

מבוא
הרקע ההגותי וההיסטורי
לספרות העברית במזרח-אירופה במאה הי"ט

והגות לבי תבונות. אטה למשל אזנלי¹

פרופסור דב סדן, זכרו לברכה, מבני העלייה המועטים שבדורות האחרונים, שקד יותר מארבעים שנה על חקר הספרות העברית החדשה. את שיטתו המקורית והייחודית פיתח לראשונה בחיבורו 'על ספרותנו – מסת מבוא', שנתפרסם כחוברת נפרדת בשנת תש"י,² ושבו וסיכמה בחיבורו 'על ספרותנו – מסת חיתום', שנתפרסם בשנת תשל"ז.³ בשתי המסות הללו הבליט דב סדן את העובדה, שהספרות העברית החדשה במערב-אירופה 'לא התמידה בה אלא דור או דור ומחצה, שלאחריהם נעלמו גם הסופר העברי גם הקורא העברי', ואילו הספרות העברית במזרח-אירופה הלכה ונתפתחה עד למיגור משטרו של הצאר

1 תהלים מט, ד-ה.

2 דב סדן, 'על ספרותנו – מסת מבוא, ירושלים תש"י [להלן: מסת מבוא]. דב סדן כותב בהקדמתו: 'ביסוד חיבורי זה ניתן חלק הרצאותי בסמינאר הזה [סמינר למדריכי עליית הנוער בירושלים] באביב תש"ז, ופרסומו נדחה עם מצור ירושלים ומלחמתה'. בהדפסה השנייה של המסה (בתוך: אבני בדק, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 66-9) צוין התאריך אביב תש"ז. שלושה פרקים של המסה נתפרסמו עוד קודם, בהמשכים, תחת כותרת שונה; ראה: 'על תחומי ספרותנו החדשה', מולד, ב, 7 (תש"ט), עמ' 41-38; 'בין בריחה לשיבה', שם, חוברת 9, עמ' 176-171; 'בחזית הכפולה', שם, חוברת 12, עמ' 364-368.

3 בתוך: ירושלים – דברי ספרות והגות, יא-יב (תשל"ז), עמ' 171-162. החיבור נדפס שנית בספרו: ארחות ושבילים, תל-אביב תשל"ח, ב, עמ' 173-184 [להלן: מסת חיתום].

ברוסיה, ועד לשואה בפולין, ז'מפלטה של הספרות הזאת בארץ ישראל, שנעשתה תחילה קמעא קמעא, ולימים בתנופה גוברת ומוספת, מרכז המרכזים, ועתה המרכז בה"א הידיעה.⁴ משום כך אייחד את דברי כאן בעיקר לספרות העברית במזרח-אירופה, במרכזיה שבגליציה וברוסיה. אולם במקום שבו אתה מוצא צמצום מבחינת התקופה והמרחב, שם אתה מוצא הרחבה מבחינת התחום, שכן לטענת סדן:

ספרות עברית חדשה, היא אך חלק ספרותו של עם-היהודים בתקופה הנידונית [...] תנועת ההשכלה לא היתה התנועה היחידה, שנוצרה בה ספרות עברית בזמנה, שהרי משהו לפניו ובעיקר בזמנה, היתה גם תנועת החסידות, שפיתחה ספרות עיונית ואגדית, גם תנועת המתנגדות (המכוונת גם כנגד החסידות גם כנגד ההשכלה), שפיתחה ספרות הלכותית ומוסרית, וגידוליה של זו כגידוליה של זו רובם נאמנו איש איש לתנועתו.⁵

הדברים הללו של סדן הם בסיס רחב ביותר לכל דיון רציני במאפייניה של הספרות העברית החדשה ובזיקת חטיבותיה זו לזו. עיונים בהיסטוריוגרפיה או בהיסטוריוסופיה של הספרות העברית החדשה מכוונים בדרך כלל הן כלפי חוץ והן כלפי פנים. כלפי חוץ משמע – זיקתה של ספרות זו לאירועי הזמן שנתחברה בו, להתרחשויות ולדמויות ההיסטוריות שהיא מתארת ולזרמי המחשבה היהודית והכללית שרווחו באותה העת. זיקה זו מורכבת ומוקשה בגלל ההבדלים המהותיים שבין ספרות יפה, היסטוריה ופילוסופיה. כלפי פנים משמע – דרכי עיצוב ספרותיות-אסתטיות של תפיסות היסטוריות ודפוסי מחשבה כרקע או כתשתית לעלילה, לדמויות ולהווי.

ואולם אין בכוונתי לדון ברקע ההגותי החוץ-ספרותי המסועף של הספרות העברית החדשה, שכן הנושא הזה אינו בתחום התמחותי, והוא נידון בהרחבה ובמיצוי במחקריהם של יצחק יוליוס גוטמן,⁶ נתן רוטנשטרייך⁷

4 שם, עמ' 175. השווה: מסת מבוא, עמ' 13.

5 מסת חיתום, עמ' 175-176.

6 יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (תרגום מגרמנית י"ל ברוך), ירושלים תשכ"ג (ראה אור לראשונה בגרמנית: J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933).

7 נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, א, תל-אביב 1966.

ואליעזר שביד.⁸ כמו כן אין בדעתי לדון ברקעה ההיסטורי החוץ-ספרותי, שנסקר במלוא היקפו ועומקו בחיבוריהם של פישל לחובר,⁹ יוסף קלוזנר,¹⁰ ישראל צינברג,¹¹ אברהם שאנן,¹² גרשון שקד,¹³ שמואל ורסס¹⁴ ושל אחרים. כל שבכוונתי לעשות בדיון זה הוא לנסות לנתח את הרקע ההגותי וההיסטורי הפנימי של חטיבות מרכזיות בספרות העברית במזרח-אירופה במאה התשע-עשרה, מתוך הסתמכות על שתי הנחות-יסוד מרכזיות, ועל-פי שלושה מאפיינים אסתטיים שיפורטו להלן.

הנחת היסוד הראשונה היא, שבעת החדשה התגבשה הן בספרות העברית הן במחשבה היהודית התודעה ההיסטורית שהיתה, לדעת נתן רוטנשטרייך, 'החידוש החשוב ביותר שחדשה המאה הי"ט במחשבה היהודית'.¹⁵ ואולם לתודעה ההיסטורית פנים אחדות בספרות העברית החדשה, מהן מוקשות למדי, ולא תמיד הן עולות בקנה אחד עם התודעה ההיסטורית של חכמת-ישראל.¹⁶ הנחת היסוד השנייה היא, שסופרי ההשכלה במזרח-אירופה קשורים בטבורם, חרף כל מאבקייהם, לעולמה של החסידות והמתנגדות, או, כלשונו של דב סדן:

סופרים אלה הורתם וראשית גידולם לא היו בתנועת ההשכלה, אלא בתנועות יריבותיה, הרי שבאו אליה, אל ההשכלה ויורשתה, כמי שמזגם

- 8 אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה — המאה התשע-עשרה, ירושלים תשל"ח.
- 9 פ' לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, א-ד, תל-אביב תרפ"ח-תרצ"ב.
- 10 יוסף קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א-ו, ירושלים תר"ץ-תש"ט.
- 11 ישראל צינברג, תולדות ספרות ישראל, א-ו, תל-אביב — מרחביה 1959-1971 (ראה אור לראשונה ביידיש: 'י' צינברג, די געשיכטע פון דער ליטעראטור ביי יידן, א-י, וילנה 1928-1936).
- 12 אברהם שאנן, הספרות העברית החדשה לזרמיה, א-ה, תל-אביב 1962-1977.
- 13 גרשון שקד, הסיפורת העברית 1880-1980, א-ה, תל-אביב תשל"ח-תשנ"ט.
- 14 שמואל ורסס, ממנדלי עד הזו, ירושלים תשמ"ז; הנ"ל, השכלה ושבטאות — תולדותיו של מאבק, ירושלים תשמ"ח; הנ"ל, מגמות וצורות בספרות ההשכלה, ירושלים תש"ן.
- 15 רוטנשטרייך, המחשבה היהודית (לעיל, הערה 7), עמ' 21.
- 16 זיקת הגומלין בין ספרות ההשכלה העברית לבין חכמת ישראל נידונה בהרחבה במחקרו של שמואל ורסס 'מערכת הזיקות בין הספרות היפה לבין חכמת ישראל בתקופת ההשכלה', תרביץ, נה, ד (תשמ"ו), עמ' 567-602. המסה נכללה בספרו: מגמות וצורות בספרות ההשכלה (לעיל, הערה 14), עמ' 13-49.

וסברם כבר הותכו בתוך יריבותיה, ונשאום אל תוכה, והבקי, אפילו במעט, יבחין מוצאו של סופר וסופר. וכדי לקרב את הדבר להבנת שומעי, המשלתי להם משל קרוב – כידוע נטיעתו של תפוח-הזהב היא באופן, שהוא מורכב תחילה על חושחש, והנמשל למד מאליו.¹⁷

שתי ההנחות הללו אחוזות זו בזו בחינת שתי וערב. שכן קיומה של התודעה ההיסטורית אצל סופרי ההשכלה, הוא שחצץ, בין היתר, בינם לבין אלה שמתוכם יצאו או הוצאו, אף שהם עצמם היו חלוקים על טיבה של ההכרה ההיסטורית ומהותה, היינו אם יש לתפוס את ההיסטוריה כמערכת טבעית התלויה בזמן, במקום ובסיבתיות, או כמערכת על-טבעית ועל-זמנית המופעלת על-פי ההשגחה העליונה, לאמור כמערכת מטא-היסטורית, כפי שניסח זאת יצחק ברויאר בספרו מוריה:

יצאת זרע אברהם ממצרים ויצאת אברהם ע"ה מאור-כשדים מקבילות זו לזו לגמרי. [...] בדרך נס הוציא השם ב"ה את האב ואת משפחתו מן ההיסטוריה הכללית [...] היציאה הזאת היא ההנחה ההכרחית של הכניסה להיסטוריה הבריאתית, אשר אנחנו נקרא לה "מטא-היסטוריה".¹⁸

סופרים משכילים במזרח-אירופה כמו יצחק ארטור וכיהושע השיל שור באמצע המאה הי"ט בגליציה, וכמו יהודה לייב גורדון, פרץ סמולנסקין, משה לייב ליליינבלום ואחרים בשנות השישים והשבעים של המאה הי"ט ברוסיה, חתרו להציג ראייה של היהדות ולפיה היא משולבת בתוך ההיסטוריה הכללית ולא חיצונית לה. אמנם הסופרים הללו לא יכלו לנתק את עצמם לחלוטין מדפוסי המחשבה שהיו מקובלים במחנה שיצאו ממנו, ואולם בר-בזמן הם הושפעו, מי ברב מי במעט, מדרכי החשיבה המדעית-ביקורתית שרווחו באירופה בימיהם. בשם ההכרה ההיסטורית שסיגלו לעצמם הם תקפו את שיטת הלימוד הסכולאסטית-דוגמאטית שהיתה מקובלת בישיבות, והבליטו ללא לאות ובמידה רבה של תוקפנות לשונית את חסרונה של תודעה היסטורית במחשבת ההלכה. בשמה של תודעה זו יצאו נגד התלמוד, וביקשו לקעקע את סמכותו המחייבת. התשתית ההגותית לספרות ההשכלה העברית היא אפוא מערכת-כלאיים של עקרונות ודרכי טיעון הניזונים ממקורות שונים ומנוגדים. כך, למשל, יצחק ארטור ויהושע השיל שור מתפלמסים בכתב-העת החלוץ,

17 מסת חיתום, עמ' 176. השווה: מסת מבוא, עמ' 13.

18 מוריה – יסודות החינוך הלאומי התורתי, מהדורה מתוקנת, ירושלים תשמ"ב, עמ' 55.

שבעריכתו של שור, עם המחנה החרדי של ימיהם, ובהתנגדותם לריבוי החומרות והגזירות שגזרו הרבנים במרוצת הדורות הם מסתמכים על עקרונות פסיקה תלמודיים הפוכים: ארט, ביצירתו האחרונה 'תולדות החלוץ' (תרי"ב), מסתמך לפעמים על עקרון הפסיקה 'הלכה כבתראי';¹⁹ ואילו שור, בסאטירה 'תרי"ג' (תרי"ג), מעדיף את העמדה הידועה, המנוסחת בציוריות רבה, הגורסת שיש להעדיף את הפוסקים הראשונים דווקא, בחינת 'טובה צפורן של ראשונים מכריסן של אחרונים',²⁰ הכל בהתאם לצרכים ולמגמות שהזמן והנסיבות גרמו.

יצחק ארט, שרוח 'אביב העמים' באירופה דבקה בו, ביקש להיות בנה של אירופה, והאמין בהתלהבות בתיקון שיבוא לעם ישראל בדרך ההומאניזם הרציונאליסטי.²¹ הוא מתאר ב'תולדות החלוץ' דיאלוג חזיוני בינו לבין הלשון העברית המעוצבת כ'אשת שיבה', ש'קולה ערב כקול כנור ועוגב, כקול פעמוני הזהב על שולי מעיל הכהן בבואו אל הקדש', ושם בפיה את הטענה כי כשם שבעבר חטאו בני ישראל בכורעם על ברכיהם בעבודת אלילים, כך הדבר בהווה: 'ועתה יכניעו לפנייהם את תבונתם. כי כל אָסָר אשר אסרו סופריהם, המה רבניהם, על נפשם, קימו וקבלו עליהם היהודים, לא יבטלום גם אחרי אשר נגה עליהם אור החכמה והדעת'.²² האשה הזקנה דוחה על הסף את טענת ה'אני' הדובר, שיש להעדיף את פסיקתם של ראשונים מזו של אחרונים באומרה:

ימי הדורות הראשונים המה ימי נעורי האדם למינו, וימי הדורות האחרונים המה ימי זקנתו. וחכמת הדור האחרון גדולה מחכמת הדור הראשון כחכמת הזקן מחכמת הנער [...] ואין לנער לתת חקים ומשפטים מבלי אשר יוכל זקן חכם ממנו לבטלם; וחובה על הזקן לבטל את החקים ואת המשפטים אשר שם לו בהיותו נער בבלי דעת ובעבור היות האמת עוד נעדרת ספונה וטמונה בימי נעוריו.²³

יהושע השיל שור ב'תרי"ג' מתאר אף הוא שיחה חזיונית — בינו לבין האמורא ר' שמלאי. המחבר סוקר לפני ר' שמלאי 'מבחר' מחידושי הלכה וגזירות שגזרו

19 על משמעות העיקרון 'הלכה כבתראי', ראה להלן, עמ' 121.

20 בבלי יומא ט ע"ב. ראה הסוגיה כולה, שם. ראה להלן, עמ' 121.

21 שאנן (לעיל, הערה 12), א, עמ' 182.

22 הצופה לבית ישראל, מהדורת יהודה פרידלנדר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 176.

23 שם, עמ' 177. ראה להלן, עמ' 158.

רבנים, וכאן איש שיחו של המחבר דוחה בחמת זעם ובסלידה בזה אחר זה את ספריהם של אחרונים, ורואה בהם סילוף גמור של ההלכה כפי שנפסקה בתלמוד.²⁴ כיוצא בו משה לייב ליליינבלום ב'ארחות התלמוד' (תרכ"ח). לאמיתו של דבר, ההומאניזם הרציונאליסטי של המאה הי"ט הוא הבסיס למאבקם של המשכילים במסורת, ואילו הסתמכותם על טיעונים השאובים מספרות ההלכה היא בחינת תחבולה פולמוסית. האירודיצייה העצומה של המשכילים, שלא נפלה כלל ועיקר מזו של תלמידי חכמים מובהקים במחנה החרדי, מסייעת להם במלחמת התרבות שלהם. יתירה מזו, המשכילים מבקשים בכוח בקיאותם הרבה בספרות התלמודית לקנות להם אמינות כפרשנים לגיטימיים של מסורת ישראל.

כאמור, מוצע כאן ניתוח על-פי שלושה מאפיינים החובקים את הספרות העברית במאה הי"ט לסוגיה. הראשון הוא מתח שמקורו בהתמודדות בין הנחות אסתטיות מסוימות של חז"ל, שלא גובשו ולא נוסחו בשיטתיות כל-שהיא,²⁵ ואשר הסופרים קלטו אותן בעקיפין בנעוריהם בבית המדרש ובישיבה, לבין תפיסות אסתטיות מערביות, שסופרים אשר נתפסו להשכלה ולעולם התרבות האירופית קלטו אותן במישרין. מבחינה זו יש הבדל ברור בין הסיפור החסידי במאה הי"ט לבין הסיפור המשכילי. ואולם, למעשה, ההשוואה ביניהם מגלה, כי יש להם לא מעט מן המשותף. עיקר הדמיון בא לידי ביטוי בסממניהם הריאליסטיים, בהדגשת המגמה הדידאקטית של הסיפור, בתיאור סטריאוטיפי של הדמויות, בנטייה לאלגוריאצייה (סיפורי ר' נחמן מברסלב) ובשימוש בלשון פסיפסית עמוסה רמזים ואזכורים של טקסטים סמכותיים, המחייבת קריאה בין-טקסטואלית מתמדת. הסיבה לקרבה זו שבין שני סוגי הסיפורים היא, שמשוקעים בהם, אם בגלוי ואם בסמוי, תכנים וציורי לשון השאובים מספרות המדרש והאגדה, מספרות העיון החסידי, מן הקבלה²⁶ ומן הפולקלור היהודי והכללי.

עם כל זה, מקובל להבליט דווקא את השוני שבין הסיפור החסידי לסיפור המשכילי, הן במגמותיהם ובתכניהם המנוגדים לחלוטין הן בדרכי העיצוב

24 החלון, ב (תרי"ג), עמ' 12-1.

25 ראה: יהודה פרידלנדר, 'ראשי פרקים לתפיסה אסתטית במחשבת חז"ל', בתוך: דוד קאסוטו (עורך), אמנות ויהדות, רמת-גן תשמ"ט, עמ' 103-116.

26 ראה: יוסף דן, הסיפור החסידי, ירושלים תשל"ה, עמ' 13-17; יואב אלשטיין, מעשה חושב — עיונים בסיפור החסידי, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 8.

הסגנוני. למותר להזכיר כאן, שהלשון העברית לא היתה שפה חיה ומדוברת בחיי החולין ברחוב היהודי, והסיפור המשכילי שנזקק אם ללשון המקרא ואם ללשון המשנה והתלמוד הקפיד לשמור על עקרון ה'לשון הגבוהה' (Poetic Diction). לעומתו, הסיפור החסידי שסופר בידיש בעל-פה שמר על חיותו וגמישותו גם כשהועלה על הכתב ותורגם לעברית, בשלבו לא מעט אידישיזמים בטקסט העברי.

ואולם, ההבדל החד והמשמעותי ביותר בין הסיפור החסידי לבין הסיפור המשכילי נעוץ, לדעתי, בעובדה שבסיפור החסידי יש, בדרך כלל, גם סינתזה מוצלחת של המקורות ההטרוגניים, וקיימת תפיסה אסתטית אחת ברורה,²⁷ תיאוצנטרית ותיאודיציונית במובהק, ולפיה היפה, הטוב והמועיל כרוכים זה בזה, והטוב בנידון דידן הוא המוסר היהודי על-פי מסורת ישראל סבא. לא כך הוא בסיפור המשכילי. במקרים רבים אנו מגלים בו אוסף הטרוגני מוקשה למדי של המקורות השונים, ולקט של כמה תפיסות אסתטיות, מהן קלאסיות, מהן ניאו-קלאסיות, ומהן רומאנטיות, שהנסיון לסגלן לספרות העברית נעשה על-דרך הפלפול כדרכם של אוטוידאקטים באותם ימים.

זאת ועוד, הסיפור החסידי לא הושפע בעיקרו מן הסיפור המשכילי, ואילו הסיפור המשכילי דווקא הושפע מן הסיפור החסידי. כיוצא בקו הפרדה זה, שאנו מוצאים בין שני סוגי הסיפורים שהזכרנו, אנו מוצאים אותו גם בשירה העברית בראשית המאה הי"ט. שירי החתם-סופר, למשל, שנכתבו בשנים תק"ן-תקע"ב ונתפרסמו לראשונה בתרי"ז, מושפעים במידה רבה מן הפיוט האשכנזי במרכז אירופה, ואין בהם זיקה כלשהי לשירת ההשכלה העברית בשלהי המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט, ואין צריך לומר לשירה האירופית.²⁸ לעומת זאת, אנו מוצאים תגובת-עימות בין שירה עברית שחיברו משוררים תלמידי-חכמים לא-משכילים במחציתה השנייה של המאה הי"ט לבין שירת ההשכלה. בשנת תרכ"ז פרסם המלבי"ם מחזה פיוטי-אלגורי ושמו 'משל ומליצה' כתגובה ביקורתית נוקבת למחזה האלגורי 'אמת ואמונה' שפרסם אד"ם הכהן באותה שנה. בשנת תרל"ב סיים הרב שלמה זלמן הלוי אבעל בטלז את כתיבתה של פואמה ארוכה בת שלושים ושישה פרקים בשם 'ספר חזיון חיי דוד'. לפואמה זו, שטרם ראתה אור ועודנה בכתב-יד בלבד, יש איכות פיוטית

27 השווה: אלשטיין, שם, עמ' 11.

28 ראה להלן, הפרק 'הערות לשירתו של החתם סופר: הלכה מלגו והשכלה מלבר', עמ' 45-55.

ראויה לציון, והשוואתה לשירת התקופה (יל"ג ובני דורו) עשויה ללמדנו על זיקה מעניינת בין השירה החרדית לשירה המשכילית, זיקה שאיננה נקיייה מהשפעה מסוימת של ספרות ההשכלה על הספרות החרדית, ואפשר להבחין בה התמודדות בין תפיסות אסתטיות שונות.²⁹

הבדל נוסף בין הסיפורת החסידיית לסיפורת המשכילית הוא הבחירה בסוגה ספרותית אחרת, והיא נובעת מתשתית אסתטית נבדלת לחלוטין. הסיפורת החסידיית מתרכזת בסיפור הקצר ובמשל, ואילו הסיפורת המשכילית מנסה להעמיד רומן חברתי. התפתחות הרומן החברתי במאה הי"ט עוררה את הסופרים המשכילים ליצור רומן עברי, נסיון שפה ושם לווה בנימוקים אפולוגטיים. ביצירתו הקונטרוברסאלית 'קנאת האמת' (תקפ"ח) מעצב יהודה לייב מיזס את דמות הרמב"ם כמשכיל-על וכמופת לבני דורו. מיזס מונה משמו של הרמב"ם תשעה נימוקים לחיוב ההשכלה, והם משקפים נאמנה את הפרוגרמה המשכילית הרציונאליסטית במאה הי"ט. הרמב"ם מדבר שם בשבח הצלחתו של החינוך באומות, שבין היתר 'עמדו ומצאו לכתוב ספורי מעשיות הנקראות אצלם "ראמאנע"'. בהספורים האלה קשרו ע"י המצאות נפלאות ענינים נכבדים ודעות אמתיות אשר יאות לאדם לקנות אותם.³⁰

ההבדלים הללו שבין החטיבות השונות של הספרות העברית במאה הי"ט אין משמעם ניתוק. דב סדן משוכנע שתנועת ההשכלה העברית, החסידות והמתנגדות 'ונקים מעבר לגילויי-ניגודיהם, ממסתר-י-שורשים משותפים, ביתר דיוק: משורש אחד, ונפגשים בסופם בצמרת אחת, ושעל כן הספרות של שלושתם, היא-היא הספרות העברית החדשה'.³¹

המאפיין השני של הרקע ההגותי וההיסטורי הפנימי של הספרות העברית במזרח-אירופה במאה הי"ט, הוא המתח בין התפיסה האינדיבידואליסטית של

29 ראה: יהודה פרידלנדר, 'בעיות יסוד בביקורת ובמחקר על ספרות ההשכלה', בתוך: נורית גוברין (עורכת), פלס: מחקרים בביקורת הספרות העברית — מאסף לזכר ש"י פנואלי, תל-אביב תש"ם, עמ' 43-44. וראה גם: משה מרגליות, 'מגמות וקווי יסוד המאפיינים את הספרות העברית החרדית-מתנגדית (לא משכילית) באירופה במאות הי"ח והי"ט', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ג.

30 י"ל מיזס, קנאת האמת, וינה 1828, עמ' 133. ראה להלן, עמ' 131.

31 מסת-מבוא, מאמר א: 'מסגרת ובדיקתה', בתוך: אבני בדק (לעיל, הערה 2), עמ' 9-10. ראה גם מאמרו 'לחשבון הבית', שם, עמ' 77-93 (הופיע לראשונה בשם 'לחשבונה של ספרות', מאזנים, ה [תשי"ז-תשי"ח], עמ' 364-374).

מהות היהדות לבין התפיסה הקולקטיביסטית שלה, כפי שהיא משתקפת בעיצוב ספרותי של דמויות מן ההיסטוריה היהודית המשמשות מופת או סממן לעת החדשה. הדברים אמורים בעיקר בשתי דמויות – הרמב"ם מכאן ואלישע בן אבויה מכאן. אפשר אף להסתכן ולומר שהרמב"ם ואלישע בן אבויה הם בחינת שני מוקדים, ובמעבר מן המחצית הראשונה של המאה הי"ט למחציתה השנייה ניכרת תנועה מן הרמב"ם אל אלישע בן אבויה.

עיצוב הדמויות הללו בשיר, במחזה, בסיפור ובמסה מושגת על תיאוריהן ההיסטוריים מחד גיסא, ועל ראייה לא-היסטורית במובהק שלהן מאידך גיסא. מבחינה ספרותית, אין תימה אפוא שסופרי ההשכלה נתנו את דעתם לדבריו של גיתא בשיחתו עם אקרמן מיום 31 בינואר 1827:

שום משורר לא הכיר מעולם את האישים ההיסטוריים שהוא מתארם, ואלמלי הכיר אותם ספק רב בדבר אם היה יכול להשתמש בהם כמות שהם. הפייטן חייב לדעת מה פעולות הוא רוצה להעלות, ועל-פיהן ישק טבע אישיו. [...] אלמלי לא היו הפייטנים אלא חוזרים על דברי ההיסטוריון, פייטנים למה?! חובה עליו על המשורר להוסיף על הראשון ולהעלות לנו משהו נעלה וטוב יותר.³²

עיצוב דמותו של הרמב"ם כמופת אקטואלי למשכיל היהודי המודרני על-פי הפרוגרמה של נפתלי הירץ וייזל ב'דברי שלום ואמת' (תקמ"ב) מופיע כבר בשלהי המאה הי"ח בגרמניה ב'שיחה בארץ החיים', יצירתו הסאטירית של אהרן וולפסון מהאלה (תקנ"ד-תקנ"ז). שם הרמב"ם בז מעומק לבו לבן-שיחו – דמות רבנית מזרח-אירופית – אשר אינו יודע 'לדבר צחות', תורתו אינה סדורה וחינוכו פגום. לאמור, כיוון שאין בו 'תורת האדם' גם 'תורת אלהים' שלו לוקה. ביצירה זו, הרמב"ם, כמשכיל לכל דבר, מבטא עמדה ביקורתית כלפי חכמי התלמוד, ובוחר את מאמרי חז"ל על-פי ההגיון והנסיון המדעי. הוא גם מתנגד באורח חריף לספר הזוהר, ולעומת זה, ניכרת הערצתו לפילוסופים היוונים.³³

עוד הגדילו לעשות יהודה לייב מיזס ואד"ם הכהן במזרח-אירופה במאה הי"ט. הם מציגים עמדה אמביוואלנטית כלפי מפעלו הכולל של הרמב"ם, כדי להשיג מטרה כפולה במאבקם של המשכילים בחסידות ובמתנגדות:

32 שיחות גיתא עם אקרמן, ליקט ותרגם מגרמנית צבי וויסלבסקי, ירושלים תשל"ג, עמ' 72-73.

33 ראה: יהודה פרידלנדר, פרקים בסאטירה העברית בשלהי המאה הי"ח בגרמניה, תל-אביב תש"ם, עמ' 127-130.

(א) להיראות בפרהסיה כנאמנים להלכה וכשוחריה על-פי פסיקתם של ראשונים; (ב) ליצור תמונה אידיאלית של הלכה רעננה בהשראת השינויים והתמורות שחלו בעת החדשה, מתוך הסתמכות סלקטיבית ומחושבת היטב על מובאות מתאימות מכתבי הרמב"ם ובצירוף פרשנות ההולמת יפה את מגמתם.³⁴ י"ל מיזס מעצב את דמותו של הרמב"ם כאינדיבידואליסט ורציונאליסט בעל אישיות חזקה ובלתי מתפשרת ויושר אינטלקטואלי, המבקר בחריפות בוטה עמדות והשקפות, ואינו נרתע מביקורת עצמית ואף נכון להודות בטעות. הרמב"ם מתואר כחוקר החוזר בו מדעותיו הישנות לאור התפתחות המדע המודרני. י"ל מיזס שם בפי הרמב"ם את ההודאה הזאת:

גם אנוכי אודה ולא אבוש שטעיתי ושגיתי בהרבה ענינים בעבור שאחזתי יותר מהראוי בדרכי הפילוסופיאה של החכם אריסטו מבלי לסור ממנה ימין ושמאל, כי חשבתי אז (ע"י שקראתי הרבה בספריו והייתי תמיד בחברה עם חכמים [...]) ולא חקרתי היטב בשכלי אחרי החלטותיו) [...] וזאת הסבה אותי לגזור ולהחליט את הדעה המשובשת שיש בעולם גלגלים ובהם שכלים נפרדים, אשר בודאי יצאה האמונה הזאת מהכשדיים ואנשי פרס. מה מאד אתפלא על עצמי עתה איך יכלתי אז להאמין בהבלים כאלה!³⁵

זאת ועוד, הרמב"ם מתואר כחוקר מעודכן להפליא גם במדעים שהתפתחו כמה מאות שנים לאחר דורו, שכן הוא יודע לספר לידידו החביב ר' שלמה מחלמא, בעל 'מרכבת המשנה', על 'החכם קופערניקוס [...] שהוכיח במופתים חותכים, שהארץ סובבת בכ"ד שעות על קטרה ממערב למזרח, ובמשך שנה תמימה מקפת סביב לשמש, העומדת במרכז גלגל הקיפה, כנודע לכל משכיל'.³⁶ נמצאנו למדים אפוא שהרמב"ם, אליבא דמיזס, סבר וקיבל את התפיסה ההליוצנטרית של קופרניקוס.

יתירה מזו, מיזס מרבה לפתח את יחסו הביקורתי של הרמב"ם למחשבת חז"ל הכוללת. הרמב"ם מלמד את ידידו בעל 'מרכבת המשנה',

34 ראה להלן, הפרק 'מקומה של ההלכה בספרות ההשכלה — היחס לרמב"ם כפוסק', עמ' 120-137.

35 קנאת האמת (לעיל, הערה 30), עמ' 61-62. השווה רמב"ם, 'אגרת אל חכמי מונטפלייר על גזירת הכוכבים', אגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' תפא-תפב. אני מודה למר משה שפרבר על הפניה זו.

36 שם, עמ' 29.

כי אין להאמין ולהחזיק בדברים אשר חכמנו [כך!] ז"ל לא קיבלו מסיני שכתבו ודרשו אם כפי שנדמה להם בשכלם, או כמו ששמעו מאנשים אשר ספרו להם אותם הענינים [...] שהאמינו הדברים בלא חקירה ובחינה ובגלל חסרון הנסיונות.³⁷

הדיאלוג בין הרמב"ם לידידו אינו מציג קיטוב עמדות, אלא שיחה מתונה בין ידידים קרובים זה לזה בדעותיהם, ובעל 'מרכבת המשנה' אכן משתכנע, בסופו של דבר, באמיתות דבריו של ידידו. הנה כי כן, אנו מוצאים הדים ברורים להתגבשותה של הראייה ההיסטורית בעולמו הרוחני של י"ל מיזס, ולעיצוב בדיוני-סאטירי, לא-היסטורי במובהק, של הדמות ההיסטורית.

בשירתו של אד"ם הכהן מצויה התמודדות כנה ומתייסרת עם המחשבה היהודית מכאן, ועם המחשבה ההומאניסטית האירופית מכאן, וניכרת ההשפעה שהשפיעו עליו השקפותיהם הדיאליסטיות של וולטר, רוסו ולסינג. המשורר קלט השפעות אלו מכלי שני ושלישי, שכן לא ידע צרפתית וגרמנית, וחתר למציאת יסוד משותף למחשבה היהודית בימי הביניים ולמחשבה האירופית בעת החדשה, ובכל זה דמותו של הרמב"ם שימשה לו, בין היתר, מופת למעין סינקרטיזם פילוסופי-אמוני.³⁸ אד"ם הכהן ניסה לתאר רציפות בתפיסתן של האמונה היהודית וההשכלה בכתבי הרמב"ם, הרמב"ן ומשה מנדלסון.³⁹

דמות הרמב"ם שמצייר אד"ם הכהן מתונה יותר מן הדמות שמצאנו ביצירתו של י"ל מיזס, בגלל הבדל הז'אנר. השיר 'שמש ירח וכוכבים'⁴⁰ איננו שיר פולמוס, אלא שיר הלל למנהיגי האומה — משה רבנו, משה בן מימון, משה בן מנחם מנדלסון ומשה מונטיפיורי, איש איש ומעלתו בקודש, ואילו 'קנאת האמת' למיזס היא סאטירה בוטה נגד החסידות, ודמות הרמב"ם מהווה בה חוד

37 שם, עמ' 45-46. ב'לקוטי פרחים', נספח מקורות ל'קנאת האמת', מלקט י"ל מיזס מקורות מכתבי הרמב"ם, שעל-פיהם עיצב את דמותו הרוחנית. ראה שם, עמ' 156-161. דיון מפורט על כך ראה: יהודה פרידלנדר, 'החסידות כבבואה של דמוניזם — על יצירתו הסאטירית של יהודה לייב מיזס', בתוך: במסתרי הסאטירה — פרוקים בסאטירה העברית החדשה במאה הי"ט, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 17-47.

38 ראה להלן, עמ' 121-122.

39 ראה: 'אמונה והגות ביצירתו הפיוטית של אד"ם הכהן', שירי שפת קודש (מבחר), ההדירו והוסיפו מבוא והערות מנוחה גלבוץ ויהודה פרידלנדר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 24-27.

40 שם, עמ' 98-100.

החניית. על כל פנים, שתי היצירות הללו מדגימות את טיבה של הראייה ההיסטורית המוקשה שבהן.

כאמור, במוקד השני נמצאת דמותו הקונטרוברסאלית של אלישע בן אבויה, המצטיירת בתלמוד ובמדרשים כדמות פרומתאית, טראגית, שהסתום מרובה בה על המפורש. העובדות ההיסטוריות על חייו מעטות ביותר, ואילו באגדות על חייו ועל ומותו אתה מוצא מסרים שונים זה מזה, ואפילו מנוגדים זה לזה, המשקפים את נקודות-המבט המגוונות בתקופות השונות. אזכיר כאן שלוש עמדות מתוך התלמוד הבבלי. האחת – מבוכה, התלבטות בין היחס החיובי כלפיו משום תורתו לבין היחס השלילי משום שחטא: 'כי נח נפשיה דאחר אמרי: לא מידן לידייניה ולא לעלמא דאתי ליתי; לא מידן לידייניה משום דעסק באורייתא, ולא לעלמא דאתי ליתי משום דחטא'.⁴¹ העמדה השנייה חושפת שנאה עזה; בתו של אלישע בן אבויה באה לרבי יהודה הנשיא בשנת בצורת וביקשה: 'רבי פרנסני. אמר לה: בת מי את? אמרה לו: בתו של אחר אני. אמר לה: עדיין יש מזרעו בעולם? והא כתיב לא-נין ולא-נכד בעמו ואין שריד במגוריו [איוב יח, יט].'⁴² לעומת שתי עמדות אלו אתה מוצא בתקופה מאוחרת יותר יחס של הערצה ומאמץ לטהר את שמו של אלישע בן אבויה. ר' יוחנן מכניס אותו לגן-עדן: 'אמר ר' יוחנן [...] אי נקטיה ביד מאן מרמי ליה מאן? מתי אמות ואכבה עשן מקברו. כי נח נפשיה דר' יוחנן פסק קוטרא מקבריה דאחר'.⁴³ כיוצא בזה יש בתלמוד הבבלי, בתלמוד הירושלמי ובמדרשים מאוחרים.⁴⁴ מן היחס לאלישע בן אבויה בדורות האחרונים של המאה התשע-עשרה עולה, שדמותו לא חדלה לגרות את סקרנותם של סופרים וחוקרים, ושכל אחד מהם יצר לו את אלישע בן אבויה שלו, על-פי דרכו בפרשנות המקורות ועל-פי נטיותיו ומטרותיו האידיאולוגיות. העובדה שדמותו היתה מקובלת בספרות העברית החדשה מעידה על רובד מאלף בתשתית ההגותית וההיסטורית שלה. מאיר הלוי לטריס תרגם בשנת תרכ"ה את 'פאוסט' של גיתה לעברית, והכתיר את תרגומו בכותרת: 'בן אבויה – שיר על משובת חיי אלישע בן אבויה אשר הלך בנפלאות ממנו בחקרי לבו ויתמכר לשאול ולשטן המשחית'.⁴⁵ בהקדמה

41 בבלי חגיגה טו ע"ב.

42 שם שם.

43 שם שם.

44 ראה: יהודה ליבס, חטאו של אלישע – ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, מהדורה שניה, ירושלים תש"ן. להפניות ביבליוגראפיות ראה שם.

45 וינה 1865. בשער הימני של הספר נדפס: 'בן אבויה – Goethe's Faust'.

לתרגומו מוצא לטריס לנכון להטעים: 'מצאתי משפט איש היקר ונעלה בשיר הנזכר בדמותו ותכונת רוחו גם בתולדות בני ישראל, השוה כמעט בארחות חייו, בחקרי לבו, גאונו ומשובת דרכו אל החוקר Faust. האיש ההוא זה שמו אשר יקראו לו עד דור אחרון: אלישע בן אבויה (אחר).'⁴⁶ האנאלוגיה פאוסט = אלישע בן אבויה מצביעה על גישה ארכיטיפית ולא היסטורית. אלישע בן אבויה מצטייר בעיני רוחו של לטריס כדמות מעולם ה'סער ופרץ' (Sturm und Drang), ותדמית זו מצביעה גם על היחס האוהד כלפיו. בעיני לטריס, אלישע בן אבויה הוא אינדיבידואליסט קיצוני, ומרדו הוא של הגאון במגבלות זמנו ומקומו. תפיסת דמותו על רקע הבעיה הפאוסטית ממחישה לנו את עולמם הרוחני המורכב של סופרי ההשכלה.

יחס שונה לחלוטין לאלישע בן אבויה מגלה צבי גרץ בחיבורו 'דברי ימי ישראל'. גרץ מתייחס אל אלישע בן אבויה מנקודת-ראות לאומית ודן אותו ברותחין; הוא מכנה אותו 'האח הנפשע, אלישע-אחר הבוגד בעמו ותורתו',⁴⁷ ומטיח בו את האשמה כי 'אחרי אשר מאוהב הלאם והתורה היה לאויב לשניהם ויהי למלשין ורודף בני עמו ודתו'.⁴⁸ דבריו של גרץ אינם מתקבלים על דעתו של פרץ סמולנסקין והוא חולק עליהם נמרצות. סמולנסקין מתייחס אל אלישע בן אבויה כאל מי ש'נפל ונלכד ברשת הקנאה'. הוא משוכנע, שהמקורות המעורפלים שבתלמוד ובמדרשים הוליקו שולל את ההיסטוריונים, והם, ובטעות גמורה, הוקיעו את אלישע-אחר כמומר וכפושע. בין הטועים מונה סמולנסקין את 'החכם גראטץ', המכנה את אלישע בן אבויה בכינוי 'אפאסטאט' (מומר), 'מבלי הביא כל עזר וסמך לדבריו'. לדעת סמולנסקין, 'לא הוא בגד בעמו ותורתו, כי אם להפך כי גרשוהו בחזקת היד, ויד הקנאה היתה במעל הזה, ובני דורו והדור הראשון הבא אחריו ידעו כל כבודו והוקירוהו'.⁴⁹

אייזיק הירש וייס סבור אף הוא, שהדעה השלילית על אלישע בן אבויה מושפעת מ'הגדת העם', ומבני דורו שלא הבינו לרוחו ובקנאתם יצאו נגדו משום ש'נטה מאחריהם ומאס בהם והלך לנפשו בדרכי החיים לכל אשר יהיה רוחו

46 שם, עמ' x.

47 צבי גרץ, דברי ימי ישראל (תרגום ש"פ רבינוביץ), ב, וארשא תרנ"ג, עמ' 271.

48 שם, עמ' 195. השווה: H. Grätz, *Gnosticismus und Judentum*, Krotoschin: 1846, pp. 62-71; idem, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, IV, Berlin 1853, pp. 75, 111-112, 187-189, 206, 233.

49 פרץ סמולנסקין, 'עם עולם', השחר, ג (תרל"ב), עמ' 644.

ללכת'.⁵⁰ אמנם אייזיק הירש וייס לא בא להצדיק את מעשי אלישע בן אבויה, אולם הוא מבין ללבטי נפשו השסועה, האינדיבידואליסטית. הפולמוס על דמותו של אלישע בן אבויה משקף בבהירות את הנחות-היסוד שהצבנו בראשית דיוננו, והוא בא לידי ביטוי ספרותי מובהק ב'משנת אלישע בן אבויה' מאת משה לייב ליליינבלום (תרל"ח-תרל"ט). הלה נמשך אחר דמותו הקונטרוברסאלית של אלישע בן אבויה עוד מראשית יצירתו,⁵¹ ואפשר בהחלט לומר שהוא אף מזדהה אתה במידה רבה. 'משנת אלישע בן אבויה' מורכבת מארבע חוליות – הקדמה קטנה של המהדיר, מכתב אלישע בן אבויה שנשלח מפמליא של מעלה ביום הכיפורים תרל"ח אל 'המפקח על טובת עמו', 'מסכת ישוב עולם', ופירוש הרע"ב למסכת זו.⁵² בכל חלקי היצירה הסאטירית הזאת ניכרת מגמתו הכפולה של הסאטיריקן: מצד אחד, טיהור גמור של הדמות, והצגתה לפני הקורא העברי כסטריאוטיפ של משכיל אידיאלי לרוחו, ומצד אחר, פולמוס סאטירי עם השקפת עולמם של רבנים חרדיים, שלילה גמורה של אורח חייהם, והצעת תכנית לאורח-חיים חלופי. ליליינבלום מפקיע לחלוטין את אלישע בן אבויה מרשות ההיסטוריה, ומציג אותו כדמות על-היסטורית, כמי שאינו משממרתו ללמד זכות על ישראל. המרחק הרב שבין אלישע בן אבויה, כפי שהוא מתואר בתלמוד ובמדרשים, לבין תיאורו ביצירתו של ליליינבלום בא לידי ביטוי, בין היתר, בדברי ההתנצלות של אלישע בן אבויה במכתבו:

רוצה הייתי לכתוב לך משעה ראשונה [...] אבל לא הייתי פנוי לכך עד עכשיו, יום הכיפורים, מתוך שהייתי טרוד בעבודתי במחיצתו של מטטרון. בראשונה, בשעה שהיו ישראל עושים רצונם ותביעתם של מקומם וזמנם, ורובם היו עוסקים בעבודת-הקרקע ובכל מיני אומנויות, לא היו יכולים משטיניהם לקטרג עליהם הרבה, ושעה אחת ביום דיה

50 אייזיק הירש וייס, דור דור ודורשיו, כרך ב, ספר תשיעי, וינה תרל"ו, עמ' 143.

51 ראה: איגרות משה לייב ליליינבלום ליהודה לייב גורדון, מהדורת שלמה בריימן, ירושלים תשכ"ח, עמ' 100-111.

52 'משנת אלישע בן-אבויה' נתפרסמה לראשונה בהמשכים בעילום שם בתוך: אסיפת חכמים, קניגסברג תרל"ח, עמ' 76-77, 96-99, 108-113, 125-127; המאסף (ל'הקול'), בעריכת מ"ל רודקינזון, קניגסברג תרל"ט, עמ' 21-23, 65-67. היצירה פורסמה בשלמותה, בשינויים אחדים בתוך: כל כתבי משה לייב ליליינבלום, ב, קראקוב תרע"ב, עמ' 180-200. היא נדפסה שוב במלואה בתוך: פרידלנדר, במסתרי הסאטירה (לעיל, הערה 37), עמ' 171-215.

היתה למטטרון לבדו לישוב ולכתוב זכיותיהם של ישראל [...] משנתקלקלו הזמנים ובני ישראל גלו לארצות הרבה [...] ונתרבו משטיניהם ונסתתמו טענותיו של מטטרון [...] כיון שראתה פמליא של מעלה כך, עמדה ומינתה אותי לעוזר על ידו, וכך אמרה לי: 'בן-אבויה! יודע אתה חכמת יונית [...] צא והיה להם פטרון כנגד שונאיהם' [...] ומאותה שעה ועד עכשיו הריני טרוד תמיד לכתוב זכיותיהם של ישראל כנגד מקטרגיהם.

לפיכך לא הייתי יכול לכתוב לך, אבל עכשיו ביום הכיפורים, שרוב בני ישראל [...] אינם מהפכים בעסקיהם [...] ואינם נהנים מעבודתן של אחרים, אין לו להשטן רשות להשטין עליהם (יומא כ') ואין לי צורך לכתוב זכיותיהן של ישראל — הריני כותב לך.⁵³

פסקה זו, המצוטטת למקוטעין, מגלמת ארבעה מסרים סאטיריים: (א) אלישע בן אבויה התמנה לסייע במחיצתו של מטטרון בלימוד זכות על ישראל;⁵⁴ (ב) התמנותו באה בזכות ידיעתו 'חכמת יונית' דווקא;⁵⁵ (ג) ישראל מוגנים מפני שונאיהם כל עוד הם עושים 'רצונם ותביעתם של מקומם וזמנם',⁵⁶ הווי אומר, חיים בתוך ההיסטוריה; (ד) ייחודו של יום הכיפורים הוא בכך שהוא היום היחיד בשנה שרוב ישראל 'אינם נהנים מעבודתן של אחרים'. דעת לנבון נקל, כי ארבעה מסרים אלה הם בבחינת היפוך גמור של דמותו של אלישע בן אבויה לעומת תיאורו בתלמודים ובמדרש.⁵⁷ מבוגד

53 כל כתבי ליליינבלום, שם, עמ' 182-183; פרידלנדר, שם, עמ' 175-178.
 54 השווה בבלי חגיגה טו ע"א: 'חזא [אחר] מיטטרון דאיתיהבא ליה רשותא למיתב למיכתב זכיותא דישראל'. ובהמשך שם: 'איתיהיבא ליה [למטטרון] רשותא למימחק זכיותא דאחר. יצתה בת קול ואמרה: שובו בנים שובכים [ירמיה ג, כב] חוץ מאחר'.
 55 השווה שם ע"ב: 'אחר מאי? זמר יוני לא פסק מפומיה. אמרו עליו על אחר: בשעה שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו'.
 56 השווה בבלי ברכות לה ע"ב: 'בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים שנאמר: ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' [ישעיה סא, ה] ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן שנא' ואספת דגנך [דברים יא, יד]'.
 57 עיין על כך בהרחבה: יהודה פרידלנדר, 'אלישע בן אבויה סניגורם של ישראל? — שקיעי הלכה ותפקודם בפארודיה הסאטירית "משנת אלישע בן אבויה" מאת משה לייב ליליינבלום', במסחרי הסאטירה (לעיל, הערה 37), עמ' 147-169; הנ"ל,

מנודה, מ'אחר', בעולם הזה, הפך להיות לסניגורם של ישראל בעולם האמת... התנועה מן הרמב"ם אל אלישע בן אבויה ממחישה אפוא, מבחינה ספרותית, את התנועות והתמורות האידיאולוגיות בספרות העברית במאה הי"ט: מן התפיסה האריסטוקרטית של המשכיל הנמנה עם העלית שבחברה אל התפיסה העממית, הסוציאליסטית, כפי שהיא מופיעה ב'משנת אלישע בן אבויה' ליליינבלום, מן ההשכלה על רקע ההומניזם ואביב העמים אל ההשכלה על רקע התנועות החברתיות והפוליטיות ברוסיה של שלהי אותה מאה. המאפיין השלישי של הרקע ההגותי הפנימי של הספרות העברית במזרח-אירופה במאה הי"ט הוא המתח שבין המתודה המשפטית-הלכתית לבין המתודה האמנותית-אסתטית,⁵⁸ אף שבספרות העברית באותה העת המתח המתודולוגי הזה לא בא לידי ביטוי מודע. המשכיל העברי — ואין צריך לומר מי שנשאר חובש בית-המדרש — אשר תשתית חינוכו ספרות ההלכה והפוסקים מכאן ומדרשי אגדה מכאן, הורגל לדרך חשיבה מוגדרת ביותר ותחומה באותן י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. החשיבה ההלכתית היתה דיוטה אחת, עליונה, שנלוותה לה בצדה ההתעסקות באגדה, התעסקות שנועדה להיות מאז ומתמיד מעין אתנחתא בעת חולשה ותשישות, כמשתמע מן השיחה שבין ר' ירמיה לר' זירא: 'אמר ליה ר' ירמיה לר' זירא: ליתני מר ליתני. א"ל: חלש לבאי ולא יכילנא. לימא מר מילתא דאגדתא'.⁵⁹

אין לגרוס מכאן, חלילה, עדיפות מהותית כלשהי, שכן אלו הם שני 'מצבי-צבירה' אינטלקטואליים של אותו חומר.⁶⁰ תלמיד החדר והישיבה חונך מילדותו

'הרמב"ם ואלישע בן אבויה כארכיטיפים בספרות העברית החדשה (אתגר או סימפטום?)', בתוך: בין היסטוריה לספרות — ספר יובל ליצחק ברזילי, תל-אביב 1997, עמ' רעא-רפב.

58 שאלת הזיקה שבין המחשבה המשפטית למחשבה האסתטית מעסיקה היום חוקרים בשני התחומים. ראה: R.A. Posner, *Law and Literature — A Misunderstood Relation*, Cambridge Mass.-London 1988. להפניות ביבליוגרפיות ראה שם. אני מודה לפרופ' דוד גליקסברג שהסב את תשומת-לבי לספר זה. ראה גם: אהרן ברק, פרשנות במשפט, כרך ראשון: תורת הפרשנות הכללית, ירושלים תשנ"ב; שולמית אלמוג, 'משפט וספרות, הלכה ואגדה', מחקרי משפט, יג, 2 (תשנ"ז), עמ' 413-440; הנ"ל, 'מקום המשפט ב"עיר ומלואה" של ש"י עגנון', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת חיפה מאי 1999; הנ"ל, "עיני המערער חשכו" — בין הנרטיבי לנורמטיבי, מחקרי משפט, טו, 2 (תש"ס), עמ' 295-320.

59 בבלי תענית ז ע"א.

60 ראה דברי חיים נחמן ביאליק: 'האומרים כך [שההלכה והאגדה הן דבר והיפוכו]

לדרך חשיבה הלכתית, ולא קיבל חינוך אסתטי, ומשום כך דרך לימודו באגדה דומה היה במקרים רבים לדרך לימודו בסוגיה ההלכתית. המפגש של הסופרים העברים עם ההשכלה האירופית ותרבותה גרמה לשירוד מערכות ולתמורות ביחסם לרכיבים השונים של הספרות התלמודית, סופרי ההשכלה נשאו עמם גרסא דינקותא כחטוטרט מעיקה שקיומה ניכר; שירתו של אד"ם הכהן לבנון, מעמודי התווך של השירה העברית החדשה במאה הי"ט, ממחישה במובהק את המתח המתודולוגי שצינו. אד"ם פרסם את מחזהו 'אמת ואמונה' בשנת תרכ"ז – עשרים וחמש שנה לאחר סיום כתיבתו. המשורר לא הסתפק בכתיבת מחזה, שלמעשה אינו אלא סימפוזיון אלגורי מחורז ושקול במשקל הסילבי, אלא צירף לו את 'פשר החזיון' בשני מאמרים. עיון משווה בשני חלקי היצירה, החלק ה'אגדי' והחלק ה'הלכתי', חושף את ההתמודדות בין שתי המגמות.

בעולמה של הסאטירה הבדיונית של יצחק ארטור אתה מוצא דיגרסיה הלכתית מובהקת: בסאטירה 'תשליך' (ת"ר) מקטרג השטן על רבני גליציה המרבים 'לאסר אסר על נפש עד לבלי יכלת נשא המשא'.⁶¹ כתגובה 'מאולצת' מביא ה'אני' הדובר, בן-שיחו של השטן, מובאות אחדות מספרי פוסקים: ספר החיים (תקפ"ה) וספר מי נידה (תקצ"ה) מאת ר' שלמה קלוגר, מגדולי הפוסקים בגליציה במאה הי"ט, שאלות ותשובות ברית אברהם, מאת ר' אברהם צבי הירש, אבד"ק פילץ ופיעטרקוב (תקע"ט), ועוד.⁶² הפלפול ההלכתי הוא חלק אינטגרלי של הסאטירה הזאת, וכיוצא בה אחרות.⁶³ חליפת המכתבים בין ליליינבלום לבין יל"ג חושפת את קיומו של המתח האמור, בעיקר בהערות התגובה של ליליינבלום לשירי יל"ג.⁶⁴

המתח בין החשיבה ההלכתית-משפטית לבין החשיבה האסתטית מתווה את

מחליפים מקרה בעצם וצורה בחומר, ולמה הם דומים? למי שמחליט על הקרח והמים בנהר, שהם שני חמרים שונים' (הלכה ואגדה, דברי ספרות, תל-אביב תשי"ד, עמ' פא). ראה גם: משה זילברג, 'משורר ההלכה' [על ח"ג ביאליק], באין כאחד – אסופת דברים שבהגות, בהלכה ובמשפט, ירושלים תשמ"ו, עמ' 119-124.

61 הצופה לבית ישראל (לעיל, הערה 22), עמ' 108.

62 שם, עמ' 109-110. ראה להלן, עמ' 154-157.

63 ראה: יהודה פרידלנדר, 'סאטירה בין יהודים – השכלה תלמוד והלכה', בתוך: אבנר זיו (עורך), הומור יהודי, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 107-117, והפניות ביבליוגרפיות שם.

ראה להלן, עמ' 157-160.

64 ראה: איגרות (לעיל, הערה 51), עמ' 65-211.

דרכה של הספרות העברית בסיפור, בשירה, בדרמה, ואין צריך לומר במסה. בחשיבה הלכתית התנהגות האדם נשפטה, ותפיסת המציאות היא קונספטואלית. לעומת זה, בחשיבה האסתטית התנהגות הגיבור ביצירה נבחנת על-פי ראייה דימויית של המציאות. סופרי ההשכלה לא השתחררו מן התפיסה הקונספ-טואלית של המציאות גם כשכתבו סיפור או רומן.

כפלקרקעית זה מייחד את התרבות העברית המתחדשת בדורות האחרונים בתחומים שונים, ויש מידת-מה של דמיון בין המתח הנזכר בספרות העברית לבין מתח מתודי דומה במשפט הישראלי, בין עולמו של המשפט העברי לבין ה'Common Law' האנגלי. ההבדל המהותי הוא, שבספרות העברית החדשה במאה הי"ט המתח סמוי, והסופרים אינם מודעים לו, ואילו במשפט הישראלי המתח ברור יותר, והמשפטנים מודעים לו היטב.

הרקע ההגותי וההיסטורי הפנימי של הספרות העברית החדשה הוא אפוא מורכב ומוקשה, אולם מורכבות מוקשה זו היא ייחודית לה, ובה סוד קסמה המרתק את חוקריה.