחשבת הספרות של מנדלסון מנסה לערער, מנקודת המבט של המליצה והרטוריקה, על היציבות והעליונות של המובן הפילוסופי של כתבי הקודש. דבריו של מנדלסון על השירה והרטוריקה המקראית מסייעים לנו להבין טוב יותר את ההשכלה כמציעה מודרניות ספרותית המשתייכת לזרם השלישי, שהגדרנו לעיל. אם אנו מעמידים את תורת הספרות במרכז המשמעות ההיסטורית של הגותו, נוכל לטעון כעת כי ההשכלה של מנדלסון קוראת לחידוש המאבק בין הפילוסופיה לבין הרטוריקה: משמעותם וערכם של כתבי הקודש איננה נמדדת באמת המידה של משמעותם הפילוסופית האוניוורסלית. אדרבא, היא עומדת דווקא על העימות שאמור להתפתח בין הטקסט לבין הפילוסופיה, עימות שמתחיל להתפתח באותו הרגע שבו המטפיזיקון מפנה את מקומו למתרגם, לפרשן, ולמליץ. ההיסטוריה הימית בינימינית והרינסאנסית של מושג המליצה, שאעסוק בה במקום אחר, מראה כי העימות זה מתחיל ב'נופת צופים' של יהודה מסר ליאון, נמשך בכתביו של עזריה מן האדומים, מתחדד מאוד בשתי מסות רטוריות מנוגדות פרי עטו של רמח"ל,<sup>115</sup> ומגיע אל מנדלסון ומחשבת הספרות של ההשכלה לאחר שעבר תחת ידיהם של משכילים ומדקדקים מוקדמים כמו יהודה ליב מרגליות, ש"ז הנאו, ואחרים. מחשבת הספרות של ההשכלה היא מליצית במובן זה שהיא נעה כולה בחותם המאבק בין מורשת הרציונליזם הפילוסופי של הרמב"ם, שמשכילים מרכזיים – אייכל, רנ"ק ארטור – ניסו להתאים אותה למחשבת הספרות המודרנית שלהם, לבין ניסיונות חוזרים ונשנים של הוגים אחרים – מנדלסון, נ"ה וייזל, יואל ברי"ל, יצחק סטנוב, שלמה לויזון, אברהם מאפו – שבאו לשקם את נקודת המבט של הרטוריקה והמליצה, ובתוך כך יצרו מושג דיאלקטי ומתוח של מודרניות ספרותית עברית המבוססת על עימות בין הרטוריקה והקול של הטקסטים היהודיים המסורתיים, לבין האמת הרציונלית של משמעותם הפילוסופית של כתבי הקודש: עימות בין רציו לבין אורציו.<sup>116</sup> נקודת המבט הייחודית של ההיסטוריה של מחשבת הספרות העברית תומכת איפא בטענה

115 ב'לשון לימודים', שפורסם בשנת 1727, רמח"ל העלה על נס תפיסה הומניסטית של הרטוריקה, והוא חב חוב של ממש לתובנות המטא-רטוריות של מסר ליאון ולקטגוריות ולמושגים של הרטוריקה הרומית. 'ספר המליצה' (1742) שנכתב בתקופה שבה שהה רמח"ל באמסטרדם והושפע מן המתודה השמרנית של פטר רמוס הוא במובנים רבים הנמוזים הפרו-פילוסופי של 'לשון לימודים'. על 'ספר המליצה' ראו: Ch. Manekin, 'On Humanist Logic Judaized – Then and Now', R. Fontaine et al. (eds.), *Studies in the History of Culture and Science: A Tribute to Gad Freudenthal*, Leiden 2011, pp. 431-452

116 תרגום המונח היווני לוגוס ללטינית: רציו, אך גם: אורציו. ראו: J. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton, NJ 1968, p. ix. כפי שאראה במקום אחר, מושג המליצה מכיל למעשה את שני המובנים גם יחד.

היסטורית מנוגדת לזו שעלתה מכתביהם של בעלי הפרדיגמה השניה בחקר ההשכלה: באשר היא חידוש של מלחמת הרטוריקנים והפילוסופים, ההשכלה אינה יכולה להיות מוגדרת רק כהשאה של היהדות אל המודרניות, אלא גם, ואולי בעיקר, כהגנה על הקול הרטורי של היהדות המרסן את מרוצה־קדימה של הפילוסופיה.

לאחר מנדלסון ידעה המליצה עוד כמה עשרות שנים של חסד לפני שירדה בבושת פנים מעל במת ההיסטוריה של הרעיונות. היא פינתה את מקומה בשנות השישים של המאה התשע עשרה למושג־גג חדש, ספרות, במובן החדש של ספרות יפה, ולצורה ספרותית שונה לחלוטין של בדיוניות.<sup>117</sup> ההיסטוריה המדויקת של המונח הזה עדיין לא נכתבה, אך ברור כי הנשימות האחרונות של המליצה לפני ירידתה היו רבות משמעות. הקריאה בכתבי יואל ברי"ל<sup>118</sup> דוד פרידריכספלד<sup>119</sup> שלמה לויזון<sup>120</sup> ואברהם מאפו,<sup>121</sup> לצד הוגים נוספים, מעידה שהם שקדו על גילוי הפוטנציאל התקופני של הרטוריקה העברית במיוחד כאשר היה עליה להתמודד עם תמונת העולם הפילוסופית־המדעית ועם המחויבות המימטית־הראליסטית של הספרות החדשה, שבסופו של דבר הכניעה אותה. גם כאן מדובר בפרדיגמה השלישית של ההשכלה, אלא שהנשימות האחרונות של ההשכלה כרטוריקה וכמליצה היו חורקות וקדחתניות במיוחד.

אכן, ויזל ומנדלסון נשמעים מתונים כאשר משווים אותם לרטוריקה הפוליטית האלימה העולה מכתבי ברי"ל, לויזון או מאפו: האחרונים, שפעלו תחת השפעה מובהקת של רומנטיות, הציעו פוליטיזציה מפורשת יותר של המליצה כאמצעי לשוני המסרב לכפוף את ראשו תחת ה'רציו' הפילוסופי. בשלב האחרון, הרומנטי, של ההשכלה הפכה המליצה ליסוד רטורי־אסתטי שאתגר באופן ישיר את התרבות האוניוורסלית של הנאורות. ההוגים הנזכרים גייסו את האסתטיקה, את הרטוריקה ואפילו את הקבלה והשבתאות לצורך העמדת תמונה חלופית של העולם. ברי"ל הצעיד את המאבק בין הרטוריקה לבין הפילוסופיה צעד משמעותי נוסף בהגדירו את המליצה כאיחוד – העומד להתפקע – בין הדיבור השכלי לבין דיבור ההתפעלות, שאין למעשה דבר מלבד המליצה שיכול לגשר ביניהם. המליצה העברית הפכה אצל ברי"ל לביטוי האלימות הפוליטית של המשוררים. הם מסוגלים 'למשול בעדת שומעיהם

C. Gallagher, 'The Rise of Fictionality', F. Moretti (ed.), *The Novel*, Princeton, NJ 117  
2006, pp. 336-363

118 י' ברי"ל, 'הקדמה ראשונה', ספר תהלים עם תרגום אשכנזי, ברלין תרמ"א, עמ' א-י"ד.

119 ד' פרידריכספלד, 'מאמר חיקור דבר: בדבר המליצה בכללה ומליצת לשון עבר בפרטה', הנ"ל, זכר צדיק, אמסטרדם תקס"ט, עמ' טז-פב.

120 ט' כהן, 'מליצת ישורון' לשלמה לויזון: היצירה ויוצרה, רמת גן תשמ"ח.

121 א' מאפו, חזוי חזיונות: מדבר בדור שבתאי צבי, ורשא תרכ"ט.

כרצונם; כעת יעוררו בהם רוח הנקמה לכתוש ולנתוץ להרוס ולאבד, ועוד מעט יעירו  
 בם רוח נדיבה לחמול ולחוס'.<sup>122</sup> אכן האסתטיקה של ברי"ל חידדה, ברוח הרומנטיקה  
 המוקדמת,<sup>123</sup> את העימותים שמנדלסון רק רמז עליהם. נכונותו המפורשת של ברי"ל  
 לאשר פריצות פואטיות של הסדר ההגיוני והדקדוקי במליצה העברית,<sup>124</sup> הציבה את  
 המליצה העברית לראשונה במחנה האי רציונלי. ברי"ל התיר לה לתקוף את הסדר  
 הפילוסופי של הנאורות בכוחנות שלא מצאנו אצל מנדלסון, או – לצורך הענין – ויזל  
 או סטנוב. לויוון המשיך ב'מליצת ישורון' (1816) את המהלך של ברי"ל. ברוחו של  
 יוהן גוטפריד הרדר הוא נטע את המליצה העברית בסביבה המזרחית והמדברית שבה  
 נולדה.<sup>125</sup> שיר ההקדמה האלגורית הפילוסופי ('המליצה מדברת') הופך את המליצה  
 העברית למיתוס גנוסטי של ממש, המוליך את הכוונה השנייה של מנדלסון כמעט עד  
 סופה ההגיוני. במעין פרודיה על פרק ח בספר משלי הראה לויוון כיצד האציל האל את  
 סמכות הבריאה לדמיון רב עצמה – המליצה העברית, המתוארת כחסרת עכבות, כמי  
 שמעצבת את העולם על פי שיקולי יופי טהורים, שאין דבר בינם לבין החכמה, היועצת  
 המסורתית של האל.<sup>126</sup>

הממד האנטינומי והאלים של המליצה הגיע לשיא של רדיקליזם תאולוגי ב'חזוי  
 חזיונות' למאפו (1869), המתאר את השפעתו של שבתאי צבי בעולם היהודי. ברומן  
 הלא גמור הזה יש קטעים מטא-פואטיים רבים המתארים את שליחותו של הסופר  
 העברי המודרני במונחים שבתאיים, הסוטים בצורה פרובוקטיבית מן האסתטיקה  
 הרציונליסטית המוכרת מכתביו המפורסמים של מאפו, שעסקו בסוגיות אסתטיות.  
 ב'חזוי חזיונות' אין זכר למושג היופי או לחוויית היופי שמצאנו ב'אהבת ציון'. הסופר  
 העברי מתואר ברומן המסעיר והסנסציוני הזה כאדם שחצה את סף הייאוש, 'איש אחד  
 אשר קצרה נפשו בעמלו', ושהחליט לשוב 'אל מעונתו המלאה עשן' עם גורי עצים  
 בוערים כדי להבעיר מחדש את התבערה שהציתו אויביו בביתו. הסופר העברי הופך  
 למי שמתקיימת בו מצווה הבאה בעבירה. הוא מבעיר את הבערה, מלקה את הכואבים,  
 מקלקל את המקולקל, ומגדיל לעשות כאשר הוא מגדיר את הספרותיות הסנסציונית  
 של הרומן שלו כפסוק שהשטן בכבודו ובעצמו משתמש בו כדי להצדיק את מעלליו:  
 'אל תשפטו אחרית דבר מראשיתו. הן בפעלי זה אנכי כמקלקל על מנת לתקן,

122 ברי"ל (לעיל הערה 118), עמ' ד.

123 Frederick Beiser, *The Romantic Imperative*, Cambridge, MA, 2003, pp. 6-42

124 ברי"ל (לעיל הערה 118), עמ' ה.

125 J. G. Herder, 'On Image, Poetry, and Fable' (1787), idem, *Selected Writings on Aesthetics*, trans G. Moore, Princeton, NJ 2006, pp. 282-358

126 ר' מיכאל, 'מבוא', שלמה לויון: משורר בלשן חוקר: מבחר מכתביו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 14.

כחבורות פצע תמרוק ברעה לרפא מכת חדרי בטן'.<sup>127</sup> המליצה המשכילית מפנה את מקומה ל'ספרות' החדשה בעודה בשיאה.

ד"ר אמיר בנבג', המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, ת"ד 653, באר שבע 8410501  
amir.banbaji@gmail.com

127 א' מאפו, (לעיל הערה 121), עמ' 4-5, וראו דברי השטן שם, עמ' 53, 56; ראו גם: בנבג' (לעיל הערה 5).