

ספרות משמעות תרבות

חיים שוהם

בצל השכלת ברלין

בצל השכלת ברלין

המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר
הוצאת הקיבוץ המאוחד

חיים שוהם

בצל השכלת ברלין

ספרות, משמעות, תרבות 20

מייסד הסידרה ועורכה הראשון: בנימין הרשב

עורכת הסידרה: זיוה בן-פורת

מועצת המערכת: שלמה בידרמן, חנה וירט-נשר, חנן חבר, גדעון טורי, מנחם פרי,

יעל רנן, מאיר שטרנברג

עורך הספר: גדעון טורי

מפתח: אייל דותן

מחקרים בספרות העברית לזכרו של יוסף האפרתי

המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר
אוניברסיטת תל-אביב

חיים שוהם

בצל השכלת ברלין

הביא לבית-הדפוס: גדעון טורי

הוצאת הקיבוץ המאוחד

Chaim Shoham

Inspired by German Enlightenment

Editor: Gideon Toury

Literature, Meaning, Culture 20
Publications of
the Porter Institute for Poetics & Semiotics
Tel Aviv University - Hakibbutz Hameuchad

Founding Editor: Benjamin Harshav

Series Editor: Ziva Ben-Porat

Editorial Board: Shlomo Biderman, Hana Wirth-Nesher, Hanan
Hever, Gideon Toury, Menachem Perry, Yael Renan, Meir Sternberg

Studies in Hebrew Literature in Memory of Joseph Haephraiti

© כל הזכויות שמורות למשפחת המחבר ולמכון פורטר
נדפס בישראל בדפוס חידקל בע"מ, ת"א 1996
Printed in Israel

תוכן העניינים

1	הקדמה
5	מבוא: הקדמות ותיזות אחדות
	חלק ראשון: מהי השכלה יהודית-עברית?
9	פרק א. תיזות לדיון
22	פרק ב. מנדלסזון, וייזל ולשונם של היהודים
30	פרק ג. ספרות גרמנית וספרות השכלה עברית
42	פרק ד. הרדר וראשית הספרות העברית החדשה
49	פרק ה. מות הבל לגסנר – טקסט עברי אלטרנאטיבי למקרא
	חלק שני: העומדים על הסף: איש-ביניים ושני משכילים
65	מבוא
71	פרק א. מחוץ לגדר
71	1. הלוויה ראשונה: אבא גלוסק
73	2. הלוויה שנייה: שלמה מימון
77	פרק ב. המסע אחר האמת
79	פרק ג. יעקב עמדין והאוטוביוגרפיה שלו – איש-הביניים
79	1. פירצה בחומות
80	2. האוטוביוגרפיה ומשמעותה התרבותית
82	3. הסוגה החדשה בתרבות העברית
83	4. מהצטנעות למאבק
86	5. החידוש הסמוי: התחום הארוטי
89	6. אהבה ראשונה והפיתוי בפראג
96	7. סיכום
97	פרק ביניים: ברלין כמקום עלייה לרגל
100	פרק ד. 'אביר האמת' – אבא גלוסק מלצ'קה (משכיל אחד)
100	1. הרמות ההיסטורית
105	2. 'אביר האמת' – הרמות הבלדית
109	3. אבא גלוסק לעומת משה מנדלסזון
114	פרק ה. המשכיל כ'אחר' – שלמה מימון (משכיל שני)

חלק שלישי: גוטהולד אפרים לסינג: לתולדותיה של קליטה

141	פרק א. התקוות הגדולות
148	פרק ב. היהודים והיהודים
148	1. מליץ היושר והאשליה
149	2. הלוחם ומגמותיו
153	3. המאבק
156	4. היהודים
157	5. עת רצון להתקרבות
161	פרק ג. למען פטריוטיות רוסית: הטראגדיה פילוטאס בעברית
175	פרק ד. 'אגדת לסינג' היהודית – מקבלה לרחייה

הערות

199	לחלק הראשון
205	לחלק השני
212	לחלק השלישי

מראי מקום

215

מפתח

229

הקדמה

לפני למעלה מעשרים שנה, כשעמדתי על חשיבותה של מערכת הקשרים בין הספרות הגרמנית ובין הספרות העברית, שהתקיימה למן המחצית השנייה של המאה ה־18 בגרמניה, והתחלתי במחקרה, לא העסיק נושא זה במיוחד את חוקרי הספרות העברית ולא את העוסקים בספרות השוואתית בישראל (וגם לא בעולם). הזיקה בין שתי הספרויות היתה ידועה – ואף על פי כן לא פנו לחוקרה. ההיסטוריונים של הספרות העברית תיארו את התפתחותה מאז אמצע המאה ה־18. אבל משום שנקודת-המוצא של רבים מהם היתה מעריכה-אסתטית, הם לא מצאו עניין מיוחד בצעדיה הראשונים של הספרות העברית החדשה, החילונית, שלהוציא מספר קטן של יצירות, הישגיה הפואטיים-אסתטיים לא היו רבים, לדעתם. הפוזיטיביסטים שביניהם, ובעיקר יוסף קלוזנר, הסתפקו באיסוף הפרטים והעובדות, שאין מחקר יכול בלעדיהם, אך לא התקדמו הרבה מעבר לכך. באחת: ההיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה סתמה את הגולל על תקופת הבראשית שלה, שעמדה בצל הספרות הגרמנית ותרבותה, אף כי הכירה בחשיבותה.

מגמות חדשות במחקר הספרות בעולם ובישראל, כמו הסמיוטיקה של התרבות, האסתטיקה של ההתקבלות, תפיסת הספרות והתרבות כרב-מערכת, תורת התרגום בעלת האוריינטאציה התרבותית ועוד, הביאו עמן תפיסות חדשות בדבר תהליכי ההתפתחות של הספרות וכתובת ההיסטוריה שלה. תורות אלה, ומתודות המחקר שנגזרו מהן, פתחו למעני את הפתח להתמודדות מחודשת עם ראשיתה של הספרות העברית החדשה. הם היפנו את תשומת-הלב לתהליכים ספרותיים בזיקתם לתרבות שהם מתרחשים בה ולחשיבותם של טקסטים, שגם אם הישגם האמנותי לא היה גדול ולמעמד של 'קלאסיקה' לא הגיעו, נודעת להם חשיבות רבה בתהליך היווצרותה של תרבות יהודית חדשה בתקופת ההשכלה – תרבות שחידושה הוא בחילוניותה ואשר ביקשה להחליף את התרבות היהודית המסורתית ואת ספרותה. במרכזם של תהליכים אלה עמדו שניים: הפילוסוף משה מנדלסון והתרבות הגרמנית, שהעיר ברלין שימשה מרכז לשניהם. מכאן שמו של הספר: בצל השכלת ברלין.

מאז התחלתי לעסוק בנושא זה, הוא זכה למעמד מכובד יותר ויותר במחקר תולדותי של הספרות העברית החדשה. ומאז פרסמנו, יהודה פרידלנדר ואני, בשנת 1975 את מחקרנו על נוסחה העברי של הדראמה מות אדם מאת קלופשטוק וגם ההדרנו טקסט שכוח זה וצירפנו אליו את מסתה של רות גלדשטיין-קסטנברג על מתרגם הדראמה לעברית, נוספו מחקרים רבים שעיסוקם בספרות העברית במחצית השנייה של המאה ה־18. בין החוקרים שתרמו בתחום זה יש לציין את שמואל ורסס, חתן פרס

ישראל לחקר הספרות העברית, מנוחה גלבוץ, גדעון טורי, טובה כהן, משה פלאי, יהודה פרידלנדר, צמח צמריון, זהר שביט, עוזי שביט ואחרים. הספר הנוכחי מבקש להרים תרומה להבנת היווצרותה של הספרות העברית החדשה בזיקתה המיוחדת לתרבות הגרמנית ולספרותה, שבלעדיהן מן הסתם לא היתה מתכוננת.

* * * *

את השער למחקר הספרות בכלל פתח לי מורי ורבי פרופ' ברוך קורצווייל ז"ל. לו אני חב גם את ראשית דרכי בנתיבות הספרות הגרמנית. הוא שעודדני לעסוק בספרות זו, ואני בחרתי ללכת בדרכי הספרות המשווה ולעסוק בזיקות שבין שתי הספרויות בתקופה שבה עוצבה, למעשה, דמות דיוקנם של היהדות המודרנית ושל היהודי המודרני. בדרכי הפילוסופיה הגרמנית הלכתי במשך שנים רבות בהדרכתו של מורי פרופ' משה שוורץ ז"ל. אני תקווה, כי פירעון מעט ממה שאני חב לשני מורים וחוקרים דגולים אלה יימצא בין דפי ספר זה.

בימים שהתחלתי את מחקרי בנושא, התוודעתי לראשונה לפרופ' ארתור הנקל (Arthur Henkel). כשהצעתי לפניו את נושא המחקר בדבר הקשרים בין שתי הספרויות האמורות, שעשיתי בו צעדים ראשונים ומהוססים, הוא מצא אותו מעניין, עודדני להמשיך בו, וסייע לי רבות בפיתוחו. בשיעוריו, ובשיעוריהם של החוקרים שהיו קשורים בקתדרה שלו לספרות גרמנית והשוואתית באוניברסיטת היידלברג, העמקתי את היכרותי עם הספרות הגרמנית ומחקרה וגם הרחבתי את אופקי. בהיידלברג מצאתי חברים וידידים של אמת: פרופ' פטר פפאף (Peter Pfaff), ד"ר גרהארד פום הופה (Gerhard vom Hofe), ואחרונה – ד"ר סיבילה הובאך (Sybille Hubach). אצל פרופ' גרהארד זאודר (Gerhard Sauder) מאוניברסיטת סארבריקן עשיתי חודשיים ויותר של מחקר פורה. באוניברסיטת טריר אירח אותי במשך סמסטר אחד פרופ' נורברט הינסקה (Norbert Hinske), מוקיר גדול של הגותו של משה מנרלסזון וחוקרה, שהאיר את עיני בפילוסופיה של ההשכלה ובבעיותיה. החודשים שעשיתי בחברתו של חברי פרופ' מאנפרד פראנק (Manfred Frank) באוניברסיטת טיבינגן העמיקו את היכרותי עם הפילוסופיה של שלמה מימון ועם הפילוסופיה הגרמנית בשלהי המאה ה-18 ולאחריה. לכל אלה אני מקדיש ספר זה, ובמיוחד לרעי המנוח ד"ר דיטר זולצר (Dieter Sulzer), איש אשכולות וחוקר מעולה, שעמו נהגתי לשוחח מדי קיץ על מחקרי. רק מי שזכה לשהות בחברתו יודע איזה ידיד אבד לחברי ולי עם מותו המוקדם. ואסור לי לשכוח את אוניברסיטת היידלברג, שבה עשיתי כתלמיד מחקר במשך שנתיים ימים. האווירה בעיר אוניברסיטאית זו הוסיפה בוודאי לי ולמחקרי. כל אלה לא היו אפשריים אלמלא קרן אלכסנדר פון הומבולדט (Alexander von Humboldt-Stiftung): זו העניקה לי מילגה גריבה, שאיפשרה לי להקדיש זמן למחקר ולהשתלמויות. ואחרון

אחרון חביב: בארכיון הספרות הגרמנית במארבאך (- Deutsches Literaturarchiv Marbach a.N.) מצאתי תמיד מקום עבודה נאות, ספרייה שאין דומה לה וצוות עובדים הראוי להוקרה ולתודה.

הערת המלבה"ד

הספר בצל השכלת ברלין הוא ללא ספק גולת־הכותרת בפעילותו של חיים שוהם בחקר ספרות ההשכלה העברית. הוא עבר עליו שנים רבות, ועם פטירתו ללא־עת כבר היה כתב־היד קרוב להשלמתו. עם זאת, עדיין נדרשה לו עריכה, ובעיקר כמה בריקות ביבליוגרפיות. בעצה אחת עם מכון פורטר לפואטיקה וסמיוטיקה באוניברסיטת תל־אביב ועם משפחת שוהם קיבלתי עלי את מלאכת ההבאה לדפוס, ועשיתי כמיטב יכולתי לבצעה ברוחו של המחבר. אודה ואתוודה: פה ושם נותרה אבן קטנה שלא עלה בידי לסלקה מהדרך. עם זאת, אין לי ספק ששלמותה של התמונה העולה מן הספר תגבר על כל קושי מקומי שהקורא עלול להיתקל בו.

ברצוני להודות לכל מי שהושיטו לי יד בבירור פרטים חסרים או בקבלת הכרעות, מקליטתו של הנוסח האלקטרוני של כתב־היד ועריכתו ועד להגהה האחרונה של הנוסח המודפס. בראש ובראשונה יבואו על התודה עירית שוהם, אלמנת המחבר, ובנו מודן, והחוקרים פרופ' שמואל ורסס, פרופ' יעקב טורי וד"ר גבריאל צורן. תודה מיוחדת לאיל דותן, שהכין את המפתח לספר מלא וגדוש שמות ועניינים.

גדעון טורי

מבוא

הקדמות ותיזות אחדות

1. דיון בספרות ההשכלה העברית, במיוחד בזו שנוצרה בראשיתה, מורכב מעצם אופיו של מושאו. תנועת ההשכלה העברית וספרותה הם חלק מתנועת ההשכלה באירופה, ובעיקר הענף הגרמני שלה, שבגלל קרבתו ללשונם של היהודים (יידיש) שימש מתווך בין המשכילים היהודים לבין התרבות האירופית. את ספרותה של תנועה זו יש לבחון במספר מישורים בגלל הקשרים שקיימה עם טקסטים תרבותיים וספרותיים שונים ובגלל המשמעות שנודעה לתיפקודה ברחוב היהודי. מצד אחד היה לה שיג'ושיח עם התרבות היהודית המסורתית, הגותה וספרותה, שעמדו כולן בסימן הדת והדתיות; מצד שני היא היתה קשורה בתנועת ההשכלה האירופית ובספרותה, קרי, בתרבות העולם, שהתרבות היהודית המסורתית לא רצתה להכניסה לתוך המחנה. בהתאם לכך, ספרות ההשכלה היהודית צעדה בשני מסלולים: היא התפתחה כספרות עברית הצומחת ועולה כתוצאה של מגמות פנימיות ודרישות מבית, ובמקביל הושפעה התפתחותה ממערכת היחסים המורכבת שקיימה עם תרבויות אירופה.

על אלה עלינו להוסיף גם את ההערכה האסתטית-פואטית המעטה, שזכו לה רבות מהיצירות העבריות שנוצרו בתקופה שאנו עוסקים בה, אם לא מרביתן; ולדעה זו שותפים רבים מבעלי תולדות הספרות העברית החדשה. בעבר, גזר-הדין האסתטי-פואטי הפך את הדיון ביצירות אלה למיותר כמעט והמחקר יצא ידי חובתו בתיאור שטחי שלהן ושל העובדות ההיסטוריות הקשורות ביצירתן. גישה זו, נקודת-המוצא שלה בתפיסה הרואה את תולדותיה של ספרות כמוגבלות לאותן יצירות שהפכו 'קלאסיות', ומשום כך היא נוטה להתעלם מטקסטים, שאמנם לא האריכו ימים בתודעת הקוראים, אבל עם הופעתם פעלו את פעולתם ונודעה להם חשיבות – מעטה או רבה – בתהליך היווצרותה של התרבות וספרותה.¹

כדי להתמודד עם מורכבותה של בעיה זו על רקע המקובל בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה, פניתי לתפיסות המתייחסות ליצירה בהקשרה התרבותי הרחב ומצביעות על הדינאמיקה המיוחדת של התפתחות הספרות; תפיסות שבמרכזן ההנחה, כי הספרות היא רב-מערכת וכי מערכת היחסים שמקיימות ביניהן ספרויות שונות היא דיאלוגית במהותה, ואחד מגילוייה המובהקים הוא האינטרפרנציה (interference):

יחס בין ספרויות, שבו ספרות מסוימת א (ספרות מקור: ס"מ) עשויה לשמש מקור לשאלות ישירות/עקיפות לספרות אחרת ב (ספרות יעד: ס"י). אינטרפרנציה מתרחשת בדרך כלל כאשר אין ברשותה של ספרות יעד רפרטואר מספיק לפינקציות שהתעורר בהן צורך, או

כאשר היא מניעה מלהשתמש ברפרטואר שלה, [...] בגלל אי־התאמתו (למלא את הפונקציות האמורות). (אבן־זהר 1984: 140–141)

2. איתמר אבן־זהר, מי שפיתח את המודל של הספרות כרב־מערכת והרחיב בעקבותיו את התפיסה של הדינאמיקה הספרותית וניסח את חוקיותה ואת עקרונותיה של האינטרפרנציה הספרותית,² סבור

שאפשר לנתח את ה'ספרות' באופן הולם יותר, כתופעה היסטורית, אם תופסים אותה כמערכת, [...] מטרת המושג הזה היא להחליף את החיפוש של נתונים על האספקטים החומריים של התופעות על־ידי 'גילוי' הפונקציות של האספקטים האלה. לפיכך, במקום להיחשב לקונגלומראט של תופעות חומריות, נחשבים האלמנטים שמניחה הגישה המערכתית כתלויים הדדית ומקיימים יחסי־גומלין. התפקיד הספציפי של כל אלמנט נקבע על־ידי מיקומו היחסיים לעומת כל האלמנטים (המשוערים) האחרים. (שם: 135)

מה שנאמר על המערכת כשלם חל גם על חלקיה, לרבות היצירה הבודדת. "הפונקציות הפועלות בטקסט, בין שהן קומפוזיציוניות, תמאטיות או אחרות, גם מיוצרות (מולדות) וגם מפוענחות (מובנות) ביחס לסך הכל של הפונקציות הקיימות במערכת הספרותית" (שם: 136). בתוך המערכת הספרותית בתקופה נתונה יש פונקציות שהן חזקות יותר מפונקציות אחרות, והן נתפסות כדומיננטיות. פונקציות אלה הופכות להיות 'קאנוניות', והן תופסות את מרכז המערכת. בו בזמן, בשולי המערכת, יש ניסיון מתמיד של פונקציות שעדיין לא התמסדו להידחק למרכז המערכת ולהחליף את מה שנמצא בה. אבן־זהר הרחיב תפיסת־יסוד זו למה שכינה 'תיאוריית הרב־מערכת', שבמסגרתה נתפסת הספרות

כשלם רב־מרכיב, שהיחסים בין המרכז לשוליים בו הם סדרות של אופוזיציות, שלמעשה מאפשרות להניח יותר מ'מרכז' אחד, המקיימים, כמובן, יחסי היירארכיה: המרכזים מרובדים כך, שרק אחד מהם מצליח לשלוט בשלם. (שם: 137)

רב־מערכת זו מקיימת יחסים עם מערכות אחרות בתרבות, ויחסים אלה משפיעים עליה ומתנים שליטה זו. יתרונה של תיאוריית הרב־מערכת הוא, שהיא מאפשרת לטפל ביחסים בין יצירות המהוות את המערכת גם כשאין הם מתגלים במישרין. מיותר כמעט לציין כיום, שהמערכות הבולטות ביותר ברב־מערכת של הספרות הן אלו של ספרות 'קאנונית' ו'לא־קאנונית', וספרות מתורגמת מתפקדת בה ממש כמו ספרות מקור. זה המקום להדגיש את חשיבותם של טקסטים מתורגמים, או של יצירות הנוצרות בעקבות יצירות זרות, במערכת הקשרים הדיאלוגית בין ספרויות. טקסטים אלה יכולים "להוות

את הערוץ הראשוני לאינטרפרנציה" (שם: 141). כידוע, הזיקה לספרות זרה וההזדקקות למודלים שלה לצורכי הבעה "נוטה להיות חזקה יותר כאשר הספרויות נמצאות או במצב של צמיחה [...] או בנקודת מפנה בהיסטוריה שלהן" (שם).

3. את מערכת היחסים בין ספרויות שונות, וגם בין יצירות ספרותיות שונות, אפשר לתאר כמערכת יחסים דיאלוגית. מושגי ה'שאלה' וה'תשובה' במשמעותם ההרמנויטית מועילים פה מאוד, שהרי ספרות היעד פונה אל ספרות אחרת כדי לחפש תשובות לשאלות המתעוררות בה עצמה.³ מושגים אלה מאפשרים לנו להצביע על קשרים וזיקות בין ספרויות או בין יצירות גם כשאין בידינו הוכחות מופתיות לזיקת משפיע-מושפע ביניהן. יש והקשר אינו ישיר ומופתי והוא תוצאה של עיסוק בתמאטיקות, חוויות, בעיות, דרכי-אידגון דומות של חומרים יותר משהוא פרי מפגש ישיר בין יוצרים ויצירות. תחת שאלות 'חומריות' תעלה גישה זו שאלות כגון: כיצד קולטים יוצר או תקופה את זולתם, בין מבית, בין מחוץ? אילו תשובות לאילו שאלות מחפשת ספרות היעד (או יצירת היעד) בספרות המקור (או ביצירת המקור)? כיצד מתפקד דיאלוג זה בספרות/תרבות היעד?⁴ האם מתפתחים בספרות היעד מגמות ותכנים רוחניים בעקבות ספרות המקור? מה בוררת לעצמה ספרות היעד מספרות המקור, ועל אילו שאלות תרבותיות הטעונות תשובה מורה ברירה זו? כיצד מסדרת ספרות היעד את בחירותיה מספרות המקור בסולמות של העדפה ומיקום בעולמה? מערכת שאלות-תשובות מעין זו עשויה לגלות את 'אופקי הציפיות' השונים של תקופה ושל יוצר, והיא מסייעת גם בהעמדת רצף ההיסטוריה של הספרות כרצף דיאלוגי מתמשך.

כיוון שאנו עומדים בשערי של דיון במערכת היחסים בין הספרות העברית לספרות הגרמנית, חובה עלינו להדגיש את מקומם של התרגום והעיבוד באינטרפרנציה שביניהן. שהרי, כפי שכבר צוין לעיל, התרגום מוסיף לספרות היעד טקסטים שלא נמצאו בה, ולא היה בידה לפתחם בכוחות עצמה, ולהם נזקקה משום שבהם נמצאו התשובות מבחוץ לשאלות שמבית.⁵ פעולת התרגום בצורותיה השונות היא עדות מאין כמוה למערכת היחסים וההשפעות, המתקיימת בין ספרויות שונות. יתר על כן, פעילות זו לא תמיד היא מישנית מבחינת חשיבותה הספרותית (אבן-זהר 1977; ג. טורי 1977). יש תקופות בתולדותיה של ספרות, שבהן התרגום הוא פעילות ספרותית ראשונית (אבן-זהר 1977: 40): באמצעותה מפתחת ספרות-היעד את ערכיה, האסתטיים והפואטיים כאחד, והיא המכוננת את קלסתר, במישרין או בעקיפין. במישרין: כשספרות היעד מקבלת עליה במודע נורמות פואטיות ותמאטיות של ספרות המקור; בעקיפין: כשספרות היעד דוחה את הפואטיקה של הספרות המתורגמת וחותרת, מתוך התמודדות-שברחיה, להעמיד פואטיקה ומודלים ספרותיים משלה.

4. לא רק את הספרות יש לתפוס כרב־מערכת, אלא גם את התרבות בכללה, שהספרות אינה אלא אחת ממערכותיה:

culture is the totality of signifying systems by means of which mankind, or a particular human group, maintains its cohesiveness [...]. These signifying systems [...] comprise not only all the arts (literature, cinema, theatre, painting, music, etc.), the various social activities and behavior patterns prevalent in the given community [...], but also the established methods by which the community preserves its memory and its sense of identity (myth, history, legal systems, religious beliefs etc.). (Scheffczyk 1986: 166)

משימתה של התרבות היא בראש ובראשונה לארגן את העולם מסביב לאדם באורח מתובנת, ובכך לאפשר לו חיים חברתיים (Lotman & Uspensky 1978: 213). היחידה הבסיסית של התרבות הוא 'הטקסט', הנשא פונקציות ומשמעויות. לפיכך אפשר לראות כל התרבות כסך כל הטקסטים שבה. במובן זה הטקסטים מארגנים את העולם מסביב לאדם ומאפשרים לו ולזולתו את החיים. מצד אחד משמרת התרבות את הטקסטים שלה, אך מצד אחר היא מייצרת טקסטים חדשים, הבאים להחליף אותם טקסטים קיימים שחדלו למלא את תפקידם. כמובן מאליו, הטקסטים החדשים הם שיכוננו את 'התרבות' החדשה, שמגמת פניה העתיד, בעוד התרבות הקיימת, על הטקסטים שלה, מכוונת לעבר.

בעזרת הגדרה רחבה זו של התרבות אפשר, כמדומני, להתקרב טוב יותר אל נגזרות ההשכלה העברית במערכת יחסיה עם הספרות הגרמנית. יש לזכור, כי הספרויות מקיפות רק חלק מהטקסטים המכוננים תרבות. לצידן יש טקסטים אחרים, 'לא ספרותיים', ועמם יש לספרות יחסים שונים ומשונים. את תרבות ההשכלה העברית כוננו טקסטים רבים, שהספרות היתה רק אחד מהם. עם זאת, בשפרות העברית נמצא את העדות הישירה ביותר לתהליכי היווצרותה של תרבות יהודית חדשה, שונה מהתרבות היהודית המסורתית.

חלק ראשון מהי השכלה יהודית-עברית?

פרק א. תיזות לדיון

1. תנועת ההשכלה היהודית וספרותה על שתי מגמותיה – ההשכלה שהתנהלה בלשון הגרמנית וזו שהתנהלה בלשון העברית – שתחילתה במחצית השנייה של המאה ה-18 לערך בקרב יהודי גרמניה, היא הניסיון הגדול שנעשה ברחוב היהודי, בעקבות תהליכים רוחניים וחברתיים מבית ומגמות רוחניות מבחוץ, להגדיר מחדש את היהדות.

היהדות התחילה מעריכה את עצמה הערכה אחרת ולפי אבני בוחן אחרות מדרכה במשך דורי דורות. [...] ניתן לומר, כי חל מיפנה בטעם-החיים ובהרגשתם: שוב לא היה די בהכרת העליזות, שהיהדות ניזונה ממנה, ובהרגשות שמקורן בחוסן הפנימי של העם ושגדרו עליו שלא ייגרף ב"הבלי העולם הזה". מלאי-הכחות הפנימיים שוב לא היה בו כדי בסיס חיוני ומזין. (רוטנשטריך 1966, א: 9-10; ההדגשות – במקור)

הצורך בהגדרה חדשה מעין זו היה הצורך של היהדות להתאים את עצמה למצב החדש שנוצר בה, מצד אחד, עם משבר הקיום היהודי במזרח-אירופה בעקבות פרעות 1648/49, שכתוצאה מהן התמוטטו אפשרויות הקיום היהודי שם; ומצד שני עם היפתחותו של הרחוב היהודי במרכז אירופה לעולם שמסביבו. שוב לא "פגישת-ארעי ופגישה בשולי-הדרכים" כי אם "עובדת-יסוד של החיים החברתיים" היהודיים (שם: 10). במהותו של כל משבר, טוען ריינהארט קוזלק, נמצא כבר את ההכרעה בדבר הדרך לצאת ממנו, הכרעה החייבת ליפול אך עדיין לא נפלה:

Die allgemeine Unsicherheit in einer kritischen Situation ist also durchzogen von der einen Gewißheit, daß [...] ein Ende des kritischen Zustandes bevorsteht. Die mögliche Lösung bleibt ungewiß, das Ende selbst aber, ein Umschlag der bestehenden Verhältnisse [...] ist den Menschen gewiß. Die Krise beschwört die Frage an die geschichtliche Zukunft. (Koselleck 1979: 105)

בעוד החברה ותרבותה נתונות במשבר המתפתח לעבר פתרונו, מופיעות בה דמויות, שבמחשבתן ובאורח-חיהן כבר הכריעו את ההכרעות ההכרחיות ליציאה מן המשבר. הכרעתן היא גם הפתרון האפשרי שהן מציעות לחברה. דמויות אלה בהכרעתן מבשרות

את המציאות החדשה האפשרית; זו העתידה להתכונן כשתכריע החברה את הכרעתה. מצב משבר יכול להיתפס בעת ובעונה אחת כמצב שבו עומדת חברה על סף תקופה חדשה,⁶ אבל גם כמצב שבעקבותיו יתחזק בה הישן דווקא; אחיזתה של המסורת במצי-אות תתחזק, וזו תנסה לעצור את הניסיון לעבור את הסף כפתרון למצב המשבר. הן המשבר והן העמידה על סף תקופה חדשה אינם תופעות אמפיריות, הניכרות במציאות מיד עם הופעתן. בתחילה, המשבר הוא יותר בגדר תחושה, שבהתפתחותה היא עתידה להפוך לעובדה מודעת אצל החיים אותה. גם 'תקופה' בראשיתה היא בבחינת 'היפרבולה רטורית', וגם היא הופכת מאוחר יותר לעובדה מודעת ולנחלת המציאות (Blumenberg 1976: 7).⁷

למעשה, ההשכלה היא הכרעה שנפלה כפתרון שני למשבר הקיום, שהתחולל בעולם היהודי במזרח-אירופה במחצית השנייה של המאה ה-17. פתרון קודם למשבר זה עלה ברמות התנועה השבתאית, שהיתה ניסיון לממש במציאות חייה היהודים בגולה אמונות משיחיות דתיות. תנועה זו התגלתה כפתרון מוטעה ומטעה. תוצאתה היתה משבר קיומי-רוחני, שהיתוסף על המשבר הקודם לו בשלהי המאה ה-17 ותחילת המאה ה-18. תנועת ההשכלה הופיעה אפוא ברחוב היהודי לאחר שזה כבר ידע שני משברים רצופים: משבר הקיום בעקבות פרעות ת"ח-ת"ט – והשבר שנבעה עם כשלון הפתרון שהציעה התנועה השבתאית לאותו משבר. תנועת ההשכלה כהכרעה וכפתרון לשני המשברים הללו ראשיתה בברלין אשר בגרמניה, וממנה היא הולכת ומתפשטת לכל מקומות מושבם של היהודים, בעיקר במזרח-אירופה, שם תגיע לשיאה במהלך המאה ה-19. תנועת ההשכלה היהודית על שתי מגמותיה קשורה קשר הדוק בתנועות ההגות הלא-אירופית, שעמה ובעקבותיה השתנתה היבשת באורח משמעותי בכל תחומי החיים. ברם – לפי ניסוחו של יעקב כ"ץ – חיי שום עם לא הושפעו מכך במידה שהושפעו חיי הקיבוץ היהודי באירופה.⁸

2. את ראשיתה של ספרות ההשכלה העברית כחלק מתנועת ההשכלה ברחוב היהודי יש למצוא בשליש האחרון של המאה ה-18 בברלין. בתקופה זו הופיעו לראשונה המאסף (1783), כתב-העת העברי הספרותי-תרבותי החילוני הראשון בלשון העברית, ושירי תפארת מאת נפתלי הרץ וייזל (1789), האפוס המקראי החילוני הראשון בעברית, המספר את סיפור תולדותיו של משה.⁹ בהקדמות לשירי האפוס הזה נמצא גם ניסוח של פואטיקה חדשה, העתידה לפרנס את הספרות העברית הרחק לתוך המאה ה-19. אני בחרתי לציין את ראשיתה של ספרות ההשכלה העברית – שהיא גם ראשיתה של הספרות העברית החדשה, כשונה מהספרות העברית הדתית המסורתית – בתקופה ולא בתאריך; בתהליך ולא ביצירה בודדת; ב'חיים ספרותיים' ולא ביוצר יחיד. בתקופה

האמורה צומחת ועולה ספרות עברית חילונית, שהחומרים הבונים אותה אינם יצירות פזורות הרואות אור באקראי; ספרות שיש לה פעילות סדירה ורצופה ומרכז מובהק. מכאן ואילך יש לה מגמות איריאולוגיות וספרותיות מובהקות, אשר נוסחו ב"נחל הבשור", המנשר שפירסמה "חברת דורשי לשון עבר" בקניגסברג בשנת 1783, כשם שיש לה פואטיקה חדשה – ואם להיות זהיר: ראשיתה של פואטיקה כזאת – שניסח נפתלי הרץ וייזל. כמו־כן יש לספרות זו כתב־עת, שעל רציפות הופעתו ניסו המשכילים העבריים לשמור (אם כי לא בהצלחה רבה), כשם שיש לה קהל קוראים, אמנם לא גדול, המגלה עניין בפעילות ספרותית זו ונדרש אליה, שכן מתוכו היא צומחת ואליה היא שבה כדי לענות על צרכי הרוחניים ועל ציפיות התרבותיות. מהשליש האחרון של המאה ה־18 הפכה הספרות העברית החילונית החדשה שיצרה ההשכלה היהודית ממקרה־גבול לתופעה של קבע. ההכרעה שצריכה היתה ליפול בעקבות המשבר שדיברנו בו לעיל אכן נפלה, הפכה פומבית, וחלק מהעולם היהודי הכיר בה כפתרון לאותו משבר.

3. סיבות שונות, פנימיות כחיצוניות, הוליכו לעבר ההשכלה כפתרון; תחילה ברחוב היהודי בגרמניה ומאוחר יותר במזרח־אירופה. הסיבות החיצוניות נעוצות בהתפתחות תנועת ההשכלה באירופה, שהשפעתה הגיעה לרחוב היהודי. את הסיבות הפנימיות נמצא בטרומות שהותירה אחריה התמוטטות הקיום היהודי במזרח־אירופה בעקבות הפוגרומים של 1648/49 ובעקבות 'הפתרון' הכושל שהציעה התנועה השבתאית. אלה הולידו צורך להגדיר מחדש את היהדות ואת האדם היהודי. הדת היהודית ותרבותה, שהיו מבטחו של האדם מישראל, והמקלט שמצאו היהודים במזרח־אירופה, הפכו בעייתיים ולא יכלו עוד להבטיח ליהודי קיום בטוח. פרעות ת"ח־ת"ט וכשלון השבתאות היו ההוכחה הקיומית לכך. זאת ועוד: האדם היהודי עצמו שוב לא הסתפק בחיי פנים אלה, שהפכו בעייתיים. בעקבות התהליכים מבית ומחוץ נפתח לפניו עולם האדם המודרני. הרחוב היהודי – תחילה המעטים ואחר־כך הרבים – נענה לאתגר שהתייצב לפניו כאשר צריך היה להכריע בדבר הפתרון למשבר הקיום שאליו נקלע.

באירופה עצמה הגיעה בתקופה האמורה תנועת ההשכלה לשיאה אבל הפכה כבר בעיה לעצמה. עם תנועה זו נתפסו בני־האדם

לדעה, כי התנאים שחיו בהם, הם ואבותיהם לפנייהם, נסיבות שעוצבו על ידי האמונות, המסורת והמנהגים של דורות, – תנאים אלה אינם טבעיים, וכי יש הכרח להמיר אותם כולם בדפסים אחידים ומתוכננים מראש, שיתאימו למגמות הטבע ותביעת התבונה. (סלמן 1955:

ההשתחררות מהעבר וההתפתחות לעבר תפיסת חיים חדשה ומציאות חדשה מתגלות בהתנוונותה של התפיסה הדתית של החיים, בעלייתה של פילוסופיה חברתית ראציונאליסטית וב"החלפת התפיסה העתיקה של האדם ומעמדו באדיאה האינדיבידואליסטית והמופשטת של האדם בתורת אדם" (שם). את הפילוסופיה הראציונאליסטית איפיין בטחונה המלא בכושרה של התבונה האנושית לשחרר את האדם מן התלות ומחוסר-החירות (המחשבתית, בעיקר), שבהם היה נתון, ולעשותו טוב יותר ומאושר יותר על-ידי חינוך נאות ועל-ידי הארת עולמו. החתירה היתה לשחרור את האדם מתלות בכל סמכות, להוציא את סמכות התבונה; לפטור אותו מאמונתו בדעות קדומות ובאמונות תפלות ולהביאו לסמוך על תבונתו ומחשבתו. על כך יש להוסיף את העובדה, שיותר ויותר יהודים לקחו חלק ממשי בכלכלת אירופה, ויש מהם שנהנו מהתמורות האמורות, הן בתחום הפרטי והן בתחום הפומבי.¹⁰

4. ואולם התמורה המהותית שהוליקה את הרחוב היהודי אל ההשכלה ואל ספרותה התחוללה מבית. תחושת חיים חדשה צמחה ברחוב היהודי, בעיקר בגרמניה, בשלהי המאה ה-17 ובתחילת המאה ה-18.¹¹ עם תחושה זו עלתה גם תפיסה חדשה של המציאות. היהודים שוב לא יכלו להסתפק במתכונות התרבות ובתבניות-ההבעה שזימנה להם תרבותם מבית, וגם מסגרות הקיום היהודיות המסורתיות נראו לפתע מעיקות ולא מספיקות. גרשום שלום, בן-ציון דינור ויצחק בער עמדו במחקריהם על המשבר שהתחולל ברחוב היהודי כבר במחצית השנייה של המאה ה-17, והשאלה המרכזית המעניינת אותנו בשלב זה אינה הסיבות למשבר; לנו עניין מיוחד דווקא בפתרון שעלה בעקבותיו.

גרשם שלום היתווה קו של התפתחות דיאלקטית, הנמשכת ברחוב היהודי מאה שנים לערך; התפתחות שראשיתה בתנועה השבתאית ותוצאתה בתנועת ההשכלה:

יש התפתחות דיאלקטית ברורה המובילה מהאמונה בשבתאי צבי לנהייליסמוס הדתי של השבתאות והפרנקאות, לתורה המזעזעת את נפש היהדות עד היסוד ש"בטולה של תורה זה קיומה", ומהנהייליסמוס כעמדה דתית המיוסדת על מקורות הדת עצמם אל עולמה החדש של ההשכלה. (שלום 1937: 351)

שלום, שהבין את התנועה השבתאית כ"הגלוי הטרגי הזה של הרצון לגאולה ושל געגועי הגאולה בעמנו" (שם: 347), סבר כי קלה היתה דרכם של השבתאים המאוכזבים מהגאולה שלא באה אל ההשכלה. ביניהם מצאה תנועת-ההשכלה את 'אנשי הצבא' שלה למלחמתה החדשה. "לבם של אלה פתוח היה לכל תקון ולכל רוח חדשה הבאה להעלות

ארוכה לשברם" (שם: 392). את כל הגעגועים החיוביים שלהם לגאולה הם הפנו אל ההשכלה וההתבוללות.

במסתו "מצוה הבאה בעבירה" (1937) טען שלום, כי משבר היהדות ברורות שלאחר פתיחת הגיטו הוכן כבר מבפנים, בפינות הנעלמות של הנפש היהודית ובקודש הקודשים של תורת הסוד והקבלה עצמה. בין חומות הגיטו חיו "אנשים וחבורות שעם כל שמירתם החיצונית על הצורות היהודיות של החיים נשתנו חייהם האמתיים ומושגיהם מכל וכל" (שם: 351). קמו אנשים, שהעולם הישן, עולם הגלות ועולם היהדות שבגלות, נתבטל לדידם. הם האמינו באמונה שלמה, ש"עולם התיקון" כבר התחיל להתגלות ויש צורך להתנהג על-פי חוקיו ומשפטיו. אלה היו השבתאים. תנועתם צמחה והתפתחה לאחר פרעות 1648/49, ובה מצא שלום את מימוש "הגעגועים לשיחרור" שעלו ברחוב היהודי. את מסתו, שהיתה לה השפעה ארוכת-טווח על מדעי-היהדות, חתם שלום במסקנות הבאות:

עולם היהדות הרבנית נהרס כאן מבפנים, אפילו מבלי כל בקורת "משכילית", ונהרס עד היסוד. לבם של אלה פתוח היה לכל תקן ולכל רוח חדשה הבאה להעלות ארוכה לשברם. ומשפג סעם ה"הזיה" בהם, פנו הכחות החיוביים והגעגועים שהיו גנוזים בה, אל ההשכלה וההתבוללות, שעשתה בלי פרדוכסים וגם בלי דת מה שהנסערים האלה, אנשי ה"כת הארורה", עשו מתוך התאבקות של אמת וסערת-הרוח ומתוך העפלה של אמונה הרת-סתירות. (שם: 392)

גם יצחק בער בספרו גלות עמד על המשבר שעבר על הרחוב היהודי במחצית השנייה של המאה ה-17. הוא לא קשר כשלום את צמיחתה של תנועת ההשכלה בקשר סיבתי עם המשבר שהתחולל בתנועה השבתאית, אלא ראה בשתי התנועות גורמים למשבר האמור. לדעתו, בתקופה זו

[...] waren die Fundamente des alten jüdischen Glaubens bereits von zwei Seiten unterwühlt, durch die Aufklärung wie durch die Selbstwiderlegung des Messias-Gedankens. Sichtbar stand jedoch das als legitim anerkannte Judentum bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts noch ungebrochen in seiner alten Verfassung und Geisteshaltung da. (Baer 1936: 93)

[עורערו יסודות האמונה המורשתית היהודית משני צדדים, מצד ההשכלה ומצד הפרכתה של האמונה המשיחית בשבתאות. למראית-עין עמדה עוד היהדות המסורתית המקובלת עמידה איתנה באורח חייה ובהלך-רוחה עד אמצע המאה השמונה-עשרה. (בער 1980: צח)]

לדבריו, עם קליטת תנועת ההשכלה והאידיאולוגיה שלה ברחוב היהודי, צמחה גישה

חרשה לבעיית-החיים של העם היהודי. עיקרה של גישה זו הוא בתהליך של אינדי-
בידואליזציה שעבר על החיים היהודיים:

Die von der neuen Aufklärung ergriffenen Juden waren nicht, [...], die am überlieferten Glauben nicht zu rütteln dachten, aber die Verantwortung gegenüber dem Gesamtjudentum und seinen politischen Bindungen ablehnten und es sich in der 'Heimat', in der Gola so bequem wie möglich zu machen versuchten. (Baer 1936: 96)

[היהודים שנתפסו לרוח ההשכלה החרשה [...] לא עלה בדעתם לערער את אישיות האמונה המסורתית, אך פרקו מעליהם את עול הדאגה לכלל ישראל וזיקותיו-המדיניות, וניסו להתבסס ולהתרועח ככל האפשר ב'מולדת' הגלותית. (בער 1980: קא)]

בן-ציון דינור סבר, כי יהיה "לא נכון לזהות את ראשיתה של ההשכלה עם התחלת פעילותו של מנרלסון, ואת ראשיתה של האמנציפאציה עם המהפכה הצרפתית" (1955: 22). להשכלה קדם משבר אשר בו "נתערערו יסודותיה של המציאות היהודית", ואז החלו לבקר אותם גם ביקורת שכלית.

תהליכי ההתערערות של העולם היהודי הם הם שהביאו אתם את התבטלותו של היהודי בפני העולם הגדול, והכשירו את הדור ליתר התרשמות מתרבות העמים שבתוכם הוא חי [...]. ביקורת זו באה אפוא לתקן עולם שכבר עמד בתהליך הריסתו. (שם)

לדעת דינור, שקיבל את עמדתו של שלום, תהליכי ההתערערות של העולם הפנימי היהודי התחילו עם כשלונה של התנועה השבתאית.

5. הנחותיו של גרשום שלום התקבלו גם על דעתם של היסטוריונים של הספרות העברית החרשה כמו ח"נ שפירא (1939) ושמעון הלקין (1950 Halkin).¹² הם השתמשו בהן להסביר את התפתחותה של הספרות העברית החרשה ברוחו של שלום. עם גישה זאת התפלמס ברוך קורצווייל. הוא, שמסורתה של היהדות היתה קרובה לליבו, סבר כי

השבתאות ותוצאותיה הנן תופעות גבול, סמפטומים רציניים של מחלת היהדות. אבסורד הוא להסיק מהן הכללות על היהדות עצמה במידה שעוד היו כוחותיה עמה. ובוזה שהיהדות התגברה גם על השבתאות וגם על הזוועה הפרנקיסטית הזכיחה שעוד כוחות בריאים עמה. נסיונו של שלום להגיע להבנה חרשה של תולדות ישראל בשלימותן מתוך חישוף מהות השבתאות הוא נועז ומפיקפק כאחד. [...] הנגי טוען: השבתאות ותוצאותיה אינן מהוות גורם רציני לדרך התפתחותה של הספרות העברית החרשה. (קורצווייל 1959: 95-96)

הוויכוח שניהל קורצווייל עם שלום ועם אותם היסטוריונים של הספרות, שהסתייעו בהנחותיו, היה יותר מוויכוח על ראשיתה של הספרות העברית החדשה ועל התחלותיה של ההשכלה ברחוב היהודי. זה היה ויכוח עקרוני על דרכה של היהדות בעת החדשה ועל דרכה של הספרות העברית כחלק ממנה. בסיס לויכוח זה, טען משה שוורץ, שימשה הערכה מחודשת של קורצווייל את חשיבותה של המיסטיקה היהודית בהבנת תהליכים היסטוריים בתולדות עם ישראל בעת החדשה. לדעת שוורץ, קורצווייל ביקש לבדוק

האם ההיסטוריה היהודית המודרנית, זו שקיבלה בתקופת ההשכלה את הגושפנקה החילונית, היא בגדר של מהפיכה, פרץ חדש בתולדות היהדות, פגמן שאין לו הסבר אחד מלבד מפגש תרבויות – היהודית והאירופית – שזעזע את אשיות היהדות ההיסטורית וקיעקע את בידתה; או שמא היא המשך, תוספת גילדי של המתחוות הפנימית, שלא הירפתה מן היהדות מאז צמיחת הספרות האפוקליפטית בתוכה בעת השקיעה של העצמאות המדינית.

לפי תפיסתו של שלום, ולדעת אלה שאימצו את מסקנותיו במחקר הספרות העברית, לפנינו התפתחות פנימית-אימאננטית (במלים אחרות: רציפות והמשך) ביהדות, שהולכה באורח דיאלקטי לעבר ההשכלה. קורצווייל ראה בהופעתה של ההשכלה ברחוב היהודי תפיסה חילונית של היהדות, קרי: מהפיכה רבתי, ולא המשך. את התיזה בדבר ההתפתחות הדיאלקטית, שהובילה מהשבתאות להשכלה, דחה מכל וכל. את העובדה, שאכן היו בין השבתאים מי שנמשכו אל ההשכלה, הבין, אם בכלל, באופן שונה מכפי שהבינה שלום:

ואשר להשכלה, הרי היא בכללותה תנועה רציונאליסטית דווקא, ואיך לך ניגוד גדול יותר מזה שבין המשכיל העברי מהמאה הי"ח והי"ט לבין תנועות מיסטיזם [...] לכל היחיד או למדים מכאן שבודדים מבין אחרוני השבתאים מצאו להם מקלט נפשי בתוך ההשכלה האירופית, ומבין השרידים הללו אפשר – ואין להוכיח את הדבר – שהיו יחידים שמצאו להם מקלט בחיק ההשכלה העברית. אבל דרך ההשכלה העברית – וזה העיקר – אינה מגלה שום סימני השפעה של השבתאות והפרנקאות. (קורצווייל 1959: 99–100)

מחקרים שפירסם לאחרונה שמואל ורסס (1988) תומכים לא מעט בקביעתו של קורצווייל.¹³ הוא הראה בהם, כי הקשר בין השבתאים לבין המשכילים אינו כה מופתי, הגם ששתי התנועות אכן הופיעו ברחוב היהודי בזו אחר זו. המשכילים היהודים גילו התנגדות רבתי לתנועה השבתאית ולספיחיה, אם כי היו בין המאמינים המאוחרים בה אשר נתפסו להשכלה.

6. מכיוון אחר אפשר למצוא, לדעתי, תשובה-פתרון לוויכוח זה בתפיסה הדינאמית של היחסים בין משבר לפתרון, שפיתח קוזל (Koselleck 1979). הן את התנועה השבתאית והן את תנועת ההשכלה יש לראות כפתרונות למשברים שהתחוללו ברחוב היהודי. השבתאות עלתה כפתרון למשבר הקיום היהודי במזרח-אירופה באמצע המאה ה-17. שלום במחקריו היטיב לתאר את הגעגועים לגאולה מיידית בידי אדם, שהיו טבועים בתנועה זו ובאידיאולוגיה שלה. זה היה פתרון חילוני-במהותו למשבר האמור, שהיה מעוגן כולו בעולם הדתי והשתמש בחומריו. תחת להמתין למשיח שיבוא, באחרית הימים, ויגאל את העם ממצוקת קיומו, הכריז שבתאי צבי על עצמו כמשיח והציע ליהודים, הזוכרים עדיין את אימי הפוגרומים ואשר בטחון קיומם התערער לחלוטין, לגאול את עצמם. ליהודים רבים וטובים נראתה השבתאות כפתרון למשבר הקיום שבו היו נתונים. לימים נתגלה הפתרון השבתאי כפתרון כוזב והפך למשבר רבתי שני שאיים על הקיום היהודי. הפתרון החדש הופיע כחמישים שנה לאחר כשלון השבתאות ברמות תנועת ההשכלה והאידיאולוגיה שלה. הדינאמיות של משבר-פתרון ברחוב היהודי מאז המחצית השנייה של המאה ה-17 היא עדות לתמורות המהותיות שהתחוללו בו, כשהגורמים שהבטיחו את הקיום היהודי מבית ומחוץ נתגלו כבעייתיים.

את התקופה החדשה שהתחילה בחיי האומה היהודית עם דור מנדלסון אפשר לסמן מצד אפיה הכללי והיסודי בתור תקופת התמוטטות שלטונה המוחלט של "התורה". ההשכלה היא "סוף התורה". [...] האידיאה של התורה ענינה השלטת הדת על החיים עד קצה הגבול האפשרי; יצירה תרבותית שנובעת ממקור הדת וארונה כולה ארג דתי. אולם ההשכלה באה לגתק את הקשר השרשי הזה בין הדת ובין התרבות. היא עמדה להוציא את החיים ואת התרבות מרשת הדת [...] האידיאל שלה היה: צמצום הדת בתחומה, אידיאל ששאפה לו גם ההשכלה הכללית. (קויפמן 1952: 27; ההדגשה – במקור)

זה היה הפתרון לאחר שפתרונות אחרים, שעמדו אם מעט אם הרבה בסימנה של הדת היהודית – כשלו. ההבחנה בין 'התורה' לבין 'ההשכלה' ומתיחת קו-גבול בין מקורות תרבות דתיים ללא-דתיים, בין העבר הרחוק לבין ההווה, לא היו נחלת ההשכלה העברית בלבד. היא קלטה אותן מההשכלה האירופית, אף כי היו להן שורשים גם מבית. משכילים יהודים הבחינו בין עבר שהגיע עד להווה לבין עבר שנותר בעבר. בתחום הראשון מצאו את התלמוד ואת השולחן ערוך, שבהם תלו רבות מהסיבות לקלקול חיי היהודים מבית; ואם גם רבים מהמשכילים המשיכו להחזיק בדת ישראל, ברור היה להם שהיא צריכה לתיקונים רבים. בעבר שלא הגיע עד להווה מצאו את התנ"ך. בשמו ועמו נאבקו למען שינוי אורחות-החיים ברחוב היהודי. זה היה מושא שאפשר היה להם להזדהות איתו ולאמצו אל הלב. המאבק בין מקורות הפנים של היהדות, מצד אחד, כמו

המאבק בין הרצון לשמור על הקיום היהודי כמסורת לבין הרצון לאמץ אורחות־חיים זרים, מצד שני, התפתחו בהשכלה היהודית ואיפיינו את אורחות־חייהם של המשכילים. ראשוני המשכילים נקראו בין שני עולמות וחי דואליות זו. אלכסנדר אלטמן מצא בעולמו של מנדלסון "The pattern of a kind of dual existence, of a familiarity with two worlds" (Altmann 1973: 7). הוא חי בעת ובעונה אחת בשני עולמות, ואת הדראמה של חייו כמו גם את הישגיו יש לראות במסגרת הריאלקטיקה של תחומים אלה (שם: 5). אמנם סביבתו לא חשה שהפילוסוף שבו מתחרה ביהודי שבו, ולמרות זאת קובע אלטמן:

Moshe mi-Dessau [Moses of Dessau], as he signed his name in Hebrew, and Moses Mendelssohn did not always seem to be identical. [...] his philosophic stance is one thing, his Jewishness another. (1973: 5)

קיום כפול ממין זה, שהיה תבנית הקיום של שכבה מסוימת ביהדות גרמניה (ברלין במיוחד), היה, כנראה, פתרון זמני מתאים לשכבה קטנה של אנשים, שטעמו משני העולמות, אך לא יכול היה להתקבל כפתרון נאות לכלל היהדות. בדואליות כזאת יכלו לעמוד דמויות נבחרות, אך היא הפכה בעייתית לדמויות ששיעור קומתן הרוחני, או מעמדן העסקי־כלכלי־חברתי, לא היו גבוהים במיוחד. אישים אלה היו צריכים להחליט החלטה חד־משמעית – לכאן או לכאן: לטובת הרחוב היהודי, שם יהיו חייבים להיאבק בהשפעות הזרות והמסכנות, או לעבר העולם הלא־יהודי הסובב אותם. והיתה גם דרך שלישית – זו דרכה של ההשכלה היהודית שבחרה בלשון העברית כלשון פעילותה. בבחירתה באידיאולוגיה של ההשכלה הכריעה התנועה לטובת מגמות והשפעות מבחוץ, ובהכרעתה לטובת הלשון העברית הכריעה למען הלאומיות היהודית ולמען הישארות בתחומי התרבות היהודית ומסורתה. הכרעה כפולה זו הצריכה גם הגדרה חדשה של היהדות ו'אירגון מחדש' של התרבות היהודית. מצד אחד היה הרצון לשמר קווי־יחוד של התרבות היהודית, ומצד שני לקלוט לתוך מציאות תרבותית זו את ההשכלה הכללית. צירופן של שתי מגמות אלה נותן בידינו את ההשכלה היהודית העברית.

7. על הכול מוסכם, שברחוב היהודי, בעיקר במרכז אירופה, עולה מאז המחצית השנייה של המאה ה־18 תחושת חיים חדשה, המנוגדת לתחושת החיים של הגיטו, והיא מלווה בתפיסה חדשה של המציאות, המצטיינת בחילון גובר והולך של אורח־החיים היהודי.

חילוניות זו, בה מחויבים אנו לראות את סימנה המובהק ביותר של ספרותנו החדשה, היא משהו מהפכני [...]. לא התופעה הבודדת מכרעת. אלא העולם הרוחני כולו, המקיף את כל פרטי החיים וקובע את מקומו של כל יסוד רוחני ונפשי בתוך הטוטאליות של העולם בו אנו דנים. [...]

חילוניותה של הספרות העברית החדשה מותנית בזה שהיא ברובה המכריע צומחת ועולה מתוך עולם רוחני שנתרוקן מהוודאות הקמאית ברקע של קדושה החופפת על כל תופעות החיים ומודדת את ערכן. (קורצווייל 1959: 16)¹⁴

תפיסה חדשה זו של החיים, שאליה נלוותה גם הרגשת חיים חדשה, לא יכלה לבוא על סיפוקה בתבניות ההבעה התרבותיות והספרותיות, שהעמידה לרשותה המסורת היהודית. החדש חיפש לו תבניות הבעה מתאימות, שאותן לא מצא מבית; והוא גילה אותן בחוץ, בספרות הגרמנית, שבה שלטה אז תנועת ההשכלה על הפואטיקה שלה. היא שגילתה לרחוב היהודי תבניות של הבעה ומסגרות תרבותיות שכמותן לא הכיר עד כה, ואלה תאמו את צרכיו ואת דרישותיו. בהן השתמשו הסופרים והוגי הדעות של ההשכלה העברית כמודל הבעה. כדוגמתן ביקשו ליצור בלשון העברית כרי לעצב את תחושת החיים החדשה, שעלתה ברחוב היהודי מבית, על המציאות המבוקשת על-ידה.

החדש התגלה כמעט בכל תחומי החיים. מערכות סימנים, קודים וטקסטים, שהיו עד כה את התרבות היהודית כנושאי תכניה, תש כוחם בעקבות המשברים מבית והשינויים מחוץ. בעיני המשכילים, הטקסטים הקיימים לא התאימו להבטיח את המשך הקיום היהודי כפי שהם הבינו אותו; והיה צריך להחליפם, או לפחות 'לתקן' את הקיימים. התהליך מתגלה בתופעות תרבותיות, דתיות, רוחניות וספרותיות. ברחוב היהודי נוצרו מסגרות חינוכיות חדשות; עלתה התביעה לתיקונים בדת העתידיים להתממש, כמו גם תביעה לשינויים מהותיים באורח החיים היהודי. רבים מהיהודים החליפו את מלבושם המסורתי וגילו את זקנם ופאותיהם. בעלי האמצעים עזבו את 'רחוב היהודים' וקבעו את מגוריהם מחוצה לו. יש מהיהודים שיצאו ללימודים במוסדות להשכלה גבוהה וביקשו לעצמם חוגים חברתיים חדשים להסתופף בהם, לאו דווקא חוגים יהודיים. באותה עת התחולל מאבק רבתי על לשונם של היהודים. את היידיש ביקשו המשכילים לרחוק לטובת הלשון הגרמנית, מצד אחד, ומצד שני היו שתבעו את עלבונה של הלשון העברית, שאותה החלו לתפוס כלשון-אם (שוחרט 1960: 205), שיש להחיותה בקרב היהודים ולהרחיב את ידיעותיהם ושליטתם בה. תרגום התנ"ך לגרמנית באותיות עבריות בידי משה מנדלסון וחוגו היא אחת העדויות לרצון לקרב את הלשון הגרמנית אל היהודים. התפתחותה של ספרות עברית חילונית לצד אלה היא העדות לרצון להחיות את העברית כלשונו של העם היהודי ולהדגיש את ייחודו היהודי.

ובתחום הספרותי? – "נוצר גורם חברתי חדש: המוכיח החילוני, כלומר, הסופר"

(גילון תשל"ט: 140), התופס את מקומם של המוכיחים המסורתיים: הרב והדרשן. וכמידת ההברל בין שתי סמכויות אלה כן מידת ההברל בין הטקסטים שהם מקורם. טקסטים חדשים, ספרותיים והגותיים, עלו כפורחים בעברית. אלה זימנו ליהודי טקסטים חילוניים בלשון העברית כאלטרנאטיבה לטקסטים הדתיים שהיו קיימים במסורת היהדות.¹⁵ באחת: הלכה והתפתחה תרבות עברית יהודית חדשה, שאמנם התקשרה לתרבות המסורתית, אבל פיתחה תבניות תרבותיות, אידיאולוגיות וספרותיות חדשות, אורח-חיים חדש ופתרונות חברתיים ופוליטיים חדשים; וכמובן, ספרות עברית חדשה. מאיר גילון הצביע על-כך, שמשוה מראשית זו נמצא כבר בכתב-העת המוסרי העברי המשכילי קהלת מוסר, שערך והוציא לאור משה מנדלסזון. בין החידושים הקשורים לענייננו שנמצא בכתב-העת מציין גילון

הצטרפות לדעת-הציבור השוללת את ספרות-המוסר של הדור ומורדת ביצירה ובדובריה, ועם זאת הסתייגות משלילה כוללת והעמדת תורה חדשה של מוסר ודוברים חדשים: לא מוכיח ולא רב אלא – הסופר.

[...] הופעת 'קהלת מוסר' מביאה לראשונה לידי ביטוי בתחום היצירה הספרותית העברית את הניתוק מן המוסדות המנהיגים של העדה היהודית, מן ה'מימסד'. (תשל"ט: 145)

ויש לזכור: החדש שנוצר התקיים לצד חיים אינטנסיביים, שהתנהלו על-פי המסורת היהודית, בהתאם לאורחות-הדת, חוקיה ותקנותיה. הרבים עדיין חיו חיים מסורתיים. רק המעטים, כחלוץ העובר לפני המחנה, הכשירו את הקרקע לחדש, שאמור היה לבוא כפתרון למשבר.

במקביל לתהליכים האמורים, שהתפתחו ברחוב היהודי בגרמניה, עלה במזרח-אירופה פתרון אחר למשברים האמורים, ודווקא פתרון דתי: תנועת החסידות. זו הלהיבה את המוני בית-ישראל במזרח-אירופה, שחיו את המשבר הכפול האמור, לא פחות משהלהיבה ההשכלה את יהודי גרמניה, שרובם המשיכו לחיות את יהדותם המסורתית. מעטים או רבים – לא הכמות היא הקובעת את חשיבותו של תהליך חברתי-תרבותי; הופעתו וקליטתו הן הנותנות.

8. בראשית הפרק ציינו, כי שתי מגמות עלו בהשכלה היהודית בראשית דרכה בגרמניה: ההשכלה שהתנהלה בלשון הגרמנית וזו שנאחזה דווקא בלשון העברית. הפנייה ללשון הגרמנית מסתברת מבחינה חברתית כמו גם מבחינה כלכלית כצורך של אותם יהודים, שביקשו להשתלב בסביבת מגוריהם ובקרב החברה שבה חיו.¹⁶ הגרמנית כלשון ההשכלה היהודית היא גם תוצאה של העובדה, שהמשכילים חיו בתוך החברה

הגרמנית, על תנועת ההשכלה שלה, שברעיונותיה דבקו ואותם ביקשו לממש ובתבניתם ליצור. הכרעתם של משכילים יהודיים אחרים ליצור דווקא בלשון העברית, שמעמדה ברחוב היהודי לא היה מרומם, בלשון המעטה, לצד הרצון להילחם את מלחמתה של לשון זו מבית, הם את ועדות להכרעה מודעת, כבר בדור הראשון של תנועת ההשכלה בגרמניה, לטובת מגמות לאומיות יהודיות¹⁷ וסימן מובהק לרצון לשמור את הייחוד הלאומי היהודי, אשר נותר כמאפיין יחיד כמעט בשעה שמוותרים על הדת לטובת תרבות חילונית.

הבחירה בלשון העברית אינה יכולה להיחשב כבחירה בדרך קלה ונוחה להפצת הרעיונות החדשים ברחוב היהודי. זאת יכלו להשיג לו אחוז בידיש, לשון היומיום שלהם. אמנם העברית היתה לשון הקודש ולשון התפילה, אבל בקיאותם של היהודים בה לא היתה גדולה במיוחד. אל העברית פנו דווקא המשכילים היהודיים מיוצאי מזרח אירופה, שהגיעו לברלין בחיפוש אחר פרנסה או אחרי ההשכלה והסתופפו בחוגו של מנדלסזון. הללו אמנם חיפשו אחר ההשכלה וגם מצאו אותה, אבל "הם היו האנשים החדשים שנשארו בין החומות" (רינור 1955: 249). את פעולתם כיוונו אל הגיטו היהודי, ולא אל עולם ההשכלה הזר הסובב אותם. ויש להבין את בחירתם בלשון העברית בתקופה החוגגת את תרגום המקרא לגרמנית בידי מנדלסזון וחוגו, בתקופה שבה נלחמים נגד היידיש שבפי היהודים בנימוק שהיא מעוותת את דרכי חשיבתם, כמאניפסט אידיאולוגי; עקיף, אמנם, אבל חד-משמעי: "בלשון זו הם קיפלו את כל עולמם החדש, בה מצאו להם ביטוי גם גישתם החדשה לחיים, גם הערכתם האחרת של ירושת האבות, שהם לא רצו כלל להסתלק ממנה, אלא ליהנות ממנה, לעשותה חולין" (שם).

מבין שתי ההכרעות הלשוניות שנפלו בתקופת ההשכלה, האחת – הבחירה בלשון הגרמנית – לא האריכה ימים. דור שני לא היה לה, להשכלה היהודית בגרמנית, ונותרה הבחירה האחרת: השכלה בלשון העברית. מרכז הפעילות של התנועה נרד מזרחה, אל הקהילות היהודיות הגדולות, שם תרמה ההשכלה העברית את תרומתה המכרעת ורבת-השפעה להגדרה המחודשת של היהדות ולהעמדת תכניה החדשים.

9. במשך שנים ניצבה אבן-נגף בדרכו של מחקר הספרות העברית שנוצרה בראשית תקופת ההשכלה: ערכם האסתטי-פואטי של מרבית הטקסטים הספרותיים המהווים את הקאנון של ספרות זו בשליש האחרון של המאה ה-18 לא היה רב. במשך שנים נמנעו החוקרים מלדון ביצירות אלה במפורט והתייחסו אליהן כאל גוש אחד, שאת תכונותיו מנו באופן כוללני.¹⁸ הם לא בחנו את התהליכים שהתפתחו בספרות זו ובעקבותיה, כשם שפחות מדי נתנו את הדעת על תפקודה של הספרות בתרבות היהודית.

רוב הטקסטים הספרותיים שנשכחו בידי החוקרים הם יצירות – קצרות, בדרך כלל – שראו אור בכתבי־העת העבריים של ספרות ההשכלה (המאסף, ביכורי העיתים, כוכבי יצחק¹⁹) ובספריהם של המשכילים. אם לא ניתן את הרעת במסגרת דיון זו על יצירות אלה, שחלק נכבד מהן הוא תרגום מהגרמנית או יצירה 'בעקבות' (nach) יצירות גרמניות, נימצא עומדים לפני שוקת שבורה, שמרבית מימיה חילחלו ממנה. בכתבי־עת אלה ראו אור גם טקסטים עיוניים, שנושאים הלשון העברית, ההיסטוריה היהודית, פרשנות המקרא ומקורות היהדות, מונוגרפיות על דמויות מפתח בתולדות האומה, דיונים בענייני חינוך ועוד. כל דיון שלא יכלול טקסטים ממין זה יימצא חסר. תפיסת התרבות והספרות כרב־מערכת מאפשרת – למעשה: מחייבת – דיון מקיף במכלול הדגמים והטקסטים המכוננים אותה, יהיה ערכם האסתטי אשר יהיה. בהצטרפם יחד יוצרים הם מערכת חדשה בעולם היהודי, מערכת שדוגמתה לא ידע: ספרות חילונית בתרבות, שהיתה עד כה דתית במובהק. ספרות זו באה להחליף את הטקסטים שנמצאו במרכז המערכת, ואם לא להחליפם, הרי לפחות לעמוד לצידם במרכז המערכת. בספרות זו בא לידי ביטוי מאבקם של המשכילים לשינוי התרבות היהודית ולהגדרה מחודשת של היהדות, והם שחוללו אותם בדרך שהספרות פועלת בתוך המערכת התרבותית. המאבק הבלתי־נלאה שנאבקו הרבנים במשכילים ובטקסטים שיצאו מתחת לעטיהם מלמדת עד כמה חששו מפניהם ומפני השפעתם.

פרק ב. מנדלסזון, וייזל ולשונם של היהודים

1. מראשיתה ראתה ההשכלה היהודית אחת ממטרותיה בתיקון לשונם של היהודים, שהיה אמור להביא עמו את תיקון חייהם. באמצעות הלשון המתוקנת ביקשו המשכילים העברים להחדיר "סגנון חיים חדש ותפיסת-עולם חדשה, המנוגדים לסגנון העולם הרבני, על לשונו המיוחדת והפילוסופיה המיוחדת לו" (Pelli 1979: 73). הלשון שעמדה בדרכם היתה היידיש – לשון היומיום של היהודים, ולמעשה, לשון הדיבור היחידה שלהם²⁰ – ועליה הסתערו. שליטתם של מרבית היהודים באותם ימים בעברית היתה מוגבלת ולשונות ארצות-מושבים לא היו כה נהירות להם, ומכאן מעמדה המיוחד של היידיש, שעליה יצא קצפם של המשכילים. הם ביקשו להעביר את היידיש מהתרבות היהודית משום שהיתה, לדעתם, לשון מסורסת ומעוותת; ולפי תפיסתם, מראה עולמו הרוחני של האדם הוא כמראה לשונו. בוזגוף ראתה ההשכלה קלקלה תרבותית, ומפני זה נלחמה בו. לרעת המשכילים, לשון זו גרמה לביזוי העם היהודי בקרב הגויים ועמדה על דרך השתלבותם בארצות מושבים.²¹

המשכילים תקפו את היהודים על לשונם המסורסת ועל כך שהעברית, לשונם הלאומית, אינה שגורה על פיהם ודרכיה אינן נהירות להם עד שאינם מבינים את המקרא ותפילתם לוקה משום כך בחסר. תחת היידיש, הלשון שאיחדה את קהילות ישראל באירופה כולה, הציעו המשכילים בגרמניה שתי אלטרנאטיבות: העברית – לשון המקרא אשר בו מקופלות תולדות העם, והגרמנית – לשון סביבת מגוריהם.²² העברית אמורה היתה לפתוח את דרכם של היהודים אל מקורות תרבותם הם; הגרמנית אמורה היתה להבטיח גישה לתרבות הסובבת, שבתוכה חיו כזרים. את התקפתם של המשכילים היהודים על היידיש הינחתה האמונה, שהלשון מתקנת את מחשבתו-הגותו של האדם ואת עולמו הרוחני והתרבותי. הנחה זו קיבלו, כנראה, ממשה מנדלסזון. במכתבו המפורסם אל קליין (29 באוגוסט 1782) כתב מנדלסזון, שהלשון היהודית היא החוצצת בין היהודי ובין העולם הכללי ויש לראות בה אבן נגף על דרך ההשכלה: "גרמנית צחה או עברית צחה, ואפילו שתי הלשונות כאחת, רק לא תערובת של לשונות".²³ היו בין המשכילים – וייזל, למשל – שלא העדיפו לשון אחת על-פני רעותה וביקשו לראות את שתיהן משמשות ברחוב היהודי.²⁴ לפי ניסוחו של משה פלאי,

על אף קנאותם המוצהרת של משכילי ברלין העבריים לשפה העברית ולכבודה, אין למצוא דיכוסומיה, או קיטוב, ביחסם למעשה ההשכלה שבעברית או בגרמנית – לא מבחינה תכנית ואף לא מבחינה אידיאולוגית.

ההשכלה העברית בגרמניה שמה פניה לשפר את לשונם הבלולה של היהודים; [...]

שפת-עבר (כנגד העברית הרבנית) וגרמנית (כנגד האידית) גם יחד.

כך או כך – המשכילים בגרמניה היו תמימי דעים, כי יש להעביר מן העולם את היידיש כלשונם של היהודים. לא די שלשון זו מעוותת את תמונת עולמם הרוחני ומונעת מהם להכיר את אוצרות דתם ואמונתם, אלא שהיא כופה עליהם הסתגרות מפני סביבתם. אימוץ לשון 'טהורה' – עברית או גרמנית, ואפשר גם שתיהן כאחד – יהיה ראשית מרפא למצב חייהם המקולקל של היהודים.

המציין את שימושה של ההשכלה בלשון העברית היה מאמצה להשתמש בשפה לא רק לצרכי הבעה "גבוהים", כגון לתפילה, כתיבה פרשנית אוטורית שנועדה לבני העילית המלומדה, ואף לא כ"עברית של שבת" – דהיינו, שימוש בלשון הקודש ביום שכולו קודש – כי אם לצורכי העכשיו, הכאן והחולף. (פלאי 1988: 24)

אבל אסור לתפוס את המאבק ביידיש באורח חד-משמעי. המשכילים עצמם, שנאבקו למען הלשונות האמורות ונגד היידיש, חייבים היו לאחוז בלשון זו כדי להבטיח להם קהל קוראים, אשר לו הטיפו ואת אורחות-חיי ביקשו לתקן (שמרוק 1978: 157). רבים מבין היהודים לא היו מסוגלים לקרוא טקסט כללי (לא תפילות!) בעברית או בגרמנית; לכן נאלצו המשכילים לכתוב גם ביידיש כדי להפיץ את תורותיהם, שביניהן נמצא גם את המאבק בלשון זו עצמה. 'מלחמת הלשונות' שניהלו המשכילים היתה גם היא מסימני התמורה האמורה, שהתחוללה ברחוב היהודי מרגע שנפלה ההכרעה לטובת ההשכלה כמוצא מן המשבר.

2. אחד המובילים במאבק למען תיקון לשונם של היהודים היה משה מנדלסזון. כבר בתחילת דרכו כמשכיל בלשון העברית ראה מנדלסזון קשר הדוק בין לשונו של העם לבין מצבו והשכלתו. במפעל תרגום התנ"ך לגרמנית ובביאורו שיזם ועמד בראשו, ותרם לו מבחינה תיאורטית (מבואות) כמו גם מעשית (תרגום וביאור), אפשר לראות את המאבק העיקרי למען הלשון בראשית תנועת ההשכלה היהודית בברלין.²⁵ "אין לשער, מה הייתה דמות הלשון העברית והספרות העברית בלי מנדלסון" (יצחקי 1970/71: 305). מנדלסזון לא הסתפק בפעילות מעשית לתיקון לשונם של היהודים; בכתביו הפילוסופיים העסיקה אותו בעיית הלשון בכלל, וראוי לעמוד על דעותיו בתחום זה, בעיקר כפי שהן עולות באחת ממסות המפתח שלו: "Über die Frage was heißt auf-klären" (1784).

מנדלסזון ראה בלשון אמצעי חשוב לעיצובו (Bildung) של עם ולהשכלתו. רעיון זה מלווה אותו מתחילת פעילותו המשכילית, כאשר הוציא לאור את כתב-העת המשכילי העברי שלו קהלת מוסר (1755?26), ועד למסה האמורה, שפורסמה שנתיים לפני מותו. מפעל תרגום המקרא הטיפף – בעקיפין או במישרין – לטובת הלשון

הגרמנית כלשון היהודים, משום שזו היתה לשון סביבתם המיידית, ובעיקר משום שהיא לשון מעוצבת אשר תוכל להבטיח את עיצובם (ה־Bildung שלהם), שהוא כידוע תוצאה של תרבות (Kultur) והשכלה (Aufklärung):

Eine Sprache erlangt *Aufklärung* durch die Wissenschaften, und erlangt *Kultur* durch gesellschaftlichen Umgang, Poesie und Beredsamkeit. Durch jene wird sie geschikter zu theoretischem, durch diese zu praktischem Gebrauche. *Beides zusammen* giebt eine Sprache die *Bildung*. [...] - Überhaupt ist die Sprache eines Volks die beste Anzeige seiner Bildung, der Kultur sowohl als der Aufklärung, der Ausdehnung sowohl als der Stärke nach. (Bd. 6,1: 116)

[לשון מגיעה להשכלה באמצעות המדעים ולתרבות היא מגיעה באמצעות תהליכים חברתיים, שירה וצחות־הדיבור. האחת מגבירה את כושרה בתחום התיאורטי; האחרת - בתחום השימושי. בהצטרפן יחד, שתיים אלה מעניקות ללשון עיצוב. [...] - בכלל, לשונו של עם היא העדות הטובה ביותר לעיצובו, מבחינת התרבות ומבחינת ההשכלה כאחד, בהתאם למידת התפשטותן ועוצמתן.]

הדרך לשיפור מצבו ההשכלתי של העם, ומכאן להגיע גם לידי עיצובו, עוברת דרך הלשון וטיפוחה. ויש לזכור: מנדלסזון סבר שקיימות לשונות מעוצבות, שהן קניינם של העמים המעוצבים. לרידו, כזאת היתה הלשון היוונית. העיצוב הוא אחד היעדים של האדם ושל האומה כאחד, ולכן מצב הלשון הוא עדות למעמדה של אומה בדרכה להגשמת ייעודה. לפיכך חשוב כל־כך טיפוחה של הלשון. את העיצוב הנכסף אפשר להשיג באמצעות טיפוח התרבות וההשכלה. המדע, האסתטיקה והמעשה מבטיחים את טיפוח הלשון ואת עיצובה. לשון החסרה כישורים אסתטיים (תרבות) או את היכולת לשרת בתחום המדע (השכלה) אינה יכולה לסייע לאומה בדרכה אל העיצוב והיא אף מטה אותה מדרכה. מתפיסה זו של מנדלסזון עולה החשיבות שהוא מייחס לשירה ולרטוריקה בדרך התקדמותם של עם ושל תרבות לעבר יעד: העיצוב. והדברים אמורים גם במדעים. בתקופה שאנו מדברים בה, היידיש חסרה תחומים אלה. היא העידה על מצב המשתמשים בה, מצד אחד, ולא יכלה להוליכם ליעדם המבוקש, מצד שני.

את פעולתו למען תיקון לשונם של היהודים לא התחיל מנדלסזון בתרגום המקרא לגרמנית ובביאורו. בראשית דרכו ביקש לעשות למען הלשון העברית דווקא בקרב היהודים, וזאת באמצעות כתב־עת משכילי קהלת מוסר, שהוציא לאור כדוגמת כתב־העת המשכיליים הזרים (ראה גילון תשל"ט: 22-36) - בלא הצלחה מרובה. כתב־העת העברי ותרגום המקרא לגרמנית, שביניהם מפרידות כ־25 שנה (תרגום המקרא החל רואה אור בשנת 1780), קובעים את מעמדו של מנדלסזון בראשית ההשכלה העברית גם

כמי שנאבק את מאבקי הלשון ברחוב היהודי; אם למען העברית, אם למען הגרמנית.

3. משה מנדלסון המתחיל את פעילותו כמשכיל בלשון העברית החליט לעשות למען ההשכלה ברחוב היהודי. את פעולתו פתח במאבק למען הלשון העברית – הלשון שבהמשך דרכו כפילוסוף יקבע את מעמדה החשוב בעיצוב דמותם, השכלתם ותרבותם של עם ושל יחיד. למטרה זו הוציא כתב־עת משכילי. בשולי העמוד האחרון של עותק של קהלת מוסר – מהבורדים שנתרו בידינו – המצוי כיום במוזיאון הבריטי, כתב שלמה דובנו, ממשכיליה היהודיים של ברלין ומעוזריו של מנדלסון בתרגום המקרא ובביאורו, את הדברים הבאים:

[...] והיתה כוונתם [של המוציאים לאור – ת.ש.] לעורר בזה הישגים ולהקיץ הנדמים מתרדמת ושנת הזמן, להרגילם בדרכי מוסר בתקון מדותיהם, גם להלהיב הלבבות ביופי מליצת לשון הקודש, אחרי אשר אבדה מבינינו בעו"ה [= בעונותינו הרבים] [...]. ובחורי חמד איש את רעהו יעזורו בלמוד דרכי לשון הקודש, ולאחרי יאמר חזק ונתחזק בידיעת הלשון המסורה לנו מאבותינו הנביאים והחכמים זכרונם לברכה, ולשון עלגים תמהר לדבר צחות. (מנדלסון תרצ"ט: 289)

ליודע אותה על בוריה היתה הלשון העברית אמורה לסייע בלימודי הקודש (תחום עיוני) ובדיבור הרהוט (תחום אסתטי). כן תחזיר השליטה בלשון את הבקי בה אל מקורות היהדות למיניהם, שעד כה היו סגורים לפניו בגלל לשונו הקלוקלת. חשיבותה של הספרות (תחום אסתטי), שאליה ניתן להגיע באמצעות לשון מתוקנת, עולה במקום אחר בכתב־העת.

בשערים של קהלת מוסר העוסקים בבעיות לשון (שער ב ושער ו) ביקש מנדלסון להוכיח –

[...] that biblical Hebrew was capable of expressing all moods of human life - sorrow, joy, anger, etc. In other words, classical Hebrew could serve as an organ of expression even in modern times. (Altmann 1973: 88)

הוא הדגיש את כושרה של הלשון העברית בתחום הספרות היפה דווקא, ובעיקר בשירה, ועמד על הקשיים הניצבים בדרכה כשעליה להתמודד עם המחשבה הפילוסופית המודרנית. בכתב־העת שלו פורסם מכתב בודי של קורא, שטען "כי תתכן לשוננו לכל דבר מקרה ופגע. להרים קול בבכי ולשור בשירים). ואולם קצור קצרה ידנו מהעתיק אליה הדברים הנאמרים בלשונות העמים" (גילון תשל"ט: 176–177), ועל טענה זו השיב:

צדק המעתיק אשר זכרת בדברי התורה והחכמה [...]. כי בהם אין לנסות מדברי מחברם ימין ושמאל. ואז מקרה אחד יקרה את כל הלשונית כולם [...] ואולם אם יורקו אמרי גועם מכלי אל כלי: לא ישמור המעתיק בלתי אם המליצה. ולדבר הזה תכון שפת העברים וכמעט אין דומה לה. (שם: 177)

מנדלסזון לא הסתפק בדברים כלליים אלה. כרי להוכיח את טענתו, כי אכן מסוגלת הלשון העברית להתמודד עם השירה וההבעה האישית, תרגם מנדלסזון – כנראה בראש ובראשונה מן הגרמנית (1988 Toury) – את תשעת הבתים הראשונים של יצירתו של אדוארד יאנג הרהורי לילה (*Night Thoughts*), שהיתה מפורסמת מאוד באותם ימים בגרמניה.

מטעונו של מנדלסזון עולה בבירור, שהלשון העברית יכולה לעשות הרבה בתחום האסתטי (תחום התרבות), אבל נערמים בדרכה קשיים בתחום ההגות (ההשכלה). ודווקא תחום זה יש לטפח, שהרי כרי להגיע אל העיצוב הנכסף יש צורך הן ב־Kultur והן ב־Aufklärung.

מנדלסזון היטיב לדעת את מצב ידיעת הלשון העברית בקרב היהודים, ובו תלה, בין השאר, את מצבם הרוחני ואת ליקוי עיצובם:

ראה ראיתי אחינו בני ישראל עזבו לשונינו הקדושה: והיטב חרה לי. לא ידעתי איכה נהיתה הרעה הזאת. מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם: להשליך ארצה עטרת גאות צבי תפארתם. הלא היא המבחר שבלשונו. ודבר ה' במחזה אל עבדיו הנביאים בלשון עבר היה ובה הבין ה' וצר עולמו. (גילון תשל"ט: 160)

הלשון העברית, הלשון הראשונה שנבראה, היא "מבלי ספק השלימה מכל הלשונויות והנאותה לקרואיה יותר מכלם" (שם). זו לשון ההתגלות. בה קיבלו היהודים את תורתם ובאמצעותה עיצבו את עולמם. ומדוע זה דחו אותה מלפניהם לטובת היידיש, או שהם מגלגלים בפיהם עברית קלוקלת?²⁷ הגלות כשלעצמה אינה יכולה להיות סיבה מספקת לתהליך זה. אבותינו שירדו מצרימה ושהו בה 400 שנה לא שכחו את לשונם העברית. מתוך דברי מנדלסזון עולה ציווי ברור לעם היהודי בהתפתחותו:

נאלץ מיתר האומות ללשונויותם בארצותם. לא נחו ולא שקטו עד הרחיבו גבול לשונם. ולמה נהי-ת-ה? הוחים שוכבים ולא נעשה כמעשיהם בלשונו הראשון במעלה-ה והקודם בזמן? (שם: 161)

על היהודים לעשות לפיתוח העברית ולהבאתה למדרגה שתוכל למלא את כל תפקידיה של לשון ותשמש את העם היהודי בתקופה המודרנית. הפוטנציאל מצוי בלשון ובעם.

4. קהלת מוסר לא האריך ימים. רק שני גליונות שלו ראו אור ומעטים קראו בו. אף על פי כן, הרעיונות שהביעו מנרלסזון ושותפו עלום-השם מצאו להם מהלכים ברחוב היהודי. ייתכן שההיסטוריון רפאל מאהלר מרחיק מעט לכת באומרו, כי כתב-עת זה

היה, גם לפי תוכנו וגם לפי רוחו, כעין בניין-אב לכל תנועת ההשכלה המתונה: קריאה להחיות את השפה העברית, סגנון מליצי, המסתפק בשפת התנ"ך בלבד, הספה לאהבת היזפי והטבע, הדגשה סוציאלית של מצוות בין-אדם-לחברו וכו'. (מאהלר 1954: 68)

אבל מגמתו של מנרלסזון כפי שהיא עולה מדפי קהלת מוסר ומכתבים מאוחרים יותר שלו ברורה ביותר.

מבין רעיונות למידיו המשכילים של משה מנרלסזון, שפנו להשכלה בעברית, היה נפתלי הרץ וייזל האיש שטיפח ופיתח הלכה למעשה את הלשון העברית בתחומי יצירתו השונים – שירה (האפוס המקראי שירי תפארת), חינוך (דברי שלום ואמת) ובלשנות (גן לבנון) – ובדרכו עשה רבות למען התרבות, ההשכלה והעיצוב כפי שהבינם מנרלסזון.

בדברי שלום ואמת²⁸ הבחין וייזל בין "תורת ה'" לבין "תורת האדם". האחרונה הם "הרברים שבעבורן בעליהן ראויין להקרא בשם אדם" (עמ' 3) והיא "קודמת בזמן לחקי האלהים העליונים, כי ראוי שמנעוריו יכתיר האדם עצמו ביראת אלהים בנימוסים ובדעות שבעבורן יאות להקרא בשם אדם" (עמ' 4). "תורת ה'" הם

חקי האלהים ותורותיו, דברים הנעלים משקול דעת כל אדם, ונודעו למשה רבינו ע"ה בנבואה, ולולי שבאו אלינו על הדרך האלהי הזה, יהיו תעלומות גם מחכמי לב היותר גדולים, לפי שאין ענינם מסובב מן החקים הקבועים תחת השמש, גם לא נתחייבו בהן רק זרע ישראל לבד. (עמ' 3)

ההפרדה שמפריד וייזל בין המסורת הדתית, הנשענת על התגלות בלבד, לבין תורת האדם, השייכת לתחום התרבות, ובעקבותיו גם לעיצוב (במושגיו של מנרלסזון), מאפשרת לו להעניק לאדם מעמד של ממש בתהליכי התפתחותו ובדרכי עיצוב עצמו. תורת האדם כמו מטילה עליו משימה ומצווה עליו להגשימה. אולי אפשר להבין את ההפרדה בין שתי התורות הללו ברוח הגדרתו של קאנט (1784) את ההשכלה כיציאתו של האדם מעבדות לחירות, השתחררותו מעול של אפוסטרופוסים והעזתו לחשוב. כנגד זאת, תכניה של "תורת האדם" – לידו של וייזל – הם

הידיעות הנימוסיות, דרכי המוסר והמדות הטובות ודרך ארץ ולכלכל דבריו בדברי חן

ולשון צחות, שדברים אלו ודומיהן נטועים בדעתו של אדם, והמבין יבין רבות ממליצות התורה האלהית ומדרכי השם הכתובים בה. (עמ' 3-4)

תורה זו, שבצל קורתה נמצאים המדעים השונים ותוצאותיהם – אותה יכול האדם להשיג באמצעות מחשבתו וכישורים אחרים שלו, "מבלי שיצטרך אליהן ענין אלהי להשיגם" (עמ' 4). לענייננו חשובים בעיקר "דברי חן ולשון צחות" שב"תורת האדם" ותפקידם בחינוך האדם היהודי ועיצובו, כפי שהם עולים מדברי שלום ואמת.

5. את הסיבות לקיום הבעייתי של היהודים תלה וייזל בשיטות החינוך המסורתיות ותוכניהן. היהודים פנו עורף ל"תורת האדם" והתעסקו רק ב"תורת ה'":

כל עסקיהם ותלמודם מנעוריהם הם בחקי האלהים ותורותיו, אבל תורת האדם לא שמעו ולא למדו, שוגים גם בדקדוק לשון הקדש, ומסכלים יופי הדבור, משפס הלשון וצחות מליצותיה, שהן בארות נובעות חכמה ומוסר, וכל שכן שמסכלים צחות לשון העם שדרים ביניהם, רבים מהם אינן יודעין לקרותו אף כי לכתבו. (עמ' 7)

כטענתו של מנרלסזון, הלשון מעידה על מצב עיצובה של אומה. עם שאינו נותן דעתו על לשונו ועל אופני דיבורו וטיפוחם בהכרח פוגע בהכרת תוכני האמונה שלו והבנתם. היהודים לא השגיחו על לשונם, זילזלו בדיבור צח בלשון ארצות מושבם – ולכן מצבם הוא כפי שהוא.

קרה להם המכשלה הזאת גם בלשון הקדש, שחדלו ללמוד דקדוק הלשון ומשפס המליצות, ועל ידי כן נעלמו מהם כוונות מאמרי התורה והנבואות ולא השגיחו עליהן כראוי, ולא הגיעה להם מהן הטובה הגדולה שתנחיל לעוסקים בדברים ברעת נכונה. (עמ' 11-12)

לימוד הלשון הזרה ודיבור רהוט בה הם ערובה לקשרים תקינים של היהודי עם סביבתו הלא-יהודית, ממש כשם שלימוד הלשון העברית הוא ערובה להכרה נכונה של התורה והנבואה ולזכייה בשפע הגנוז בהן. משום כך, ממליץ וייזל, יש לכתוב את ספרי הלימוד החדשים בלשון עברית רהוטה

ואח"כ יעתיקום בעל לשון אשכנזי ללשונו בצחות לשון, ועל פי ההעתקה הזאת, יפרש המלמד לתלמידיו את דברי הספר ויריחו התלמידים גם שניהן, שילמדו לשון עברי ולשון אשכנזי, שעל כל פנים צריך שתהיה המחברת בלשון עברי הצריכה מאד לנערנו ללמודה היטב בדקדוק רב, ובהבנת שרשי הלשון, ומשפס מליצותיה, והברל השרשים הנרדפים והקרובים בסעמיהם, בעבור חקי האלהים ותורותיו, שאם יצליחו ויעלו מעלה בתלמודם

ללמוד גם המשנה והתלמוד, ישאבו דברי אמת ממליצות התורה ומהבנת שרשי הלשון לטוב להם כל הימים. (עמ' 15)

אלה שלא יזכו להיות תלמידי חכמים, שכל עיסוקם במשנה ובתלמוד, יזכו בדרך זו בלשון הגרמנית, שתסייע להם במשאם־ומתנם עם סביבתם. מאידך גיסא, ידיעת העברית תאפשר להם הבנה טובה יותר של תוכני דתם וטקסיה. ויזל מוליך את הצעותי לעבר הפרדה בין הלשון העברית ללשון הגרמנית:

ולשון הקדש ענין בפני עצמו, ולשון אשכנזי ענין בפני עצמו, זה לדברי קדש האמונה והתורה, וזה לדברי העולם בעסקי מו"מ ומנהגי בני האדם ולחכמת הגימנסיות והטבעיות והלמודיות. (עמ' 17)

לא אמשיך ואמנה את שבחי הלשון שמנה בה ויזל כבר ב"מכתב הראשון" של דברי שלום ואמת.²⁹ לנו חשובות מרכזיות העיסוק בלשון בדרכה של ההשכלה היהודית ונוכחותו של מנרלסזון בנושא זה; נוכחות אישית כהגותית. טיפוח שתי הלשונות, לשון הקודש ולשון ארץ המגורים, שעליו ממליץ ויזל, אמור לפתור את המתיחות שנוצרה בעקבות משבר הקיום היהודי והתרבות היהודית והצורך להפיגו וכתוצאה מן המפגש של התרבות מבית עם התרבות מחוץ. ויזל מבקש שלא להגיע לידי התנגשות בין השתיים וממליץ להסתייע בלשון האחת ובמערכות ערכיה להשגת המטרות שאותן צריך, לדעתו, להשיג באמצעות הלשון האחרת. חשש 'ההפסד' מהעיסוק בלשונות זרות יצא ב'רווח' הכרת הדת היהודית ומקורותיה. שיפורה וטיפוחה של הלשון יעצבו מחדש את העם היהודי – והעיצוב, כפי שהעמידו מנרלסזון, עומד על התרבות וההשכלה.

פרק ג. ספרות גרמנית וספרות השכלה עברית

1. אי אפשר לתאר את ספרות ההשכלה העברית במנותק מן היחסים שקיימה עם הספרות הגרמנית ועם המגמות הרוחניות והפילוסופיות, שרווחו בגרמניה של המחצית השנייה של המאה ה־18. גם הקשרים שקשרה הספרות העברית עם ספרויות כמו הצרפתית והאנגלית התקיימו ברוב המקרים בתיווכה של הגרמנית. היו כאן יותר מיחסים קרובים בעלמא של הספרות העברית החדשה "עם הספרות הזרה המרכזית בטריטוריה 'המארכת'" (אבן־זהר 1973: 429). הספרות הגרמנית סיפקה לספרות העברית החילונית, שזה עתה התחילה את דרכה, מודלים ספרותיים שלא נמצאו לה מבית, להבעת תחושת החיים החדשה והתמורה המתחוללת ברחוב היהודי כחלק ממציאת הפתרון למשבר הקיום ברחוב היהודי.

אם בוחנים את ספרות ההשכלה העברית במגעיה עם הספרות הגרמנית, אפשר לטעון, שהספרות הגרמנית נמצאת בה עצמה כמודל של חיקוי וכמושא להזדהות חיובית. קביעה זו מובנת מאליה לגבי ספרות ההשכלה היהודית המתנהלת בלשון הגרמנית, וניתן גם לטעון, שספרות זו מהווה חלק מכלל הספרות הגרמנית. אישור עוברתי־ספרותי להנחה זו מקבלים במיוחד אם נותנים את הדעת על פעילות התרגום הענפה מן הגרמנית לעברית כחלק נכבד של הפעילות הספרותית.³⁰ ראוי לזכור, כי טקסטים מתורגמים מתפקדים בתרבות היעד כטקסטים לשוניים־ספרותיים לכל דבר, והם תורמים לה את תרומתם במישרין (טורי 1979).

דפדוף בהמאסך, ראשון כתבי־העת העבריים של תקופת ההשכלה, מלמד מה רב היה המקום שתפסה הספרות הגרמנית בתרגום בספרות העברית לקראת שלהי המאה ה־18, ומה רבה היתה פעילות התרגום לעברית באותה תקופה. עצם הכמות מפנה את תשומת־הלב לעניין והופך את מערכת היחסים בין שתי הספרויות לנושא ראוי לדיון.

2. בשולי רבות מן היצירות שראו אור בהמאסך נמצא את הציון "נאך" באותיות עבריות, או את המלה הגרמנית "nach" באותיות לטיניות, ואחריהן ציון שמו של סופר או פילוסוף גרמני. בקונוונציה של ספרות ההשכלה העברית מציין מושג זה את מה שאנו היינו מכנים היום 'תרגום' או 'עיבוד'. ואולם באותם ימים נתפס טקסט שהועמד בדרך זו כיצירה לכל דבר. (ראה גם Toury 1988).

ראו בעבודת התרגום מלאכת יצירה, וסופרים ומשוררים רבים כרכו יצירת עצמם ביצירת אחרים, קלטו השפעות וניסו ליצור השפעות. היו משוררים־מתרגמים שלא נתכוונו מלכתחילה להיות דבקים במקור, והתירו לעצמם ליצור מעין מוזיגה של מקור, דהיינו יצירתם שלהם, עם התרגום מעשה־ידיהם. (פרידלנדר ושוהם 1975: 33)

אופן כתיבה ויצירה זה התפתח למדרגת ז'אנר ספרותי עצמאי, שהיה מן המרכזיים בספרות העברית בתקופה האמורה ולאחריה. רבים מהמשוררים המשכילים בעברית יצאו 'בעקבות' חשובי המשוררים והסופרים הגרמנים של תקופתם. בהמאסך נמצא יצירות 'בעקבות' סלומון גסנר, לסינג, האלר, ברזקס, א.כ. פון קלייסט, האגדורן, בידגר, שילר ועוד. קירבה ממין זה שבה ונגלית בתקופה האמורה בקשר הישיר והעקיף הקיים בין שירי תפארת לוייזל, שהוא אפוס מקראי בעברית המספר את סיפורו של משה במצרים, לבין המשיח של קלופשטוק. ברור כי דרכו של וייזל 'בעקבות' קלופשטוק ביצירתו רחבת-ההיקף שונה במהותה מדרכו של משכיל עברי המפרסם שיר קטן בהמאסך, תערוכת של דברי עצמו בדברי אחר. מצד אחד נענה וייזל לאתגר שהציב הרדר ביצירתו על רוח השירה העברית (ראה להלן) והשתמש במודל הספרותי שהעמיד קלופשטוק בהמשיח, ובמודלים ספרותיים אחרים, כדי לכוון את האפוס המקראי שלו. מצד שני, הלכו משוררים עברים משכילים ממש 'בעקבות' סופרים גרמניים, ודבריהם הם חזרה או פאראפראזה על מה שקראו בלשון הגרמנית או בלשון אחרת.³¹

מקור ו'בעקבות' מערבבים רבים מהסופרים העברים; במישרין, כשהם מציינים עובדה זו, אך גם בעקיפין, בלא לציינה. במרבית המקרים הזיקה היא אל הספרות הגרמנית, ודרכה גם ללשונות אירופיות אחרות. הלשון הגרמנית וספרותה משמשות בתקופה האמורה את הסופר העברי כמודל להזדהות ולחיקוי; מודלים ליצור בעקבותיהם.

הקירבה אל הספרות הגרמנית באה לא מעט בזכות היידיש, שהיתה שגורה בפי הסופרים היהודים. היא הפכה את הגרמנית ללשון האירופית הנגישה ביותר למי שיצא מהגיטו; מה עוד שמרבית הסופרים בדור הראשון של ספרות ההשכלה העברית חיו במרחב הלשון הגרמנית.³² עדות לתפקידה המתווך של היידיש נמצא באוטוביוגרפיה של שלמה מימון (שידובר בה עוד להלן), המספר כיצד למד לקרוא בלשון הגרמנית ולהבין את הכתוב בספרים בעזרת היידיש. ההתקרבות בדרך זו לא היתה קלה:

אמנם מחוץ לאוצר הלשון היהודית שלי עדיין נשארו המון מלים, שלא ידעתי את משמעותן, ואולם מתוך הצורך יכולתי לעמוד על התוכן הכללי גם בהשמטת המלים הללו. (מימון 1953: 108)

בין כן ובין כך, השער ללשון הגרמנית נפתח בפניו. ואל נשכח, כי מרגע שהופיע תרגום התנ"ך לגרמנית של מנדלסזון, אשר נרפס באותיות עבריות, היו השערים ללשון הגרמנית ולתרבותה בקרב יהודי מרכז אירופה כבמזרחה פתוחים לרווחה.

3. תהיה רמתן הפואטית והאסתטית של היצירות שנכתבו 'בעקבות' אשר תהיה,³³ אי אפשר להיאחז בנימוק זה כדי להתעלם מהן. עם יצירות אלה צועדת הספרות העברית החדשה את צעדיה הראשונים, גם אם הם כושלים. עמהן אנו ניצבים בנקודת-מיפנה חשובה בתולדות הספרות העברית. עמהן מתחילים להופיע גם תכנים רוחניים חדשים וגם תבניות ספרותיות חדשות, שהיו עד כה זרים לתרבות היהודית ולמסורתה, והם חודרים לספרות העברית מהחוץ, דרך הספרות הגרמנית. היצירות 'בעקבות' אות ועדות הן לנסיונות של התרבות היהודית להתמודד עם ערכים חדשים ולנכס אותם. בתהליך זה מסייעת ספרות ההשכלה. זו פועלת הרבה להפצתו, ואין פה תהליך פאסיבי של קליטה בלבד. רב סדן (1950: 39), בהתייחסו לפעילות התרגום של ספרות ההשכלה העברית לכל אורכה, קבע כי התרגומים סייעו בהעתקת קניינים ספרותיים זרים ללשון העברית וגם עוררו בספרות העברית "כוחות גנוזים ופיתחום להפליא". פעילות זו מעידה גם על מגמה, ששמעון הלקין ציין אותה כמגמה העיקרית של הספרות העברית החדשה במשך 250 שנות התפתחותה:

להגיע לידי קביעות של יצירה ספרותית בכל מיני סוגים לפי מסורת אירופית, עם שהיא נכתבת וממילא מדברת בשם יהודים ויהדות [...] ספרות זו שואפת בעצם לאירופאיזציה, כלומר היא מבקשת להיות ספרות אירופאית בתכניה, בדפוסיה, בכלי-הייצור האמנותיים-הספרותיים שהיא מעמידה לנו. היא רוצה לקבוע לעצמה דרכי תפיסה וגישה אל היצירה על-פי דרכיה של הספרות האירופית, החל בקלאסיקה היוונית והרומית ועבור על פני כל ספרות אירופה בהתפתחותן. (הלקין 1980: 9)

בהצטרפם יחדיו חושפים טיעונים אלה את פעילות היצירה הספרותית 'בעקבות' ואת המגמות המסתמנות עמה בתרבות העברית החדשה, העושה דרכה לעבר הגדרה מחודשת של היהדות.

מעצם טבעו של תהליך הקליטה, היחסים בין ספרותיות הם יחסים דינאמיים. הספרות הקולטת מסדרת את ההשפעות עליה ואת קליטותיה באופן היירארכי ומעניקה להן משמעויות שונות במסגרתה כשם שהיא קובעת סולם של העדפות. תהליך כזה של קליטה יכול להתקיים רק כשקיימות ספרותיות מקור ויעד שיש להן זהות מוגדרת, ומטרה שספרות היעד חותרת אליה ואותה היא מבקשת להשיג באמצעות ספרות מקור מסוימת דווקא. גם סידור היצירות הנקלטות בהירארכיה מבוצע על-ידי ספרות היעד. סולם ממין זה נמצא בראשית ספרות ההשכלה העברית בקול-הקורא "נחל הבשור", שפירסמה בקניגסברג "חברת דורשי לשון עבר" (1783) לקראת הופעת המאסף. לקול-קורא זה, אשר פורסם בחוברת השנייה של המאסף, צורף מכתב-התשובה של נפתלי הירץ וייזל על הצהרת הכוונות הספרותיות-תרבותיות שלהם בכתב-העת האמור. יחדיו הם מהווים

את התוכנית המוצהרת של המאסף בדרכו לתרום את תרומתו להגדרה המחודשת של היהדות.

4. "חברת דורשי לשון עבר", שאיתה נמנו שני האחים לבית פרידלנדר, שמעון וזנוויל, וכן יצחק אייכל ומנחם מנדל ברסלאו, שישבו אז עדיין בקניגסברג, ראתה לנגד עיניה בהמאסף כתב־עת אשר "יאסוף לכל מחנות המדע והמוסר כתבים מכתבים שונים דברים המועילים והמשמחים את הנפש החומדת לשבת בצל החכמה" ("נחל הבשור", 1783). זו מטרתם בכתב־העת, המנוסחת לצד סולם הערכים הספרותי וההגותי שהם קובעים לעצמם, ובעקבות זאת לספרות ההשכלה העברית שתלך בעקבותיהם.

הקול הקורא נפתח בתיאור חמש 'מחלקות' כתב־העת: (1) שירים מקוריים ומתורגמים; (2) מאמרים ב(א) ענייני "חכמת הלשון הכללי וביחוד בחכמת ובסגולת לשון עברית", (ב) פירוש "פסוקי המקרא הקשים", (ג) "דברי מדע ומוסר הראויים לתת לפני משכילי בני ישראל", מקוריים ומתורגמים, (ד) מאמרים בענייני התלמוד ופרשנותו; (3) ביוגרפיות של גדולי ישראל; (4) 'חדשות' בישראל ובעמים, שילוב מהנעשה מבית ומחוץ; (5) דיווח על ספרים חדשים "אשר יודפסו לטובתינו ולתועלתינו בלשונינו הקדושה הן בלשון עם אחר".

קלוזנר (1960: 151) העיר בהערות אגב, כי בייסודם את המאסף עמדו לנגד עיניהם של חברי "חברת דורשי לשון עבר" שני כתב־העת: קהלת מוסר מכאן, וכתב־העת המשכילי הגרמני *Berlinische Monatsschrift*, שהוציאו לאור Friedrich Gedike ו־Johann Biester משנת 1783 מכאן, אשר היה מחשובי כתב־העת של ההשכלה הגרמנית. ואלטר רל (1985 Röhl) הרחיב את תחולת הערתו של קלוזנר כשהראה כי ה־*Berlinische Monatsschrift* שימש, כנראה, מודל של ממש לכתב־העת המשכילי העברי, כעולה מתוך הצהרת הכוונות עצמה. יש להניח שמחברי הקול־הקורא העברי הכירו את "נחל הבשור" של כתב־העת הגרמני. הרמיון בין השניים נותן רגליים לסברה זו.

בתוכנית כתב־העת הגרמני ובהקדמה לחוברת הראשונה שלו נמצא את ה'מחלקות' הבאות, אשר תבואנה בכתב־העת:

- (1) Nachrichten aus dem gesamten Reiche der Wissenschaften, vorzüglich von neuern Entdeckungen, in so fern sie allgemein merkwürdig und auch dem Nichtkenner interessant sind; (2) Beschreibungen von Völkern und deren Sitten und Einrichtungen, zum liebsten aus den uns nähren Ländern; (3) Beobachtungen über alles was den Menschen betrifft, und uns weiter in der Kenntniß unsrer selbst und unsrer Brüder bringen kann; (4) Biographische Nach-

richten von merkwürdigen, vorzüglich noch nicht nach Verdienst bekannten Menschen; (5) Beiträge zur Ausbildung und Kenntniß deutscher Sprache und Litteratur in ältern und neuern Zeiten; (6) Uebersetzungen wichtiger, noch zu wenig genutzter, Meisterstücke des Alterthums; (7) Auszüge aus seltenen merkwürdigen Schriften des Auslands; (8) Abhandlungen vermischter Art und mannichfachen Inhalts, die in den Ton unsers Planes stimmen. (Hinske ³1981: 3-4)

[(1) חרשות מכל תחומי המדעים, בייחוד על תגליות חרשות, במידה שיש בהן עניין כללי גם למי שאינם מומחים; (2) תיאור עמים, מנהגי-חייהם ומוסדותיהם, בראש ובראשונה בארצות הסמוכות לנו; (3) מעקב אחר כל העניינים הנוגעים באדם, היכולים לתרום להכרתנו את עצמנו ואת זולתנו; (4) ידיעות ביוגראפיות על אישים מעניינים, בראש ובראשונה אישים שעדיין לא זכו להכרה הכללית שהם ראויים לה; (5) תרומות לפיתוח ולהכרת הלשון הגרמנית וספרותה בעבר ובהווה; (6) תרגום יצירות-מופת חשובות של העת העתיקה, שלא זכו עד כה לתשומת-לב מספקת; (7) קטעים מתוך כתבים זרים לא מוכרים, הראויים לתשומת-לב; (8) מאמרים מסוגים שונים ובעניינים שונים, התואמים את רוח תוכניתנו.]

הדמיון והקירבה שבין תוכנית כתב-העת הגרמני ותוכנית כתב-העת העברי ברורים, אף כי בעלי "נחל הבשור" מדגישים, כמובן, את ההיבט היהודי-עברי של כתב-העת שלהם ושל מגמתם המשכילית. אמנם מועדי הופעתם של שני כתבי-העת סמוכים זה לזה (הירחון הברלינאי ראה אור בשנת 1783 והמאסף – בשנת 1784, כש"נחל הבשור" מקדימו בשנה לערך), אך רל (1985 Röll: 33, הערה 4) טוען כי תוכניתו של כתב-העת הברלינאי פורסמה פעמיים בכתבי-עת אחרים, ומניח כי היתה ידועה למשה מנרלסזון וחוגו בברלין, כמו גם למנסחי "נחל הבשור" בקניגסברג.

כוונתם של עורכי המאסף "היתה להוציא לאור ירחון ספרותי-מדעי-חברתי, בעל מגמות רידאקטיות-חינוכיות" (שאנן 1962: 68). לכאורה "שום מלחמה על הישן לא הכריזו ועל שום סתירה ושלילה לא דיברו", כדברי קלוזנר (1960: 152), וגם כמה היסטוריונים מחזיקים בדעתו.³⁴ אבל כך הוא רק לכאורה. התמורה מהישן לחדש מתגלה אם בוחנים את ההתפתחות האמורה מפרספקטיבה תרבותית וספרותית רחבה יותר, ולא רק מתוך קריאת הרעיונות המנוסחים במפורש בפירסום זה או אחר.

החידוש מצוי בעצם הופעתו של כתב-עת משכילי שמטרתו להרחיב את אופק עולמם הרוחני והתרבותי של היהודים ולהפגיש אותם עם העולם הרוחני והחברתי-כלכלי שמחוצה להם, עולם שהם מבקשים בו פתרון – רוחני כחומרי – למשבר הקיום היהודי. בעלי "נחל הבשור" מבקשים לצרף בכתב-העת שלהם לכלל אחדות מקור ותרגום, צירוף שהיה בלתי-אפשרי כמעט בתרבות היהודית המסורתית; ניגודים של ממש.

עורכי כתב־העת תפסו את הצמד מקור־תרגום כמשלימים זה את זה; כל אחד מהם מביא עמו את מה שאין בזולתו. בכך מצהירים הם, אמנם לא במפורש אבל די במישרין, כי המצוי ביהדות ובמסורתה חסר הוא, ובתהליך פתרון משבר הקיום היהודי צריך להשלים את החסר־מבית על־ידי יבוא מבחוץ, בעיקר בתחום הרוח ובהכשרת האדם היהודי לקיום המודרני. את עיניהם נשאו לחרשות "המתהווים בינינו בימים האלה ימי בכורי פרי המדע והאהבה בכל ממלכות אירופה" ("נחל הבשור"); קרי, למה שלא היה מצוי, לדעתם, בלשון העברית ונעדר מתרבותה ומספרותה המסורתית. דברים אלה מצאו בלשונות זרות, ובעיקר בגרמנית. הם תפסו את הדינאמיקה התרבותית והחברתית שהתחוללה מסביבם באותם ימים, ועמדו גם על המגמות המהפכניות הטמונות בתנועת ההשכלה. מבחינה ספרותית משמעותה של מגמה זו היתה הופעתם של טקסטים חדשים ברחוב היהודי; טקסטים המציינים את ההכרעה שנפלה לטובת ההשכלה כמוצא ממשבר הקיום ולטובת הגדרה חדשה של היהדות. טקסטים ספרותיים אלה יש לראות כאלטרנאטיבות לטקסטים שעמדו במרכזה של התרבות – כולם טקסטים דתיים או טקסטים העומדים בסימנה של הדת, ואלטרנאטיבות אלה צריך היה לייבא מבחוץ. הדרך היחידה לייבא אותם היתה תרגום או יצירה 'בעקבות', אך לפעולת תרגום מלועזית לעברית לא היה עדיין מקום בתרבות היהודית המסורתית ובספרותה באמצע המאה ה־18.

5. מחברי "נחל הבשור" שלחו את הקול־קורא שלהם לנפתלי הרץ וייזל וביקשו ממנו שישתתף בכתב־העת שלהם. תחת תרומה לחוברת הראשונה של המאסף שלח להם וייזל מכתב מפורט, שהוא תגובה על "נחל הבשור" וגם אני־מאמין רוחני־פואטי.³⁵ במכתבו הזהיר וייזל את מחברי הקול־הקורא לבל יחרגו בכתב־העת שהם אומרים להוציא לאור ממסגרות המסורת היהודית. וכך אמר, בין השאר:

(א) ראשית חכמה יראת ה' ונאמר יראת ה' ראשית דעת והוא שתהיינה מליצותיכם וספוריכם כוללים דרכי יראת ה' ורוממותו. (ב) שבהעתקות השירים והזמירות, לא תזכירו שמות העצבים הקדמונים שזכרם היונים והרומים בשיריהם ובמוסריהם, ואחריהם נמשכו כל משוררי זמננו באירופ"א ולא כאלה חלק יעקב, לא ישמעו על פיכם. (ג) אל תשימו בכליכם שירי חשק דברי עגבים ואהבה, כמו מקצת שירי עמנואל ורבים משירי משוררי דורנו בכל העמים, הסירו מכם שירים ומליצות או ספרים שתוכן רצוף אהבה, האהובה ליצר הלב, ושנאת השכל הטוב, ואל יסיתו אתכם צחות לשונם ויזפי מליצתם, לשומם בין אבני קודש אשר אתם מתהלכים בהם. (ד) חדלו לכם מדבר או מהעתיק מליצות וספורי התולים להתל באחיכם ובמעשיהם הן לכלל או לפרט כדרכי הסאטיר"ע, לבל תהיינה מוסריכם הטובים לצדים בעיני שומעיהם ולצנינים בצדי דורשיהם, דבש וחלב תהיה תחת לשונכם, לדבר

בענה ובדרך מוסר וכבוד הבריות ותמצא חן בעיני אלהים ואדם. (ה) בהיות מגמת פניכם להודיע צחות לשונינו הקדש אל תשימו גבולכם בלמוד דרכי הלשון לבר לדבר צחות ולכתוב צחות, כדרך שמלמדים דרכי לשונות של חול, אבל עד הים הגדול ים חכמת התורה יהיה גבולכם, שעל ידי דעת הלשון על מכונו תבינו לעם אמרות טהורות שבתורה, ודבר קדשו שבפי נביאיו וקבלת אמת שהיתה ביד חכמי המשנה והתלמוד שיסודותן בהדרת קדושת הלשון והמליצה הנאדרות בקדש. ("נחל הבשור", ז-ח)

מתוך דבריו של וייזל עולה ההבנה, שהמשכילים היהודיים המבקשים להישאר נאמנים לייעודם המשכילי חייבים להפנות מבטם החוצה, אל התרבויות הזרות, ולתרגם מהן לעברית או ליצור בעקבותיהן. לכן הרגיש את המתרחקות והניגודיות הקיימות בין יצירת מקור לבין יצירה חיצונית, בין ספרות יהודית-עברית לבין ספרות זרה, וכל דבריו הם ניסיון לשמור על התרבות היהודית המסורתית מפני השפעות מבחוץ. וייזל בדבריו כמו ממשיך מגמה, שהסתמנה באותם ימים בעמדתם של הרבנים כלפי מגמות החידוש והשינוי, ובעיקר כלפי קליטת האידיאולוגיה של תנועת ההשכלה ברחוב היהודי. במקביל לכך ביקש לתת יד לחידוש אימאננטי, לשינוי שיתחולל בתוך המסגרות הקיימות של הרחוב היהודי ויישאר בגבולותיהן. ברברי תשובתו כמו אמר: שינוי? – כן! אבל רק זה הצומח מתוככי היהדות. חדש? – ללא ספק! אבל רק זה הנותר נאמן למסגרות היהדות. מכאן תמיכתו בספרות עברית חדשה בעברית והסתייגותו מתכנים העלולים לבוא מבחוץ באמצעות התרגום. כטקסט ניצב מכתב התשובה של וייזל לבעלי "נחל הבשור" בין הטקסטים 'הישנים' לבין הטקסטים 'החדשים'.

לכאורה קיבלו עליהם עורכי המאסף את עול ההגבלות והאיסורים שהטיל עליהם וייזל, אבל לקיימו הלכה למעשה לא היה בכוחם. למרות כוונותיהם המוצהרות לשמור על איסוריו של וייזל, השילוב של מקור ותרגום שעליו הכריזו כאחת ממגמות המאסף חייב היה להוביל לסתירתן. מי שדבק בעולם ספרותי זר משום שרק בו הוא מחפש אחר מה שאינו נמצא, לדעתו, מבית, מוליך בהכרח לקליטתם של ערכים זרים בתרבות היעד ובערכיה (שוהם ופרידלנדר 1975), וברגע של חולשה גם לשלילתם.

דעותיו של וייזל בעניין תרגום יצירות ספרות זרות לעברית עדיין הילכו בספרות העברית שנים רבות לאחר מותו, וראוי לתת את הדעת על כך במעין הפלגה, שהיא כראית להבנת תהליכי התפתחותה של הספרות העברית החדשה.

6. סופרים משכילים עברים רבים היו תמימי-דעים עם וייזל לגבי זיקתה של הספרות העברית החדשה לספרויות הזרות. אבל רצונם להמשיך את תהליך יצירתה של הספרות העברית החדשה, שהיה בלתי-אפשרי בלא השפעות זרות ובלא תרגום, חייב אותם לנקוט עמדה לגבי דעותיו של וייזל. המתח הזה, שבו התלבטו ראשוני הספרות העברית

החדשה בגרמניה, היה גם נחלתם של סופרים יהודים בעברית במזרח-אירופה, לשם נדד מרכז הספרות העברית החדשה לאחר גוויעתו של המרכז בברלין, והוא עדות חד-משמעית לכך, שאותו מתח הוא בעיה מהותית לתרבות היהודית במידה שהיא שומרת על יהדותה.

בשנת 1817 – כארבעים שנה לאחר מכתבו של וייזל – הרגיש צבי בן דוד, מתרגם הדראמה הגרמנית *Der Tod Adams* של קלופשטוק לעברית, צורך להצדיק בפני התרבות היהודית את מעשה התרגום שלו משלוש בחינות: מבחינת היצירה המתורגמת, מבחינת הלשון הקולטת – ומבחינת כישוריו של המתרגם לעסוק במלאכתו.³⁶ על שאלה אפשרית מצד קהל היעד שלו: מה טעם ראה לתרגם את יצירתו של קלופשטוק לעברית ולא הלך אל מקורות הספרות העברית לחפש שם חומרים ליצירתו, השיב המתרגם:

המליצה הזאת בת איש חכם ונבון היא, אשר הולך מחשבותיו אל ארץ קדם, והרחיק כנפי רעיוניו עד שנות קדם שנות דוד ראשון, מקור ומחצב בני אדם, אבינו הראשון, לעמוד בתוך בניו הבוכים ומתאבלים עת הפריד המות בינם ובין אביהם, למלאות דבר אל: מות תמות, הנאמר בתורתנו הקדושה לבר. ממעינה הזכה שאב, ממנה לקחה והביאה אלינו; אחותנו היא, מדוע כנכריה נחשבה? למה מולדת חוץ נקראה? [...] מדוע נחדול אנחנו להלבישה באדר תפארת לשוננו שפת עבר, לבושי ארצה, ולהסיר מעליה שמלת שביה, להראות כי טובת תואר ויפת מראה היא? (קלופשטוק 1976: 49–50)

ליצירה ממין הדראמה של קלופשטוק יש מקום בספרות העברית משום מקורה. למעשה, התרגום מחזיר את היצירה מ'שבי' הלשון הזרה בו היתה נתונה. בנימוק זה הצדיק המתרגם את מעשהו, שמטרתו היתה להעשיר את הספרות העברית ביצירות ספרות הבנויות על-פי מודלים חדשים של הבעה.³⁷

עוד מאה שנה לאחר מכתבו של וייזל נמצא הד לדבריו במכתב שכתב אלכסנדר הלוי לאנגבאנק אל י"א זלקינסון בעניין תרגום גן העדן האבוד של מילטון לעברית:

זאת אגיד לך מראש כי העתקת הספר אשר הזכרת בשם, היא זמורת זר בשפת עבר, כי הנשוא אשר עליז ידה המשורר האנגלי אבן פינטו הוא לקוח מיסודי דת הנוצרים אשר אין לאיש ישראל חלק בהם, ופליאה דעת מני איך יעלה על לב סופר עברי להעתיק שיר כזה אשר לא יתאים עם פנות דתנו, כי בכל היזפי וההדר אשר לשיר המדובר בבחינת מלאכת השיר הנה מפאת ענינו מוזר הוא לנו ולבנינו, והרעיון להעתיקו לשפת קודש הוא בעיני כאלו יעלה על לב איש להעתיק אל שפתנו את השיר *Mesjade* ["המשיח"] לקלאפשטאק אשר גם הוא נעלה מאד מנקודת מצב המשורר ולהקורא העברי אשר רח אחרת בו הנה מצד דעותיו המקובלות כמו זר נחשב לו. (בית-אוצר הספרות, א [1887], "אוצר החכמה", 31)

אמנם מבחינה ספרותית, היצירות הזרות הנזכרות הן צורך חיוני לספרות העברית החילונית, אבל עולמן הרוחני-דתי – בו "אין לאיש ישראל חלק". סיבה זו מביאה את לאנגבאנק לנסות ולהניא את זלקינסון מלתרגם את יצירתו של מילטון לעברית; בלא הצלחה.

7. מה מחפשים המשכילים היהודית במקורות-חוץ 'מסוכנים' אלה, שבו בזמן הם נמשכים אחריהם וחרדים מפניהם?

העת היא עת התבונה וההשכלה – "והנה כעת חכמה בחוץ תרונה, ברחובות תתן קולה, מהרו קראוה, חושו להביאה הביתה" למען תשכילו ("נחל הבשור", עמ' יא); ואז "תמצאו חפץ בתורת ה' ותבחרו נוח בעדן החכמה בהיכלי עונג". בעזרת החכמה 'הזרה' תיפתח הדרך להבנה טובה יותר של היהדות ותורתה. אל חכמה זאת מצטרפת גם הלשון העברית, שהמשכילים נלחמים את מלחמתה. שליטה טובה בלשון-האם של היהדות היא מפתח נוסף לתורת ישראל. המגמה המסתמנת בכלל פעילותם של המשכילים היא מגמה מובהקת של שינוי. הדרכים המסורתיות אל תורת ישראל שוב אינן מספיקות להכרתה. עדיין אין מדברים במהפכה, אבל מתכוונים כבר לתפיסה חדשה של היהדות ותורתה – תפיסה תבונית-משכילית ו'מרעית' יותר. מבקשים לשחרר אותה מכל טפל שדבק בה במשך שנים ארוכות של הסתגרות וקיפאון. מה שיובא אל היהדות מבחוץ אמור להבטיח חיות. היציאה החוצה כדי להגדיר מחדש את היהודי ואת היהדות, המוצאת את ביטויה גם בפעילות ספרותית ענפה שבה נורע לתרגום מקום מרכזי וחשוב, היא יותר מפעולת תרגום גרידא. היא מורה על צורך רחוף לחפש תשובות בחוץ לשאלות מבית, ובעיקר על חיפוש כלי-הבעה חדשים, שהיו חסרים מבית. פראנץ דליטש, אשר בחן את השירים שראו אור בכתבי-העת של תקופת ההשכלה, המאסף וביכורי העיתים, שהיה המשך לו, מציין:

Die Gedichte des *Sammlers* und der *Ersten Früchte der Zeiten* sind ganz nach der Methode deutscher Poetik gefertigt, und man erfand neue Namen für die, der hebräischen Literatur bisher fremden Dichtungsgattungen, die alten blieben unangebaut - so behielt die jüdische Poesie kein anders Merkmal, als die hebräische Sprachform. Daß die jüdische Poesie sich zu Uebersetzungsversuchen herabließ, beweist schon, daß sie keine selbsteigene Schöpferkraft mehr besaß, daß sie Muster der Poesie außer sich suchte - und die Uebertragung war gerade der falsche Weg, sich zur Nachahmung dieser Muster herabzubilden. (Delitzsch 1836: 103-104)

[השירים שהתפרסמו בהמאסף ובביכורי העיתים נכתבו כולם בסימנה של הפואטיקה הגרמנית. הומצאו שמות חדשים לסוגות שיריות שהספרות העברית לא ידעה אותן עד כה; בסוגות הישנות לא נגעו, וכתוצאה מכך ציינה את יהודיותה של השירה הלשון העברית בלבד. עצם העובדה שהשירה היהודית הידרדרה למדרגת נסיונות-תרגום מהווה ראיה לכך, שאבד לה כוח היצירה העצמי, שהיא חיפשה אחר דגמים לשירה מחוצה לה – והתרגום היה דווקא דרך שגויה לחיקוי דגמים אלה.]

עמדתו של דליטש נחרצת: מגמת התרגום מעידה לדידו על רפיון יצירתי רוחני. נקודת-המוצא של דבריו היא לאומית ומעריכה ומשמשים בהם בערבוביה הבחנות היסטוריות-עובדתיות נכונות לצד טעות בהבנתם של תהליכים ספרותיים. הסופרים העבריים בתקופה האמורה באמת פנו למקורות חוץ לבקש להם דגמים מתאימים להבעה ספרותית משום שהיו חסרים אותם מבית. הלעג שמלעיג דליטש על משוררים אלה, שמקוריותם התמצתה, לדעתו, בהענקת שמות עבריים לסוגות ספרותיות שלא היו מוכרות בספרותם,³⁸ אינו מביא בחשבון את תפקודן של סוגות אלה בתוך הספרות העברית כשלם רב-דוברי. תהליך התרגום העשיר את הספרות העברית בסוגות שלא היו מצויות בה והביא עמו גם את הנושאים הקשורים בהן. אמת, ההישג הספרותי-אסתטי לא היה תמיד גדול, אבל הדינאמיקה שבאה בעקבותיו היא רבה וחשובה.

8. בסיפור תולדות חייו מספר שלמה מימון, כי כאשר הגיע בברלין לפת-לחם כמעט, פנה אל ידידיו, ביניהם משה מנדלסזון ודוד פרידלנדר, וביקש מהם עבודה המתאימה לכישוריו שתוכל לפרנס אותו. משהו מהנוכחים בשיחה הציע לו לחבר "ספרי-מדע בלשון העברית לצורך השכלתם של יהודי פולין, השקועים בחשכת הבערות (ושאינם מבינים אלא עברית), והם, חובבי-הבריות הללו, ירפיסו אותם על חשבונם ופיצום בישראל" (מימון 1953: 213). בויכוח שהתפתח בחבורה זו של משכילים יהודיים ברבר הספרים שיתחיל שלמה מימון לכתוב היה מי שהציע, כי

אין לך דבר מועיל מספר תולדות ישראל, לפי שבני עמנו יכירו מתוכו את ראשית חוקי דתם וקלקולם לאחר זמן, את הסבות, שגרמו לחורבן המדינה שלהם ולרדיפות ולמצוקות, שהתרגשו עליהם אחר כך מתוך בערותם והתנגדותם לכל תקון מושכל. (שם: 213-214)

הם יעצו למימון לתרגם את ספר תולדות היהודים של באנאז'. דוד פרידלנדר "הביע את דעתו שמן הראוי לעשות את ההתחלה בספר על הדת הטבעית ותורת-המוסר המושכלת, [...] ולפיכך יעץ, שאתרגם לצורך זה את ספרו של ריימארס על 'הדת הטבעית'" (שם: 214). מימון עצמו סבור היה, שאם מבקשים להשכיל, יש להתחיל בספרי-מדע, שכן

בספרים אלה יש "כדי להועיל להתפתחות הרוח במדה מרובה ביותר והוא ברור מצד עצמו ואינו כרוך ברעות דתיות" (שם: 215). הוא חשש, כי ספרים בענייני היסטוריה, דת-טבעית ומוסר יביאו להתנגשות "עם המשפטים-הקדומים שלהם בענייני הדת", ולכן תהיה השפעתם מעטה (שם). מנדלסזון, שגם הוא נכח בפגישה האמורה, "נמנע מלהגיד את דעתו, לפי שסבור היה, שכל מפעל כגון זה אמנם לא יזיק, אבל גם לא יועיל הרבה" (שם: 214). מהתוכנית לא יצא דבר, להוציא מחלוקת שנפלה בין מימון לבין מי שחשבם לידידיו בברלין.

אפיזודה זו בחייו של שלמה מימון מלמדת איזה אופי נודע במציאות לתוכניתם של עורכי המאסף ועד כמה היו מודעים אותה המשכילים היהודים, אשר כיוונו את פעולתם לרחוב היהודי: הם בוחרים לתרגום ספרים שאינם מצויים בלשון העברית, או אינם מוכרים לקוראיה. מבחינה זאת הופכת פעילות התרגום ל"פעילות ספרותית ראשונית" (אבן-זהר 1977), המביאה עמה את החדש והחידוש ללשון העברית ולספרותה. מעניין, כי בין התחומים שמנה מימון בזכרונותיו כראויים לטיפוח כדי להשכיל את היהודים "השקועים בחשכת הבערות" לא נמצא יצירות של ספרות יפה. ייתכן שהספרות לא עלתה בשיחה האמורה, משום שבתחום זה לא היתה תהילתו של שלמה מימון.

9. את עיקר כוחה השקיעה הספרות העברית בשלהי המאה ה-18 בקליטת מקורות זרים ובהטמעתם במסגרות ספרותיות ולשוניות משלה. בדרך זו ביקשו להעמיד מודלים חדשים, שהם לא רק עדות לרצון ההבעה בתבניות חדשות שעלה ברחוב היהודי אלא מורים גם על כך, שהדגמים שהיו מצויים מבית לא ענו על רצון זה.

האם לפנינו שאיפה מודעת ומוצהרת של הספרות העברית "לוהגיע אל מסורת אירופאית בדרך יצירתה" (הלקין 1980: 10), או שמא זו תוצאה של התפתחות הצורך לפעילות ספרותית לשיפור חיי-הרוח, האמונה, המסורת והתרבות היהודיים? ב"נחל הבשור" פנו המנסחים אל הפרט היהודי לתיקון חיי האמונה ואורחותיה. אינדיבידואליזם זה יש בה מסימנים ראשוניים של מה שתפס שמעון הלקין כ"נסיון להיזקק אל נפש האדם כאדם" (שם) ולהעמיד את הפרט במרכז מעייניה של הפעילות הרוחנית. הרצון לתקן את אורחות היהדות, ויחד עמם את אורחותיו של הפרט, הוא בגדר ניסיון לשינוי טיבו של האדם היהודי. "הספרות העברית החדשה מתחילה לשאול ולחזור ולשאול את עצמה: מה טיבו של האדם היהודי בעת החדשה?" (שם).

כאמור, חלוצי הספרות העברית החדשה, החילוניות, לא מצאו קאנון ספרותי חילוני בעברית שיענה על צורכיהם. בתחילת הדרך הם לא השתמשו בקאנון העברי הקדוש משום קדושתו, אלא כאסטרטגיה של הטעיה, כדי לחזור למרכז המערכת הספרותית (ראה להלן). את המודלים הספרותיים החילוניים להבעה סיפקה הספרות הזרה

שבגבולות עולמה הגיאוגרפי חיו – ובראשית התקופה היתה זו הספרות בלשון הגרמנית. עדות לכך אנו מוצאים בסוגות החדשות, העולות ופורחות בספרות העברית. מקורות החוץ רחפו ודירבנו את המשכילים היהודיים שכתבו עברית לעבר תחומים חדשים של יצירה ושל הכרה מחודשת בערך אוצרות התרבות היהודית מבית. ההתמודדות שהתמודד שלמה לויזון עם הפואטיקה המקראית של הרדר בספרו מליצת ישורון³⁹ היא דוגמה מובהקת לתהליך המתחולל במפגש בין שתי הלשונות ושתי הספרויות. מפורסם מאוד התפקיד שנודע להרדר, מצד אחד, בדרכו של נפתלי הרץ וייזל לכתיבת האפוס המקראי שירי תפארת, אשר לו הקדים הקדמות שבהן הטמיע מהנורמות האסתטיות-פואטיות של התקופה, וליצירתו המונומנטאלית של קלופשטוק, המשיח, מצד שני. כפי שנראה להלן, הרדר גילה לוייזל איזה שימוש יוכל לעשות באוצרות התרבות היהודית למטרות ההבעה הספרותית, ואילו קלופשטוק הורה אותו את דרכו של האפוס המקראי. רבים מהיוצרים שיצירותיהם ממלאות את דפי המאסף לא ניחנו בכושר יצירה גדול – רק רצון ההבעה היה גדול. על מכשלה זו התגברו בפנייה ליצירות זרות. בהן נעזרו להעמיד את יצירותיהם בעברית; ואם לא הצליחו להעמיד משהו הקרוב ליצירה 'מקורית', פנו לדרך היצירה 'בעקבות' – ובלבר שידובבו את עולמם וימלאו את התרבות היהודית בטקסטים ספרותיים חדשים בלשון העברית. אפשר אולי למעט בערכן האסתטי של רבות מהיצירות האמורות, אבל אי אפשר להתעלם מערכה של הפעילות הספרותית שהם היו חומריה, גם אם נזקקו למודלים של הבעה מחוץ. באמצעות היצירה הזרה הכניסו סופרי ההשכלה

לספרות המקומית פריטים שלא היו בה לפני כן, ובכלל זה לא רק מודל אפשרי חדש של המציאות שיבוא במקומן של קוננציות ששוב אינן אפקטיביות, אלא גם טווח רחב של תכונות אחרות, כגון לשון-שירה חדשה, מאטריות, טכניקות ואינסואיציות חדשות ועוד. (אבן-זהר 1977: 41)

פרק ד. הרדר וראשית הספרות העברית החדשה

1. על ספרו של יוהאן גוטפריד הרדר *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, שראה אור בשני חלקים בשנים 1782/3, שמחו משכילים יהודים בגרמניה, ובעיקר הסופרים שביניהם, כשם שמחו על יצירותיו של לסינג שעסקו בנושא היהודי (ראה להלן). הרדר היה להם הומאניסט גדול אשר פתח לתרבות הגרמנית בתקופתו את שערי תרבותם ומורשתם במלוא גדולתם וניפץ דורות של אמונות ודעות קדומות. ליהודים פתח עצמם שערים חדשים להבנת שירת המקרא כספרות נעלה; ורבים וטובים הושפעו ממנו.⁴⁰ אמנם לא תמיד היתה דעתם נוחה מפרשנות המקרא שלו, שהרי ככלות הכול היה תיאולוג פרוטסטאנטי מאמין, אבל "האינטרס הדתי הביא לידי אינטרס אנושי" – והוא שנשא חן בעיניהם.

בספרו הראה הרדר לעולם, שהתנ"ך הוא בגדר עדות למעמדו הגבוה של העם היהודי בתחומי הטעם וההתפתחות, כשם שגאל את המקרא מתפיסות, שנראו בעיני היהודים כ'אנטי־מקראיות' וחשף את היסוד הספרותי־אסתטי שבו:

Herder's Zeitgenossen wußten es ja kaum, daß die Bibel auch ein Poetisch-Schönes Buch sei; den Orthodoxen war sie ein Arsenal, aus dem sie Waffen zur Vertheidigung der Dogmen holten [...]; und der Aufgeklärten galt sie im Grunde als ein geschickt zusammengesetztes Trugsystem.

[בני דורו של הרדר לא ידעו כלל, שהמקרא הוא גם ספר של שירה ושל יופי; לידם של האורתודוקסים הוא היה מאגר שמתוכו שלפו כלי־נשק להגנת הדוגמות [...]; ובעיני המשכילים הוא היווה, ביסודו של דבר, מסכת שקרים שנטוּתה במיומנות רבה.]

המשכילים היהודים סברו, שהתפיסה החדשה של המקרא, שהרדר תרם לה את תרומתו הנכבדה, תסייע גם בשינוי תמונת־היהודים בעיני הרחוב הלא־יהודי. הם סברו כי ספרו של הרדר (כמו ספרים אחרים הדומים לו) יסייע להם במאבקם לאמנציפאציה ולהתקבלות כנושאים של תרבות עשירה ובעלת־ערך. ברחוב היהודי עצמו נעזרו בספר בטיפוח ספרות עברית חדשה, שהיתה אחד הכלים של ההשכלה היהודית בניסיונה להגדיר מחדש את היהדות. המקרא הפך לדוגמה ומופת למשוררים. רבים מהאפוסים המקראיים, שנוצרו בספרות העברית החדשה בראשיתה, נכתבו, בין היתר, בעקבות הרדר וספרו.

המעמד המיוחד שהיה להרדר בתהליכי התפתחותה של הספרות העברית מוכר וידוע לכותבי תולדותיה של ספרות זו.⁴¹ הכול נתנו דעתם לדבריו הבאים של הרדר בחלק השני של ספרו:

Mich wundert's, daß wir bei so manchen ebräischen Heldengedichten unserer Sprache noch keine Epopee über Moses haben. Die Errettung eines Volks aus der Knechtschaft und die Bildung desselben zum reinsten Gottesdienst und freiesten Staat so alter Zeit, wäre, dünkt mich, ein edleres Thema als Abenteuer in Schlachten und Reisen. Der älteste Gesetzgeber, den wir kennen, richtete Ideen ins Werk, die uns in manchem noch jetzt zu neu und zu hoch sind. Die Geschichte seines Lebens ist voll wunderbarer Abwechslung. In Ägypten geboren und erzogen, verbannte er sich selbst patriotisch: sein Beruf in der Wüste, der Wettstreit des Gottes seiner Väter mit Pharao und den Weisen Ägyptenlands, die Ausreise durchs Meer, Feuer- und Wolkensäule, die Gesetzgebung, die Wunder in Arabien sammt der Aussicht nach Kanaan hinüber, alle dies gäbe einen Stoff an die Hand, der an Reichtum und Abwechslung von Natur-, Kunst-, Religions-, Sitten- und Völkermaterien, mit dem naturvollsten Wunderbaren begleitet von selbst zur Epopee, d.i. zu einer alten Sitten- und Heldenerzählung würde. Doch möchte ich mit dieser kleinen Exposition keinen Deutschen, sondern einen deutschen Ebräer geweckt haben! Ihm ist der Gegenstand national: seine unbefangene, frühere Bekanntschaft mit den Dichtern seiner Nation müßte ihm eine ältere Naivetät geben, als man von einem deutschen Gelehrten fordern könnte. *Wir* haben die Bücher Moses, und wenn wir da Geschlechtsregister und Nebenumstände weglassen und die urkundlichsten, mit poetischer Fülle und Einfalt geschriebenen Sachen nur zusammenschreiben: so haben wir ja die älteste und echte Epopee der Thaten und Gesetze Moses. (Herder 1890: 52-53)

בראשית דבריו מתייחס הרדר לנורמה ז'אנרית, ששלטה בספרות בלשון הגרמנית במחצית השנייה של המאה ה-18: אפוסים מקראיים על תקופת האבות.⁴² מסורת זו היתה מוכרת יפה לסופרי ההשכלה היהודים, כפי שמעידים תרגום האידיליה המקראית מות הבל מאת סלומון גסנר לעברית (ראה להלן) ושורה של אפוסים מקראיים קצרים כארוכים, כמו שירי תפארת (חלק ראשון 1789), הצלת אברם באור כשדים, מזמורים חדשים מקורות חיי-דוד וכרם נבות היזרעאלי מאת שלום יעקב הכהן (1807), הדראמה מלוכת שאול מאת יוסף האפרתי (1794), ועוד.

התעניינותו של הרדר במקרא היא חלק מהגותו, שעניין רב לה במעמדו של המיתוס העתיק בתרבות ובספרות המודרנית. דבריו שהובאו לעיל יש בהם כדי להעיד על הפואטיקה שלו ועל תפיסתו את המעשה הפיוטי. דעתו היתה שעל המשוררים ללמוד את המיתוס העתיק למטרות האודיסטיות; כי בכוחו לסייע להם בהמצאותיהם הפיוטיות, שיש בהן מהעתיק ומהסובייקטיבי החדש כאחד.⁴³ בתחילת הקטע המצוטט מציין הרדר,

כי בלשון הגרמנית מצויים כבר מספר אפוסים שדמויותיהם מקראיות, והוא משתאה לנוכח העובדה, שאחת מדמויות הגיבורים המופתיות של המקרא – משה – טרם זכתה לאפוס שבמרכזה תעמוד. בהמשך הוא הולך ומונה את שבחי מעשיו של משה, שבגללם הוא ראוי לעמוד במרכז אפוס גיבורים יותר מאשר במרכז סיפורי הרפתקאות ומסעות. לדעתו, אפוס כזה יכול להיכתב רק בידי סופר יהודי, כי הוא מצוי אצל ספרות עמו יותר מכל יוצר לא־יהודי, ומשום ש"בשבילו הנושא הוא לאומי". עובדות אלה יבטיחו ליצירה "תמימות קדומה" הקרובה אצל המקורות, מצד אחד, ואת הזיקה לבעיות התקופה והזמן, מצד אחר. דרך זו של הרדר, שתבע במפורש, כי היצירה החדשה תשלב את העתיק עם החדש, הוליכה גם ליצירתה של ספרות לאומית.

עמדתו של הרדר, ומאוחר יותר של יוצרים רומאנטיים אחרים, שביקשו לטפח את "המיתולוגיה החדשה", לצד מסורת האפוסים המקראיים בספרות הגרמנית, גילו למשכילים היהודים את הערכים האסתטיים־ספרותיים של המקרא ואת האפשרות להשתמש בחומריו למטרות ספרותיות חילוניות בלא לפגוע בקדושת המקור.

2. נפתלי הרץ וייזל (1725–1805) היה כבן 60 כשהחל לכתוב את האפוס המקראי הגדול שלו על חיי משה, שירי תפארת. בכתיבתו עסק בין השנים 1785–1789, ועד יום מותו טרח עליו ועסק בשיפורו ובתיקונו.⁴⁴ העובדה שרק בגיל מאוחר פנה לכתוב את יצירת־חיו, לצד העובדה שקודם לכן לא הירבה לכתוב דברי שירה, כי אם הגות, בלשנות ופרשנות למקרא (לתרגום המקרא לגרמנית של מנדלסזון תרם וייזל את ספר ויקרא), משכו את תשומת־ליבם של העוסקים בספרות ההשכלה העברית לשאול: מה הניע אותו לכתוב אפוס מקראי זה? וולף אלויס מייזל (1841 Meisel: 159–160), מהביוגרפים הראשונים של וייזל, סבר כי דבריו של הרדר ב־*Vom Geist der Ebräischen Poesie* הם שהביאו אותו לכתוב יצירה זו, שעמה כמו מתחילה הספרות העברית החדשה. את דעתו של מייזל אימצו רוב ההיסטוריונים של הספרות העברית החדשה.⁴⁵ למרות זאת, לא נמצא את שמו של הרדר במבואות שהקדים וייזל לאפוס השלם ולחלקיו; אבל במקום אחד מתייחס הוא לאתגרו של הרדר בלא לציין את שמו: בהקדמה לאפוס מתנצל וייזל לפני הקורא העברי על שהוא כותב אפוס הנשען על חומרים מקראיים ומסתכן בחילול הקודש. הוא מבקש להוכיח לקורא העברי, כי "מראש ומקדם היה השיר כלי חפץ לאלהים ולאנשים",⁴⁶ והרי דברי אלוהים עצמו נאמרו "ברמות השיר". לפיכך אל לנו לתפוס את השירה כמחללת את הקודש. בהמשך המבוא הוא מציין את הסיבות שהביאו אותו לכתוב את שירי תפארת, ואחת מהן היא: "להודיע נפלאות השם ומעשה עוזו בין העמים", ועל כך צוינו כבר בתהילים (קה, 1): "הודו לה", קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו"; "ספרו בגוים כבודו בכל העמים נפלאותיו" (צו,

3). מכאן, שלחיבור האפוס המקראי נודעת שליחות דתית ועיקרה עיסוק בקודש. כן אסור לשכוח, כי ויזל מזהיר לפני קוראיו היהודים, כי ביצירתו הוא מבקש "לפרש אמרות אלהינו בארח שיר". והוא ממשיך ואומר:

וידעתי כי כשנדיע להם דברים אלו בארח שיר ובמליצות לשון הכתובים, ייקר בעיניהם, כי גדוליהם וחכמיהם מבעלי המלאכה הזאת הם. גם עוד מעט יעתקו השירים העבריים האלה ללשון אשכנזי בארח שיר, כמו שהבטיח לי אחד מגדולי חכמיהם, כי יקח מועד להעתיקם, ומלבד כי יהנו מהן אז יושבי אשכנז, אבל גם ילמדו בו בנתינו אשר לא יבינו לשון עברי, גם רבים מידינו שאינם מורגלים בלשון עברי. ויהיו השירים האלה טובה כוללת לכל, ויביאו אל לבם הלמודים היקרים הכלולים בהם.

בדברו אל קהל קוראיו ברחוב היהודי מייחס ויזל ליצירתו ערך דיאקטי גבוה ביותר. וכשהוא קובע את ייעודה של יצירתו לקהל קוראים לא־יהודי בגרמניה, הרי יש בדבריו תשובה לרעיונו של הרדר, שדווקא משורר יהודי־גרמני יכתוב את האפוס הגדול על משה, שכן לו ולאומתו קרוב אפוס זה יותר מלכל אדם אחר. בעקבות דבריו של הרדר, ויזל בטוח שהקוראים הלא־יהודים יאמצו אפוס זה לעצמם, שהרי רבים מהם עוסקים בלימוד הלשון העברית ובחקר המקרא והספרות היהודית. אחד מאלה הוא, ללא כל ספק, יוהאן גוטפריד הרדר עצמו. גם את הופעתה הקרובה של יצירתו בלשון הגרמנית,⁴⁷ שעליה מספר המשורר לקוראיו היהודים בהקדמתו, יש להבין כהיענות להצעתו של הרדר, שעמה מבקש ויזל כביכול לפתוח מעין דיאלוג עם קהל לא־יהודי, או לפחות לתרום לו את תרומתו. זאת ועוד: ויזל מייחס לתרגום יצירתו לגרמנית מעין 'שליחות': העשרת התרבות והספרות הגרמנית בחומרים הקרובים לליבו, חומרים שהם מהותיים לאמנותו, לתרבותו ולאורחות־חיו.

כפי שכבר ראינו, הרדר תיכנן בספרו את תוכנית היצירה, אשר תספר את סיפורו של משה, ואת תוכנה:

Die Errettung eines Volks aus der Knechtschaft und die Bildung desselben zum reinsten Gottesdienst und freiesten Staat [...]. Die Geschichte seines Lebens ist voll wunderbarer Abwechslung. In Ägypten geboren und erzogen, verbannte er sich selbst tpatriotisch: sein Beruf in der Wüste, der Wettstreit des Gottes seiner Väter mit Pharao und den Weisen Ägypterlands, die Ausreise durchs Meer, Feuer- und Wolkensäule, die Gesetzgebung, die Wunder in Arabien sammt der Aussicht nach Kanaan hinüber [...] (Herder 1890: 52)

זו בדיוק הדרך שהולך בה ויזל ביצירות, בלא שהביא את גיבורו לתחנתו האחרונה:

שירי תפארת מסתיימת לפני מעמד הר סיני. ויש לזכור: מטרתו המוצהרת של וייזל ביצירתו אינה אסתטית, כי אם רידאקטית:

[...] כי לא עשיתי שירי כבוד אלה בעבור נועם השיר וצחות המליצה להתפאר בהם בקהל קוראיהן, אבל עשיתם לכבוד ה' ולכבוד תורתו, לקרב הבריות לתורה בנעימת השיר המגיד להם בקול נעים עומק פרשי המקראת שבתורה. (הערות לחוברת חמישית. פראג, 1811, עמוד ראשון)

מטרה זו, שלא לעשות את המקרא מושא ליצירה אסתטית, תואמת את תפיסתו של וייזל לגבי תפקידם של הספרות והשירה, שניסח, כפי שניסח אותה במכתב התשובה שלו לבעלי "נחל הבשור" (ראה לעיל).

ביצירתו של הרדר, שראתה אור בשנת 1837, היא השנה בה השיב את מכתב תשובתו האמור, מצא וייזל תשובה ישירה לתפיסתו הספרותית-אסתטית המעוגנת בעולמו של המקרא ובתפיסתו הדתית. תוצאתה של פגישה הולכה לכתיבתם של שירי תפארת. וייזל, שיצא נגד כל שימוש בחומרים שמקורם במיתולוגיה היוונית או הרומית בספרות העברית וחשש מפני עיבוד חומרים מקראיים למטרות חילוניות, למד אצל הרדר דרכי שימוש אפשריות בחומרים מקראיים בלא לחללם. למעלה ממאה שנה לאחר הופעת שירי תפארת, בשנת 1886, מציין צבי גוטמן, אשר תרגם לעברית מספרו של הרדר *Ueber die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* (1777) את הפרק "den Ebräern", כי סופר זה חיפש בכל יצירתו אך ורק את האמת; שירי אהבה ורומאנים זרים היו לו ורק אחר האמת תר. כן הוא מהלל את הרדר על דבקו הדתית ועל אהדתו ליהדות ולספרותה. מיותר לציין, כי בתכונות שציין גוטמן בכתבי הרדר נמצא הרדר בדבריו של וייזל ב"נחל הבשור".

בשנת 1807, שנתיים לאחר מותו של וייזל, פירסם יעקב שלום הכהן את קובץ שיריו מטעני קדם על אדמת צפון, ובו אפוסים מקראיים קצרים, שללא ספק כתבם בהשפעת וייזל. בהקדמה לספרו, שנכתבה גרמנית, קושר הכותב בין הרדר לבין וייזל, וראוי להביא את הפסקה הפותחת אותה:

Bei dem Verlust, den die literarische Welt seit einigen Jahren an großen Männern erlitt, beweinet besonders die hebräische Muse den Tod zweier ihrer ersten Gelehrten und Lieblinge. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, als eben ihr Haupt zu sinken anfing, bothen sich ihr zwei wichtige Stützen dar, die Kraft genug basaßen, sie aufrecht zu erhalten. Kaum war

nehmlich das Licht des großen brittischen Hebräer *Lowth's* erloschen, als sie in dem alles umfaßenden Genie *Herders*, der ihren Geist bis auf die leiseste Spur nachzulauschen verstand, einen ihrer größten Anbeter fand. Zu gleicher Zeit besaßen sie in Norddeutschland einen fast noch größeren Verehrer und Liebling, *Hartwig Wessely* in Berlin betete nicht nur ihre Schönheit an, sondern hat sie auch durch seine Meisterwerke beträchtlich verschönert; indem er die Gabe basaß, die Energie und die genialischen Eigenheiten ihrer Sprache mit einem eignen Geisteschwung, und mit den lieblichsten, nach dem Zeitgeschmack geformten Ideen zu vereinen. Mit dem Tode *Herders* und *Wessely's*, dieser zwei trauesten Freunde unserer orientalischen Dichtkunst, scheint nun auch - zwar nicht die Kunst - ihr glänzendes Ansehen, und die Schätzung ihres Werthes untergehen zu wollen. (S. III)

כשקובע שלום הכהן, כי הרדר שימש לספרות העברית משען בעת מצוקה וסיפק לה תמיכה, הוא מתכוון לכך, שעבודותיו פתחו לפניה אופקים חדשים, שעד כה לא היתה לה גישה אליהם. כמו־כן חיזק הרדר בכתביו את ידי הסופרים המשכילים בעברית להמשיך בדרך שהתחילו ללכת בה מתוך היסוס רב. הקשר שקושר כהן בין הרדר ווייזל מסביר גם את האופן שיש לתפוס בו את השפעת של על הספרות העברית ואת אופני קליטתו בה. השניים קידמו את הספרות העברית בראשיתה. האחד עשה זאת במחקריו, שגילו את האכזריות הספרותיות והאסתטיות של המקרא, וזולתו – ביצירה, שבה השכיל להתאים איכויות אלה ל"טעם התקופה". טעם זה לגבי הלשון והספרות העברית נקבע באותם ימים על ידי הרדר. בדרך זו סייעו השניים לספרות העברית החדשה בראשית דרכה, כשעדיין נאבקה על חייה.

הרדר וספרו העניקו אפוא לספרות העברית בתקופת ההשכלה את ההכרה בערך הספרותי של השירה העברית העתיקה. מחקריו ייחסו למסורת לשונית־ספרותית זו, שעד כה שירתה בתחום הדתי, ערכים אסתטיים חילוניים. עמו כמו מתחיל בתרבות העברית תהליך האסתטיזאציה של המקרא ושל הלשון העברית. בכתביו קראו סופרי ההשכלה העברית את ההכרה שמכירה תרבות אירופה בתרבות היהודית ובספרותה, שעד כה נחשבו נחותות. זה התחולל בתקופה שבשמה של האמאנציפאציה עלו ברחוב היהודי תביעות לשינוי המסורת 'המאובנת' ולהתאמתה למערכת ערכיו של העולם הסובב. הרדר הבטיח להם את הערך החילוני של המסורת הדתית שלהם ושל ספרותה. ספרו על רוח השירה העברית היה להם ההוכחה, שהלשון העברית מוכשרת לשמש בתחום היצירה החילונית, ולבסוף – הוא העניק לגיטימאציה לפנייה אל המקרא, לבקש בו חומרים ונושאים מתאימים ליצירה ספרותית.

והרדר עצמו? מה ידע הוא מכל אלה? בעזבונו *Adrastea*, חלק חמישי, פרק שני, בקטעים שנכתבו בין השנים 1803–1804, הוא שב ומעלה את סיפור משה כחומר מתאים לאפוס מקראי, ושואל מתוך התייחסות לאתגר שהציב בעל רוח השירה העברית:

Gab es noch keinen Ebrär, der aus diesen Materialien ein Ganzes schuf und damit das alte heilige Wort seiner Nation ihr näher ans Herz führte? (Bd. XXIV, S. 280)

והוא משיב בעצמו בהערת־שוליים:

Es hat ihn gegeben. S. die *Moseide* von Hartwig Wessely. Berlin 1795. und andere Ebräische, Italiänische, Deutsche Dichter. (ibid.)

האם קרא את יצירתו של ויזל? – על כך לא נמצא עדות בכתביו. אפשר אולי להניח, שהרדר שמע על יצירתו של ויזל, ואולי קרא את דבריו של ביסטר בכתב־העת שערך, ה־*Berlinische Monatsschrift*. מכל מקום, הוא ידע שקריאת התגר שלו מצאה לה הוד בתרבות היהודית בעברית.

פרק ה. מות הבל לגסנר – טקסט עברי אלטרנאטיבי למקרא

1. המאבק על מרכז המערכת

את הטקסטים הספרותיים החדשים, שנכתבו בעברית והתפרסמו בראשית תקופת ההשכלה, אפשר לחלק לשתי קבוצות בהתאם למידת זיקתם לספרות הקאנונית ולתרבות היהודית:

א. יצירות שיש להן זיקה לספרות הקאנונית, שהיא דתית בעיקרה, ותופסת את מרכז המערכת הספרותית בתקופה האמורה. יצירות אלה משתמשות בחומרים מן המקרא, או מספרים אחרים ממקורות הקודש והפולחן, כדי לכונן את עולמן הפיוטי-ספרותי. לקבוצה זו שייכים, למשל, אפוסים מקראיים כמו שירי תפארת לויזל, הצלת אברהם באור כשדים, מזמורים חדשים מקורות חידוד וכרם נבות היזרעאלי לשלום יעקב הכהן, מלוכת שאול ליוסף האפרתי, ולצידם יצירות דוגמת משלי אסף וזמירות אסף ליצחק הלוי סאטאנוב, ששמן מעיד על המודל המקראי ששימש אותן. גם יצירות מתורגמות מגרמנית או כתובות 'בעקבות', כמו מות הבל לגסנר ומות אדם לקלופשטוק, שייכות לקבוצה זו. כל אלה הן יצירות רחבות-היקף, הנוהגות בחומריהן או בסוגתן כאילו היו קרובות לעולם המקראי ומבקשות להידמות לו.

ב. יצירות שלהוציא את לשונן העברית אינן מגלות זיקה ישירה לספרות הקאנונית. הן רחוקות מספרות זו מבחינה ז'אנרית ומסתערות עליה מבחינה תמאטית. עם יצירות אלה אפשר למנות את הסאטירות, שפורסמו בחלקן בהמאסף ובמקומות אחרים, וכן טקסטים בפרוזה העוסקים בענייני מדע, היסטוריה ובלשנות.

מיון זה, על כל הבעייתיות שבו, קובע שתי קבוצות ברורות של טקסטים, שכל אחת מהן מתנהגת בצורה שונה ביחסה לספרות הקאנונית: (1) קבוצה של יצירות המבקשות להידמות למודלים הקיימים בספרות העברית; (2) קבוצה של יצירות המבקשות להתרחק ממודלים אלה.

התופעה כשלעצמה ידועה ומוכרת מהדינאמיקה של ההתפתחות הספרותית, שהיא מאבק מתמשך בדרכים שונות על כיבוש מרכז המערכת הספרותית, כשהאחרון מתגונן מפני אותן הסתערות, המבקשות לשנות את המערכת האמורה. ברורה היא מגמתן של היצירות השייכות לקבוצה השנייה, אלה שאינן מגלות זיקה ישירה לקאנון הספרותי הקיים, הגם שהן מתייחסות אליו מהבחינה התמאטית. יצירות אלה תוקפות את מרכז המערכת במישרין בניסיון להחליפו. שונה במשהו הוא מעמדן של היצירות, השייכות לקבוצה הראשונה. איך פועלות הן במערכת הספרותית? מה תפקיד נודע להן בתהליך הספרותי, שהן חלק ממנו?

בפרק זה אתאר את התהליך המתחולל בספרות העברית, שאחד ממרכזיה הוא

התנ"ך, עם הופעת האפוס המקראי כסוגה ספרותית חילונית. הופעתם של אפוסים כאלה (בהשפעת הספרות הגרמנית ובעקבות צרכים פנימיים) היא חלק ממאבקה של הספרות העברית החדשה לכבוש את מרכז המערכת, או, לפחות, לתפוס בו מקום לצד היצירות הקאנוניות ולהציע להן אלטרנאטיבה. הסאטירות תקפו במישרין את מערכות הערכים שבמרכז המערכת ואת היצירות הנושאות אותם. הן ניהלו מאבק ישיר וחסר־פשרות על מרכז המערכת. האפוס המקראי עשה זאת בדרכי עקיפין. אגב הידמות ליצירות ולנושאים שרווחו במרכז המערכת הוא הציע להן מעין תחליף; לכולן – או לחלקן. במלים אחרות, האפוס המקראי תיפקד כאלטרנאטיבה אפשרית לטקסטים שהיוו את המרכז או הצטרף אליהם. ואפשר לקבוע: ספרות ההשכלה העברית ביקשה לשמש תחליף לספרות קיימת, או להתייצב לצידה במרכז המערכת ולהציע לקוראים אפשרויות חדשות. בכך היא תרמה לרלאטיביזציה של הטקסטים המוחלטים, שהיו כבר קיימים במערכת.

כתחליף לטקסטים קיימים יכולות לשמש יצירות, המציעות לקורא את מהלך הסיפור המקראי במלואו, אך בעיתוב מחדש; יצירות המארגנות מחדש את עובדות הסיפור המקראי. במודע או שלא במודע (מבחינת היוצר כמו גם מבחינת הקוראים) הן מציעות את עצמן כאלטרנאטיבה ליצירה הקיימת, או מוסיפות טקסט חדש המספר סיפור המוכר כבר לקורא; מהמקרא או מטקסט קאנוני אחר. אפוס מקראי כמו שירי תפארת מספר מחדש, ומפרספקטיבה שונה, את סיפור תולדותיו של משה. סיפור הצלת אברם באור כשדים מזמן לקורא סיפור חדש, מפורט יותר, של הקורות את אברהם אבינו בדרכו אל האמונה. הופעתן של יצירות ממין זה מלמדת על הצורך שהיה קיים בתרבות היהודית להתבטא שלא באמצעות מסגרות־הבעה קיימות ולהציע אלטרנאטיבה אפשרית ליצירות קאנוניות. אין פה רק עדות למאבק שמנהלת ספרות ההשכלה העברית לשינוי פניה של החברה היהודית ולהגדרתה מחדש. לאמיתו של דבר, תהליך זה הוא עצם המאבק.

2. ביצירות המתייחסות למקרא באחת הדרכים האפשריות יש להבחין בין 'יצירות טוטאליות' לבין 'יצירות פרשניות', כלומר: בין יצירות המבקשות לשמש תחליף של ממש לסיפור המקראי לבין יצירות שאינן אלא בגדר ואריאציה שלו.

א. יצירה פרשנית היא טקסט, המבקש לפרש מקור מקראי קיים. אין הוא מבקש להחליף את הטקסט הקיים, אלא להבינו ולהסבירו. מקומה של יצירה מעין זו הוא בתוך הסיפור המקראי, שבסיטואציות הלא־ברורות או הלא־מסופרות שלו היא נאחזת. כאלה הם, למשל, המדרשים: הם ממלאים חללים בטקסט המקראי. הסיפור המדרשי בשלמותו כמו נכנס בחללים האלה והופך חלק אפשרי של רצף הסיפור המקראי. טקסטים אחרים

מפרשים את הפוטנציות הגלומות בטקסט. מגמתם של טקסטים ממין זה הוא היצירה המקראית הקיימת, כשהם חותרים להתייחס אליה בהתייחסות משנית.

ב. יצירה טוטאלית היא טקסט, המספר מחדש את הסיפור המקראי בשלמותו; כופה אירגון חדש על חומריו ונוטע בו מערכות חדשות של הנמקות. בתהליך זה הוא כמו מבקש להחליף את הטקסט המקראי בתרבות, או להתקיים לצידו כשווה-ערך לו. ביצירה ממין זה יופיע המהלך הסיפורי הגדול, שמקורו במקרא, כחומר טרומי (forematerial), המאורגן מחדש ובצורה שונה מזו המקראית.

ההתייחסותה של 'יצירה טוטאלית' למקרא יכולה להיות ישירה. במקרה כזה תספר היצירה מחדש את כל מהלך הסיפור המקראי. שירי תפארת מספרים את סיפורו של משה תוך שמירה על מהלכיו במקרא, אבל מנמקים אותם בנימוקים שונים. מות הבל מספר את סיפור מותו של הבל, אבל הנמקותיו למעשה הרצח הראשון בעולם חדשות, הגם שהוא רבך בעובדות המקראיות.

ואולם ההתייחסותה של יצירה למקרא יכולה להיות גם עקיפה, מעין אסטרטגיה של היצירה. בהתייחסות ממין זה, המהלך הסיפורי פיקטיבי לחלוטין ואין לו אחיזה במקרא. עם זאת, היצירה משתמשת בחומרים מקראיים (בעיקר שמות, כשמדובר בספרות העברית בתקופת ההשכלה) כדי לשוות לה משהו מהאופי המקראי, או לדמות אותה לטקסט המקראי. כמובן, הלשון העברית שיצירות אלה כתובות בה תורמת תרומה נכבדה ל'הידמותה' של היצירה העקיפה לטקסט המקראי. בפרק זה נעסוק ביצירה הטוטאלית שהתייחסותה למקרא ישירה.

3. ואריאציה מול תחליף

כאמור, יש יצירות 'מקראיות' שהן בגדר ואריאציה של הסיפור המקראי, ויש גם יצירות שביקשו מלכתחילה לשמש תחליף לו, או לכל טקסט קאנוני אחר. האחרונות הן היצירות שכינתי בשם 'יצירה טוטאלית'. את הפונקציות שממלאים טקסטים אלה כוואריאציה או כתחליף אפשר להסביר בעזרת צמד המושגים מסמן-מסומן: אם נניח שהמקרא מספר סיפור על עובדות שאכן התרחשו (המקרא כהיסטוריה), צריכים נהיה להניח, שהאירוע הממשי, שהמקרא מספר עליו, נתפס כמסומן והמקרא הוא המסמן שלו. יחדיו מהווים המסמן והמסומן יחידה סיפורית המקפלת בתוכה את שניהם.

היצירה המקראית כוואריאציה מתייחסת אל המקרא, מסבירה אותו, מפרשת אותו, מבהירה או מארגנת מחדש מקומות 'בעייתיים' בו, כשלנגד עיניה עומד הטקסט המקראי בשלמותו. היצירה כתחליף כמו עוקפת את הפונקציה המסמנת של המקרא

ומבקשת להגיע בעצמה, ובמישרין, אל המסומן (= האירוע ההיסטורי) ולהפוך למסמן הבלעדי, ולכן גם האלטרנאטיבי שלו. בצורה סכמאטית נוכל לתאר את תהליך היצירה כוואריאציה בדרך הבאה:

ואריאציה = <---> המקרא = <---> האירוע =
יצירה פרשנית מסמן מסומן

בתחילתו של התהליך ניצב האירוע, שהעובדות ההיסטוריות שלו אינה מעלה ואינה מורידה בהקשר זה של הדיון. בשלב השני המסמן מתייחס אל המסומן ונוצרת ביניהם מערכת יחסים, שאפשר גם לאפיינם כיחסים בין אלמנט ראשוני לשניוני. יצירה פרשנית היא זו המתייחסת אל המקרא כאל מסמן שיש להבהירו כדי להגיע בדרך טובה יותר אל המסומן ואל משמעויותיו. את תרומתה של יצירה מעין זו יש להבין כניסיון 'לתקן' במשהו את הפונקציה המסמנת הפגומה של המקרא, שמשום דרכי-הסיפור שלו ותפיסת עולמו סתם במקומות מסוימים ולא סימן. כדי להשלים את החסר יש להוסיף על המסמן, כלומר, על המקרא, והתוספת הופכת לוואריאציה של הסיפור המקראי. בה נמצא את המסמן המקראי ואת ההתגוננות הנוספת, החותרת להשיג את הפונקציה המסמנת של המקרא במירבה.

כנגד זאת, את תהליך היצירה כתחליף אפשר לשרטט בדרך הגראפית הבאה:

מסמן =
המקרא

האירוע =
מסומן

יצירה חדשה =
מסמן

אמנם מבחינת הזמן, מקומה של היצירה כתחליף הוא לאחר המקרא ונודע לה מעמד שלישוני. אבל מבחינת מגמתה והתפקידים שהיא נוטלת על עצמה יש לה מעמד שניוני בתהליך היצירה; ובמערכת היחסים מסמן-מסומן מעמדה מקביל לחלוטין למעמדו של הטקסט המקראי. היצירה המתייצבת כתחליף עוקפת את המקרא כמסמן ומבקשת להגיע אל האירוע (= המסומן) עצמו ולעצב אותו מחדש שלא בתיווכו של המקרא. אמנם סלומון גסנר מספר את סיפור מותו של הבל, כשם שקלופשטוק במות אדם שלו מספר את סיפור מותו של אדם הראשון. ויזל מספר את סיפורו של משה רבנו ושלום הכהן –

את הקורות את אברהם באור־כשרים. אבל רבים מפרטי הסיפור אינם לקוחים מהמקרא ומערכות ההנמקות והאירגון שלהם שונות לחלוטין מההנמקות ומדרך האירגון הנקוטים במקרא. היצירה החדשה מכוננת מסמן חדש, שבעצם קיומו הוא כמו דוחה את המסמן הקיים, או לפחות תובע לעצמו מעמד שווה־ערך לו. מבחינת אופן תיפקודה האפשרי של היצירה כתחליף במערכת הספרותית והתרבותית אין זה מעלה ואין זה מוריד אם התכוון לכך הסופר. קיומה של יצירה מעין זו במערכת וקליטתה הם הקובעים את מעמדה ואת ערכה.

מרגע הופעתה של היצירה המקראית הטוטאלית החדשה במערכת הספרותית והתרבותית מתקיימות בהן שתי אפשרויות מישמוע (- סימון) של האירוע המסופר: האפשרות האחת היא של המקרא, וזולתה היא זו שמציעה היצירה החדשה. במלים אחרות: עם הופעתה של יצירה ממין זה מתקיימות בתרבות ובספרות שתי אפשרויות לעיצוב האירוע, שעד כה ידענו עליו מפי המקרא בלבד, ולמישמועו.

4. המקרא בתיווכה של לשון זרה

כזה הוא התהליך המתחולל במערכת ספרותית, שבמרכזה ניצב המקרא, עם כתיבתה והופעתה של יצירה 'מקראית' חדשה. ואולם מימדים חדשים נוספים לתהליך זה כשהספרות העברית ניצבת מול יצירות 'מקראיות' שמקורן בלשונות זרות (גרמנית, בעיקר), שהסופרים העברים מתרגמים אותן לעברית או כותבים בעקבותיהן. מספר בעיות מבחינתו של היוצר ומבחינתה של היצירה כרוכות במפגשה של הספרות העברית עם ספרות זרות; בעיות וסכנות שהיוצרים וקהל היעד מודעים להן לצד תהליכים המתחוללים מעצם הופעתה של יצירה 'מקראית' מתורגמת בספרות העברית, והיוצרים אינם מודעים להם.⁴⁸ הסכנות המודעות קשורות למישור התמאטי והאידיאי של היצירה; הסמויות נמצאות בתהליכים הספרותיים שהיא מחוללת עם הופעתה במערכת ספרותית מבוססת.

א. ההגבלות והאיסורים שהטיל נפתלי הירץ וייזל על עורכי המאסף (ראה לעיל) מדגישים היטב את המתרחש ואת הניגודיות, שעלו בספרות העברית במפגשה עם יצירות זרות. במהותו זה מפגש בין הדת היהודית לבין הדת הנוצרית (במיוחד כשמדובר ביצירות 'מקראיות'), בין ספרות קודש לספרות חול. ומכאן חששו של וייזל. הוא הבין, כי העתקת יצירות זרות לעברית תביא עמה לתרבות היהודית תכנים ומגמות רוחניות, שיש בהם כדי לסכן אותה ולקדם תהליכי חילון. על כן הזהיר וייזל את עורכי המאסף; והם, בתחילת דרכם, ביקשו להישמע לעצתו־אזהרתו. אבל איך יכלו להמשיך ולהחזיק בה?

השילוב של מקור ותרגום שעליו הכריזו, למרות כוונותיהם המוצהרות לשמור על ערכיו של וייזל, במהותו חייב היה להוליך לסתירתו. הדבק בעולם ספרותי זר ומחפש בו את שאינו מוצא, לדעתו, בעולמו הרוחני ובספרותו הוא, מוליך בהכרח לקליטתם של ערכים זרים בתרבות היעד ובערכיה. (שוהם 1981: 107-108)

סופרי ההשכלה העבריים לא היו מודעים לרלאטיביזאציה של טקסטים קאנוניים קדושים, שהיא תהליך ספרותי מובהק, הנפתח כבר בעצם הפנייה למקורות חוץ לבקש בהם מודלים ליצירה ולהבעה. רלאטיביזאציה זו היא תוצאה של הופעתם של טקסטים אלטרנאטיביים לטקסטים הקיימים במערכת; בין שהללו מכחישים את הטקסטים הקיימים, או שהם עושים להחלפתם בטקסטים אחרים, או שהם מתקיימים במערכת כאפשרות נוספת לצד טקסטים קאנוניים קיימים.⁴⁹

5. מות הבל לסלומון גסנר בעברית

את התהליכים שהצבעתי עליהם עד כה אני מבקש לבחון באמצעות יצירה אחת שתורגמה מגרמנית: מות הבל (*Der Tod Abels*) מאת סלומון גסנר.⁵⁰ בעברית יש שני תרגומים מלאים של היצירה ותרגום אחד חלקי. מימון פרנקל תרגם את השיר הרביעי של היצירה ופירסמו בהמאסף לשנת תקע"א (1811, עמ' 36 ואילך). יהודה ויטקובסקי תרגם את היצירה במלואה והפכה לחלק מספרו שירי נעימות (1816). משה מנרלסון מהמבורג תרגם את היצירה הכתובה פרוזה במלואה בחרוזים ופירסמה, שנים לאחר שעשה את התרגום, בספרו פני תבל (1872). משהו מהגלגולים שעבר טקסט זה בדרכו מהמקרא ליצירתו של המשורר הגרמני וממנו לספרות העברית אבחן להלן. בעיקר חשובה לענייני השאלה: מה עשוי היה להביא טקסט ממין זה לספרות העברית החדשה, ואיך הוא תיפקד במסגרת מערכתית?

א. לצורך הדיון די לנו בתיאור קצר של הסטרוקטורה של הסיפור המקראי, שעיקרו רצח הבל אשר בעקבותיו הפך עובד האדמה קין לנע ונר. הדמויות המרכזיות בסיפור – קין והבל – הם קטבים ניגודיים שכל אחד מהם מתחייב ממצאות זולתו. יחדיו הם מכוננים את כוליותו של הסיפור שבו נמצא את האופוזיציות הבאות:

הבל <--- רועה צאן - נודד
קין <--- עובד אדמה - יושב קבע

קוטביות זו, שאינה דווקא של טוב ורע, מדגישים מדרשים רבים⁵¹ ומפרשים יהודים

שונים של המקרא. היא מציינת שתי איכויות של קיום אנושי במרחב כעולה מאורח־החיים השונה של שני האחים, ושתי מערכות יחסים אדם־מרחב הסותרות זו את זו. קיום בוזמני שלהן אינו אפשרי, והסטרוקטורה של הסיפור מגלה חתירה ברורה לחיסול אחד הקטבים האמורים. על כך כבר עמד הסיפור־פירוש המדרשי, אשר ביקש להסביר את סיבות העוינות והמריבה בין שני האחים:

זה קין שהבהיל עצמו ליטול העולם. כיצד? כשהיה עם אחיו, שנאמר (בראשית ד): 'זיהי בהיותם בשדה' – אמרו זה לזה בא ונחלוק העולם. אמר קין: טול אתה המטלטלין ואני הקרקעות. וחלקו ביניהם. נטל הבל את המטלטלין וקין את הקרקעות וחשב להוציא מן העולם. היה הבל מהלך בעולם וקין רודפו. אמר לו: צא מתוך שלי, והיה הולך אחריו ואומר: צא מתוך שלי עד שעמד עליו והרגו. (שמות רבה לא, יז)⁵²

בדמויותיהם, בתפיסת עולמם ובאורח־החיים שהם מקיימים מגבשים השניים עקרונות מנוגדים, שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת.

מותו של הבל מותיר חלל ריק בתבנית הבינארית שכווננה מערכת היחסים בין שני האחים. עם מותו הופך קין לכוליות. הוא ממלא את התבנית כולה בקבלו על עצמו מהמאפיינים את אופן קיומו של הבל: כמותו, הוא הופך להיות נע ונד. בהמשך דרכו בונה נע ונד מקולל זה את העיר הראשונה, מסימני הקבע והיציבות של הקיום האנושי במרחב. פיתוח האופוזיציות הבינאריות המתגלות בדמותו של קין בא לידי ביטוי בצמד ניגודים נוסף שמצאו חז"ל בדמותו של הרוצח הראשון: הוא הראשון שעשה תשובה:

[...] יצא שמח [...] פגע בו אדם הראשון. אמר לו: 'מה נעשה בדינך?' אמר לו: 'עשיתי תשובה ונתפשרתי'. התחיל אדם הראשון מטפח על פניו. אמר: כך הוא כוחה של תשובה ואני לא הייתי יודע'. מיד עמד אדם הראשון ואמר: 'משמור שיר ליום השבת' וגו' (תהילים צב). (בראשית רבה כב, יג)

את התפתחות דמותו של קין עם הסתלקות יריבו, מרכיב אחד במערכת בינארית לכוליות, אפשר לציין בדברים שנמצא בתיקוני הזוהר (ת' סט, קיז): "קין אית ביה טב וביש!"⁵³

סיפור קין־הבל הוא מהסיפורים הראשונים במקרא על אופן ההתנהגות של המין האנושי ועל יחס האלוהים אליו כשנות דור לאחר הבריאה. מצד אחד מספר הסיפור את מה שהיה, אך בו בזמן הוא צופה את התנהגותו העתידה של המין האנושי. דברי אלוהים אל קין לאחר רצח הבל מציעים בפניו אלטרנאטיבות בתחום ההתנהגות המוסרית, המטילות עליו את הצורך לבחור בין טוב לרע, לצד הידיעה מה תהיה בחירתו: "הלא אם

תיטיב שאת ואם לא תיטיב, לפתח חטאת רובץ ואלִיך תשוקתו ואתה תמשול בו" (בראשית ד, 7). באופן זה מצויות בסיפור קין והבל פוטנציות להתנהגות אנושית לעתיד לבוא ולמערכת היחסים בין אלוהים לאדם.

ב. מ'קדמת עדן' והלאה ביצירתו של גסנר

1. סלומון גסנר בחר למות הבל חומר־טרומי בעייתי, חומר שמגמותיו, והציפיות שהוא עשוי לעורר בקרב קהל קוראים, מרחיקות אותה מהמרחב האידילי שלו ומאורחות־חיו. בשום פנים אין היצירה "ייפוי אידילי" של הקיום האנושי. לא נמצא בה סילוק של גורמי לחץ וכפייה כדי ליצור את האפקט האידילי הנאות של "רגישות נעימה" (sanfte Epmfindsamkeit)⁵⁴ – ההפך הוא הנכון. בדומה ליצירות אחרות של גסנר, גם את מות הבל מניעות מגמות מובהקות של ביקורת חברתית (H.W. Jaeger 1970: 24). הרחקת עדותה לתקופת חייו של אדם הראשון ומשפחתו ננקטה כאמצעי לסייע ביצירת מידה של הסתברות לעולם המתואר בה ול'תשובות' שהיצירה מספקת ל'שאלות' קוראיה.

גסנר היה מודע לבעייתיות החומר שבחר ליצירתו ולהיקפה כשם שידע כי נטש בה קונוונציות פואטיות שבהן החזיק עד לכתיבתה. אם עד כה עמדה יצירתו בעיקרה על אידיליות קצרות, במות הבל ביקש להתמודד עם נושא שונה מנושאי המקובלים של האידיליה; נושא נעלה יותר, נשגב יותר: סיפור אורחות־חיה של המשפחה האנושית הראשונה, שהוא בראש ובראשונה סיפור "אדם הראשון לאחר נפילתו המעציבה" וסיפור המוות הראשון בתולדות המין האנושי. הפנייה מ'חליל הרועים', המנעים זמירות על חיי כפר ורועים, למוזה הממלאת את נפשו של המשורר בעת ברידותה "התלהבות נעלה", נקבעת בעיקר על־ידי החומר שנבחר כמושא היצירה.⁵⁵

שתי דרכים עמדו לפני גסנר בבואו להתמודד עם החומר המקראי שבחר: הוא יכול היה לחזור ולספר את הסיפור המקראי כנתינתו ולהעמיד ביצירתו ואריאציה שלו. כנגד זאת, היה ביכולתו לעקוף את המקרא, לחזור אל האירועים עצמם, לספרם מחדש, לקבוע להם איכות חדשה, ולהעמיד בדרך זו טקסט אלטרנאטיבי למקרא. גסנר בחר באפשרות השנייה. וראוי לציין: כפרוטסטאנטי מאמין מקבל גסנר את הסיפור המקראי כנתינתו במקרא ורואה בו אירוע היסטורי. הוא נשאר נאמן לאירועים המקראיים ולהתפתחותם: הגירוש מגן־עדן, החיים ב'קדמת־עדן', הקמת המשפחה הראשונה, רצח קין את הבל. התוספות וההרחבות שלו חלות בתחום ההנמקות הסיבתיות המוצעות לפעולה האנושית ובתחום תיאור אורחות־החיים של המשפחה. ברור שאצל משפחה זו עלינו לחפש את המפתח למצב הקיום האנושי ולפוטנציות שלו, ודווקא בתחום זה מתחולל ביצירה מעתק מוואריאציה לאלטרנאטיבה.

התקבלותה של מות הבל בספרות העולם (ראה Baldensperger 1930) מורה, כי היו בה תשובות לשאלות שעמדו במרכז עולמם של קוראיה; בגרמנית כבלשונות אחרות. עם קוראיה הנלהבים של יצירה זו נמנה ז'אן ז'אק רוסו (ראה H. Jaeger 1975: 151), שעשה לקליטתה בלשון הצרפתית. כידוע, מות הבל לא הלכה בדרכיה הבטוחות של הסוגה האידיאלית באותם ימים, שהציגה לקורא תמונת־הזדהות חיובית המנוגדת לתמונת הקיום בחצר או בעיר הגדולה. גסנר התמודד ביצירה זו עם אופן הקיום המהותי למין האנושי ועם סיבותיו. במישור זה נמצא ביצירה תשובות שונות מאלו שמוצאים במקרא. בדרך זו העניק גסנר ליצירתו האידיאלית מימדים היסטוריים, היסטוריות המאפשרת למצוא בעולמם של אדם הראשון ומשפחתו את תבניות־היסוד של חוקיות הקיום של המין האנושי לעתיד לבוא.⁵⁶

2. השאלה נשאלה כבר: מה לסיפור קין והבל אצל משורר אידילי? אמנם פרקים נכבדים בסיפור המקראי יש בהם מהקונוונציות של הסוגה האידיאלית. אלמלא רצח קין את הבל היה סיפור חייו של אדם הראשון סיפור אידילי לכל דבר, למרות הגירוש מגן־עדן. הפוטנציות לכך קיימות. שהרי לאחר הגירוש עוד נותרה לאדם תקווה לקיום אידילי בפאתי הגן, אבל מעשהו של קין מנע התפתחות אפשרית זו. הרצח הראשון הפך את אפשרויות הקיום האידילי של האדם בכלל ממציאות לחלום ולגעגוע. חלום זה הוא מנת חלקו של הנע ונר המקולל, המקים במהלך נרדיו עיר שהיא ניגוד מוחלט למרחב הקיום האידילי. היא האות והסימן להתרחקות המוחלטת של האדם מאופן הקיום האידילי; והקמתה מציינת את הצורך המתעורר בסוגה הספרותית האידיאלית לדוֹבב מתיחות זו ולתת לה פתרון אסתטי.

מעשה הרצח הראשון אינו מתאים למרחב האידילי, שאינו מכיר כל אגרסיה או שהוא מצר את צעדיה (Böschstein-Schäffer 1980: 71). עיון בספר מעשים וימים להסידור (חרוזים 109–120) ובמטאמורפוזות לאובידיוס (I, 89–112), המכווננים את מסורת הטופוסים של תור הזהב ושל האידיליה בספרות המערב, מגלה, כי בתקופה המופלאה הראשונה של קיום המין האנושי בתפיסתו האלילית לא היתה קיימת אלימות. אמנם גם באידיליות של תיאוקריטוס לא נמצא תמיד חיי שפע ונחת וגם האקלוגות של ורגיליוס יודעות ברקען את האלימות, אבל הן לא היו נועזות כגסנר בבחירת חומריהן. גסנר פנה לאותה סיטואציה במקרא, המספרת על קיומה של האלימות כבר בשולי תור הזהב.

שניים ממזמורי מות הבל – המזמור השני והרביעי – חורגים ממתכונת הסוגה ועולמה. מזמורים אלה צופים התפתחות של מגמות חברתיות מעבר לזמנה ולתקופתה של האידיליה, ומתוכם עולה ביקורת על מעשה הבריאה בכלל. המזמור השני מתאר את

נרדיו של אדם הראשון לאחר גירוש מגן-ערן. במזמור הרביעי קין הוזה-חולם את העתיד הצפוי לבניו שלו ולבניו של הבל. חזון זה הוא חזון עתידו של המין האנושי, אשר יתפתח לחברה שקיימים בה כעיקרון הכרחי מנצלים ומנוצלים, קשיי-יום העוסקים במלאכתם (בניו של קין) וזולתם השקועים בשירה ובתענוגים (בניו של הבל). לשני מזמורים אלה שיגושיח ישיר עם התפתחות המין האנושי מתוך רחיית הפתרונות המקראיים, ופתרונות תיאולוגיים אחרים שהוצעו בעקבות המקרא, להתפתחות זו.

פנייתו של גסנר לחומר-טרומי מקראי, שתפיסתו את מרחב הקיום האידילי שונה ממסורתה של הסוגה כפי שטופחה בעולם היווני-רומי, מצביעה על כוונתו לסטות ממסורת האידיליה, הגם שהחזיק עדיין ברבות מהקונוונציות שלה. העימות שנמצא ביצירה בין שתי המסורות השונות של הקיום האנושי בתור הזהב – זו האלילית וזו המקראית – היא המכריעה ביצירתו של גסנר. בהיפגשן זו בזו מולידות שתי המסורות תמונה חדשה של הקיום האנושי, שתבנית השטח שלה עדיין נשענת על הקונוונציה של הסוגה.

ההתאמה החסרה בין הקונוונציות של הסוגה האידילית לבין הפוטנציות של הסיפור המקראי מהווה בעיה, אשר נוסחה בידי בושנשטיין-שפר:

Ob es aber grundsätzlich möglich ist, eine menschliche Lebensform, die keine Aggression kennt, ist eine Frage von höchster Bedeutung nicht nur für die ästhetische Beurteilung der Idylle - [...], sondern vor allem für ihren anthropologischen Erkenntnisgehalt. Denn sollte Aggression als unvermeidliche Verhaltensweise regelmäßig auch dort sich einstellen, wo sie verbannt werden soll, so "erlischt der utopische Glanz über der Gattung der Idylle". (Böschstein-Schäffer 1980: 71-72)

[ואולם השאלה אם אפשרית בכלל צורה של קיום אנושי שאינה יודעת תוקפנות היא שאלה נכבדה ביותר לא רק לגבי השיפוט האסתטי של האידיליה [...]. אלא בראש ובראשונה בשביל תוכנה ההכרחי-האנתרופולוגי. שהרי אם תתגלה התוקפנות דרך קבע כהתנהגות בלתי-נמנעת גם במקומות שהיא אמורה להיות אסורה בהם – מיד "כבה הוזהר האיסופי שעל הסוגה האידילית".]

המתיחות בין החומר-טרומי שנבחר לבין הקונוונציה של הסוגה מביאה יצירה המשלבת אותם זה בזו לגבולותיה הסוגתיים. היא פותחת יצירה דוגמת מות הבל בפני בעייתיות, שאינה מעסיקה בדרך כלל את האידיליה. שילוב זה של ניגודים מעיד, כי ההידרשות אליה אינה מאשרת בהכרח את האני-מאמן המקראי כמו את 'האני-מאמן' הסוגתי. לפנינו ניסיון להבין מצב-יסוד אנושי שחוקיותו נקבעה בעבר על-ידי יסודות האמונה היהודית-נוצרית – כל אחת מהן לשיטתה – ולעצבו מחדש. השילוב שאידיליה

זו משלבת קונוונציות סוגתיות בחומר שאיננו בהכרח בן־מינן הוא בבחינת "הסבר" של מצב קיום אנושי בהווה, מצב שיש בו מקללת קין, ובעקבותיה – חלומות על ארקדיה שבה נולדנו אך אליה לא נוכל לשוב.

מות הבל מבקש לאפיין מחדש סדר עולם שהתקיים בעולם לאחר הגירוש מגן־עדן. בו, כמו באורחות־חייה של המשפחה האנושית הראשונה, נמצא את המפתח הסיבתי לסדר העולם הנוכחי. כוונות אלו מעמידות לפני היוצר ויצירתו מספר בעיות: (1) הצורך להתמודד עם מצב קיום סטאטי, שיכול היה להתקיים עד קץ כל הדורות בקדמת־עדן, במעבר שלו אל ההיסטוריה האנושית. (2) ההיסטוריה המאוחרת של המין האנושי קובעת למעשה את אופן הקיום הראשוני של האדם בקדמת־עדן כלא־אפשרי, שהרי האדם כבר אינו יודע אפשרות זו של קיום הלכה למעשה. 'תשובתה' של היצירה לבעיות אלה ברורה: המעבר ממצב הקיום הסטאטי בקדמת־עדן לתהליכים היסטוריים התחולל בעקבות מעשה קין בהבל. הרצח הוא שהניע את הקיום האנושי לעבר ההיסטוריה. הסברו של גסנר הוא בבחינת תחליף לא רק להסבר המקראי, אלא גם לפרשנות הנוצרית של מעשה זה.

3. היצירה פותחת בתיאור טבע המעצב את המרחב שבו חיה המשפחה האנושית הראשונה והוא קובע את מסגרות הקיום האנושי. בתיאור זה רוכזו הרבה מהקונוונציות הספרותיות של תיאור בוקר נעים ויפה. השעות בטרם הזריחה הן שקטות; הצבעים הם בגוונים שונים של אדום ושמותיהם מופיעים כתארים המאייכים את הבוקר. קרני־השמש מקשטות את פרטי־המרחב: הרים ועצים. האפקט הנוצר הוא של מתיקות ונועם שאין שני להם. בתוך מרחב זה, האפוף ריחות יסמין ושושנים, יכול לפסוע רק זוג אוהבים שהשכים צאת מסוכתו: הבל ותרצה. תיאורה של תרצה מקביל לתיאור עליית הבוקר: הטל ירד השכם בבוקר על הארץ ואילו המידות הטובות והופעתה הנאה של תרצה הורידו חיוך של עונג על עיניה הכחולות ולחייה האדומות. ההפלגה חלה בתיאור הבל הנדמה למלאך אשר עטה מעטה גופני כה יפה. המרחב הוא מרחב ראשוני של העולם הארצי ('קדמת עדן'), טהור וצח. ראשונותו הופכת למידה טובה, מוסרית כאסתטית. כאלה הם גם הבל ותרצה, העוסקים עם שחר בשיר שבחי בורא עולם. ההתאמה בין המרחב לבין האנשים החיים בו היא מושלמת. ההרמוניה בין האדם לטבע קובעת גם את הסטאטיות של התיאור; הן באיכויותיו המוסריות (לא ייתכנו בו תופעות כמו סערות, סופות או אסונות טבע), הן באיכויותיו האנושיות (אין מתיחויות בין בני־זוג או בין הורים לבניהם), ועד למערכת היחסים אדם־אלוהים היא מגיעה. נגר איכויות אלה של המרחב ויחסי־האנוש המתקיימים בהן יצא קין במעשה הרצח שלו. הוא יגלה אלימות כלפיהם.

שיר התהילה לאלוהים, ששר הבל לבקשתה של תרצה אשתו, מחזק הרמוניה זו. בשירתו הוא חוזר על תיאור הבוקר של המספר, אשר נתפס גם הוא כמספר בקיומו את שבחי האלוהים. חזרות אלו קובעות את ההרמוניה הקיימת במרחב החיים של המשפחה האנושית הראשונה. בסך-הכול שלה מכוונת הפתיחה תיאור של העולם החדש של משפחת האדם הראשון לאחר הגירוש מגן-עדן. עולם חדש זה מזהה את הפתיחה עם זמנו ומרחבו של תור הזהב – לא הפגאני כי אם המקראי. לאחר הגירוש מגן-עדן המוחלט הקים לו האדם גן-עדן יחסי ב'קדמת-עדן'. בו נמצא מצב קיום של תום וראשונות, שיש בהם מהשתקפות הקיום בגן-העדן האלוהי, המוחלט. על טיבו של קיום אנושי זה מודה הבל לאל בתפילתו.

לו היתה היצירה ממשיכה בכיוון זה, לא היה בכוחה לתבוע לה מעמד של אלטרנאטיבה לטקסט המקראי או לטקסטים תיאולוגיים העוסקים בנושא זה. אם היתה עושה כן, היינו נשארים בתחומיה של 'המוזה האידילית', שאותה ביקש גסנר להחליף, כפי שהעיד בעצמו בהקדמה ליצירה זו. הכנה לתמורה האמורה אפשר למצוא בשורה השירית הבאה ביצירה לאחר תיאור האושר של תרצה והבל: "Ach so glücklich war der Mensch" [הה, מה מאושר היה האדם]. שורה זו חוצה באמירתה את תחום הזמן המקראי. היא כבר יודעת התפתחויות מאוחרות יותר באופן קיומו של המין האנושי, שלא יהיה דומה לאופן קיומו ב'קדמת-עדן'. בכך מורה היא על מידת האשליה שיש למצוא בטופוס 'תור הזהב' כאפשרות של קיום למין האנושי.

4. המזמור הראשון של מות הבל, שעל מספר אספקטים של פתיחתו הערנו לעיל, עומד כולו בסימן ההרמוניה בין בניהאדם ובינם לבין הטבע.⁵⁷ האיכות האידילית אינה רק במרחב, אלא גם בתוך החברה האנושית,⁵⁸ שהיא מעין טרנספורמציה של המרחב. לתוך הרמוניה זו נפרטים צלילים צורמים, העתידים גם הם לקבוע את האשליה שבהרמוניה זו.⁵⁹ מצד אחד חיים בנוף רך ומפויס, ומצד שני הקללה "בזעת אפיך תאכל לחם". קללה זו היא נחלתם של קין, עובר האדמה, ובני משפחתו בלבר. הבל (הדמות האידילית הראשונה) רועה את צאנו וממשיך להתקיים כאילו לא קרה מה שקרה בגן-עדן; כאילו לא גזר אלוהים מה שגזר על האדם ולא קיללו. קין, לעומת זאת, אינו יכול להרשות לעצמו קיום ממין זה. הוא חי באינטנסיביות גדולה – יותר מכל בניהמשפחה האחרים – את הקללה האמורה. אדם וחוה זוכרים אמנם את העבר בגן-עדן, אך רגשותם ודמעות-העונג שלהם מחפות על 'זוועות' העבר ומשכיחות אותן. לקראת סיום המזמור הראשון מתפייסים קין והבל; קין מבקש מחילה גם מאביו על הדברים הקשים שהטיח בו בגלל מעשים שעשה האב בגן-עדן. ומתוך פיוס כללי זה שירד על המשפחה הראשונה כולה אומר אדם:

Eva! hätten wir damals geglaubt daß so viel Seligkeit uns in der dem Fluche unterworfenen Welt gerückt gelassen wäre (33-34)

[חוה! האם האמנו אז, כי אושר כה רב ייפיל בחלקנו בעולם מקולל זה?]

האושר מתקיים בחיק המשפחה האנושית השומרת את המידות הטובות. מידות אלה הן הערובה לאושר הנפשי והרוחני המנשא את הנפש לאותו מצב, שהיה מנת חלקם של אדם הראשון ובת־זוגו בגן־עדן האלוהי.

הבל הטוב והנעים, המוזי, חי בנעימים חיים דומים לאלה שהיו נחלתם של אדם וחוה בגן־עדן ושל האדם בכלל בתור הזהב (ואני מותח השוואה בין גן־העדן המקראי לבין תור הזהב הפגאני). קין הבודד, הגס, המחוספס וקשה היום – כל אלה תכונות שהוטבעו בו מלידה – חי חיי עמל שיש בהם מהקללה שקולל האדם עם הגירוש מגן־עדן. בו ובקיומו יש מהניצנים הראשונים של תהליכי הפיחות שיעברו הזמנים והאדם לאחר תור הזהב.

קין מאשים את אדם בקללה שהוריד על משפחתו ועל המין האנושי העתיד להיוולד ממנה. אמנם מרבית משפחתו של אדם הראשון חיה את חייה כאילו אין קללה זו קיימת; רק קין מודע לה, והוא צופה את המשך תחולתה הרחק אל מעבר לזמנו ולתקופתו. האחרים, שהכרתו של קין אינה נחלתם, אינם מבחינים במצוקתו וברוחו הרעה. הרי ביכולתו לחיות כמותם בנעימים ובשלווה ב'קדמת־עדן'! אבל הוא יודע: האדם יוצא מרחם אמו והוא מקולל. מיוחדת במינה היא קללה זו:

[...] nicht von außen her kömmt mein Elend, in meinen eigenen unverwahrten Herzen steigen diese schwarzen Gewitterwolken empor, und donnern jede Freude von mir, von ihnen weg. (p. 26)

[לא מבחוץ באה מצוקתי, בתוכי לבי אני מתקשרים ענני הסופה השחורים לבוא ומסלקים מעלי ברעם כל שמחה.]

זוהי התקה פסיכולוגית מובהקת של הקללה הראשונה שבה קולל האדם ושל האמירה: "לפתח חטאת רובץ". מקור מצוקתו של האדם מאז גורש מגן־עדן הוא האדם עצמו. כל הרמוניה ושלווה אינן אלא ארעיות משום שהמצוקה צומחת ועולה עכשיו גם מפנימיותו. בשלב שאנו מצויים בו עתה, בתחילת הקיום האנושי עלי־אדמות, רק קין יודע וחס מצוקה זו של חוקיות הקיום האנושי. האחרים מוצאים ניחומים ברגשנות שקין סולד ממנה ואינו רואה בה את הדרך הנכונה להתמצא בעולם:

- zu dieser weibischen Weichlichkeit wird meine männlichere Seele sich nie ge-

wöhnen, zu dieser Weiblichkeit, die [...] den Fluch über uns alle brachte, da du im Paradiese durch ein Paar Thränen zu leicht erweicht. (p. 24)

[לרכרוכיות נשית זו לא תתרגל נפשי הגברית לעולם; לנשיות זו [...] שהביאה עלינו את הקללה, שכן בגן־עדן התרככת [אתה, אדם הראשון - ח.ש.] בקלות רבה מדי לנכח דמעות מספר.]

וכותבת בושנשטיין־שפר:

Aus diesem dunklen Bewußtsein von der Gefahr der gefühlsseligkeit heraus schickt Kain vor ihr zurück. Dieser Einblick in das Gefährliche gerade jener Eigenschaft, die dem Vater-Gott die willkommenste scheint, steigt sich zu einer Wahrnehmung, welche eine spätere kulturelle Entwicklung aufs erstaunlichste antizipiert. (Böschstein-Schäffer 1980: 73)

[מתוך התודעה העמומה הזאת של הסכנה שבאשר הרגשות, נסוג קין לאחור. מתוך הבחנה בסכנותיה של אותה תכונה עצמה, הנראית לאב־אל רצויה מכול, צומחת תחושה הצופה במפתיע התפתחות תרבותית מאוחרת.]

דבריו של קין מגלים עד כמה מכסה תחושת אושר הקיום האנושי על אמת הקיום. עד כמה מסתיר אושר זה את המצב הקונפליקטיבי במשפחה האנושית הראשונה, הנושאת כבר את תבניתו של האדם לעתיד לבוא. הקשר שמקשר קין בין מערכי נפשו של האדם לבין גורלו והקללה היא החשובה לענייננו. מדבריו של קין מסתבר, כי כל עוד לא ישתנו מערכי נפשו של האדם, אורחותיו והכרעותיו – לא ישתנה גורלו. קין מאשים את אביו במה שקרה לאדם בכלל, ולדוֹדו אין לתלות גורל זה באלוהים. האדם כאדם הוא הבעיה. ודומה, כי לפנינו הרחבה של גזר הדין המקראי: "יצר לב האדם רע מנעוריו". אדם זה הוא הבונה לעצמו אורח־חיים האמור להיות חיקוי של הקיום בגן־עדן, והוא האמור לשוות לו את אופיו האידילי. ועל כך צריך לשאול: האם קיום אידילי כזה אפשרי?

במות הבל מעתיק גסנר את הליבון הפוליטי של שאלה זו ממערכת היחסים אלוהים־אדם למערכת היחסים בתוך המשפחה האנושית הראשונה. אלוהים מופיע ביצירה כבורא עולם, אבל גם כאפשרות אחרונה של האדם לשוב אל עצמו ואל קיום אנושי שיש בו איכויות אידיליות.

קין מכיר בסיבות לאופיו ולמצבו. להכרה זו הוא מגיע על רקע המשבר המתחולל במערכת היחסים שלו עם אביו, והמשבר עצמו הוא תוצאה של הכרה זו. גסנר מרחיב גם את הבחינה הפסיכולוגית של דמות קין ותולה את מערכי דמותו באופיו של הבל (Böschstein-Schäffer 1980: 73). אמנם הקנאה והמלאנכוליה מאפיינות את קין,

אבל, לפי תפיסתו של גסנר, לא תכונות אלה הן שיביאו אותו לקום על אחיו להורגו. מרגע שעומדים על העובדה, שהפרובלמאטיקה של המשפחה המודרנית נשקפת לנו מבעיותיה של המשפחה האנושית הראשונה (שם), ברור, כי על הסיבות הפסיכולוגיות צריכות להיותוסף עוד סיבות, שיביאו את קין לרצוח את הבל. תשובה זו, בנוסף על התשובה התיאולוגית הקיימת כבר במקרא, תבוא במזמור הרביעי של היצירה. היא תימצא דווקא בתחום החברתי-כלכלי. בעזרתה ניתן יהיה להסביר את חוקיות התפתחות גורלו של המין האנושי ואת עתידו כנגזר מקיומו הראשוני. בתחום זה מוסיף גסנר על המקרא.

5. אם ההרמוניה המשפחתית בקיום האידילי ב'קדמת-ערן' שייכת לראשית תולדות המין האנושי, הרי האשליה ברבר הפשרות של קיום עולם ממין זה שייכת לקיום האנושי המודרני (המאה ה-18, במקרה שלנו). במזמור הראשון של מות הבל מבקש אדם להרגיע את קין ולשכך את רוחו הרעה. כזכור, טען קין, כי בגלל הקללה שבה קולל הזוג האנושי הראשון יצא מרחם אמו כשם שיצא ואין לו תקנה. אדם מנסה להסביר לבנו, שהוא טועה בגישתו וכי גדול חסדו של האלוהים עם ברואיו, והעולם שנתן לבני-אדם יכול לשובב את נפשם. קין מבטיח לו, כי יעשה הכול לשוב מרוחו הרעה ויבקש מחילה מאחיו על פגיעה שפגע בו. ואכן, בסיום המזמור הראשון מתפייסים הכול בהתפייסות רגשנית ומלאת דמעות. להרמוניה המשפחתית נמצא פתרון, אם גם זמני, בחיק המשפחה עצמה ובחסות האלוהים הטוב והמיטיב. עתה, כביכול, אין כל סיבה לרצוח את הבל. אבל העובדות המקראיות ושמה של היצירה צופים רצח זה, למרות הפיוס האמור.

את הסיבות שהביאו את קין לרצוח את הבל נמצא בחלום הביעותים שהוא חולם במזמור הרביעי. לא הקורבנות שהקריבו שני האחים לאלוהים ולא קבלתם על-ידיו הם הסיבה לרצח הראשון בתולדות המין האנושי. בחלום חוזה קין חזות קשה לבניו ולבני-בניו אחריו, וחלום זה הוא הסיבה הישירה לרצח הבל. במעשה הרצח מבקש קין למנוע את התגשמות החזות הקשה שחזה למין האנושי. הסיבה טמונה במישור החברתי, הכלכלי והפסיכולוגי, שבהם, כביכול, יש לאדם מרחב פעולה חופשי. בחלום חוזה קין את המין האנושי נחלק לשני מחנות: צאצאיו שלו לעומת צאצאי הבל. צאצאיו של הבל יהפכו לגזע מוזי, שימשיך לחיות בנוף ארקדי-אידילי, כפי שחי אביהם מולידם ב'קדמת-ערן'. הם שייהנו מהנאות החיים, ובעיקר משירותם של צאצאי קין. האחרונים יעברו בפרך ויהיו משועבדים לצאצאי הבל (Böschstein-Schäffer 1980: 73). שיעבוד צאצאיו של קין הוא העתיד להבטיח את המשך הקיום האידילי של המין האנושי, אך קיום זה יהיה מנת חלקם של האדונים המשעבדים בלבד. על בניו של קין נגזר לשלם

את המחיר על המשך קיומו של עולם אידילי וקיום ארקדי. חזון זה, שהאקטואליה שלו במאה ה־18 אינה צריכה הסברים נוספים, דוחף את קין לקום על הבל אחיו להורגו. ואיך ייתכן אחרת? ברגע שהוא קם מחלום הביעותים שלו הרי הוא מוצא את הבל עומד לידו. עם הרצח מחוסל אחת ולתמיד הקיום האידילי כאפשרות הממתינה לאדם בכלל. תחתיה בא לעולם אופן הקיום של בני קין, שלידים הקיום האידילי הוא רק אווֹת־נפש לא־מושגת. בחלומ־חזונו של קין ובמעשה הרצח קובעת האידיליה של גסנר את מרחב הקיום האנושי ואת אופני המציאות שלו. מעל לכול היא קובעת את אופן הקיום האידילי כאשליה. לאחר רצח הבל, המציאות האנושית היא מציאות חייהם של צאצאי קין. להם הקיום האידילי הוא בגדר חלום, אשליה, משאת־נפש – אך בשום פנים ואופן לא מציאות. מעתה הוא קיים רק כאפשרות אמנותית, האמורה לספק לאדם את אפשרויות הקיום שנרמזו לנו בדמותו של הבל.

ומהבחינה התיאולוגית? דמותו של קין, מעשיו, מערכת־ערכיו מתלכדים למחאה רבתי על הקיום האנושי מראשיתו – מרגע בריאתו. עתה, דומני, מיותר להוסיף דבר עד כמה שונה תשובתו של גסנר לרצח קין את הבל מהתשובה שנתן לו המקרא. אין ספק שגסנר מציג ביצירתו תפיסה אלטרנאטיבית לתפיסה המקראית. הוא מספר, למעשה, סיפור חדש העושה שימוש בחומריו של המקרא. בעימות הנוצר בין הטקסט של גסנר לבין הטקסט המקראי צומחת ועולה ביקורת הטקסט הקאנוני, על שאלותיו המוחלטות. הקורא, בנודדו בין טקסט לטקסט במהלך הקריאה, מתבקש להכריע את הכרעתו: האם ימשיך להחזיק בטקסט הקאנוני – או יאחז בטקסט האלטרנאטיבי? ואולי יוכל להתחיל לקרוא בטקסט המקראי לאורו של הטקסט של גסנר? כך או כך – מוחלטותו של הטקסט המקראי שוב אינה כה מלאה כפי שהיתה עת שלט יחידי במערכת.

חלק שני העומדים על הסף: איש-ביניים ושני משכילים

מבוא

1. בחברה ובתרבות הנתונות במשבר המתפתח לעבר פתרונו מופיעות – עוד בטרם הפכה תודעת המשבר לנחלת-הכלל – דמויות, שבאורח-החיים שלהן, באופן מחשבתן ובתכניה כבר הכריעו את ההכרעה ההכרחית ליציאה מן המשבר. את הכרעתן אפשר לתפוס כפתרון אפשרי שהן מציעות לכלל החברה ולתרבותה. הן מבשרות את המציאות החדשה האפשרית לעתיד לבוא, לכשיכריעו החברה ותרבותה את הכרעתן; אם מתוך אימוץ הפתרון שאחזו בו אותן דמויות או מתוך שלילתו. דמויות אלה עברו את הסף ממצב קיומי אחד לאחר. ההכרעה שהכריעו הובילה אותן מסיפה של תקופה חדשה, אשר נוצר עם המשבר, אל תוכה. הם כבר חיים את החדש בעוד חברתם נתונה במשבר ואינה מודעת לו. דמויות אלה נתפסות על-ידי החברה כיוצאות-דופן וכזרות בתוכה. ואיך אפשר אחרת? הפתרונות שמצאו בעקבות הכרעתן, ודפוסי המחשבה וההתנהגות שאימצו לעצמן, רק מודגישות את קיומו של המשבר האמור, כשם שהן תוצאה ישירה שלו. קליטתן או דחייתן של דמויות אלה על-ידי חברה הנתונה במשבר קובעת את הדינאמיקה של התפתחותה כמו גם את כושרה להביא את המשבר לידי סיומו ההכרחי. ההכרעה הנופלת יכולה להוליך לשימור המצב הקיים או לאימוץ החדש תוך שלילת הישן; להגיע למודעות הסף ולעבור אותו – או להתכחש לו.

2. כזכור, ההשכלה, האידיאולוגיה שלה ואורח-החיים המתחייב מהן היו אחד הפתרונות שהוצעו למשבר הקיום הגדול, שעבר על הרחוב היהודי בשלהי המאה ה-17 ובתחילת המאה ה-18. הפתרון האחר היה דווקא חיזוק הישן ודחיית כל סימני המשבר. אבל במציאות היתה ההשכלה הסף, שהיו שעברו אותו כשם שהיו רבים שעמדו לידו ולא העזו לחצותו. אבל היו גם כאלה שצעדו לעברו בלא דעת. שלילתם את המסורת הקיימת התרחשה בעולמם בלא יודעין כמעט, בעוד הם נתונים דווקא לשמירתה ולהגנה עליה. בחלק זה אתאר דמות אחת שהתקרבה אל הסף האמור בבלי דעת. בעולמה ניכרו סימנים של הסף, ואולי גם מעבר קל שלו, בלא שחשה זאת, משום שהם עדיין לא תפסו מקום מרכזי בעולמה. כמו כן יתוארו שתי דמויות שחצו את הסף.

ראשוני המשכילים בתרבות היהודית היו האנשים, שהיו מודעים למשבר הקיום האמור והכריעו לטובת ההשכלה, אותה הציעו כפתרון לבעיותיה. הכרעתם הפכה אותם

ליוצא־דופן ולזרים בחברתם, אשר דחתה את פתרונם והציעה פתרונות משלה למשבר. ראשיתה של ההשכלה כפתרון למשבר הקיום הגדול ברחוב היהודי היא אולי, בראש ובראשונה, סיפור ההתנגשות בין יחידים שבחרו באידיאולוגיה המשכילית כפתרון לבין החברה שדחתה אותם. במקומות שגברה החברה על היחיד הוליכה התנגשות זו להקאתו של המשכיל מהחברה שביקש לגאול. הוא לא היה כשר לבוא בקהלה.

כשמדברים בהשכלה כפתרון למשבר היהדות מתכוונים גם לשינוי המהותי שהתחולל בעקבות פתרון זה במתכונות ההתנהגות היומיומיות של היהודים. במאמרו "פואטיקה של ההתנהגות היומיומית" טען יורי לוטמאן (Lotman 1985: 68–69), כי בתקופה של שינוי ותמורה עולה בחברה תבנית חדשה של התנהגות יומיומית הסותרת את התבנית 'הטבעית' הקיימת. השינוי מתבטא גם במעקב המתחולל בחברה עצמה מתבנית אחת של התנהגות לתבנית אחרת: מה שהיה עד כה 'טבעי' הופך ל'לא טבעי' הטעון לימוד. מי שמאמץ לו את התבניות החדשות או מסיף להן דומה לזר במולדתו. כך תופסת אותו החברה וכך מרגיש גם הוא עצמו. דומה, כי זה היה גורלם של ראשוני המשכילים ברחוב היהודי, במזרח־אירופה כמו במרכזה.¹

למשכיל היהודי כיוצא־דופן ברחוב היהודי בראשית תקופת ההשכלה מוקדשים הפרקים הבאים. דרכו נוכל לעמוד על תחילת דרכה של תנועת ההשכלה ברחוב היהודי, ועל מאבקים ומגמות שהצטיירו בו בתקופה האמורה. באמצעות דמויות אלה והדרך שתפסו הן עצמן את חייהן, את חברתן ואת תרבותן, וכן האופן שנתפסו בו בדורות מאוחרים יותר, נוכל להיטיב ולהבין תופעה מרכזית זו בתולדות התרבות היהודית בעת החדשה. בעזרת דמויות אלה ננסה לאתר מעט ממאפייני המשבר התרבותי־חברתי, שהיהדות היתה נתונה בו בתקופה האמורה, את הפתרונות שהוצעו לו מבחוץ, ולאורם – את הפתרונות שעלו מבית. בהתנגשות בין ראשוני המשכילים לבין המחזיקים עדיין באושיות מסורת היהדות יש לראות גם את ההתמודדות של היהדות עם מגמות חדשות, שהתפתחו בתרבות האירופית, בדרכה אל ההכרעה: לצאת מן הגיטו – או להישאר בתוכו; לשמר את הישן או לברוא את החדש. אין הכוונה לתת באמצעות דמויות אלה תיאור מלא ומדויק של תנועת ההשכלה היהודית בהתפתחותה. באמצעותן, ובעזרת ההתייחסות הספרותית והתרבותית אליהן, נתאר בראש ובראשונה את התנאים להיווצרותה של תנועת ההשכלה כמוסד ברחוב היהודי, שהוא מצידו היתנה מגמות התפתחות תרבותיות ורוחניות בנסינו להגדיר מחדש את היהדות.

3. הדמויות שבהן נעסוק פה הן רבי יעקב עמדין, אבא גלוסקא מלצ'קה ושלמה מימון. מתוך אורח־חיהם וכתביהם של אישים אלה נבחן את יחסם אל 'סף התקופה החדשה', שאליה הגיע הקיום היהודי.

אקרים ואומר: אין אני חושב את רבי יעקב עמדת למשכיל; אבל אפשר לראות בו דמות ביניים, שבכמה מנסיונות חייה ועמדותיה היא ניצבת כבר על סף המעבר מהעולם היהודי המסורתי-דתי לעולם היהודי המודרני, העומד בתחילתו בסימנה של ההשכלה. הוא עצמו לא עבר את הסף.² ההפך הוא הנכון: תחושת הסף רק הגבירה בו את עוצמת המאבק להגנה על העולם המסורתי, הישן. עם זאת, היא לא מנעה אותו מלמתוח ביקורת על אותן תופעות במסורת היהודית, שהביאו אותה, לדעתו, למשבר ולסף התקופה חדשה, או להסתער על פתרונות שהוצעו למשבר ולא נראו בעיניו. מכאן, אולי, הביקורת שמתח על ספר הזוהר מצד אחד ועל ההשכלה מצד שני. עמדת היה קרוב לוודאי רחוק מדברים אלה; אבל אחדים מכתביו מאפשרים לייחס לו, בזהירות רבה, מעמד ביניים זה. הם מגלים סימנים של משבר ברחוב היהודי כמו גם את הצורך של היחיד בחומרים ובמודלים חדשים להבעה, בעיקר כדי לטפח את דמות-דיוקנו הוא. דברי מכוונים בעיקר לספרו של עמדת העוסק בביקורת ספר הזוהר והקבלה, מטפחת ספרים, ולאטוביזגראפיה שלו מגילת ספר. בהם הכשיר את הדרך לעבר החדש, אם גם באורח בלתי-מודע ותבנית בלבד.

כנגד זאת, אבא גלוסק ושלמה מימון הם מראשוני המשכילים היהודים במזרח-אירופה ובמרכזה (גרמניה), אשר זוהו ככאלה; הן בידי עצמם, הן בידי חברתם. ראשית דרכם עוברת בלב-ליבה של המערכת התרבותית היהודית המסורתית, שהם הכשירו את עצמם להיות דבריה. בדרכם תפסו את המשבר שתרבות זו היתה נתונה בו והגיעו להכרה, שההשכלה והאידיאולוגיה שלה הן-הן הפתרון לאותו משבר. הם לא נותרו עומדים על הסף; הם עברו אותו. משום שהיו בודדים בחברתם אשר הגיעו להכרות אלה, אפשר לתאר את מאבקם ומפעלם כרצון לחדור משולי התרבות למרכזה ולהציע אלטרנאטיבה למצוי בו. מהבחינה האישית, ההכרעות שהגיעו אליהן הן גם ראשית פריצתם אל מחוץ לחומות הגיטו, תוך ניסיון לגרוף עמם את חברתם כולה. כשנכשל הניסיון, זנח אבא גלוסק את פעילותו המשכילית, ואילו מימון עבר לפעילות בלשון הגרמנית בחוגי ההשכלה הגרמנית, הפילוסופיה והספרות שלה. שם חיפש לו בית חדש. אבא גלוסק חזר ממסעו הכושל להפצת ההשכלה ברחבי העולם היהודי באירופה המרכזית והמערבית למזרח-אירופה, שם מת שכוח מלב כול.

ברקע הריונים תעמוד, כמובן, דמותו של משה מנדלסון, שהיה לו מעמד מיוחד ברחוב היהודי. זו היתה הדמות המרכזית ששיוו להם המשכילים כדמות הזדהות חיובית. אליה עלו לרגל, אותה ביקשו לחקות, ובעיקר – בצילה עמדו.³ כשהכריע מנדלסון לטובת ההשכלה, הפילוסופיה והאידיאולוגיה שלה, הוא לא נטש את יהדותו. הוא נמצא, למעשה, בשתי מערכות תרבותיות מקבילות ושונות – התרבות היהודית והתרבות הלא-יהודית. את פעילותו הפילוסופית שמר בעיקר ללשון הגרמנית, ובכך קבע את קהל

היעדר העיקרי שלו – התרבות הלא־יהודית, וליתר דיוק: הפילוסופיה בכללה. לרחוב היהודי ניסה להציע, ללא הצלחה, את קהלת מוסר, כתב־עת עברי ברוח כתבי־העת של ההשכלה הגרמנית, ואת תרגום התנ"ך לגרמנית. תרגום זה היה מכוון כולו לרחוב היהודי ואמור היה לקדמו לעבר ההשכלה, תרבותה והאידיאולוגיה שלה. וכך גם קרה. כידוע, הרבנים תקפו את מנדלסזון על פעילותו המשכילית ברחוב היהודי; אבל הוא דבק באורח־החיים היהודי והקפיד על קלה כחמורה, וגם הגן בקנאות לא קטנה, ומתוך שיכנוע פנימי עמוק, על הדת היהודית בפני המקטרגים עליה. הוא לא היה זר בתוך חברתו, הגם שרבים בתוכה יצאו נגדו. ייתכן שדווקא פעילותו בלשון הגרמנית, והמוניטין שרכש לו ברחוב הלא־יהודי, הם שאיפשרו לו לא להגיע להתנגשות של ממש עם הקהילה היהודית ומנהיגיה בתחום הפומבי ולקרע נפשי־פנימי בתחום הפרטי. ייתכן שכפל־פנים זה ברמותו דווקא הוא שקסם למשכילים היהודים הראשונים. מנדלסזון מימש בחייו ובפעילותו הפילוסופית והספרותית את מה שעתיד היה להפוך לאידיאל של תנועת ההשכלה היהודית בכללה: יהודי בבית ואדם בחוץ. זו אמורה היתה להיות הדמות החדשה של היהודי, אותה ביקשה להציע לרחוב היהודי ההשכלה היהודית, שנשאה עיניה לרחוב הלא־יהודי. בראשית הדרך היה, כנראה, אידיאל זה קשה להגשמה, אם משום מגבלות אישיות, אם משום מגבלות חברתיות ותרבותיות מבית ומחוץ.

4. המשכילים שיעמדו במרכז דיונים אלה לא היו דמויות 'טבעיות' ברחוב היהודי. אבא גלוסק ושלמה מימון (וכמוהם גם אפרים קוה) אימצו לעצמם תפיסת־עולם חדשה ומנהגי־חיים חדשים, ועל־כן נתפסו בחברתם כזרים; וזאת למרות העובדה שהם היו אלה שבישרו את מה שעתיד היה להפוך לנורמה 'טבעית' בחברה היהודית כשתקנה לה ההשכלה אחיזה בה. זלמה שטרן (1971: III/1, 347), מתוך התייחסות לדמות הנוסע בקומדיה היהודים של לסינג, דיברה על התמורה שהתחוללה באופן הקיום היהודי ועל הופעתו של טיפוס חדש של יהודי. אמנם, יהודי דוגמת 'הנוסע' בקומדיה של לסינג עדיין אינו הדמות היהודית הממוצעת;⁴ הוא עודנו יוצא דופן.

שונה מהם היה רבי יעקב עמדין, הקשור מבחינה תרבותית בתהליכי השינוי, שהתחוללו ברחוב היהודי בעקבות המשבר. הוא "היה אחד הראשונים שהבחינו בתחילת המשבר, הקדיש כל ימיו לאיתורו ולמאבק לבלימתו, אך סופו שסייע שלא ברצונו להחרפתו" (דותן 1976: קה). לו הועדתי תפקיד של 'איש־ביניים', ואיני יכול לראותו כ"דמות הגדולה הראשונה של ההשכלה היהודית" (Graupe 1979: 60). הוא חי את היהדות על תפיסותיה ומנהגיה 'הטבעיים' והיה קנאי להם ביותר. עמדין זכה בתפקיד איש־הביניים לא משום שהיה איש ריב ומדון לקהילה היהודית ולמנהיגיה – במיוחד מנהיגי קהילת אלטונה־מבורג־זונדסבק – ולא בגלל מלחמת החורמה שניהל נגד הרב

יונתן אייבשיץ, אלא בעיקר בגלל טקסט אחד שלו, האוטוביוגרפיה מגילת ספר. מעמדם המיוחד של הספר ושל כותבו מקורו הן במשמעות שנודעה בתרבות לבחירה באופן השיח של האוטוביוגרפיה והן בתכניה. עמדה לא פיתח במגילת ספר את כל הפוטנציות של הסוגה כפי שהיא מוכרת מספרות אירופה. אבל העזתו לכתוב חיבור אוטוביוגרפי ולהעלות על הכתב פרטים נבחרים מזכרונות חייו היא אולי תגובתו למשבר הקיום ביהדות, אם גם תגובה עקיפה ועמומה. לא רבים קראו את מגילת ספר עם כתיבתה, אם בכלל,⁵ שכן האוטוביוגרפיה ראתה אור לראשונה למעלה ממאה שנה לאחר מות מחברה. לכן לא נודעה לה השפעה בתקופת כתיבתה. אבל העמדתו של האני מול חברתו – גם אם בכתב־יד שלא פורסם – מציינת את המגמות האמורות ומאפשרת לראות ביעקב עמדה דמות־ביניים: היא עומדת עדיין, רובה ככולה, בעולם היהדות ונאבקת את מאבקיו, אבל במשהו היא מציצה כבר מבעד לפרגוד העבר וההווה אל העתיד.

אבא גלוסק ושלמה מימון הם יהודים שהכריעו את הכרעתם לטובת ההשכלה. על התנכרות החברה אליהם הגיבו, לאחר נסיונות לשנותה מבפנים, בהתרחקות מוחלטת ממנה. אבא גלוסק, שלא ידע לשונות זולת עברית ויידיש, פעל כל ימיו ברחוב היהודי, תחילה במזרח־אירופה ואחר־כך במערבה (גרמניה, הולנד). כשנרחה על־ידי הקהילות היהודיות שב למזרח־אירופה וחי עד מותו רחוק מהיהדות וזר מוחלט להם. שלמה מימון גם הוא התחיל את דרכו במזרח־אירופה, אבל ליבו נמשך לברלין ולפילוסופיה של ההשכלה, שבמסגרתה יכול היה לפעול רק בלשון הגרמנית. בחייו ובפעילותו המשכילית התרחק מימון מהיהדות, ורבניה, ובעקבותיהם פרנסיה והקהילה כולה, נטרו לו על כך. לשניהם פרק בחייהם שכתרתו: פגישה עם משה מנדלסון – ואכזבה משום שלא עמד בתביעותיהם המשכיליות, לחולל שינויים מהותיים ברחוב היהודי; וייתכן משום שדחה אותם מסיבות אישיות.

5. בדיון זה ישמשו אותי טקסטים שונים, שיש להם מעמד אסתטי ומעמד היגדי שונה. מצד אחד זכרונות ואוטוביוגרפיה (עמדה, מימון); מצד אחר – בלדה ומקורות היסטוריים (שאמיסו, פרידריך ניקולאי וודו פרידלנדר). על אלה יש להוסיף, כמובן, את האירועים ההיסטוריים, שהרי אנו מדברים בדמויות ובטקסטים, שבאופן זה או אחר יש להם זיקה למציאות; בין שהם טקסטים בדויים (בלדה), בין שהם אוטוביוגרפיה וזכרונות.

יעקב עמדה ושלמה מימון כתבו את תולדות־חייהם. אבא גלוסק הפך מושא ליצירה ספרותית (בלדה של אדלברט פון שאמיסו). פרטים שהחסיר שאמיסו ביצירתו מתולדות גיבורו משום שלא ידעם, או שלא תאמו את הקונוונציות הסוגתיות, השלים דוד

פרידלנדר ברשימה שפירסם בירחון הברלינאי (*Berlinische Monatsschrift*) כהשלמה לרשימה של פרידריך ניקולאי באותו כתב-עת. לכאורה ערב-רב של מקורות, שלכל אחד מעמד היגרי שונה וזיקה שונה למציאות ההיסטורית, ולכל אחד מהם מתאימה גם מתודה מחקרית מיוחדת. אבל בין טקסטים אלה קיימת זיקה מבחינה תרבותית, היסטורית ואסתטית, המאפשרת דיון משותף בהם כדי לתאר את מעמדם של ראשוני המשכילים ברחוב היהודי, כשעדיין לא היו 'דמויות טבעיות' בו.

יעקב עמון, האיש שעמד על הסף ואותו לא עבר, וכל המסומן על-ידיו, לא יכלו להתקיים לצד האנשים שעברו את הסף וביקשו לגרוף אחריהם (ראה גם Blumenberg 1976: 31). עובדה זו היתה מודעת לשלמה מימון. לכן פעל ויצר בלשון הגרמנית לקהל-יעד לאו דווקא יהודי. ייתכן שגם אבא גלוסק הכיר בכך, אבל ממנו נמנעה אפשרות הפעולה בעולם הלא-יהודי ובלשון הגרמנית. הקהילה היהודית כקהילה לא ידעה את הסף שאליו הגיע קיומה, ולכן חייבת היתה להקיא מתוכה את הדמויות שעברו אותו כבר. לא היה בה מקום לאבא גלוסק ולשלמה מימון, שהיטיבו להכיר את התרבות היהודית ואת הטקסטים שלה והטיפו בגלוי נגד מערכת הערכים שלהם כשעוד פעלו מבית. יחסה של הקהילה היהודית לראשוני המשכילים עולה היטב מעדות שנותרה בידינו על פגישתו של אבא גלוסק עם יעקב עמון (מאיר לטריס בהמגיד כא:7 [1877]:

והנה המשכיל אבא גלוסק בלכתו למסעיו כל הימים בא גם לעיר והלך לקבל פני הר"י עמון. וימצאנו בעלית בית-דפוסו. [...] דעת לגבון נקל מה דבר האיש הזה אשר אין מעצור לרוח שפתיו כל ימיו, בית הרב הזה, וכי בוטה בהמשך דבריו גם דברי בלע והוללות אשר ירדו כחרב חרש ללב הרב לכעוס. ויחר אפוא מאד, וידחפהו בשתי ידיו סחוב והשלך מפתח ביתו בקללה נמרצת. ויהי ברדת האיש במדרגות העליה מטה החל לנגן כחזן הכנסת בימים הנוראים בקול רם לאמור: "קדוש אדיר בעליתח לכה ארה ליעקב! ולכה זועמה ישראל! ואלקי ישראל יהפוך את הקללה לברכה, הכי קראו לו יעקב כי הגדיל עלי עקב. (עמ' 66)

לא רק בחייהם לא מצאו ראשוני המשכילים מנוח ברחוב היהודי. גם בורכם האחרונה ביקשו מנהיגי הקהילה ורבניה לנקום בהם את נקמתם ולהרחיקם מכלל ישראל. הם לא איפשרו להם למצוא מנוחה נכונה בקרב בני עמם. וראוי, בהקשר זה, לספר את סיפור ורכם האחרונה של המשכילים היהודים גיבורי פרק זה.

פרק א. מחוץ לגדר

מצוות כיבוד המת מצווה גדולה היא ביהדות. השלחן ערוך (קצת, ח) קובע, כי "הרואה את המת ואינו מלוה אותו עובר משום לועג לרש, ובר־נידוי הוא ולפחות ילוהו ארבע אמות". כגודל המצווה גם עוצמת השיטנה המובעת באמצעותה כלפי אלה "הפורשים מדרכי הצבור, והם האנשים שפרקו עול המצות מעל צוארם" (שם, רא, ד). על אנשים אלה גם אין מתאבלים ובני משפחתם "אוכלים ושותים ושמחים על שאברו שונאו של מקום, ועליהם הכתוב אומר: 'הלא משנאך ר' אשנא' (תהלים קלט, 12); ואומר: 'באבוד רשעים רנה' (משלי יא, 10)". האופן שבו מלווים את הנפטר היהודי מגלה בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים את מעמדו בקהילה ואת ערכו בעיניה. לפיכך, דרך נאותה לעמוד על מקומו ומעמדו של אדם בקהילה היהודית, שעדיין לא עברה תהליכי חילון, היא על־פי הכבוד שחלקו לו או מנעו ממנו בדרכו האחרונה. זו הסיבה שבגללה אני פותח פרק זה במחקר, שעניינו התמודדה המתחוללת בחברה היהודית במחצית השנייה של המאה ה־18, בתיאור דרכם האחרונה של ראשוני המבשרים תמורה זאת: חלוצי ההשכלה.

1. הלוויה ראשונה: אבא גלוסק

אבא גלוסק חזר ממסע נדודים בעולם היהודי, במרכז אירופה ובמערבה (ראה להלן), למחוז מולדתו בפולין והוא מוכה פיזית ונפשית. את חלומו הגדול לחולל מהפכה ברחוב היהודי לא הגשים; ככל שגברה עוצמת החלום כך גדלה גם הרחייה שדחתה אותו הקהילה היהודית. לאחר שנכזב חלומו במרכז אירופה ובמערבה שב מזרחה. שאמיסו סיים את הבלדה שהקדיש לדמותו בסיום יאה לסוגה זו: הוא הניח לגיבורו להיעלם ועטר את חייו ומותו בהילה של גבורה, קסם וחן. וייתכן שיש לסיום בלדי זה גם על מה להסתמך במציאות. רוד פרידלנדר, מהמשכילים היהודים הפעילים בברלין, שהיה בוודאי שותף לדעותיו המשכיליות והמהפכניות של אבא גלוסק, ידע מה עלה בגורלו של איש זה. וכך הוא מתאר את שיבתו למזרח־אירופה:

Nach seiner Rückkehr aus Deutschland, verschrien in seiner Gegend, und müde des fruchtlosen Spotens und Disputirens, welche ihm überall nur Schläge und Verfolgungen zugezogen hatten, pachtete er, nicht weit von seiner Vaterstadt, einen Brantweinschank, wo er nun frei nach seiner Ueberzeugung lebte. Die Hand seiner Verfolger konnte ihm nicht erreichen, aber tiefe kränkungen sollte er von ihnen wenigstens empfinden. Den nächsten Versöhnungstag (Jom Kippur) dachten sie, er doch nach der Stadt und in die Synagoge kommen, da soll er an heiliger Stätte und am heiligsten Tage gedemüthigt

werden. Sitzen soll er auf der Trauerbank (die äußerste Bank im Tempel, wo nur Leidtragende sitzen, die aber auch als Strafe für Büßende bestimmt ist); und von allen heiligen Zeremonien, die an diesem Tage beobachtet werden, soll er ausgeschlossen sein. Welche Kränkungen für einen Talmudisten! - Wie groß war daher ihr Erstaunen, als Abba Glosk gar nicht erschien. Nun hies er ihnen nicht mehr als MIHN und APIKORES (und Ketzer), sondern ein KOFFER BAKOLL, ein Allesläugner, ein Atheiest; nun war Alles gegen ihn erlaubt. - Man schickte eine Deputazion an seinen Edelmann, einen orthodoxen Katholiken, von dem er die Pacht hatte, um ihm den Juden als einen Gottesläugner und Verbrecher zu schildern, der ohne alle Religion und Moral lebe, und zugleich als einen Säufeling und Verschwender, der keine Pacht abtragen würde. Diese Beschuldigung, besonders die letzten, wirkten, und der Edelmann versprach, zur Freude der Rachzüchtigen, den guten Abba die Pacht aufzukündigen. Abba erfuhr die Anklage, und ansatt mit der Berichtigung des Pachtschillings zu eilen, verschob er sogar die Bezahlung auf mehrere Tage. Als er endlich - und, wie es schien, mit leeren Hände - kam, fuhr ihn der Edelmann mit einer Fluth von Drohungen und Fluchen an, und mit den Vorwürfen aus dem Munde seiner Glaubensgenossen: über seine Rücklosigkeit und Freigeisterei, und daß er an einen so heiligen Tage aus der Synagoge weggeblieben sei. Unser Abba ließ alle harte Reden mit Gleichmuth und Ergebung über sich ergehen, rückte während der Zeit stillschweigend mit seinem Röllchen Dukaten hervor, wickelte sie sorgfältig auseinander, und legte das glänzende Gold hin. - "Erlauben Sie, gnädige Herr," (fing er nun als sein Edelmann schwieg) "daß, ehe ich auf die Beschuldigung der Gottlosigkeit antworte, ich meine Pacht abtragen. Ich bringe sie etwas spät, daran hat, außer wirklichen Hindernissen, der Umstand schuld, daß ich glaubte Gnaden würden verweist und in Dubno sein". - Der Zorn des Edelmanns hatte sich bei den Anblick der schönen Goldstücke schon größtentheils gelegt. "In Dubno!" erwiderte er: "Was sollte ich da machen? Dahin gehe ich niemals." - "Ist es möglich? Niemals! Ein so vornehmer Herr! Auf einen so berühmten Geschäftstag!" - "Was habe ich mit den Geschäften in Dubno zu thun? Dahin gehen Praktikmacher, Leute die Kontrakte zu schließen, alte Schulden zu bezahlen, und neue zu kontrahiren suchen. Ich lebe ohne Schulden hier ruhig auf meinen Gütern." - "Gnädiger Herr! verzeihen Sie mir die Vergleichung: ich befinde mich mit Ihnen fast in einem Fall. Denn sehen Sie: der Veröhnungstag ist auch eine Art von Kontrakten. Da kommen die Juden vom Lande aus allen kleinen Städten nach der großen Synagoge. Lauterer Sünder,

die alte Vergehungen abzubitten und abzubüssen haben, und zu neuen sich Vorschub schaffen wollen! Die Redlichen bleiben ruhig in ihren Wohnungen, sehen nach ihren Geschäften, und daß sie ihre Pacht im guten Dukaten bezahlen können. Was meinen Gnaden? ist das nicht besser?" - Der Edelmann lächelte, schlug ihn auf die Achsel, und sagte: "Du hast Recht, Abba, geh' in Frieden! Ich weiß schon was ich deinen Anklägern zu sagen habe".

אבא גלוסק התרחק לחלוטין מן היהדות. יום הכיפורים איבר את משמעותו לגביו וגם מהקהילה היהודית התרחק, וזו התירה למעשה את דמו. ואם תיאר שאמיסו את מותו כפי שתיאר, יש להניח כי עשה זאת מתוך נאמנות מסוימת לעובדות ההיסטוריות. ברור, כי יהודי שאינו בא לבית הכנסת ביום הכיפורים לא היה זוכה לכבוד ולתהילה באירופה של שלהי המאה ה־18.

2. הלוויה שנייה: שלמה מימון

בספרו על הפילוסופיה של שלמה מימון שואל ש.ה. ברגמן (1967) את השאלה "האם היה שלמה מימון כופר־בעיקר?" (עמ' 205–208). הוא עקב אחר דעותיו־התחבטיותיו של מימון בעניין האלוהות וסבר כי הוכחתו בדבר מציאות האלוהים היא "הוכחה־על־תנאי" (עמ' 208) – הוכחה שהיתה נרחית על־ידי כל יהודי מאמין הדבק בדתו ובאורחותיה, אם היה מצליח לרדת לסוף דעתה. ייתכן כי בעיקר לא כפר מימון, אבל נגד אורחותיה של הדת היהודית, במיוחד כפי שנהגו במזרח־אירופה, יצא בכל הזדמנות שנקרתה בדרכו. תיאור מנהגי היהדות במזרח־אירופה, שהוא נותן באוטוביוגרפיה שלו, הם רק ראייה אחת לכך.

נחזור לשאלתו של ברגמן, שאת תשובתו עליה הוא מסיים בשאלה נוספת:

הרשאים אנו לקרוא "כופר־בעיקר" לאיש, אשר חתם את ספרו האחרון [...] אותם "מחקרים פילוסופיים" משנת 1797, בלשון שניכרת בו השראתו של הרמב"ם: "החכם ובעל המידות הטובות, באשר הוא כזה, נהנה כבר בחיים אלה מהישארות־הנפש ומן ההתאחדות עם אלוהים" (שם: 208)

מסקנת דיוניו של ברגמן (שם: 143), לאחר עיון בערך "אתאיסט" במילון הפילוסופי של מימון (*Philosophisches Wörterbuch* 1791), היא, שאת עמדתו אפשר לכנות "גנוס־טית", אבל לא "אתאיסטית". ברור עד כמה רחוקה תשובה זו של ברגמן מתפיסתם של מנהיגי הקהילות היהודיות בגרמניה, ובמיוחד מנהיגי קהילת גלוגאו, את שלמה מימון האיש. הם סברו שהוא כופר בעיקר ונהגו בו כהבנתם. את נקמתם נקמו בו לאחר מותו,

כשהביאוהו לקבורה. שמעון ברנפלד מספר, כי אנשי הקהילה התעללו בגופו של שלמה מימון, "ושכחו כי הוא גוף של נפש נעלה מאד!" (ברנפלד 1898: 67). ובהערת-שוליים הוא מוסיף:⁶

אחד ממידועי חפש בפנקס של הח"ק [- חברה קדישא] בעיר גלוגא, אבל שם אין זכר לו, כי קבורת חמור קברוהו באחת הפתחים על יד ביה"ק [- בית הקברות] לעברים. השר קלקרייט, אהבו ומגינני בחיים, יצא להגן עליו גם אחרי מותו וירב בעדת בני ישראל בגלוגא בחזקה, ואף הגיש את הרב לדין, על כי זלזלו בכבוד איש גדול כזה, לקברו הרחק מקברות העם. אבל הרב התנצל ע"י "הלצה" של גניבת דעת הבריות, באמרו, כי מנהג של ישראל תורה הוא, לקבור את החכמים המפורסמים בשדרה לעצמם, ומאחרי כי ר"ש מימון היה פלו-סוף אחד ואין שני לו בדורו הקציבו לו מקום מיוחד. את ה"הלצה" הזאת מספרים עוד כיום יהודי גרמניא "החסידים" ויתפארו בה. (שם)

לכך מוסיף ברגמן:

כשהביאוהו לקבורה, רצו ילדי קהילת גלוגא אחרי האחרון וזרקו בו אבנים. מימון נקבר ככופר מחוץ לבית הקברות. ניירותיו שהניח אחריו נשרפו - כך סיפרו בשנת 1849 זקני גלוגא מתוך זיכרונות ילדותם - בחצר בית-הכנסת. כששאל יעקב פרומר (שפירסם בשנת 1911 הוצאה חדשה של תולדות-חייו, עם הקדמה והערות רבות וחשובות) את הרבנות למצב קברו של הפילוסוף, ניתנה לו התשובה: "אין אנו מכירים כאן את מקום קברו של מימון, ואין אנו יכולים לקבוע אם היתה מצבה בזמן מן הזמנים". (1967: 7)

ייתכן שלדעת מנהיגי הקהילה היהודית בגלוגא ראוי היה שלמה מימון ליחס זה. בשנות חייו האחרונות התרחק האיש לחלוטין מהקהילה והתהלך בעיקר עם לא-יהודים. אחד ממכריו הקרובים, שאיתו נועד בחודשים האחרונים לחייו פעמיים בשבוע, היה הכומר הפרוטסטאנטי טשגיי (Tscheggey).⁷ הלה ביקר את מימון על מיטת חוליו והיה האדם האחרון שדיבר עמו. על שיחה זו מספר טשגיי:

Einige Tage nach seinem Niederlage, hörte ich von seiner Krankheit; ich besuchte ihn bald, und fand ihn im Bette. Die große Schwäche die ihn nicht über die Stube ließ, machte mir seinen Zustand gleich bedenklich, und ich bat ihn recht dringend, einen Arzt zu consulieren. Aber er war kein Freund von Hypothesen in irgend einer Wissenschaft, am wenigsten da, wo es Leben und Tod gilt, und daher hatte er zu der Medizin kein Zutrauen. Nach einigen Tagen kam ich wieder, und fand ich ihn schon zum Tode reif. Er war mir aus psychologischer Hinsicht interessant, ihn in dieser Situation zu bemerken, ob

er auch auf diesem gefährlichen Posten seien Grundsätzen treu bleiben werde. Ich fing daher, als ich an sein Bette trat, mit Fleiß so an, daß folgende Gespräch, welches ich wörtlich, sich entspann:

Ich: Ich finde Sie heute sehr schlecht, lieber Maimon.

Er: Es wird wohl besser werden.

Ich: Ich finde Sie so schlecht, daß ich an Ihren Auskommern zweifle.

Er: Was ist's weiter, wenn ich todt bin, bin ich weg.

Ich: Das können Sie sagen, lieber Freund? Wie? [...] Ihr Geist, der sich bei den ungünstigen Umständen empor schwang, der so schöne Blüten und Früchte trug, dieser Geist sollte der elenden Hülle, mit der Sie sich jetzt bekleidet sehen, in den Staub getreten werden? Sie sollten es in diesem Augenblicke nicht fühlen, daß Etwas in Ihnen ist, was nicht Körper - nicht Materie - nicht Bedingung des Naumes und der Zeit unterworfen ist?

Er: Ach! das sind schöne Träume und Hoffnungen.

Ich: [...] die gewiß in Erfüllung gehen werden. - Sie behaupteten neulich, [...] daß wir es hier nur zur Legalität bringen könnten; dies angenommen, vielleicht gehen Sie nun bald in einen Zustand über, wo Sie die Stufe der Moralität ersteigen werden, da Sie und wir alle Anlage dazu haben. Und wie? Sollten Sie es jetzt nicht wünschen in die Gesellschaft des so sehr von Ihnen geehrten Mendelssohn zu kommen - [...]

Er: [...] Ach! ich bin toller Mensch gewesen, unter den Tollsten der Tollste - und wie sehr wünschte ich das anders.

Ich: Diese Äußerung ist mit ein Beweis, daß Sie mit Ihren Anglauben noch nicht ganz in Richtigkeit sind. Nein, [...] Sie werden nicht ganz sterben. - Ihr Geist wird gewiß fortdauern.

Er: Glauben und hoffen kann ich viel, aber was hilft uns das.

Ich: Es hilft uns zur Ruhe.

Er: Ich bin ruhig - sagte er ganz erschöpft.

Ich brach das Gespräch ab, weil er fast nicht mehr reden konnte. Als ich weggehen wollte, bat er mich zu bleiben, oder doch bald wieder zu kommen. Als ich den andern Morgen wieder kam, fand ich ihn schon sprachlos und ohne Bewußtseyn. Um zehn Uhr des Abends schloß sich sein vielsagendes Auge auf immer.

[...] Er starb ruhig - aber ich wage es nicht zu behaupten, wovon diese Ruhe das Resultat war. [...]

הכומר ניסה לטעת באיש הגזע את התקווה להישארות הנפש, ואולי להציע לו ברמז,

בשעתו האחרונה, את הגאולה שמזמנת אמונתו. קירבה זו של מימון לכומר פרוטסטנט טאנטי בימים האחרונים לחייו, שעליה ידעו מנהיגי הקהילה היהודית, והשמועה כי הוא האיש שהיה עם מימון בשעותיו האחרונות, הביאה אותם להרהר אחר אמונתו בשעות אלה. לכן נהגו בו לאחר מותו כשם שנהגו. אין אני מבקש להגן על מעשיה של קהילת גלוגאו, אבל השעות האחרונות בחייו של מימון מלמדות עד כמה התרחק מהיהדות ועד כמה נחשב בעיני נציגיה כזר, עד שלא היו מוכנים אפילו לחלוק לו כבוד אחרון, כראוי ליהודי שהלך לעולמו, וקברוהו מחוץ לגדר.

פרק ב. המסע אחר האמת

בחייהם, כמו במותם, לא ידעו ראשוני המשכילים מנוחה. חייהם עמדו בסימן של מסעות ונדודים, אשר שאמיסו, ביצירה שהקדיש לאבא גלוסק, שיווה לה מהאיכויות של מסע־אבירים אחר האמת (ראה להלן). מרחב הנדודים שלהם הוא המרחב הגיאוגרפי של החיים היהודיים במזרח אירופה ובמרכזה במחצית השנייה של המאה ה־18, מרחב שטווחו משתרע מפולין וליטא במזרח ומגיע עד הולנד במערב. הם יצאו לדרכי הנדודים משום שבמזרח־אירופה לא יכלו לפעול כמשכילים ומתוך רצון לפרוץ את מסגרותיו של עולם זה, ולו רק מבחינה תרבותית.

גם יעקב עמון – הדמות העומדת על הסף – הירבה לנדוד בשליש הראשון של חייו. ואולם נדודיו שונים במהותם מנדודיהם של ראשוני המשכילים אשר עברו את הסף. עמון נדד במרחב החיים היהודי כבתוך ביתו. הוא נסע בדרך־כלל בעקבות אביו, בין קהילות יהודיות שונות שבהן נודע שם אביו לתהילה וגם שמו שלו כבר היה מוכר וידוע. לבסוף התיישב בהמבורג (אלטונה), רכש לו בית משלו וקיבל רשיון להקים בית־דפוס, שסיפק לו את פרנסתו. מה שלא ביקש עמון בנדודיו, הוא מצא אותו תמיד ברחוב היהודי, בלשונם של היהודים, בתרבותם וברתם.

שונים היו נדודיהם של גלוסק ומימון. הם יצאו ממזרח־אירופה, ליבו של מרחב־הקיום היהודי, אל מערבה, לגרמניה; ויעדם הנכסף: ברלין העיר ומשה מנדלסזון האיש. שניים אלה היו אבן־שואבת למשכילים היהודים במזרח־אירופה החל במחצית השנייה של המאה ה־18, כשהשכלה כבר קנתה לה אחיזה של ממש בברלין והמוניטין של מנדלסזון בעולם הפילוסופיה ובעולם היהודי כבר היו מבוססים. אליהם נשאו המשכילים עיניים, אם משום שצר להם המקום בעיירות מולדתם במזרח־אירופה, אם משום שלא יכלו עוד לחיות בהן בגלל הרבנים ופרנסי הקהילות, שהציקו להם על דעותיהם ועל נטיותיהם המשכיליות. הם ראו במנדלסזון מעין אב רוחני ומקור תורה, שעתה לא יצאה מציון, כי אם מברלין. אבל עד שהגיעו לעיר ואל האיש נדרו גלוסק ומימון על־פני מזרחה של גרמניה (ברסלאו, פוזנן, קניגסברג), צפונה (קהילת המבורג־אלטונה־ונדסבק), ועד לאמסטרדם הגיעו. מימון הגיע בנדודיו גם ללירן.

אבא גלוסק, שלא שלט בלשונות המערב, נדד בין קהילות היהודים. בגלל מגבלה זו שלו לא היה ביכולתו לנטוש את מרחב החיים היהודיים, והיא שעמדה בדרכו גם כשביקש להרחיב את השכלתו. מסלול מסעותיו היה מעגלי: מפולין יצא ואליה שב, לאחר שנכזבה תוחלתו להעמיק בעולמה של ההשכלה ולהפיצה בקהילות היהודיות בגרמניה, אמסטרדם ומזרח־אירופה. כפי שכבר ראינו, כששב לסביבת מולדתו, התרחק מהקהילה היהודית.

שלמה מימון לא מצא מנוח לעצמו כל ימיו. רק בחמש השנים האחרונות לחייו זכה

במעט מנוחה באחוזה מיטיבו, הגראף אדולף קאלקרויט, בשלזיה הפרוסית. דרכי חייו הוליכו אותו מעיירת מולדתו בליטא דרך קניגסברג, המבורג, ברלין, פוזנן, שטטין, דסאו, אמסטרדם, לייזן. הוא נכנס ויצא בערים אלה כשהציר לכל נדודיו הוא ברלין העיר ומנדלסזון האיש. הגם שמימון נרד בין הקהילות היהודיות, למעשה חיפש אחר העולם הלא-יהודי ותרבותו. כשמצא אותו, נח מנדודיו.

לדרך הנדודים יצאו אבא גלוסק ושלמה מימון משום אי-הנחת הרוחנית שהיתה להם בחייהם ובעולמם. לו הוסיפו להחזיק באורח המחשבה היהודי האורתודוכסי, לא היו צריכים לצאת ממרחב החיים שלהם במזרח-אירופה. הם קנו לעצמם בו מוניטין של תלמידי-חכמים, וזה היקנה להם גם ביטחון ממין זה שיכול היה להעניק אורח-חיים היהודי במזרח-אירופה במחצית השנייה של המאה ה-18 לחיים אותו ובו. לא הרוחק הכלכלי הוא שדחפם לעזוב מרחב-חיים זה ולחפש את ייעודם מחוצה לו, כי אם המצוקה הרוחנית. הם יצאו לעולם הגדול לחפש אחר זהות חדשה ולהשיג את היעד שהועידו לעצמם. מסע הנדודים שלהם היה קריאת תיגר חר-משמעית על המסגרת הרוחנית-תרבותית וגם החברתית, שער כה עיצבה את עולמם ואת זהותם, ועתה שוב לא ענתה על דרישותיהם. לדעתם, את שביקשו יכלו למצוא רק מחוץ למסגרות הרחוב היהודי; במזרח-אירופה כמו במרכזה. על כך מספר שלמה מימון באוטוביוגרפיה שלו, שבמרכזה ניצב החיפוש אחר הזהות החדשה, שנמצאה לו בהקדשת חייו לפילוסופיה. מהרחוב היהודי במזרח-אירופה יצא ואליו לא שב. בנידתו לא רצו בתשובתו גם במותו. דרך הנדודים המעגלית של אבא גלוסק מציינת במהותה את מה שעלה בגורל חיפושיו. הוא שב לחיות במרחב הגיאוגרפי של העולם היהודי במזרח-אירופה, אך לא במרחב הרוחני שלו. את זהותו הישנה נטש וזהות חדשה – זהות של משכיל – לא רכש לעצמו, מה גם שהרחוב היהודי לא רצה בשליחותו. כך נותר ניצב מחוץ לכל המחנות. איני יכול להעלות על דעתי התרחקות גדולה יותר מהיהדות ומעולמה באותם ימים מאשר הוויתור ההפגנתי שהוא מוותר על הליכה לבית-הכנסת ביום הכיפורים, כפי שראינו לעיל ועוד נשוב לכך להלן. לא כזה היה גורלו של יעקב עמדין.

פרק ג. יעקב עמדתו והאוטוביוגרפיה שלו – איש הביניים

1. פירצה בחומות

לכל הדעות היה יעקב עמדתו – "אחד מגדולי תלמידי החכמים של המאה הי"ח" (ליבס 1980: 122) – דמות מיוחדת במינה בתרבות היהודית באותה מאה. הספרים הרבים שכתב, פעילותו ההלכית וסידור התפילה שערך וביאר הביאו את שמו כמעט לכל בית בקהילות ישראל. המאבק הנמרץ שניהל נגד רבי יונתן אייבשיץ, שהאשימו בשבתאות, הוציא לו שם של לוחם קנאי להגנתה של היהדות מפני מגמות שקמו עליה מבפנים להורסה.⁸ מחקרים חדשים רוחצים את הרעה הרווחת, כי עמדתו לא היה

אלא קנאי שמרני שאין לו בעולמו אלא הגנת ד' אמות ההלכה מפני כל מחשבה חפשית שיש בה סיכון פוטנציאלי. [...] עלינו לדחות דעה זו ולראות בר' יעקב עמדתו אישיות דתית מקורית ומעניינת, שדרכה עצמאית ומיוחדת לה ואינה חסרת פאראדוקסים וסתירות נפשיות, והיא עצמה טעונה 'סיכונים' פוטנציאליים רבים. (ליבס 1980: 156)⁹

עם זאת, מכאן ועד לקביעה, שעמדתו היה "הדמות הגדולה הראשונה של ההשכלה היהודית" (Graupe 1979: 60) רחוקה הדרך.¹⁰ דומה כי הצדק עם אלה הרואים את יעקב עמדתו, "עם כל קנאותו ואדיקותו, לאחר מאלה שעזרו להרוס את החומה הישנה שנתקדשה במשך דורות, ובמידה ידועה לגורם חשוב להתקדמות תנועת ההשכלה, תנועה שהיתה שנאה עליו" (ב. כץ 1956: 146–147) ברחוב היהודי במהלך המאה ה־18, בלא יודעים ושלא במתכוון.

יש היסטוריונים¹¹ הקושרים את עמדתו – בעיקר בשני תחומי פעולה שלו: המלחמה ברבי יונתן אייבשיץ וביקורת ספר הזוהר – במישורין או בעקיפין בתמורות שהתחוללו ברחוב היהודי לקראת הופעת תנועת ההשכלה. בין הסיבות לתמורה זו הם מונים את ירידת קרנה ומעמדה של הרבנות בישראל, תהליך שהתקשר בעליית מעמדם של התקיפים בשלטון הקהילה, שהפכו לקובעי פניה של הרבנות, ובעיקר למממנים שלה.¹² לדעת קלוזנר (1960: 39–40), גם המחלוקת עמדתו־אייבשיץ (1750–1756) "הורידה ברור הסמוך לדור־ההשכלה את כבודה של הרבנות בישראל עד עפר" ותרמה להתפוררות הקהילה והזיקה למסורת. "עם כבודם של הרבנים ירד גם כבודה של היהדות המסורתית, שהרבנים נחשבו לבאי־כוחה העיקריים". הביקורת (אם לא התקפה), שהחלה להימתח באותה תקופה ברחוב היהודי על ספר הזוהר, מהספרים המקודשים של היהדות, שאחד ממקורותיה היה רבי יעקב עמדתו, תרמה גם היא לתמורות אלה. המשכילים במאבקם במסורת האורתודוקסית קפצו כמוצאי שלל רב על הביקורת שמתח יעקב על הזוהר בספרו מטפחת ספרים. ביקורת זו היתה בעיניהם "הפירצה הראשונה והגדולה בחומר

הזוהר שבאה מידי קנאי גדול¹³. הביקורת שנמתחה במרכז המערכת התרבותית על אחד הטקסטים הקאנוניים שלה (גם היא מסימניו של המשבר), סייעה בידי מערכת ערכים חדשה, שבאה מהשוליים, לפחת בערכו של טקסט מסורתי אחד, ובערך מערכת האמונות והדעות שהיו קשורות בו, ולהציע את עצמה תחתיו.¹⁴

דמותו של עמדת, והאספקטים השונים שבהם נתפסה על-ידי בני זמנו, חרדים כמשכילים (ראשונים), ועל-ידי המחקר בתקופות מאוחרות יותר, מעידים עד כמה היתה בעייתית לא רק לעצמה, אלא גם לסביבתה ולתקופתה. בדרכי לתאר, בעזרת דמויות שפעלו ברחוב היהודי בתקופה של משבר ושהיו חלק ממשבר זה, מעט מן התנאים והתהליכים להיווצרותה של תנועת ההשכלה כמוסד ברחוב היהודי. אתרכז בבחינה חלקית ביותר של מגילת ספר¹⁵, האוטוביוגרפיה של יעקב עמדת. בה נוכל לגלות את מעמדו המיוחד של המחבר כאיש-ביניים בין הישן לחדש ברחוב היהודי של המאה ה-18. תרומתו לתהליכים האמורים מתגלה לא רק בתכניה של יצירה זו שלו, אלא בעצם הזדקקותו לסוגה האוטוביוגרפית, שלא היתה שכיחה בתרבות היהודית. עצם חיבורה של אוטוביוגרפיה הוא החשוב לענייננו. עמה נבין אולי טוב יותר את 'חויית הסף' של האיש, אשר – כמצוין לעיל – את 'הסף' עצמו לא עבר, אבל צפה אותו בעצם כתיבת האוטוביוגרפיה.

2. האוטוביוגרפיה ומשמעותה התרבותית

התפיסה שהספרות ממדלת מציאות, וההבנה שגם ז'אנר הזכרונות (ביוגרפיה ואוטו-ביוגרפיה) נכתב ומתנהג בחלקו כספרות (בחירה ואירגון), מאפשרות לתפוס גם את האוטוביוגרפיה כממדלת את האני-המחבר ואת המציאות ההיסטורית-חברתית שחווה.¹⁷ לפיכך אך טבעי הוא לנסות ולעמוד על משמעותה מתוך המציאות המעוצבת בה, מציאות אישית כחברתית. כמדין ראוי לבחון איזה חומר נבחר למענה ואיך אורגן ועוצב, ולשאל עד כמה היה המחבר מודע לבחירותיו ולאופן אירגונן. לידיה גינצבורג (Ginzburg 1991: 163) סבורה, שכדי להבין את משמעות דמותו של בעל אוטוביו-גרפיה יש להגדיר איזה מיגזר מנסינות חייו נכלל ביצירתו ועד כמה הוא מרשה לנו לרדת למעמקייהם. על אלה יש להוסיף את הקונטקסט של האוטוביוגרפיה ואת השאלה מה דחף את המחבר לכתוב את תולדות-חייו.

חוקרי ספרות הצביעו על משמעות הופעתו של הז'אנר האוטוביוגרפי במערכת תרבותית-ספרותית נתונה. התפתחות הז'אנר קשורה קשר הדוק בתהליכי גילוי הסובייקט כעיקרון לכל התנסות אפשרית, והיא אחת מנקודות-המוצא החשובות להתפתחות תודעת המציאות המודרנית. מאז רנה דקארט הפכה המודעות העצמית

להנחת יסוד של ההכרות האנושיות.¹⁸ הסוגה האוטוביוגרפית, שהיא עדות לגילוי הסובייקט את עצמו, עונה על הרצון והצורך של מחברה ליצור לעצמו זהות חדשה. הוא עושה זאת בתהליכי כתיבת תולדות-חיים, המעצבים מעין דמות-מראה שלו; לא כפי שהיתה, אלא כפי שהיה רוצה לראותה, או כפי שהיה רוצה שאחרים יראו אותה. את מקורותיו של צורך זה נמצא בתחושה של תמורה המתחוללת בעולמו של האני ביחסו לעצמו ולחברה המגדירה. תחושה זו היא המעלה באני את הצורך לספר מחדש את סיפור-חיים: "It is the internal transformation of the individual [...] that furnishes a subject for a narrative discourse in which 'I' is both subject and object" (Starubinsky 1980: 78)

בתקופות שקדמו לעת החדשה, קובע לוקמאן (בתוך Marquard & Stierle 1979: 294), נטבעה זהותו של האני "על ידי צורת החיים החברתית [...]". האני היה מעוגן בסביבתו החברתית הטבעית. זהות אישית נוצרה באורח טבעי. בעת החדשה "אוטו-ביוגרפיה אינה אפשרית בנוף תרבותי שלא קיימת בו תודעה של האני" (Gusdorf 1980: 30), המציב את עצמו מעל לחברתו מתוך תחושה שראוי לספר את נסיון-חיים, השקולים כנגדה. במישור הפרטי, "autobiography is the final chance to win" (Ginzburg 1991: 161) "back what has been lost" (שם: 39). כל החומרים שנבחרו ליצירה נבחרו מנקודת-התצפית של האני. לו שמורה זכות השיפוט והוא המאיר את משמעות הפרטים (Ginzburg 1991: 161), לעיתים בניגוד למשמעות שמעניקה להם החברה. מכאן שבאוטו-ביוגרפיה, מעצם מהותה, נוצרת מתיחות בין האני לבין חברתו, בין האני לבין עברו. היא לא רק מארגנת מחדש את סיפור-חיים של הפרט; היא גם מעצבת דמות של 'אחר', שהאני מבקש להציגו תחת דמותו. 'אחר' זה אינו בהכרח דמות קיימת; לעיתים הוא מודל מאורגן לתלפיות שיש לו השפעה חוזרת על המודעות העצמית של הכותב ושל הקוראים. מרגע שנכתבה אוטוביוגרפיה שוב לא ניתן להבחין בינה לבין מציאות חיים של מחברה – בוודאי לא בעיני הקוראים בה.¹⁹

נתוני הכינון של הז'אנר, מעמדו בספרות ובתרבות, הפונקציה שלו בעולמו של היחיד והקשרים הישירים המתקיימים בין היצירה לבין כותבה, כולם מעלים את השאלה: האם עדיין נקבעת זהותו של הפרט על-ידי המסגרת החברתית שהוא מקבל ומקיים את אורחותיה? ואולי שוב לא מספיקה מסגרת זו לאני לקבוע את זהותו והוא מבקש לפרוץ את גבולותיה ומגבולותיה? הופעתה של האוטוביוגרפיה בתרבות כאחד ממיני הטקסטים שמייצר האדם מלמדת על הצורך לפרוץ את המסגרת האמורה כמו גם על משבר בחברה, שמסגרותיה עיצבו עד כה את זהותו וסיפקו תשובות מספיקות בתחום זה. כשהחברה חדלה לספק את כל אלה, מחפש האני אחריהם במקום אחר – בו עצמו. הוא מארגן מחדש את זהותו בסיפור-מחדש של תולדות-חיים. השיח האוטו-

ביוגרפיה מאשר את קיומו של המשבר האמור כשם שהוא פותר אותו בעולמו של האני, לפחות באופן ספרותי.

3. הסוגה החדשה בתרבות העברית

האוטוביוגרפיה כסוגה ספרותית לא הופיעה במערכת התרבותית-ספרותית העברית אלא במחצית השנייה של המאה ה-18. היא לא היתה צורת ההבעה המקובלת על חכמי ישראל. הללו חקרו בסודות הבריאה ובמהויות דת ישראל וכתבו ספרי חוכמה והלכה, וספרים אלה הם שצינו את זהותם וקבעו את מעמדם בקרב הקהילות היהודיות. רב וחכם נודע בשם ספר מן הספרים שכתב, אשר זכה למוניטין יותר מן השאר. הספר היה האיש וזהותו.

מגילת ספר, האוטוביוגרפיה של יעקב עמדין, היתה אחת הראשונות בספרות היהודית, אך לא היא פירסמה את שמו בקהילות ישראל ולא בזכותה נודע. עמדין היה סופר פורה: בימי חייו פירסם 34 ספרים בענייני הלכה ודת, 40 ספרים אחרים שלו ראו אור לאחר מותו, ועד היום יש כתבי־יד שלו הממתינים לגואלם.²⁰ ואולם כל אלה לא הספיקו לו לקבוע את מעמדו וזהותו; הוא נזקק גם לאוטוביוגרפיה, שבה ניסח מחדש את ההיסטוריה הפרטית שלו. בה ביקש, כנראה, לתקן את דמות־דיוקנו בעיני עצמו ובעיני קהילתו, או לפחות לציירה מחדש. במתח שנוצר בין כתביו בתחום ההלכה לבין האוטוביוגרפיה שלו נמצא את מעמד־הביניים של האיש, אשר עמד על הסף ואותו לא עבר. אלן מינץ (Mintz 1989: 9) משייך את מגילת ספר לאוטוביוגרפיה העברית הקדם־מודרנית שראשיתה באיטליה.²¹ הוא מציין, כי בדומה לאוטוביוגרפיה של אריה ממורדינא, גם זו של יעקב עמדין "was in fact never read beyond the family circle" (שם: 10). למרות זאת אין לעבור על פניה. יש בה יותר מרצון של מחבר "to vindicate himself and counter the aspersions cast on him by his enemies" (שם), הגם שלא ניתן להכחיש את קיומה של מגמה זו.

יש לשוב ולהדגיש, שכתובת אוטוביוגרפיה אינה חיזיון שכיח בתרבות היהודית במחצית השנייה של המאה ה-18, הגם שתרבות זו מכירה את סיפור תולדותיהם של גדוליה וחכמיה. אדם החי במסגרת חברתית ותרבותית המגדירה במדויק את מהלך חייו מרגע הולדתו, והוא מסכים עמה, כתיבתו מהווה אישור המסגרות האמורות – וברחוב היהודי אלה ספרי הגות והלכה. ואם מישהו החי במערכת מעין זו, מתוך הזדהות מוחלטת והסכמה עמה, כותב בכל זאת את תולדות־חיו, יש בכתיבתו חידוש מבחינת תחושת־החיים שלו, המעלה בו את צורך הכתיבה. הוא אינו מקבל – תחילה באורח מעומעם – את מהלכם הקבוע והמסודר של החיים כפי שמכתיבה אותם תרבותו. הוא